

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA – UNESP
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
CAMPUS DE MARÍLIA

SÉRGIO DEL'ARCO FILHO

**A NOÇÃO DE VONTADE
NA TRILOGIA MORAL DE SANTO ANSELMO**
(DE VERITATE, DE LIBERTATE ARBITRII, DE CASU DIABOLI)

MARÍLIA
2020

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA – UNESP
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
CAMPUS DE MARÍLIA

SÉRGIO DEL'ARCO FILHO

**A NOÇÃO DE VONTADE
NA TRILOGIA MORAL DE SANTO ANSELMO**
(DE VERITATE, DE LIBERTATE ARBITRII, DE CASU DIABOLI)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista (UNESP), Câmpus de Marília, como parte das exigências para a obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob a orientação do Prof. Dr. Andrey Ivanov.

MARÍLIA
2020

D331n Del'Arco Filho, Sérgio

A noção de vontade na trilogia moral de Santo Anselmo : (De veritate, De libertate arbitrii, De casu diaboli) / Sérgio Del'Arco Filho.

-- Marília, 2020

158 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual Paulista (Unesp), Faculdade de Filosofia e Ciências, Marília

Orientador: Andrey Ivanov

1. Vontade. 2. Verdade (Teologia cristã). 3. Retidão. 4. Justiça (Filosofia). 5. Liberdade de arbítrio. I. Título.

Sistema de geração automática de fichas catalográficas da Unesp. Biblioteca da Faculdade de Filosofia e Ciências, Marília. Dados fornecidos pelo autor(a).

Essa ficha não pode ser modificada.

SÉRGIO DEL'ARCO FILHO

**A NOÇÃO DE VONTADE
NA TRILOGIA MORAL DE SANTO ANSELMO**
(*DE VERITATE, DE LIBERTATE ARBITRII, DE CASU DIABOLI*)

BANCA EXAMINADORA

Orientador: _____

Dr. Andrey Ivanov (UNESP - Marília)

2º Examinador: _____

Dr. Manoel Luís Cardoso Vasconcellos (UFPel)

3º Examinador: _____

Dr. Paulo Ricardo Martines (UEM)

Marília, 18 de fevereiro de 2020

Dedico primeiramente a Deus. Dedico também à minha família, noiva, amigos e, especialmente, àqueles que estão desesperançados.

Agradecimentos

Agradeço a Deus que por vários caminhos em minha trajetória até aqui me levou a buscar o estudo acerca da vontade e por ter colocado este tema em minha vida. A elaboração do que antes era uma monografia e se tornou uma dissertação acompanhou a trajetória não só acadêmica, mas existencial e espiritual de um ateu que veio a se tornar católico. Através deste *cor inquietum* fui alcançado e pude começar a caminhar naquela fé que busca compreender.

Agradeço ao meu querido amigo e orientador Prof. Dr. Andrey Ivanov por todo o apoio nesta pesquisa, pela paciência, amizade e pelos muitos bons conselhos dados tanto na área profissional quanto na pessoal. Agradeço aos muito gentis e excelentes professores e pesquisadores Prof. Dr. Manoel Vasconcellos e Prof. Dr. Paulo Ricardo Martines pela amável disponibilidade em fornecer bibliografia e conselhos. Agradeço por corrigir, avaliar, comentar, dar sugestões e incentivar este trabalho desde o início; passando por suas presenças na qualificação e, por fim, na defesa. Gostaria também de agradecer a pronta e importantíssima ajuda do Prof. Dr. Fernando Rodrigues Montes D'Oca fornecendo-me conselhos, bibliografia e disponibilizando-me sua excelente tese de doutoramento.

Agradeço também algumas pessoas que são importantes em minha vida e que estiveram presentes em minha caminhada acadêmica e espiritual, saibam elas ou não. Além do próprio professor Andrey, já mencionado. Agradeço ao homem que me tirou da indigência intelectual e me deu a possibilidade de arejar meu intelecto. Sem ele eu não teria despertado nem um terço de minhas capacidades até então atrofiadas pelo meio intelectual corrente e ao qual o mundo infelizmente está sucumbindo. Graças a ele pude ter contato com um filósofo vivo e conhecer tantos outros que foram propositadamente negligenciados na academia. Portanto, agradeço ao filósofo e professor Olavo de Carvalho. Agradeço imensamente também ao padre Paulo Ricardo de Azevedo Júnior pela bravura e trabalho incessante, que possibilita a tantas pessoas a busca pela santidade, considero-o um pai espiritual. Agradeço ao mui valente e simpático Prof. Dr. Ricardo da Costa, cuja coragem para lutar contra os iníquos muito me inspirou e me inspira, agradeço também pela disponibilidade e conselhos dados. Agradeço ao meu querido amigo, Prof. Dr. Laércio Fidelis Dias, pela sincera amizade, atenção, companhia e muitos valiosos conselhos. Agradeço ao meu mui querido amigo, Max Endrio Foganhole Melotti, pela amizade,

paciência, cuidado, inúmeros ensinamentos e conselhos. Sem ele talvez eu nem tivesse começado essa caminhada. Por fim, mas de maneira alguma menos importante, agradeço a minha querida família. Sem ela não teria recebido os ensinamentos que recebi, nem me tornado quem me tornei. Não teria nem mesmo as condições materiais que tive. É a base que veio muito antes desta caminhada acadêmica e que perdurará por todo o sempre.

Agradeço a tantas outras pessoas, amigos, familiares e colegas, que foram essenciais e me ajudaram de uma forma ou de outra durante a concepção deste trabalho, quer estejam elas ainda presentes ou não, sou muito grato.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

Tomando emprestado uma citação bíblica que é frequentemente utilizada no tratado *De casu diaboli* e que, neste processo, durante esta minha caminhada espiritual e acadêmica tomou proporções demasiadamente significativas, trago-a neste agradecimento, pois ela muito me ajudou a refletir acerca da virtude da humildade: “Que tens que não tenhas recebido?” (1Cor 4,7). Por fim, o simples fato de ter aprendido a agradecer já é uma graça imensa de Deus em minha vida.

Oh! Como é doce o caminho do Amor! Como quero me esforçar para fazer sempre, com o maior desprendimento, a vontade de Deus! [...] Deus não poderia inspirar desejos irrealizáveis, portanto posso, apesar da minha pequenez, aspirar à santidade.

(Santa Teresa de Lisieux)

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.”

(Jo 8,31-32)

“Tudo me é permitido”, mas nem tudo convém. “Tudo me é permitido”, mas não me deixarei escravizar por coisa alguma.

(1Cor 6,12)

Que possuis que não tenhas recebido?

(1Cor 4,7)

Resumo

Este trabalho tem como objetivo analisar a articulação da noção de vontade na trilogia moral (*De veritate*, *De libertate arbitrii*, *De casu diaboli*) de Santo Anselmo. A noção de vontade é responsável por conectar todos os tratados da trilogia. Começaremos pelo *De veritate*, onde veremos a relação entre a verdade, a retidão, a vontade e a justiça. No *De libertate arbitrii*, veremos a retidão da vontade, que consiste na definição de justiça, ser necessária à definição de liberdade de arbítrio e sua importância no desenvolvimento do tratado. Veremos também o estudo dedicado à vontade, onde analisaremos sua equivocidade e invencibilidade. Por último, no *De casu diaboli*, analisaremos o porquê da queda do diabo e a vontade tripartida. Para tratar da queda do diabo, Anselmo retorna à noção de retidão da vontade. Analisaremos a perda da retidão da vontade dos anjos réprobos, bem como faremos uma análise da vontade da criatura angélica. No anexo, comparecem a vontade tripartida tratada na obra *De concordia* e a vontade modal tratada no *Philosophica fragmenta*.

Palavras-chave: Vontade. Verdade. Retidão. Justiça. Liberdade de arbítrio.

Abstract

This paper aims to analyze the articulation of the notion of will in the moral trilogy of Saint Anselm (*De veritate*, *De libertate arbitrii*, *De casu diaboli*). The notion of will is responsible for connecting all of the trilogy's treatises. We will start from *De veritate* where we will be able to see the connection among truth, rectitude, will and justice. In *De libertate arbitrii* we will see the rectitude of the will, which consists of the definition of justice, being necessary for the definition of freedom of will and its importance to the treatise's development. We will also analyze the study dedicated to the will (its equivocacy and invincibility). Lastly, in *De casu diaboli* we will analyze why did the devil fall and the tripartition of the will. In order to treat about the devil's fall, Anselm returns to the notion of rectitude of the will. We will analyze the loss of rectitude of the will by the reprobate angels and we are going to study the angelic creature's will. In the appendix appears the will tripartitioned as treated in *De concordia* and the will modally divided as treated in *Philosophica fragmenta*.

Keywords: Will. Truth. Rectitude. Justice. Freedom of will.

Lista de abreviaturas e siglas

Monol. – *Monologion* (Schmitt, v. 1, p. 5-87)¹.

Prosl. – *Proslogion* (Schmitt, v. 1, p. 93-122).

DV – *De veritate* (Schmitt, v. 1, p. 173-199).

DLA – *De libertate arbitrii* (Schmitt, v. 1, p. 205-226).

DCD – *De casu diaboli* (Schmitt, v. 1, p. 231-278).

CDH – *Cur deus homo* (Schmitt, v. 2, p. 40-133).

DC – *De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae dei cum libero arbitrio* (Schmitt, v. 2, p. 245-288).

DCV – *De conceptu virginali et de originali peccato* (Schmitt, v. 2, p. 137-172).

DHM – *De Humanis Moribus* (*Memorials*, p. 37-104).

EIV – *Epistola de Incarnatione Verbi* (Schmitt, v. 2, p. 3-35).

PF – *Philosophica fragmenta* (Schmitt, 1936, p. 23-45)².

Neste trabalho, para fazermos referência aos capítulos dos livros de Anselmo, utilizamos os numerais romanos; para nos referirmos aos capítulos desta dissertação utilizamos os numerais arábicos.

¹ Seguimos a paginação das obras de Anselmo pela edição crítica de F. S. Schmitt (ANSELMUS CANTUARIENSIS *Opera omnia*: ad fidem codicum recensuit. F. S. Schmitt. Stuttgart: Frommann, [1946-1961] 1984. 1 e 2 v). Para buscar pelas referências das obras de Anselmo: Sigla do livro e capítulo, página: linha. Por exemplo: DV 13, 197:19-27

² Mantém-se a numeração do texto latino segundo a edição de F. S. Schmitt em *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, v. 33, n. 3, Münster, 1936.

Sumário

Introdução	1
Capítulo 1 <i>De veritate</i>	8
1.1. A estrutura do tratado	8
1.1.1. A retidão e o que é devido	13
1.1.2. As sedes da verdade e a definição da verdade	17
1.2. A noção de retidão da vontade e a noção de justiça	35
1.2.1. A retidão do pensamento.....	35
1.2.2. A retidão da vontade	36
1.2.3. A retidão da ação.....	40
1.2.4. A definição de justiça.....	44
Capítulo 2 <i>De libertate arbitrii</i>	60
2.1. A definição de liberdade de arbítrio	61
2.2. A vontade no <i>De libertate arbitrii</i>	73
Capítulo 3 <i>De casu diaboli</i>.....	88
3.1. A queda do diabo e o não recebimento da perseverança (cap. I-VI).....	89
3.2. A vontade soberba do diabo e a vontade tripartida.....	105
Conclusão	137
Anexo	144
A vontade tripartida no <i>De concordia</i>	144
A vontade modal: modos da vontade-uso no <i>Philosophica fragmenta</i>	151
A vontade tripartida no <i>Liber de voluntate</i>	153
Referências bibliográficas.....	154

Introdução

Santo Anselmo foi um monge beneditino que se tornou arcebispo de Cantuária na Inglaterra. É Doutor da Igreja, conhecido como Doutor Magnífico e é o padroeiro dos intelectuais religiosos. Sua festa é no dia 21 de abril. Nasceu por volta de 1033 em Aosta, na fronteira dos reinos da Borgonha e Lombardia, que fica na região noroeste da atual Itália. Morreu em 21 de abril de 1109 em Cantuária, região da Inglaterra. É considerado o pai do escolasticismo, pois em seus escritos está o germe daquele rigor e precisão conceitual, que será aperfeiçoado pelos escolásticos. Geralmente se contentam em lembrar de Santo Anselmo a respeito de suas provas da existência de Deus, ou como foi chamado mais tarde: argumento ontológico. Mas seu pensamento é tão mais rico em teologia, filosofia da linguagem, ética etc., que vai muito além do argumento ontológico.

Ele é grande devedor do pensamento de Santo Agostinho, dos neoplatônicos, mas também possuía influências aristotélicas. Anselmo é conhecido por seu “*fides quaerens intellectum*” (a fé que procura compreender). Uma frase de Santo Anselmo que marca todo o seu pensamento é “*credo ut intelligam*” (creio para compreender, ou melhor, “não busco compreender para crer, mas creio para compreender”). Ele combateu o pelagianismo e esteve ativamente envolvido na controvérsia das investiduras, a qual lhe rendeu dois exílios.

Anselmo era de família nobre. Por volta dos 23 anos, após a morte de sua mãe e por na época não ter boas relações com o pai, deixou sua terra natal³. Por cerca de três anos andou por vários lugares. Esteve pela Borgonha, França e chegou na Normandia (atual norte da França) na cidade de Bec atraído pela fama de um sábio mestre e excelente orador, conterrâneo seu, chamado Lanfranco, que era Prior na abadia daquele lugar. Anselmo queria aprender com ele. Ficou algum tempo vivendo no mosteiro e cerca de um ano depois optou por tornar-se monge. Devido a sua excelência, logo se tornou Prior em Bec e depois Abade. Lanfranco que se tornou Arcebispo em Cantuária, na Inglaterra, que na época pertencia ao reino da Normandia; escolheu Anselmo para que após a sua morte fosse seu sucessor como bispo em Cantuária.

³ Cf. EADMERI, 1962; SAN ANSELMO, v. 1, 1953, p. 5-73.

Anselmo é autor de várias obras, mas suas obras mais conhecidas são o *Monologion*, o *Proslogion* e o *Cur deus homo* (*Por que Deus [se fez] homem?*). Possui também outras obras de grande importância como o *De concordia* e o que ficou conhecido como “trilogia moral”, um conjunto de três diálogos⁴ voltados para o estudo das Escrituras⁵, que apesar de possuírem temas aparentemente diversos da teologia, estão profundamente interligados. Esses diálogos são: *De veritate* (*Sobre a verdade*), *De libertate arbitrii* (*Sobre a liberdade de arbítrio*) e *De casu diaboli* (*Sobre a queda do diabo*).

Algo que precisamos sempre ter em mente é que Anselmo em suas obras tratou de uma grande quantidade de temas e escreveu sobre diversos assuntos filosóficos, mas se ele tratava de algum tema, por exemplo, da moral, nunca tratava desse tema por si só, por mera curiosidade, mas sempre buscava a Deus, buscava amar mais a Deus e a conhecer mais das coisas divinas, que possibilitam a salvação. No *De veritate*, por exemplo, tratou de lógica, linguagem, metafísica, moral e epistemologia. Anselmo tratou de tudo isso, mas buscava entender esses temas não por mero deleite, não por si mesmos, mas para se aproximar de Deus. O que é maravilhoso ao estudar um autor medieval, no caso de Anselmo, é que, apesar de ser preciso muito estudo para inteirar-se destes temas – especialmente porque é necessário todo um trabalho de aproximação com os escritos de uma outra época, especialmente dos medievais –, na mesma medida, aprendemos muito sobre vários temas ao mesmo tempo em que estamos buscando aquele que propicia tudo isso, que é Deus.

Outro ponto que devemos ter em mente é que a leitura de textos antigos envolve certas dificuldades que precisaremos contornar mediante o estudo do *status quaestionis*. O que isso quer dizer? Devemos buscar em que pé se encontrava a investigação daquele determinado tema na época, precisamos entender o que está sendo dito, fazendo o esforço de sair de nosso “cronocentrismo” – que está carregado daquela presunção de que tudo que é do nosso tempo é melhor do que as coisas do tempo passado, estando também carregado da crença de que tudo na história humana é um progresso contínuo. Portanto, é preciso sair de nosso cronocentrismo, que é uma forma de provincianismo temporal e cultural. Precisamos evitar também os anacronismos, devemos nos munir de certo conhecimento do contexto histórico do autor, etc.

Posto isto, precisamos ter em mente que Anselmo se encontrava em um ambiente beneficentemente absorvido pela cosmovisão cristã, especialmente porque era monge beneditino

⁴ Sobre o estilo do diálogo anselmiano, ver ELIA, p. 7-8.

⁵ A respeito da trilogia como estudo das Escrituras, ver WILLIAMS, 2002, p. 4-8.

e intelectual. Portanto, as pessoas estando nesse meio conseguiam se comunicar mais facilmente e falavam, por assim dizer, a mesma língua. Outro ponto é que a formação intelectual de sua época era muito coesa, pois a educação se baseava nas artes clássicas (artes liberais).

Outro ponto é que o latim é um idioma excelente para os estudos, pois uma única palavra consegue abarcar uma quantidade de camadas de significação tão grandes, que os textos traduzidos frequentemente ficam desfalcados quando não estão sendo acompanhados do latim original. Por que dizer tudo isso? Porque, num primeiro momento, podemos sentir uma dificuldade muito grande em ler os textos medievais, especialmente dos escolásticos, que possuíam uma capacidade de escrita e argumentação admiráveis. A título de curiosidade, Santo Anselmo é considerado o pai da escolástica, pois nele já vemos uma formulação desse rigor e estruturação textual.

Essa dificuldade hodierna para a leitura de textos antigos aumenta na medida em que Anselmo escrevia para aqueles que já estavam inseridos nos estudos de teologia, filosofia etc.; portanto, muitas coisas na obra do Aostano são apresentadas na expectativa de que o leitor já tenha uma noção do que está sendo dito e já conheça um pouco da terminologia, para que a partir daí Anselmo comece suas reflexões. Em outros momentos ele toma por suposto que o leitor já esteja por dentro dos assuntos de suas obras, isso acontece porque geralmente ele escrevia seus livros a pedido de seus confrades de monastério. Embora Anselmo buscasse conduzir o leitor de modo que até mesmo o pagão entendesse o que ele estava falando, em nossa época falta dessa mesma capacidade de entendimento. Apesar de não ser um filósofo sistemático, as obras de Anselmo possuem um encadeamento lógico onde o assunto de um livro se conecta com o assunto de outro e o complementa.

Este trabalho buscou abordar o desenvolvimento da noção de vontade⁶ na obra de Anselmo, mais especificamente, na trilogia moral (*De veritate*, *De libertate arbitrii*, *De casu diaboli*). Apesar da vontade não ser o tema principal da trilogia, essa noção teve uma importância central nos três diálogos.

⁶ Sobre o termo vontade no corpo anselmiano ver MONTES D'OCA, 2014, p. 105-150.

A noção de vontade⁷ possui dois significados fundamentais⁸. Primeiro como princípio racional da ação e, em segundo lugar, como princípio da ação em geral. Anselmo tendia a adotar mais a segunda definição visto que todas as potências da alma necessitam de um instrumento que as movam. Esse instrumento é a vontade⁹, e desse modo temos a vontade de ver, pela qual utilizamos nossa capacidade da visão. É um movimento, que Anselmo chama de vontade-afecção, sendo uma de suas partes a vontade pelo aprazível (*commodum*) que está presente até mesmo nos animais irracionais. Podemos, porém, encontrar em Anselmo elementos próprios do primeiro significado, visto que as criaturas racionais possuem um tipo específico de vontade-afecção, que é a vontade de justiça. Este tipo de vontade está orientado para a busca da retidão moral e visa temperar os excessos da vontade pelo aprazível. Fazendo uma breve distinção entre o significado de desejo e vontade, vemos que o desejo, em uma de suas definições, está mais ligado à parte sensitiva de nossa alma e se volta para objetos mais particulares, enquanto a vontade racional¹⁰ está mais ligada à parte racional e deliberativa da alma e envolve a

⁷ Cf. verbete *Volontà* em FABRIS, 2006.

⁸ “Esse termo foi usado com dois significados fundamentais: 1º como princípio racional da ação; 2º como princípio da ação em geral. [...] 1º O primeiro significado é o da filosofia clássica: para ela, a V. é apetite racional ou compatível com a razão, distinto do apetite sensível, que é o *desejo* (v.). [...] 2º Por outro lado, a V. às vezes foi identificada com o princípio da ação em geral, ou seja, com a apetição. O primeiro a expor esse conceito generalizado da V. foi S. Agostinho, segundo quem “a vontade está em todos os atos dos homens; aliás, todos os atos nada mais são que vontade” (*Decir. Dei*, XIV. 6). S. Anselmo repetia essa noção (*Libero arbitrio*, 14, 19)”. (ABBAGNANO, 2007, p. 1007-1009).

⁹ “Por tudo isso, o Doutor Magnífico concebe a vontade como uma faculdade ou potência responsável por engendrar movimento no interior da alma, mas sem ela própria ser movida, pois nada a faz mover-se sem que ela deseje querer mover-se, e que, logo, subscreve um tipo de tese que compreende a vontade como algo automovente ou causa suficiente dos seus atos, i.e., como uma potência ativa e que, por isso, tem a propriedade da autodeterminação. Além do que é dito no *DLA* sobre a reflexividade da vontade, outra evidência de que a vontade é uma faculdade automovente, e que, logo, tem a propriedade da autodeterminação, encontra-se no que Anselmo diz no *DCD* sobre a vontade do anjo mau ter sido para si mesma causa eficiente e efeito, ao responder ao Discípulo que o diabo quis o que não devia senão porque quis (*nisi quia voluit*), sem ter nenhuma causa precedente para fazê-lo (cf. *DCD* 27, 275:19-33). Bem entendido, pois, como bem nota Kane, a vontade é automovente não só porque quer por si querer – uma vez que isso poderia levar a um regresso ao infinito –, mas, sobretudo, porque é uma faculdade autônoma e capaz de agir de modo contracausal (cf. KANE, G. S. *Anselm's Doctrine of Freedom and the Will*. New York: Edwin Mellen Press, 1981. p. 43-47) Também Trego aponta que a *voluntas* anselmiana apresenta um caráter automovente (cf. TREGO, K. *L'essence de la liberté*. Paris: Vrin, 2010. p. 222-224).” (MONTES D’OCA, 2014, p. 109 e nota 9).

¹⁰ Anselmo assentia sobre a existência da vontade nos animais, que seria uma vontade natural própria das ações naturais. Desse modo a vontade, além de possuir seu elemento racional nas criaturas racionais, assume também um papel de motor das demais potências da alma: “La historia del concepto de voluntad se desarrolla al hilo de la discusión en torno al predominio de la voluntad sobre el conjunto de los fenómenos psíquicos y en torno a su relación con el intelecto. La relación entre voluntad y deseo fue ya tratada a fondo dentro de la filosofía antigua, especialmente en Platón y Aristóteles. El primero advertía ya que mientras el deseo, pertenece al orden de lo sensible, la voluntad, pertenece, en cambio, al orden del intelecto. En cuanto a Aristóteles, señalaba explícitamente que si bien deseo y voluntad son, por igual, motores, la voluntad es de índole racional. Desde entonces la racionalidad de la voluntad no fue casi nunca desmentida. Ahora bien, ello no significaba que dejara de acentuarse el carácter motor de los actos volitivos y aun el hecho de que, como precisó San Agustín, la voluntad fuese capaz de intervenir en todas las funciones anímicas. Con lo cual la voluntad pudo convertirse en una especie de motor

possibilidade de elegermos as coisas hierarquicamente melhores, que estão em consonância com a verdade e a justiça¹¹ (no decorrer da dissertação, definiremos melhor as noções de verdade e de justiça em Santo Anselmo, especialmente no capítulo 1). Assim sendo, a vontade, neste sentido, está orientada para a universalidade e tem a capacidade de contrariar os excessos da vontade pelo aprazível em favor das coisas que seu intelecto lhe apresenta como melhores.

Em relação à trilogia moral. No *De veritate*, primeiro tratado pertinente ao estudo das Sagradas Escrituras, a vontade é tratada em relação à verdade enquanto retidão e justiça. Podemos falar que há verdade nas ações e até mesmo nas ações deliberativas, ou como Anselmo chama as ações não-naturais. Para tratar desses tipos de ações que envolvem um princípio racional e uma vontade, Anselmo trata da verdade moral sob a noção de justiça. Buscar a justiça envolve buscar a conversão da vontade, ou ainda a conversão do coração, pois apenas a conversão das ações, ou seja, a mudança de vida apenas pelas ações externas, não são suficientes para uma verdadeira conversão à justiça e vontade de Deus.

No segundo tratado, *De libertate arbitrii*, temos a relação entre a reta vontade, que busca a verdade e a justiça, e a definição de liberdade. Anselmo aborda a noção de liberdade de arbítrio não da forma comumente tratada: como o poder de pecar ou de não pecar. Para ele a possibilidade de escolher entre a escravidão e a liberdade não consiste na verdadeira liberdade, mas somente é livre aquele que opta apenas pela liberdade. Portanto, vemos que há uma diferença entre a liberdade de ação, que está presente quando há a ausência de impedimentos para realizar determinada ação, podendo o agente escolher uma coisa ou outra, por exemplo, pela liberdade de ação podemos escolher entre a possibilidade de andar ou correr, dormir ou não dormir. Por outro lado, a liberdade de arbítrio anselmiana se efetiva havendo uma espontaneidade e um caráter de responsabilidade mais profundo, pois quer dizer que vontade e

o movimiento de potencias y, por lo tanto, en un principio que podía inclusive aplicarse a todas las especies de apetitos, los naturales tanto como los racionales.” (MORA, 1964, p. 920).

¹¹ “Embora muitas vezes usadas e confundidas essas duas palavras, querer e desejar exigem que se dê nitidez às suas verdadeiras acepções na psicologia. Desejar consiste numa representação mais ou menos vaga de que nos seria um bem, a realização ou a obtenção do que é objeto de nosso pensamento. Querer é esse desejar, mas acrescentado da possibilidade de realizar-se o desejo. Desejamos até o impossível, mas queremos o que julgamos possível. No querer existe uma deliberação, um sopesamento, um balancear de valores. O desejo torna-se querer, quando há essa deliberação, esse balanceamento. Então, para bem compreendermos o querer, para compreendermos o ato voluntário, o ato volitivo, necessitamos analisar bem essa deliberação. Não há um querer sem uma idéia do que é querido, isto é, sem um motivo, uma representação intelectual. Mas basta só isso para orientar o querer? Não; é preciso que alguma coisa nos mova para o que é querido; é mister, portanto, um móvel, que tanto pode ser a atração de um prazer ou o medo de um desprazer ou sofrimento. Mas até aí não está formada ainda a deliberação, porque é necessário o exame desses motivos e desses móveis, se convêm ou não, se interessam ou não. Mas ainda não é tudo, porque é preciso decidir-se a realizar o ato de vontade para obter ou afastar o que se deseja ou se repele. Mas a vontade, até chegar a essa decisão não se completa, sem que seja executada, sem que se ponha em ato, sem a *execução do ato*.” (SANTOS, 1963, p. 1425-1426).

intelecto juntos deliberam, não entre poder ser escravo ou livre, mas em não se submeter à escravidão dos vícios e do pecado. Essa liberdade, portanto, está voltada para a verdade, para a vida reta e verdadeira que possibilita a salvação.

A liberdade de arbítrio não assume o papel de escolher entre fazer o bem ou fazer o mal. Ela se dirige para a busca da salvação e, portanto, não possui o poder de pecar¹² em sua definição. Para Anselmo, possui liberdade de arbítrio apenas quem é livre. Por outro lado, quem peca se afasta da verdade, cai nos vícios e se torna escravo deles mediante o poder de pecar. Desse modo, o poder de ser livre é diferente do poder de pecar¹³. Sendo ambos possíveis no âmbito da liberdade da ação, a liberdade apenas se efetiva no âmbito da liberdade de arbítrio, no distanciamento do pecado e na aproximação da justiça.

No segundo tratado, vemos a liberdade sob o aspecto humano para no terceiro vemos sob o aspecto angélico. Portanto, vamos do mais conhecido ao menos conhecido para nós, da ordem lógica à ordem natural. Desse modo, temos o *DLA* para falar do homem, mas para falar de seu pecado, do mal, devemos buscar como ele entrou no mundo. Portanto, é preciso voltar mais na ordem das causas, que será feita no diálogo seguinte.

No terceiro tratado, *De casu diaboli*, trataremos a tripartição da vontade entre vontade-instrumento, vontade-afecção e vontade-uso. Com efeito, vontade-instrumento e vontade-uso já são inicialmente abordadas no *DLA*. As expressões, porém, são recorrentes em outras obras de Anselmo, e recebem maior atenção no último livro do Aostano, *De concordia*. Voltando ao *DCD*, nele Anselmo trata do porquê uma criatura puramente racional, que não padecia de paixões, pôde livremente ter escolhido se afastar da vontade e da felicidade em Deus. De onde

¹² “At the very beginning of *De libertate arbitrii*, Anselm rejects the traditional, Augustinian conception of freedom of choice as a power to do good or evil. Anselm argues that the traditional conception does not square with the view that God and the angels have freedom [...] According to Anselm, free choice is common to all rational natures, i.e. to human beings, angels and God. If freedom of choice means the same in all cases, then indeed it appears that having freedom of choice cannot entail having the power to sin. Anselm has thus called into question a common conception of freedom apparently on theological grounds”. (EKENBERG, 2005, p.31). Sobre este mesmo assunto: “Anselm tells us elsewhere (in *De concordia* 1.6) that in these dialogues he is concerned with freedom only to the extent that freedom bears on salvation.” (WILLIAMS, 2002, p.3).

¹³ “Nesse contexto, Anselmo evidencia o que entende por liberdade: ela é um poder (*potestas*), precisamente, o poder de conservar a retidão da vontade pela retidão mesma. Assim sendo, a liberdade é, sob todos os aspectos, um bem, atribuído às criaturas racionais, mas também ao Criador. Veja-se que, na perspectiva anselmiana, a liberdade não pode ser entendida como um movimento da vontade em direção ao bem ou ao mal. Em verdade, ela consiste na capacidade de permanecer no bem, razão pela qual Anselmo pode englobar, em uma única noção de liberdade, tanto os homens quanto os anjos e, até mesmo Deus. [...] De fato, para ele, a liberdade não consiste, propriamente, na escolha entre diversas alternativas; a liberdade consiste no realizar uma ação em conformidade com a justiça, simplesmente porque se quer, isto é, sem nenhuma imposição, sem nenhum constrangimento e sem esperar algo em troca. Sendo *potestas*, a liberdade é algo mais do que a possibilidade de escolher; é uma força inata, própria da criatura racional, que impele ao bem.” (VASCONCELLOS, 2016, p. 648; 655).

veio essa vontade soberba e injusta, que de Portador da Luz fê-lo merecer ser chamado diabo? “O ‘diabo’ (*diabolos*) é aquele que ‘se atira no meio’ do plano de Deus e de sua ‘obra de salvação’ realizada em Cristo”¹⁴. Sendo, portanto, o acusador, o caluniador, que se revoltou contra a verdade e que agora inspira ódio e miséria¹⁵. Sendo quem dividiu e quebrou a concórdia entre a criatura e o Criador.

No que tange à estrutura da dissertação, o primeiro capítulo tratará do *DV*, abordando num primeiro momento a questão da linguagem no capítulo II para esclarecer dois termos importantes na filosofia anselmiana, a saber, *rectitudo* e *debitum*. Na sequência, analisaremos extensamente a questão da verdade e da retidão para melhor tratarmos da relação entre a verdade, a retidão do pensamento, a retidão da vontade e a retidão da ação não-natural com a justiça, podendo esta ser identificada com a “verdade moral”. O segundo capítulo abordará o *DLA*, num primeiro momento a definição da liberdade de arbítrio e sua relação com a justiça e, portanto, com a retidão da vontade. Num segundo momento, trataremos da invencibilidade da vontade contra a tentação ou qualquer força externa no tocante ao ato volitivo em si. O terceiro capítulo, que também é dividido em duas partes, discorrerá na primeira parte sobre a queda do diabo e o não recebimento da perseverança. Tendo visto o que significa o não ter recebido a perseverança de Deus, veremos na segunda parte que sua origem está na vontade soberba do diabo. Por fim, a partir da análise da vontade angélica temos a culminação, na trilogia moral, da análise da vontade com a sua tripartição.

No anexo, como suplemento ao estudo da vontade, temos: (1) a vontade tripartida do modo como foi desenvolvida por Anselmo no *DC*; (2) a análise dos modos da vontade que chegaram até nós pelo *Philosophica fragmenta*; e (3) alguns aspectos da vontade no breve *Liber de voluntate*. O anexo é um resumo do que Anselmo tratou nos trechos pertinentes à vontade nas obras supracitadas, os comentários estão colocados na forma de notas. Por fim, encontramos características da vontade nas obras *Cur deus homo*, *De conceptu virginali et de originali peccato*, *Monologion*, *Proslogion*, ainda que não tão extensamente detalhadas como nos primeiros (em especial no *CDH* e no *DCV* temos bastante informações sobre a relação da vontade com o pecado e a justiça).

¹⁴ [In: CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA (CIC), § 2851]. Também sobre este assunto: “A inveja pode levar às piores ações. Foi pela inveja do demônio que a morte entrou no mundo”. “A Escritura e a Tradição da Igreja veem neste ser um anjo destronado, chamado Satanás ou diabo. A Igreja ensina que ele tinha sido anteriormente um anjo bom, criado por Deus. ‘Com efeito, o diabo e outros demônios foram por Deus criados bons em (sua) natureza, mas se tornaram maus por sua própria iniciativa’.” (CIC, § 2538 e 391 respectivamente). Sobre a queda dos anjos, ver CIC § 391-395.

¹⁵ Cf. verbete *Diabo in*: SANTOS, 1963, p. 548.

Capítulo 1 *De veritate*

1.1. A estrutura do tratado

O *De veritate*¹⁶ foi escrito por Santo Anselmo de Cantuária no século XI, enquanto abade no mosteiro de Bec na Normandia. Esse tratado faz parte da chamada trilogia moral¹⁷, concernente ao estudo das Sagradas Escrituras. A trilogia é formada pelos tratados *De veritate* (DV), *De libertate arbitrii* (DLA) e *De casu diaboli* (DCD). O primeiro versa sobre dois assuntos que serão determinantes para o seguimento dos demais diálogos, a saber, a verdade e a justiça.

Neste primeiro capítulo, trataremos do capítulo XVIII do *Monologion*, que dá impulso ao DV. Trataremos também das noções de retidão e de dever, passando por todas as sedes da verdade até chegar à definição da verdade e, por fim, ao término do diálogo que trata da unidade da verdade. Deter-nos-emos, especialmente, na retidão do juízo/pensamento, na retidão da vontade e na retidão da ação natural e não-natural para então nos ocuparmos propriamente do capítulo XII do DV, que versa sobre a justiça.

Veremos algumas espécies de verdade, ou seja, alguns aspectos em que dizemos que algo é verdadeiro. Veremos também se essas espécies de verdade são independentes, ou seja, se são verdades por si mesmas e, portanto, se existem muitas verdades, ou se elas dependem de uma verdade que é o princípio de todas elas, se são tipos de verdade que participam da Verdade.

Em especial veremos de três espécies de verdade: a verdade lógica formal, que Anselmo chama de verdade da enunciação ou significação, a verdade como formulação lógica; a verdade lógica material, que diz como as coisas são, como são de fato; e a verdade moral, isto é, a retidão da vontade ou justiça.

Anselmo, no DV, procura saber o que é a verdade e qual a sua definição. O diálogo se divide em três momentos principais: o primeiro trata das várias sedes da verdade e da definição de verdade; o segundo, da justiça; e o terceiro, da unidade da verdade¹⁸.

¹⁶ Cf. BRIANCESCO, 1977, p. 479.

¹⁷ Cf. BRIANCESCO, 1986, p. 72.

¹⁸ “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

No primeiro momento, Anselmo, percorre as diversas sedes da verdade¹⁹, ou ainda, os lugares onde dizemos que existe a verdade. Para isso, vai da pluralidade à unidade, quer dizer, vai das coisas que são mais cognoscíveis às menos cognoscíveis para nós. Temos, portanto, a seguinte ordem: a verdade da enunciação/significação, a verdade do juízo/pensamento, a verdade da vontade, a verdade da ação, a verdade dos sentidos, a verdade da essência das coisas e a suma verdade. Embora o mais cognoscível para nós comece pela enunciação na ordem da geração, ele deriva da suma verdade na ordem da natureza, que é a causa eficiente de todas as outras verdades. Em segundo lugar, temos a verdade da essência das coisas, que é o efeito imediato da suma verdade e a causa das verdades do pensamento e da enunciação, que são apenas os efeitos das anteriores. Anselmo, no capítulo XI, após percorrer todas as sedes da verdade, define a verdade como “a retidão perceptível apenas pela mente”. É dito “apenas pela mente” para separá-la da retidão percebida pelos sentidos, que percebe a retidão de uma vara, por exemplo. A retidão percebida apenas pela mente pode contemplar as coisas que se referem à suma verdade.

No segundo momento do *DV*, que será abordado abaixo, Anselmo considera a noção de justiça. Vimos que a verdade é a retidão percebida apenas pela mente. A justiça implica essa retidão, coincidindo de certo modo com a verdade. Anselmo afirma que a verdade, a retidão e a justiça se definem mutuamente. No entanto, a ação justa, por ser feita voluntariamente, é mais elevada que a ação natural e não voluntária, uma vez que a última faz sempre o que deve, ou seja, faz sempre aquilo para o qual foi criada por Deus. A justiça se encontra na natureza racional, que reconhece a retidão percebida apenas pela mente.

A justiça no homem, que é um ente racional, está na retidão da vontade. Toda vontade requer o que (*quid*) e porque (*cur*), ou seja, somente queremos alguma coisa (o que) quando há uma razão (porque) para a querermos. Para que haja uma vontade justa é preciso que o agente queira o que quer e queira porque deve. Daí, Anselmo afirmar que é justa a vontade que conserva a sua retidão pela própria retidão e não por ser coagida ou por querer a retidão com vistas a algo alheio a ela. Desse modo, a definição de justiça é a retidão da vontade conservada por si mesma²⁰. Em seguida, Anselmo engloba a definição de justiça na suma justiça. Na suma

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.” (COSTA, 2010, p. 3).

¹⁹ *DV* 6, 183:10-11.

²⁰ *DV* 12, 194:26.

justiça, a vontade e a retidão não são distintas, mas uma só e a mesma; ela é a máxima expressão da retidão da vontade conservada por si²¹.

No terceiro momento e último capítulo da obra, mestre e discípulo procuram responder à pergunta inicial do diálogo sobre se há uma só verdade nas coisas, ou se há várias verdades para cada uma delas²². De início, somos lembrados de que em toda coisa onde há verdade, há retidão. Se há muitas formas da verdade, é necessário também que haja muitas formas da retidão. Ao dizermos que há várias formas da retidão nas várias coisas, admitimos que as retidões têm seu ser nas próprias coisas. Portanto, se assim for, a retidão da enunciação é distinta da retidão da vontade, pois cada uma se encerra em si mesma e muda de acordo consigo mesma. No entanto, uma coisa não começa a ser a partir do momento em que passa a ser enunciada. Antes, a coisa já é, e a enunciação fala do que ela é. De modo que, para haver enunciação, é necessário que haja algo anterior a ela.²³

É a enunciação que necessita da retidão; a retidão não deixa de ser, pois é causa da enunciação. Donde se segue que a retidão sempre subsiste, mesmo que tudo pereça. A retidão em tudo é imutável e una. Portanto, a verdade é uma só em tudo. No entanto, quando falamos da verdade da enunciação ou da verdade da ação, ou ainda, da verdade “desta ou daquela coisa” extraímos do todo a parte e com isso as denominamos “verdade”. É um uso impróprio da palavra, pois as coisas não possuem um ser próprio, elas o recebem de outro²⁴. Esse outro é Deus.

Mais ainda, se as coisas são verdadeiras, não o são enquanto consideradas por si mesmas, uma vez que participam da suma verdade. Portanto, algo se conforma à realidade da verdade e não o contrário. Se dizemos existir verdades e retidões é porque elas são validadas em algo que as englobam. Portanto, tudo o que é verdade, é verdadeiro em relação ao que é na suma verdade, e não arbitrariamente.

No *De veritate*, Anselmo consegue harmonizar a significação da verdade em seu aspecto lógico, ético e metafísico. A verdade de um conhecimento consiste na sua retidão, pois é como *deve*, consistindo na correta apreensão da coisa. Isso acontece quando a mente entende o que algo é. Ao passo que a essência da coisa, concebida na mente criadora, é a sua “verdade ontológica”. Por conseguinte, a retidão da mente é apenas uma forma particular da verdade,

²¹ DV 12, 196:1-8.

²² DV 1, 176:4-6.

²³ Cf. DV 12, 194:26.

²⁴ Cf. DV 13, 199:17-21.

pois, assim como o conhecimento que apreende a coisa possui o seu tipo de verdade, a coisa conhecida também possui o seu próprio tipo de verdade, e a própria verdade também é retidão.

Do que foi dito, podemos perceber que Santo Anselmo²⁵ pertence, na esteira de Santo Agostinho, à herança neoplatônica da noção de verdade, lida em chave cristã²⁶. Segundo Peter King, Anselmo é um platônico no tocante à metafísica²⁷.

Tendo em conta o que foi dito no trecho acima, se algo tem retidão, deve ter retidão em relação a algo, e este é Deus. Desse modo, cada coisa é verdadeira – e, portanto, tem retidão – enquanto é o que deve segundo sua forma que está em Deus. Uma vontade é verdadeira se tem retidão; da mesma forma uma ação. Alameda, na introdução ao *DV* (1953), sintetiza que a verdade é a conformidade do que é com a regra que fixa o que deve; esta regra, em última instância, sempre é a essência criadora. Daí, Santo Anselmo concluir, no *DV*, que não há mais que uma só verdade de tudo o que é verdadeiro, ou seja, Deus²⁸.

Capítulo primeiro

O primeiro capítulo do *De veritate* começa com a profissão de fé do discípulo²⁹: “Uma vez que nós cremos que Deus é a verdade, e dizemos que a verdade existe em muitas outras coisas,

²⁵ “A primeira característica, que condiciona todas as outras, é representada pela unidade e perfeita correspondência entre linguagem, pensamento e realidade, ou mútua remissão entre lógica e mundo ou entre *res* e *voces*. A realidade corresponde aos conceitos, e a remissão dos conceitos à realidade é fruto de um movimento objetivo. Anselmo defende uma *concepção realista dos universais*. Aos conceitos de bondade, sabedoria, ser e natureza corresponde uma realidade ontológico-teológica, da qual depende toda a atividade cognoscitiva do intelecto relativamente às coisas que, precisamente, participam daquela bondade, daquele ser e daquela natureza. [...] As coisas boas, grandes, existentes etc., não seriam concebíveis se não houvesse o pressuposto da bondade, do ser etc., que são idéias universais e arquetípicas, situadas na mente divina e sobre as quais se moldou o criado. [...] A esse realismo de ascendência platônica é preciso acrescentar o realismo teológico, que justifica a investigação racional relativa aos mistérios da fé cristã. Ou seja, a posse das verdades reveladas por meio da fé faz com que a razão seja constantemente vinculada ao seu conteúdo e sua investigação siga o movimento lógico que parte da fé para explicitar seu conteúdo e iluminar suas relações.” (ANTISERI; REALE, 2005, p. 153-154).

²⁶ SILVA, 2012, p. 10.

²⁷ KING, s/d., p. 2.

²⁸ SAN ANSELMO, 1953, v.1, p. 487.

²⁹ “Podemos dizer que a interrogação sobre a verdade pertence ao terreno da fé. Um lance de olhos sobre os treze capítulos permite reconhecer isso. O cap. 1 apresenta inicialmente uma confissão de fé: cremos que Deus é a verdade, e uma dificuldade que é propriamente a possibilidade da reversibilidade da proposição mencionada acima: assim como a verdade está em muitas coisas, podemos confessar que ela é Deus. Desse modo, falar da verdade será falar de Deus. Essa pluralidade de verdades, que Anselmo denominará mais especificamente de ‘lugares da verdade’ — *sedes veritatis* (Cf. *DV* 6, 183:10-11) —, será objeto de uma consideração exaustiva na maior parte da obra (caps. 2- 9). Do reconhecimento dessa diversidade, Anselmo passa à afirmação da suma verdade ou retidão, que é a causa de todas as outras retidões — *vides etiam quomodo ista rectitudo causa sit omnium aliarum veritatum et rectitudinum* (*DV* 10, 190:6-7) —, verdade essa que não tem princípio nem fim, e, daí, ao reconhecimento da unidade da verdade: *una igitur et eadem est omnium rectitudo*. (*Ibid.* 13, 190:5).” (MARTINES, 2000, p. 60).

quereria saber se em qualquer lugar em que a verdade é dita devemos confessar que ela é Deus.”³⁰

A seguir, o discípulo utiliza o que é dito no capítulo XVIII do *Monólogo* – onde é mostrado que a suma essência, que é Deus, não possui princípio nem fim – visando embasar seu pedido ao mestre para procurar a definição da verdade:

De fato, no teu *Monólogo* tu também provas por meio da verdade da proposição que a suma verdade não tem princípio nem fim, ao dizeres: pense quem puder a respeito de quando começou ou quando não existiu esta verdade, a saber, que haveria algo futuro, ou quando deixe de existir ou quando não for verdade esta verdade, isto é, que haverá algo de passado. Se, porém, nenhuma dessas duas coisas pode ser pensada, e se essas duas verdades não podem existir sem a verdade, então é impossível pensar que a verdade tenha princípio ou fim. Em suma, se a verdade teve princípio ou terá fim, antes que ela própria começasse a existir, então era verdade que não existia a verdade; e, depois que ela tiver deixado de existir, então será verdade que não existirá a verdade. Ora, a verdade não pode existir sem a verdade. Por conseguinte, existia verdade antes que existisse a verdade, e existirá a verdade depois que a verdade tiver deixado de existir, o que é muito inconveniente. Portanto, quer se diga que a verdade tem princípio ou fim, quer se conceba que não tem nem um nem outro, a verdade não pode ser enclausurada por nenhum princípio ou fim³¹.

Neste primeiro capítulo, estamos lidando com as perguntas: A verdade possui um começo? Quando podemos dizer que a verdade começa? A verdade termina em algum momento? É possível que a verdade deixe de ser verdadeira? Quando começa a ser verdadeira a proposição que diz “há algo de futuro”, ou quando deixa de ser verdadeira a proposição que diz “há algo no passado”? Para que ambas proposições sejam verdadeiras é preciso que haja uma verdade anterior que as valide, ou ainda, que englobe e transcenda essas proposições. Aqui, tudo indica que a verdade deve ser eterna para que uma proposição desse tipo possa afirmar algo.

³⁰ Quoniam deum veritatem esse credimus, et veritatem in multis aliis dicimus esse, vellem scire an ubicumque veritas dicitur, deum eam esse fateri debeamus. (DV 1, 176:4-6).

³¹ Nam tu quoque in Monologio tuo per veritatem orationis probas summam veritatem non habere principium vel finem, dicens: .Cogitet qui potest, quando incepit aut quando non fuit hoc verum: scilicet quia futurum erat aliquid; aut quando desinet et non erit hoc verum: videlicet quia praeteritum erit aliquid. Quodsi neutrum horum cogitari potest, et utrumque hoc verum sine veritate esse non potest: impossibile est vel cogitare, quod veritas principium aut finem habeat. denique si veritas habuit principium aut habebit finem: antequam ipsa inciperet, verum erat tunc quia non erat veritas; et postquam finita erit, verum erit tunc quia non erit veritas. Atqui verum non potest esse sine veritate. Erat igitur veritas, antequam esset veritas; et erit veritas, postquam finita erit veritas; quod inconvenientissimum est. Sive igitur dicatur veritas habere, sive intelligatur non habere principium vel finem: nullo is claudi potest veritas principio vel fine. (DV 1, 176:6-19).

Por que dizemos que, para haver validade em algo, a verdade deve ser eterna? Dizemo-lo, pois, se a verdade teve começo é necessário admitir que algo anterior a ela era verdade para que seu começo fosse verdadeiro, ou seja, é preciso dizer que havia uma verdade anterior à verdade. Por outro lado, ao dizermos que ela tem fim, devemos admitir que é verdadeiro que ela acaba; no entanto, depois de acabada, será verdadeiro dizer que a verdade não é mais verdade, ou seja, novamente, será verdade dizer que a verdade cessou, o que é uma contradição. Se eu disser a verdade acabou, se for verdadeiro o que estou dizendo, será verdadeiro que a verdade acabou. E isso é absurdo. A conclusão deste raciocínio é que não há nada verdadeiro sem a verdade que o valide, e não se pode encerrar a verdade em um começo ou fim.

1.1.1. A retidão e o que é devido

Antes de irmos para o capítulo II convém falarmos brevemente sobre a palavra significação. O capítulo II estabelece a base conceitual da ética de Anselmo: *rectitudo* e *debitum*. Por conseguinte, guiará nossa busca pela verdade e pela justiça, essenciais para tratarmos da retidão da vontade nos dois diálogos seguintes. O ato de significar é o ato de criar por meio de símbolos – sejam escritos, falados ou gesticulados – são representações verossímeis das coisas. Neste capítulo II trataremos dos significados da verdade e das duas verdades da significação.

O capítulo II do *DV* é muito importante neste tratado, pois é nele que as noções de retidão e de dever são introduzidas, bem como se estabelece a base para a busca do que é a verdade, a saber, a verdade da enunciação que, por sua vez, será importante no capítulo X para esclarecer a passagem do *Monologion* citada anteriormente no cap. I. Ao tratar da proposição, assim como Aristóteles no *De interpretatione*, Anselmo frequentemente usa em seu lugar as palavras afirmação, negação, enunciação ou oração enunciativa. Ele quase nunca usa a palavra proposição. No entanto, para fins de clareza, utilizaremos essa palavra. O que precisamos deixar

claro é que a verdade da proposição é a nossa base para buscar o que é a verdade, mas ela ainda não é a verdade propriamente dita³². O capítulo II pode ser dividido em três momentos³³.

Primeira parte (de 177:6-23 a 178:1-7)

Na primeira parte do capítulo II, mestre e discípulo começam a investigação sobre o que é a verdade da enunciação, posto que é a partir dela que dizemos o verdadeiro e o falso. Nesta primeira parte, teremos a primeira espécie da verdade. Quando é verdadeira uma enunciação? – pergunta o mestre. O discípulo responde que a enunciação é verdadeira quando o que é enunciado existe, seja afirmando, ou negando.

A coisa enunciada não é, porém, a verdade da enunciação, pois nada é verdadeiro a não ser participando da verdade. Por isso, a verdade daquilo que é verdadeiro está no próprio verdadeiro, mas a coisa verdadeira (*res vera*) não está na enunciação verdadeira (*enuntiatione vera*). A verdade da enunciação não é a verdade da coisa³⁴. O ser da coisa é a causa da verdade da enunciação, por isso, segundo o discípulo, a verdade da proposição, que estamos procurando agora, deve ser buscada na própria proposição³⁵.

³² A verdade da enunciação, ou da proposição, é aquela que agora a pouco chamamos de verdade lógica. Esse nível de compreensão da verdade é o mais básico e facilmente reconhecível por nós. É o tipo de verdade em que, pelo discurso, afirmamos que algo é verdadeiro ou falso – na contemporaneidade chegamos a um nível de inteligência tão crítico, que alguns acreditam existir apenas este tipo de verdade, ou seja, a do discurso. A partir daí chegamos à afirmações absurdas como: a verdade é relativa, a verdade é apenas discurso, ela não possui algo que a fundamente. Tendo ainda aqueles que dizem que a verdade é apenas o consenso de pares de pessoas a respeito de um assunto, ou seja, é apenas uma ficção humana, que as pessoas criam para validar sua visão de mundo. Quem acredita neste tipo de afirmação, se fechou totalmente para o transcendente, caiu no amargor do materialismo. Ao reduzir a verdade dizendo que ela é apenas consenso, visões de mundo e que o que importa mesmo não é perguntar o que as coisas são, mas se perguntar: “o que fazer para criar um mundo melhor?”; essa pessoa se fechou para a apreensão da realidade, de Deus e caiu no mundo da ideologia, da gnose, do pensamento revolucionário. É cabível usar o termo verdade subjetiva para estudos no âmbito psicológico, de como a pessoa está percebendo o mundo em determinado instante. No entanto, ao tratar daquilo que transcende o aspecto psicológico e entra na questão do ser das coisas, o que as coisas são (a verdade ontológica), não tem cabimento algum falar em verdade relativa.

³³ Cf. BRIANCESCO, 1981, p. 13.

³⁴ Estamos lidando com proposições, que é uma estrutura linguística composta da junção de palavras, que são: sujeito + verbo + predicado, onde afirmamos que uma coisa é ou não é, se ela existe ou não existe. Portanto, posso usar as palavras para enunciar, ou ainda, para significar: João é alto, é gordo. João não é baixo, não é magro. A verdade da proposição não é a própria coisa (o João concreto), para falarmos de verdade da proposição devemos estar falando da própria proposição que é verdadeira, na medida em que descreve João de maneira correta. Desse modo, uma é a verdade da proposição e outra é a verdade – digamos, interna – da coisa. Para explicar melhor vamos dividir: vamos falar de verdade da coisa e a verdade da palavra. A verdade de uma coisa significa o próprio ser dela, aquilo que fundamenta sua existência. Usamos as palavras para significar coisas. Uma palavra será verdadeira apenas se significar corretamente a coisa que ela foi feita para significar, mas isso não quer dizer que a coisa concreta seja a própria verdade da palavra. Antes disso, a verdade da coisa possibilita que possamos falar de uma verdade da palavra – falaremos mais a esse respeito um pouco adiante neste tópico.

³⁵ Cf. DV 2, 177:16-19.

O mestre pede então ao discípulo para dizer se o que ele procura é a própria proposição ou seu significado ou algum dos elementos que estão na definição da enunciação. Ao passo que o aluno percebe o problema em seu próprio raciocínio e responde:

Não creio, [...] Porque, se assim fosse, ela [a proposição] sempre seria verdadeira, porquanto todas as coisas que estão na definição da enunciação permanecem as mesmas tanto quando existe aquilo que enuncia, como quando não existe. De fato, é a mesma a proposição, a mesma a significação, e assim com o restante³⁶.

O problema neste raciocínio é que, se considerarmos a proposição apenas em seu aspecto lógico-formal, ela permanecerá inalterada e sempre será verdadeira mesmo quando a estivermos usando para mentir. A primeira parte termina com o aluno afirmando, de maneira confusa, apenas o que lhe é óbvio, a proposição possui verdade quando significa que o-que-é é; ou seja, é verdadeira quando significa que o-que-existe existe.

Segunda parte (178:6-27)

Na segunda parte do capítulo II, temos a transição da verdade à retidão mediante a noção do que é devido (*debitum*). O mestre pergunta ao discípulo para que foi feita a afirmação. O discípulo responde que é para significar que é aquilo-que-é, e o mestre conclui, “portanto, deve fazê-lo”³⁷. Percebemos aqui uma mudança no registro da investigação³⁸.

Em linhas gerais, *debere* significa que tudo que foi criado tem uma finalidade e, por isso, uma obrigação para com o seu criador. O dever que aqui tratamos é um dever de caráter ontológico. É um dever-ser das coisas, que sendo criadas por Deus, foram criadas com um propósito. Deus enquanto causa do ser das coisas, instala no âmago dos seres um propósito para o qual as coisas tendem. Como podemos ver no cap. V do *Monólogo*, enquanto criaturas não somos princípio do nosso próprio ser, não somos por si (*per se*), mas somos por outro (*per*

³⁶ Non puto, [...]. Quia si hoc esset, semper esset vera, quoniam 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 cetera similiter. (DV 2, 178:1-4).

³⁷ Hoc ergo debet. (DV 2, 178).

³⁸ “A noção de *debitum* [o que é devido] levará a noção de *significatio* para outro registro. O conceito de *debitum*, contudo, só “alcança sua reta inteligência no capítulo X graças à categoria de causa [e efeito correlativo]. Eis os elementos que serão os três pólos fundamentais: *significatio* - *debitum* - *causa* em torno dos quais se desenvolverão os capítulos II a XI do *De veritate*.” (COSTA, 2010, p. 38).

aliud). Todas as coisas são o que são por causa da suma natureza, tudo o que existe pertence a ela. Somente essa natureza possui ser propriamente, ou seja, somente ela é por si mesma e as demais coisas não possuem ser próprio e, portanto, só são por causa daquela³⁹. Nós, criaturas, não temos princípio ontológico em nós mesmos, mas temos nosso princípio em outro. Deus não nos deu o ser no sentido de que, uma vez recebido, ele seja inteiramente nosso. Antes disso, ele nos deu o ser para que fruíssemos de sua bondade⁴⁰. Quando recebemos o ser, que não é nosso, é apenas um dom; contraímos ontologicamente um dever e um dever de fazer uso reto de acordo com a finalidade para a qual o ente foi criado.

A proposição, portanto, *foi feita* para significar que é aquilo-que-é, ou seja, para expressar aquilo que existe. Isso é o que ela *deve* fazer, pois é sua finalidade fazê-lo. No caso da proposição, ela foi feita para significar, portanto, quando significa que é aquilo-que-é, a proposição significa o que deve significar, ou, em outras palavras, quando expressa a existência do que existe, a proposição cumpre com o dever para o qual foi criada. A partir daí temos a passagem do dever à retidão, pois ao significar o que deve, a proposição está significando de maneira reta, correta. Portanto, quando a proposição significa que o-que-é é, a significação é reta e verdadeira⁴¹.

Segue-se que a proposição ser reta e ser verdadeira é o mesmo: significar o-que-é. Conclui-se que a verdade para a proposição é a retidão. Esta retidão expressa a adequação da proposição com a finalidade para a qual foi criada⁴². A finalidade da enunciação é significar⁴³. Desse modo, toda vez que uma proposição significa o-que-é, ela faz o que deve e é reta. Essa

³⁹ Cf. *Monol.* 5, 18:3-20.

⁴⁰ Cf. *DCD* 1, 234:26-28.

⁴¹ “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 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.” (COSTA, 2010, p. 44; grifo nosso).

⁴² Nas coisas em que há retidão, significamos que elas são o que devem. A retidão pode ser dita como adequação da criatura ao seu fim, ou ainda, adequação da criatura ao propósito designado por Deus. Como veremos no capítulo XII do *DV*, Deus é a própria retidão e as que coisas participam dela podemos de certo modo chamá-las de retidão (Cf. COSTA, 2010, p. 43). Por isso, em Anselmo, quando falamos, por exemplo, da adequação do intelecto e da coisa, podemos dizê-lo de certo modo, mas nunca podemos nos esquecer de que dizemos a verdade quando o que dizemos da coisa se encontra com sua forma que está no Verbo de Deus. Ver também POUCHET, 1964.

⁴³ A verdade mostra o que é, o que existe. Imediatamente vemos que para algo existir é preciso haver uma correlação entre o que existe e uma determinada finalidade para ele, com isso temos o parâmetro para dizer que algo tem retidão. Para dizer que algo tem retidão em ser o que é, de qualquer modo, ele deverá acontecer/ser, pois, se ele não acontecer/ser não haverá retidão e não haverá verdade. A coisa, portanto, deve realizar a finalidade para a qual foi feita. Este dever ser está submetido à teleologia divina.

noção de retidão será identificada a todas as sedes subsequentes da verdade⁴⁴: no juízo/pensamento, na vontade, na ação, nos sentidos, na essência das coisas e na suma verdade.⁴⁵

1.1.2. As sedes da verdade e a definição da verdade

As sedes da verdade

Na sequência do capítulo II do *DV*, e das sedes da verdade, temos a terceira parte (178:28-34 - 180:1-3) que tratará das duas verdades ou retidões presentes na enunciação⁴⁶. Vimos anteriormente a transição da noção de *significatio*, que é a função da proposição, para a noção de *rectitudo* com o auxílio da noção de *debitum*, ou seja, a função da proposição é significar. Quando a proposição cumpre com sua função, ela faz o que deve, faz o que foi feita para fazer. Quando dizemos que algo faz o que foi feito para fazer, ou ainda, dizemos que algo é o que foi feito para ser, estamos dizendo que tal coisa age retamente e que tal coisa é reta. Por fim, agir retamente e ser retamente é o mesmo que agir verdadeiramente e ser verdadeiramente. Até aqui, foi definido que a verdade da enunciação é o mesmo que significar que o-que-é é e que o-que-não-é não é.

A partir desse ponto, o discípulo faz uma interessante observação e pede ao mestre ajuda para que o ensine a responder caso alguém diga que a proposição também significa o que deve quando expressa a existência do que não existe (*e.g.* unicórnios existem), visto que a proposição recebeu igualmente o poder de significar a existência do-que-é e do-que-não-é. Pois, se a proposição não tivesse recebido também o poder de significar que é o-que-não-é, não o significaria de modo algum. Por isso, quando significa que é o-que-não-é, também significa o que deve. Diz ainda o discípulo que, se for de acordo com o que o mestre falou, ao significar o que deve, a proposição é reta e verdadeira; ela é verdadeira também quando enuncia a existência do que não existe⁴⁷.

⁴⁴ “A partir da menção a essas sedes da verdade, a identificação de uma finalidade para as coisas é um pressuposto que guia toda a investigação sobre a verdade, mediante a análise de suas diversas sedes, bem como a identificação entre *veritas*, *rectitudo* e *debitum*. A *veritas* supõe a *rectitudo*, que, por sua vez, supõe o *debitum*, que consiste em a coisa cumprir sua finalidade: fazer aquilo para que foi feita.” (MONTES D’OCA, 2014, p. 71).

⁴⁵ Cf. MONTES D’OCA, 2014, p. 71.

⁴⁶ Cf. MARTINES, 2000, p. 67.

⁴⁷ Cf. *DV* 2, 178:28-34.

Em sua resposta, o mestre dirá que o ato de significar que é o-que-não-é possui um tipo de retidão que é a de sempre significar. A proposição sempre significa algo, seja o que ela está afirmando verdadeiro, seja o que ela está afirmando falso, pois foi feita para isso. No entanto, não é esse tipo de verdade ou retidão que se está procurando, pois ela não pode ser propriamente dita verdadeira. O mestre responde que certamente não se costuma chamar de verdadeira uma proposição que significa ser o-que-não-é; no entanto, ainda assim, essas proposições possuem uma verdade e uma retidão, porque fazem o que devem, ou seja, significam alguma coisa. Mas quando a proposição de fato significa existir o que existe, faz duplamente o que deve, pois, ao mesmo tempo, significa (1) o que ela *recebeu a capacidade* de fazer e (2) significa o que ela *foi feita* para fazer, que é significar. É nessa dupla função, sendo cumprida, que está a verdade buscada.⁴⁸

De uma proposição geralmente se diz reta e verdadeira de acordo com a última retidão e verdade, pela qual ela significa que o-que-é é; geralmente não dizemos ser reta e verdadeira a proposição de acordo com a primeira retidão e verdade, que é a que significa até mesmo que o-que-não-é é.⁴⁹

A proposição, portanto, faz mais o que deve com relação ao que ela foi feita para fazer, que é significar. Isso acontece porque a proposição recebeu a capacidade de significar que a coisa é quando ela não é, ou de significar que a coisa não é quando é, simplesmente porque a ela não foi possível se restringir a significar apenas o que a coisa é quando é ou que não é quando não é.

De modo que a proposição possui duas retidões e verdades. A seguir, apresentamos um esquema geral do que foi dito desde a terceira parte do capítulo II:

(1) A retidão *significa o que a proposição recebeu a capacidade de significar*, faz o que deve enquanto instrumento, que é significar o-que-é e o-que-não-é. A capacidade ou poder de significar não foi feito para restringir-se à correspondência com a coisa. Esta primeira retidão é a capacidade que a proposição recebeu para sempre significar e é a verdade da proposição.

(2) A retidão *significa o que a proposição foi feita para significar*, que é quando a proposição possui correspondência com a coisa significada.

⁴⁸ Cf. DV 2, 179:2-4.

⁴⁹ Cf. DV 2, 179:4-7.

A partir disso, Anselmo define as duas verdades da enunciação: a verdade natural da proposição, que invariavelmente é verdadeira; e a verdade não-natural da proposição, que somente é verdadeira quando a verdade natural é aplicada corretamente às coisas que estão sendo significadas:

(1) Uma é a retidão e a verdade do enunciado que significa aquilo que recebeu a capacidade de significar, a saber, é o conteúdo formal. Eis suas características:

- pertence invariavelmente à proposição;
- a proposição sempre possui este tipo de verdade, que simplesmente é a capacidade de significar;
- este tipo de verdade pertence naturalmente à proposição.

(2) A outra é a retidão e a verdade da proposição que significa a coisa ao qual foi feita para significar. Podemos dizer que este tipo de retidão é a reta aplicação do discurso à coisa, a correspondência entre o enunciado e a coisa. Eis suas características:

- pertence variavelmente à proposição;
- a proposição nem sempre possui este tipo de verdade;
- este tipo de verdade do enunciado, que concorda com a coisa, pertence acidentalmente à proposição e é conforme o uso.

Em suma, na proposição sempre haverá uma parte sua que é naturalmente reta e outra em que a retidão é acidental, pois ela será verdadeira enquanto aplicada à situação correspondente.⁵⁰ Para esse assunto, veremos o exemplo da proposição “é dia”.

A retidão natural da enunciação é necessária e a retidão do uso/aplicação não é necessária. Na primeira, o enunciado “é dia” foi feito para significar que é dia. Na segunda, enunciar “é dia” será verdadeiro somente se, no momento em que for dito, de fato, for dia. Para que possamos falar de algo verdadeiro é preciso que haja em conjunto estas duas espécies da verdade da enunciação.

⁵⁰ Na relação entre a retidão natural e a retidão do uso/aplicação da proposição, Visser e Williams indicam que a primeira se identifica com o que é chamado em lógica por *type* e a segunda com o que é chamado por *token*. Em linhas gerais, *type* é o conceito, e *token*, o exemplar do *type* (e.g. há o conceito de cão e há o exemplar do cão, um cão que é branco e preto). Cf. VISSER; WILLIAMS, 2004, p. 205-208.

No enunciado “é dia”, quando se usa para significar que o-que-é é, usa-se a significação desse enunciado retamente porque o enunciado é feito para isso, ou seja, para significar que o-que-é é; e por isso se diz significar retamente *nessa situação* – aqui estão juntas as duas verdades, mas elas podem aparecer separadas. No entanto, quando uso o mesmo enunciado para significar que o-que-não-é é, não faço *uso* reto da significação do enunciado, pois aquele enunciado não foi feito para significar isso; e, portanto, sua significação não se diz reta nessa ocasião (*e.g.* se no momento em que for noite afirmar-se que é dia)⁵¹.

Há, porém, casos em que essas duas verdades ou retidões são inseparáveis em algumas proposições, por exemplo, “o homem é um animal” ou “o homem não é uma pedra”, pois o enunciado afirmativo sempre significa que o-que-é é, e o segundo enunciado, que é negativo, sempre significa que o-que-não-é não é. Ambos nunca dependem do contexto, são proposições universais e expressam propriedades de um conceito, nesse caso, do homem. Além disso, não é possível fazer uma afirmação significar que o-que-não-é é nem o oposto, a saber, que uma negação signifique que o-que-é não é, pois, o homem sempre é um animal e o homem nunca é uma pedra. Do que foi dito, ressaltamos que nesses casos não há contingência como quando dizemos “é dia”⁵².

Para terminar a sua resposta, o mestre conclui dizendo que eles começaram falando da verdade em que na proposição há concordância entre a coisa e o que é dito, mas assinala que mais tarde tratará da verdade da proposição que é natural e que, portanto, não pode deixar de ter a retidão⁵³.

No fim desse capítulo, o mestre garante também que irá retornar ao assunto da verdade da enunciação⁵⁴, pois a mesma noção de verdade da enunciação, que é natural e que examinamos nas proposições orais, deve ser examinada em todos os sinais que são feitos para significar que algo-é, ou que algo-não é. Anselmo, nesse capítulo, oferece o exemplo da escrita, ou da língua de sinais. No capítulo IX, onde a noção de enunciação será estendida, teremos também os exemplos da enunciação da ação, da vontade, do pensamento e da essência das coisas.

Tendo sido definidas as verdades da enunciação, Anselmo passa, então, à sede seguinte da verdade, que é a da opinião ou juízo interno – sendo também traduzida algumas vezes por

⁵¹ Cf. DV 2, 179:15-19.

⁵² Cf. DV 2, 179:19-25.

⁵³ No capítulo V.

⁵⁴ No capítulo IX.

verdade do pensamento. A retidão do pensamento consiste na concordância do juízo com o objeto inteligido. Em seguida, no capítulo IV, Anselmo tratará da verdade da vontade utilizando o exemplo do diabo, que não permaneceu na verdade. Enquanto o diabo quis o que devia, ou seja, aquilo para o qual recebeu a vontade, estava na retidão e verdade. Quando quis o que não devia abandonou a retidão e verdade. No capítulo V, o mestre pede ao discípulo para considerar se podemos dizer convenientemente que toda ação faz o que deve – se faz a verdade. Desta observação do mestre, temos a divisão da verdade da ação em duas, a saber: a ação natural que sempre faz o que deve, pois é necessária, como o fogo que sempre aquece; e a ação não natural que é racional, não necessária e, portanto, livre⁵⁵.

No capítulo VI, Anselmo e seu discípulo tratam de uma das sedes da verdade que também está contida na verdade das ações naturais. É a verdade dos sentidos⁵⁶. Quer dizer, os sentidos não erram, pois fazem apenas o que devem, ou seja, o que foram feitos para fazer que é captar os sensíveis. O sentido externo não mente ao sentido interno. Os sentidos externos realizam aquilo que foram feitos para fazer, ou seja, sempre fazem o que devem. Receberam a capacidade de perceber e, portanto, fazem o que são capazes. O engano vem do uso que o sentido interno faz dos dados recebidos, ou, em outras palavras, o erro vem do mal discernimento que o juízo da alma faz com os dados recebidos dos sentidos externos. Deste modo, podemos também errar

⁵⁵ Retomaremos mais detalhadamente os capítulos III, IV e V no tópico concernente às noções de retidão da vontade e justiça.

⁵⁶ Pode ser, como dizem alguns, que Descartes, tenha usado da dúvida hiperbólica apenas como método provisório para chegar à “verdades” mais confiáveis e, depois, restituiu o sentido ao seu devido lugar; até porque Descartes buscava certezas indubitáveis e não ficar para sempre na dúvida, ele não parecia buscar o ceticismo epistemológico. No entanto, a posteridade parece ter tomado como norma estes preceitos cartesianos – da dúvida hiperbólica – e chamam suas catastróficas consequências de filosofia. Mas podemos ver em Anselmo que não é que os sentidos não sejam confiáveis para encontrar a verdade, mas é próprio do ser humano, por uma limitação própria sua, o não conseguir conhecer as coisas por todos os lados ao mesmo tempo. É uma limitação natural do ser humano, mas que não o impede de conhecer os aspectos da verdade imutável. Apenas Deus conhece todos os lados da verdade ao mesmo tempo, o ser humano conhece apenas parcialmente, mas isso não o priva da verdade, pois é algo natural de sua constituição. O ser humano que pretende conhecer a verdade por todos seus aspectos simultaneamente está tomado pela soberba intelectual de querer conhecer como Deus conhece. O mal de nossos últimos séculos é a soberba, é o antropocentrismo. Agora, voltando a Santo Anselmo, a verdade dos sentidos, então, se enquadra na verdade das ações naturais, pois os sentidos sempre fazem aquilo que foram feitos para fazer – o ouvido para ouvir, os olhos para ver e etc. Seja realizando bem ou não sua função, eles cumprem com seu dever e os sentidos externos nada julgam, portanto, para Santo Anselmo, não erram. O julgamento de verdade ou falsidade está em outro lugar, por isso, duvidar dos sentidos hiperbolicamente é um grande erro. Temos dois conjuntos de sentidos, os externos e os internos. A função dos sentidos externos é o de receber os dados do mundo, que são nossos cinco sentidos. Mas cada sentido não é como uma ponta solta em que um está isolado do outro, eles se interconectam. Mas para haver essa interconexão é preciso um outro sentido capaz de reunir todos. Reunindo, assim, tudo o que recebe isoladamente dos sentidos externos e condensando-os em experiências únicas pelas quais podemos conhecer. Este outro sentido é o sentido interno, que é nosso intelecto. Inteligir vem do latim *intellego*, que é a junção do prefixo *inter-* + *lego*; *inter-* significa algo que acontece internamente e *lego* significa: reunir, escolher, selecionar, ler. Portanto, reúne internamente. O intelecto, brevemente falando, significa uma reunião ou leitura interna que fazemos de tudo que chega até nossa apreensão.

no ato da significação quando raciocinamos erradamente algo a partir daquilo que recebemos dos sentidos. Anselmo fornece o exemplo da estátua de um dragão com a boca aberta. Quando a criança vê a estátua e fica com medo, a visão não a está enganando quanto ao que está sendo visto e não causa-lhe o medo. A visão mostra a mesma coisa que um adulto vê, mas é o juízo interior pueril que causa o medo, pois a criança ainda não sabe distinguir entre um objeto real e sua imagem.

De maneira geral, o capítulo VII, que trata da verdade da essência das coisas, demonstrará que o ser de cada coisa corresponde ao que ela é na verdade divina, ou seja, em Deus. A retidão dos entes está na essência, no ser como deve em Deus⁵⁷. Se o ente existe, significa que está na mente divina, possui essência e a verdade é sua propriedade. Se está na mente divina, é reto. Se é reto, é verdadeiro. Dito isto, tudo o que possui ser está na suma verdade e, por isso, recebeu dele seu ser. Então, qualquer coisa que seja, é verdadeiramente, enquanto for o que é na suma verdade e somente ela é retidão propriamente falando⁵⁸.

Há verdade no ser de tudo o que existe, porque todas as coisas são o que são na suma verdade. Na medida em que elas são na suma verdade, não há falsidade, visto que o que existe falsamente, não existe de maneira alguma⁵⁹.

O mestre pergunta se algo deve ser diferente do que é na suma verdade. O discípulo responde que não. O mestre, então, completa que, se todas as coisas são o que são na suma verdade, elas são o que devem. Dito isto, temos que tudo que é o que deve, é retamente; daí se seguir que tudo o que é, é retamente. A conclusão para este argumento é, se a verdade e retidão estão no ser das coisas, é porque elas são o que são na suma verdade, daí a verdade nas coisas

⁵⁷ “O correto e o *debitum* são determinados pela vontade divina porque ela é, nas palavras de Enders, ‘a mais alta representação do ótimo’. O nome de Deus como *quo 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 errado. 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*, que não pode ser entendido como um *debitum*, pois a ‘suma verdade não é retidão porque deve algo’.” (PENA, 2014, p. 149).

⁵⁸ Com relação à retidão, podemos dizer que algo tem retidão quando é aquilo que o próprio Deus quer que seja. Com efeito, Deus é a mais alta representação do bem, nada lhe falta e, portanto, nele não há carência de nenhuma espécie. A falsidade é privação de algo e, se é privação, significa que algo que era para estar ali não está. A falsidade nesta perspectiva é a ausência de ser. Tudo aquilo que Deus criou possui ser. Dele não provém nada que não possua ser. Onde, em Deus não haver falsidade, e tudo o que é nele, é algo e é bom. Desse modo, tudo o que estiver na vontade de Deus é bom e tem retidão. Daí, termos a relação entre ter retidão com ser aquilo que deve.

⁵⁹ “O que é a retidão, ou verdade da essência ou forma das coisas, senão o acordo de cada essência consigo mesma? E afinal, o que é a essência da coisa, senão o modelo dela na mente do artífice? Afinal, não é o ser Dele que lhes garante o seu *serem de algum modo*? Que maior acordo haverá na essência das coisas do que a adequação, nelas, entre o que são e o que devem ser? Mas não está o modelo do seu ser - que constitui para elas, o seu dever - na suma verdade? Por isso, a verdade da essência das coisas é ser «o que são na suma verdade», a sua adequação à razão do seu ser, isto é, ao que elas são em Deus. Fazendo-o, cada coisa adquire a sua retidão.” (SILVA, 2012, p. 12).

ser a retidão⁶⁰, ou seja, na medida em que as essências estão na suma verdade, que é Deus, elas são verdadeiras.

O capítulo VIII é fruto de uma dúvida em relação ao assunto do capítulo anterior. É exposta pelo discípulo da seguinte forma: “Mas, segundo a verdade da coisa, de que modo podemos dizer que tudo o que é deve ser, uma vez que há muitas obras más, que certamente não deveriam ser?”⁶¹. Aqui, começa-se a tratar da questão do mal, que será retomada e devidamente tratada no *DCD*. Para tratar dessa questão, o mestre fala antes do duplo dever existente no âmbito moral e na relação entre ação natural e ação moral. Eis, a seguir, o desenvolvimento argumentativo desse capítulo até o exemplo do único inocente que é Cristo:

- O mestre pergunta ao discípulo o que há de errado se uma mesma coisa deve ser e não ser ao mesmo tempo. Ele prossegue: “*absolutamente nada é, a não ser que Deus o faça ou permita.*”⁶²
- Deus sempre faz ou permite algo sabiamente e bem.
- Aquilo que tão grande bondade e sabedoria faz ou permite deve ser.
- Portanto, tanto o que acontece por causa de Deus [*e.g.* o bem] e o que acontece porque ele permite [*e.g.* o mal praticado pelos homens] devem ser.

O mestre pergunta se o efeito da má vontade deve ser, ou seja, se deve existir, ao passo que o discípulo responde que perguntar isso é o mesmo que perguntar se a má ação deve ser, o que ninguém concordaria. O mestre diz, no entanto, que Deus permite que alguns façam o mal com uma vontade perversa⁶³. Daí, Anselmo concluir que nesta situação, a mesma coisa deve e não deve ser ao mesmo tempo, mas não sob o mesmo aspecto. Deve ser na medida em que *Deus* permite que ela seja assim, pois Deus permite sabiamente e bem, e sem esta permissão nunca

⁶⁰ Cf. *DV* 7, 186:1-3.

⁶¹ Sed secundum rei veritatem quomodo possumus dicere, quia quidquid est debet esse, cum sint multa opera mala, quae certum est esse non debere? (*DV* 8, 186:7-9).

⁶² *DV* 8, 186.

⁶³ “Assim, se por um lado Anselmo se vê forçado a ampliar o horizonte da noção de *dever-ser* - razão pela qual haverá diversos modos de entender «dever» e «não-dever», «poder» e «não poder» - por outro lado, tudo quanto sucede na tensão entre ser e dever-ser, que constitui o horizonte da ação, faz-se ao abrigo de uma bondade e sapiência supremas. [...] Esta [suma bondade], não obstante ser causa de uma liberdade contingente, por meio da qual se abre espaço para que ocorra *um dever-ser que não deve-ser* – o efeito da má vontade - garante ainda o dever-ser desse não-dever-ser, reconduzindo-o, afinal, à suprema racionalidade do ser que é retidão plena. É deste modo que coexistem «dever e não dever», «poder e não poder», sem que tal facto introduza contradição no interior de uma existência, ou fira o princípio de não contradição.” (SILVA, 2012, p. 14).

haveria acontecido tal coisa. Não deve ser em relação *àquele* que pela vontade perversa realizou o ato⁶⁴.

Para complementar o que foi dito a respeito do duplo dever, Anselmo nos dá o exemplo de Cristo, o único inocente, que sofreu uma ação injusta e que ele sábia, benigna e utilmente quis suportá-la:

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.⁶⁵

O mestre, então, passa a analisar os termos que em si possuem tanto significação ativa quanto passiva e, portanto, neles pode se encontrar esse duplo dever. É comum encontrá-lo na ação, como, por exemplo, quando falamos de percussão (*percussio*) pode se notar essa dupla perspectiva. A percussão pertence ao percuciente e ao percutido, e assim uma é dependente da outra. Podemos falar de percussão como ação ou paixão⁶⁶ dependendo do ponto de vista.

Três pontos ainda restam para serem abordados aqui. O primeiro é a consideração a respeito do dever e do não dever no plano moral. O segundo é a consideração do dever e do não dever entre o plano ontológico – em que a coisa tem o seu modo próprio de operar, ou como diz Anselmo, segundo a natureza – e o plano moral – em que uma coisa está em relação com as outras coisas. O terceiro e último ponto trata das vezes em que é dito impropriamente dever e não dever, bem como, poder e não poder.

Passemos ao primeiro ponto. Sendo a percussão do percuciente e do percutido, ambos podem ser julgados sob um mesmo juízo ou sob juízos contrários, da mesma forma a própria ação será julgada de ambos os lados do mesmo modo ou de modo contrário. Temos aqui três situações: (1) “Quem percute⁶⁷, percute retamente, e quem é percutido, é percutido retamente”⁶⁸. O exemplo dado é de quando quem peca é corrigido por quem compete corrigir.

⁶⁴ DCV 11, 153:14-23.

⁶⁵ Hoc igitur modo dominus IESUS, quia solus innocens erat, non debuit mortem pati, nec ullus eam illi debuit inferre; et tamen debuit eam pati, quia ipse sapienter et benigne et utiliter voluit eam sufferre. Multis enim modis eadem res suscipit diversis considerationibus contraria. (DV 8, 186-187:31-3).

⁶⁶ Ou seja, como uma ação ativa, ou como uma ação passiva.

⁶⁷ Percutir/bater tendo no exemplo o sentido de correção/punição.

⁶⁸ Cum ergo et qui percutit recte percutit, et qui percutitur recte percutitur. (DV 8, 187:20-21).

Aqui ambas as partes da ação são como devem. (2) “Quando um justo é percutido por um injusto, porque nem aquele deve ser percutido nem este deve percutir”⁶⁹. Nesta situação, nenhuma das perspectivas da ação é reta, portanto, não são como devem. Não cabe ao justo ser percutido, nem ao injusto percutir. (3) “Quando um pecador é percutido por quem tal não compete – visto que aquele deve ser percutido, e este não deve percutir”⁷⁰. Aqui a ação é como deve e como não deve simultaneamente, e, portanto, a ação é reta, pois o pecador deve ser percutido, e não reta, da parte de quem percutiu não cabendo a ele percutir.

Em consideração ao juízo da suma sabedoria e bondade, de qualquer modo, seja considerando o dever da percussão nas duas perspectivas de uma ação, seja considerando o dever ocorrendo em apenas uma das duas perspectivas; o que é permitido por ela é como deve.

O segundo ponto diz respeito à análise do dever e do não dever entre o plano ontológico – em que a coisa tem o seu modo próprio de operar – e o plano moral – em que uma coisa está em relação com as outras coisas. Segundo a natureza, os cravos de ferro fizeram o que deviam ao perfurar a carne de Cristo⁷¹, visto que, esta é a sua ação natural. Por isso, pode ser que uma ação ou paixão é como deve segundo a natureza, mas, em relação ao agente ou paciente, não é como deve, pois, um não deve agir e o outro não deve padecer. É importante notar que, por um lado, o ser como deve da ação segundo a natureza é o mesmo que encontramos no capítulo V do *DV* ao tratar da verdade natural da ação. Por outro lado, em relação ao ser como deve ou como não deve da ação no plano moral, trata-se da verdade não natural da ação.

O terceiro ponto trata das vezes em que é dito impropriamente dever e não dever, bem como poder e não poder. Quando dizemos “devo ser amado por ti”, a palavra dever não indica um débito do sujeito para com o objeto da oração, mas ao contrário, o débito pertence aqui ao objeto da oração. Por isso, “dever” nessa sentença é dito de maneira imprópria. O mesmo acontece com as palavras poder e não poder. Quando dizemos “Heitor pôde ser vencido por Aquiles e Aquiles não pôde ser vencido por Heitor”, na primeira sentença, a capacidade de vencer foi de Aquiles; na segunda sentença, a falta de capacidade para vencer foi de Heitor⁷².

⁶⁹ E contrario quando iustus ab iniquo percutitur: quia nec iste percuti nec ille percutere debet. (*DV* 8, 187:22-24).

⁷⁰ Cum vero peccans ab eo ad quem non pertinet percutitur: quoniam et iste debet percuti et ille non debet percutere. (*DV* 8, 187:25-26).

⁷¹ A exceção à regra da natureza das coisas é quando falamos dos milagres. Anselmo disse que parece haver três tipos de rumo para as coisas (*cursus rerum*): o natural, o voluntário e o milaculoso. O primeiro envolve as leis naturais, o segundo envolve as ações meritórias/morais e o terceiro não depende de nenhum dos dois. Cf. *DCV* 11, 154:4-16.

⁷² Cf. *DV* 8, 188:19-22.

A definição da verdade: hierarquia e significação

No capítulo IX, Anselmo retorna ao assunto da verdade da enunciação. Começamos a busca da verdade, diz o mestre ao seu discípulo, para que a partir das verdades mais conhecidas, chegássemos às menos conhecidas. A verdade da enunciação é mais clara a todos do que a verdade da essência das coisas, portanto, nosso itinerário passou pela ordem das verdades mais evidentes para nós para as menos evidentes.

Dito isto, o mestre passa a investigar quão extensa é essa verdade da enunciação, ou ainda, verdade da significação⁷³. Há uma verdadeira e uma falsa enunciação não apenas no que, por convenção, chamamos *signos*, mas em todas as outras sedes da verdade discutidas até o momento. Somente a suma verdade e a verdade dos sentidos não são citadas. O motivo é o de que a suma verdade será tema do capítulo X, e quanto à verdade dos sentidos, ela é, como vimos, uma espécie da verdade da ação natural⁷⁴. No capítulo IX, teremos outros exemplos da verdade da enunciação⁷⁵, começando primeiro pelo significado nas ações, a seguir o significado no pensamento prático da inteligência, nos atos da vontade e, por fim, o significado em todas as essências das coisas⁷⁶.

O mestre explica: dado que algo não deve ser feito por alguém a não ser que faça o que deve (o que cabe à sua natureza), pelo simples fato de fazer algo, diz e significa que o que está fazendo é o que deve fazer. No entanto, moralmente falando, se de fato faz o que deve, fala a verdade, do contrário, se não deve fazer o que faz e diz que deve, está mentindo. Neste exemplo do significado nas ações, vemos que a ação, às vezes, pode significar a verdade mais do que as próprias palavras, pois as ações, nesse caso, indicam mais diretamente o que devem:

M. — Se estivesses num lugar onde soubesses que havia ervas saudáveis e mortíferas, mas não soubesses distingui-las, e se aí estivesse alguém de quem não duvidasses que as soubesse discernir, e que, ao perguntares quais as saudáveis e quais as mortíferas, te dissesse com a palavra que umas eram saudáveis e, por outro lado, comesse das outras, no que acreditarias mais, na

⁷³ A palavra *signo* vem do latim *signum*, que quer dizer sinal, marca, selo, carimbo, estampa. Então, significar é o ato de fazer um sinal ou “carimbo” que represente aquilo que se quer expressar, seja escrevendo, falando, gesticulando etc. A palavra “cão” é *signo* do animal cão, não é o próprio animal, mas é significativo dele.

⁷⁴ Cf. COSTA, 2010, p. 37.

⁷⁵ Neste capítulo entendemos que quando enunciamos nossa ação e ela significa de fato o que ela é, falamos a verdade. Da mesma forma quando enunciamos o que de fato estamos pensando, o que de fato estamos querendo, o que de fato uma coisa é, estamos falando a verdade e não dissimulando e mentindo.

⁷⁶ Cf. SAN ANSELMO, 1953, v.1, p. 517, nota 1.

sua palavra ou na sua ação? / D. — Não acreditaria tanto na palavra quanto na obra. / M. — Portanto, ele te diria quais fossem as saudáveis mais com a obra do que com a palavra. / D. — Assim é⁷⁷.

Eis um segundo exemplo concernente ao significado nas ações:

Pois bem, se não soubesses que não se deve mentir, e alguém mentisse diante de ti, embora ele próprio te dissesse que não se deve mentir, ele próprio antes te diria com o seu ato que se deve mentir do que com a sua palavra que não se deve.⁷⁸

No terceiro exemplo, de alguém que pensa ou quer algo, se fôssemos capazes de ver no seu íntimo a sua vontade e o seu pensamento sem, contudo, saber se, de fato, deveria querer ou pensar aquilo, a sua própria ação significaria que deve pensar e querer isto. Mas se, moralmente falando, o que pensou e quis devesse ser pensado e quisto, estaria expressando a verdade, do contrário, se não devesse pensar e querer aquilo, estaria mentindo:

Do mesmo modo, quando alguém pensa ou quer alguma coisa, se ignorasses se ele deveria querer ou pensar isso, mas se visses a sua vontade e o seu pensamento, ele significaria para ti pela própria obra que deveria pensar e querer isso, e se assim o devesse, diria a verdade; em caso contrário, porém, mentiria⁷⁹.

Por último, no quarto exemplo, vemos que na existência das coisas também existe uma significação verdadeira ou falsa, pois pelo próprio fato de uma coisa existir já indica que é como deve:

⁷⁷ M. Si esses in loco ubi scires esse salubres herbas et mortiferas, sed nescires eas discernere; et esset ibi aliquis de quo non dubitares quia illas discernere sciret, tibi que interroganti quae salubres essent et quae mortiferae, alias verbo diceret salubres esse et alias comederet: cui magis crederes, verbo an actioni eius? / D. Non tantum crederem verbo quantum operi. / M. Plus ergo tibi diceret quae salubres essent opere quam verbo. / D. Ita est. (DV 9, 189:10-17).

⁷⁸ Sic itaque si nescires non esse mentiendum et mentiretur aliquis coram te: etiam si tibi diceret ipse non se debere mentiri, plus ipse tibi diceret opere se mentiri debere quam verbo non debere. (DV 9, 189:18-20).

⁷⁹ Similiter cum cogitat aliquis aut vult aliquid, si nescires an deberet id velle sive cogitare: si voluntatem eius et cogitationem videres, significaret tibi ipso opere quia hoc deberet cogitare et velle. Quod si ita deberet, verum diceret. Sin autem, mentiretur. (DV 9, 189:20-24).

Na existência das coisas também existe uma verdadeira ou uma falsa significação, porquanto, por isso mesmo que existe, já diz que deve existir.⁸⁰

A suma verdade não é outra coisa senão a retidão, e apenas ela é a retidão; é o que vemos no capítulo X. No entanto, todas as demais retidões tratadas até aqui são denominadas retas, pois as coisas em que elas estão fazem o que devem por causa de outro (*per aliud*). A suma verdade, por outro lado, não é retidão por esse mesmo motivo, a saber, porque deva algo a outro, pois a suma verdade é por si (*per se*)⁸¹.

Todas as retidões devem seu ser à suma verdade, mas esta não deve nada a ninguém, antes, é a suma retidão o princípio eficiente de tudo e de todas as retidões. Como vimos, essa retidão é causa de todas as outras verdades e retidões e nada é a sua causa. O mestre, ao perguntar se o discípulo compreendeu isso, recebe dele uma observação, a saber, que entre essas outras verdades e retidões há algumas que são apenas efeitos, enquanto outras são causa e efeito. O exemplo que o aluno fornece é o seguinte: “Como quando a verdade que está na existência das coisas é efeito da suma verdade, e ela própria também é causa da verdade que é própria do pensamento e daquela que existe na proposição, e essas duas verdades não são causa de nenhuma verdade.”⁸²

Nesta passagem, vemos que há uma hierarquia das retidões, começando pelas menos conhecidas, chegando às duas mais conhecidas, que são apenas efeitos, a saber, a verdade do pensamento e a verdade da enunciação. Até agora traçamos o caminho das verdades mais facilmente reconhecidas por nós, até as mais dificilmente reconhecidas. Agora, acabamos de ver que na ordem divina a hierarquia é o inverso. A suma verdade é a causa de tudo. Dela vem a verdade da essência das coisas. A verdade da essência das coisas é a causa, ou ainda, é o que possibilita existir a verdade do pensamento e a verdade da proposição, que são apenas efeitos⁸³.

⁸⁰ In rerum quoque existentia est similiter vera vel falsa significatio, quoniam eo ipso quia est, dicit se debere esse. (DV 9, 189:24-25).

⁸¹ “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 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.” (COSTA, 2010, p. 58).

⁸² Ut cum veritas quae est in rerum existentia sit effectum summae veritatis, ipsa quoque causa est veritatis quae cogitationis est, et eius quae est in propositione; et istae duae veritates nullius sunt causa veritatis. (DV 10, 190:9-12).

⁸³ Trazendo para os nossos dias, aqueles que acham que a verdade está apenas nas palavras, está instalado no nível mais baixo da verdade e que é apenas efeito, não é causa de nada.

Nisto, retorna-se ao capítulo XVIII do *Monologion*, proporcionando um desfecho para o assunto. Anselmo confirma a observação do discípulo, dizendo que a partir disso é possível entender o que foi provado no *Monologion*, através da verdade do enunciado, que a suma verdade não possui começo nem fim.

Na sentença “quando é que não foi verdadeiro que algo era futuro?”⁸⁴, Anselmo, não quis sugerir que a proposição, que afirma que algo era futuro, tivesse sido sem princípio, ou que esta verdade do enunciado fosse Deus. Ele quis dizer, na verdade, que não seria possível compreender essa proposição se tivesse havido um tempo em que não tivesse havido verdade. O que Anselmo nos mostra na sequência, é que há uma outra verdade, que é a causa primeira dessa verdade da proposição, e que ela não tem fim. A esse respeito, a verdade da proposição não poderia ser sempre, exceto se sua causa fosse sempre, do contrário não seria sempre verdade dizer que algo será futuro. Essa sentença é verdadeira apenas se algo de fato existirá, e algo somente existirá se existir na suma verdade.

Em outras palavras, uma proposição reta necessita que haja algo que ela possa significar. Sem isto, a proposição não teria razão de ser. De modo que a proposição sempre necessita de algo anterior como causa. Isto de que falamos, pelo fato de existir – considerando o plano natural e não artificial –, possui uma essência. Essa retidão ou verdade da essência das coisas é a causa da verdade do pensamento e da proposição. Mas ela, por sua vez, é efeito da suma verdade.

A suma verdade sempre é, ela é eterna e a retidão do enunciado decorre em última instância dela. Desse modo, não é possível que a verdade contida na proposição “algo será futuro” tenha alguma vez faltado. Devemos entender da mesma forma a proposição “algo existiu no passado”, ou seja: “De fato, se a verdade desta proposição não poderia faltar a nenhum intelecto se fosse pronunciada, é necessário que não se possa pensar nenhum fim da Verdade que é causa suprema desta.”⁸⁵ Em outras palavras, se o significado da verdade dessa proposição é inteligível a todos, e esse significado decorre da suma verdade, então a suma verdade, que é princípio de tudo, não possui fim. De fato, dizemos com verdade que algo é passado, porque assim o é na realidade.

No capítulo XI, Anselmo fornece a definição da verdade. O mestre pergunta ao discípulo se conhece alguma outra retidão além daquelas já examinadas. O discípulo, por sua vez, diz que

⁸⁴ *Monol.* 18, 33:11-12.

⁸⁵ Nam si nullo intellectu veritas orationi huic si facta fuerit deesse poterit, necesse est ut eius veritatis quae summa causa est istius, nullus finis intelligi possit. (*DV* 10, 190:25-28).

não conhece nenhuma, a não ser aquela que existe nas coisas materiais, como a retidão de uma vara, mas que é muito distinta das retidões tratadas anteriormente. Essa retidão é a retidão sensível, ou seja, a retidão das formas físicas que podemos perceber mediante nossos sentidos externos. O motivo de serem distintas é que esta é perceptível pelo sentido da vista, do tato, enquanto aquelas outras o são mediante a contemplação do intelecto.

O mestre, então, questiona se a razão pode inteligir e conhecer a retidão material separadamente dos próprios objetos mediante a abstração. Anselmo complementa sua pergunta ao discípulo com outro exemplo: “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?”⁸⁶ O discípulo responde afirmativamente. O intelecto o faz, a mesma retidão que é assim entendida pela razão é percebida no objeto pela vista, no entanto, as demais retidões tratadas anteriormente podem ser apenas percebidas pela mente⁸⁷.

O mestre define então a verdade como a retidão percebida apenas pela mente. Esta definição da verdade é conveniente, pois a palavra “retidão” a distingue de tudo o que não é chamado de retidão, e “perceptível apenas pela mente” a distingue da retidão visível.

O capítulo XII será abordado detalhadamente no tópico seguinte. Em linhas gerais, a definição de justiça fornecida por Anselmo é a da retidão da vontade conservada por si mesma, que, digamos, é a verdade no contexto da moralidade. Passemos então ao último capítulo do *DV*.

Uma vez definida a justiça e tendo em vista que a verdade é a retidão percebida apenas pela mente, as noções da verdade e da retidão são incluídas no gênero da justiça⁸⁸. Depois, no capítulo XIII, seremos guiados na reflexão sobre se há possibilidade de várias verdades e formas de retidão, tendo cada uma seu próprio ser segundo a pluralidade das coisas. Chegando, por fim, à conclusão de que há apenas uma única verdade e retidão para todas as coisas. Na conclusão da obra, veremos a resposta à pergunta do discípulo sobre por que dizemos a verdade “desta ou daquela coisa”, como se estivéssemos distinguindo diferentes verdades, se a verdade não assume nenhuma diversidade por causa da pluralidade das coisas.

⁸⁶ Cf. *DV* 11, 191:13-16.

⁸⁷ Dito de outro modo, abstratamente conseguimos pelo intelecto imaginar uma figura geométrica que possua uma linha reta, por exemplo, então é uma abstração que ainda envolve uma “corporeidade”. No entanto, ao falarmos de coisas como verdade, justiça, bondade, vontade etc., estamos falando de coisas apreendidas apenas pelo intelecto.

⁸⁸ Como veremos mais adiante.

O mestre diz que o objetivo desse capítulo é buscar saber se há uma só verdade em todas as coisas, ou se as verdades são muitas, respondendo assim à pergunta feita pelo discípulo no início do diálogo. Em um primeiro momento o mestre considera a hipótese das muitas formas de retidão possuírem cada uma um ser próprio. Eis os argumentos que corroboram essa hipótese:

- toda coisa em que a verdade é, é retidão;
- se há muitas verdades conforme as muitas coisas que existem, então também há muitas formas de retidão;
- se conforme a diversidade das coisas é necessário haver diversas formas de retidão, então, é preciso dizer que tendo as próprias coisas seu ser, assim também têm ser as suas formas de retidão. E como as próprias coisas, nas quais estas formas de retidão estão, variam, assim também é necessário que sejam várias as formas de retidão⁸⁹.

O discípulo pede então um exemplo para que a partir dele possa entender os demais casos. O mestre dá o exemplo da retidão da enunciação. Em linhas gerais, se a retidão da enunciação for diferente da retidão da vontade, é porque a primeira está na enunciação, tem seu ser por causa dela e muda de acordo com ela. Com a retidão da vontade se dá o mesmo, ela está na vontade, tem seu ser por causa dela e muda de acordo com ela.

O discípulo concorda e argumenta que, quando a enunciação faz o que deve, há retidão nela. No entanto, se significa o que não deve ou se não significa absolutamente nada, não há retidão, já que, na visão do discípulo, a retidão só é porque é na enunciação. Ele conclui, portanto, que essa retidão tem ser e muda por causa da enunciação. O discípulo fará uma analogia com a cor que tem ou não tem ser por causa do corpo. Em seu exemplo o discípulo diz que é preciso que haja um corpo para haver cor, quando o corpo se corrompe a cor não permanece; do mesmo modo, é preciso uma enunciação reta para haver retidão, não havendo essa enunciação, a retidão perece⁹⁰.

Mas o discípulo não percebe a insustentabilidade do que diz. A retidão da enunciação não se pode sustentar apenas na enunciação, como foi aludido no capítulo X. Esta enunciação é apenas derivada, depende de algo anterior e, portanto, depende de algo verdadeiro e anterior que possibilite que ela signifique com retidão. Com relação à analogia da cor, que não

⁸⁹ Cf. DV 13, 197:10-13.

⁹⁰ Cf. DV 13, 197:19-27.

permanece com a corrupção do corpo, não é possível comparar a retidão com a cor, pois a cor é accidental ao sujeito. A retidão, por sua vez, quando alguém enuncia que o-que-é não é, não desaparece como a cor do corpo, mas permanece apesar do erro, de outro modo, a verdade não se sustentaria. O que acontece não é a não permanência da retidão, mas sim a enunciação que, pelo mal-uso do agente da capacidade de significar, afasta-se da retidão que sempre permanece⁹¹. Desse modo, não é a retidão que depende da enunciação para existir, mas sim, para que haja reta enunciação, ela depende da retidão para ser.

O mestre diz que a relação da cor com o corpo não é a mesma que a da retidão com a enunciação. E a partir daqui ele responde ao aluno, ao mesmo tempo em que, progressivamente, abandona a argumentação anterior que defende a tese das muitas verdades e formas de retidão:

- se ninguém quiser significar com algum signo o que deve ser significado, não haverá nenhuma significação por meio de signos;
- nem por isso deixa de ser reto que seja significado o que deve ser significado;
- “portanto, não existindo a significação, não parece a retidão pela qual é reta e pela qual se exige que signifique o que deve ser significado”⁹²; se assim não fosse, não seria reto nem a própria retidão lhe seria exigida; “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”⁹³;
- quando é significado o que deve ser significado, a significação é reta, por causa desta mesma retidão e de acordo com ela. Nenhuma significação é reta significando o que não é reto ser significado ou que a retidão não exija;
- “portanto, nenhuma significação é reta por outra retidão a não ser por aquela que permanece mesmo perecendo a significação”⁹⁴;
- a retidão não começa a ser na significação quando é significado o que deve, mas é a significação que, quando faz o que deve, está de acordo com aquela retidão que sempre é;

⁹¹ Cf. *DV* 13, 198:8-9.

⁹² Ergo non existente significatione non perit rectitudo qua rectum est et qua exigitur, ut quod significandum est significetur. (*DV* 13, 197:36-37).

⁹³ COSTA, 2010, p. 85.

⁹⁴ Nulla igitur significatio est recta alia rectitudine quam illa, quae permanet pereunte significatione. (*DV* 13, 198:8-9).

- a retidão não perece quando a significação não se faz como deve ou quando não há qualquer significação, mas é a significação que “está em falta para com uma retidão que não falta”⁹⁵;
- o mestre conclui sua resposta a respeito da cor dizendo que a retidão pela qual a significação é dita reta não tem ser ou qualquer movimento *por causa* da significação.

Quando falamos da ausência da verdade na enunciação, isso não quer dizer que a retidão desapareceu, mas significa que é a enunciação que carece da retidão. A retidão não recebe seu ser da coisa, mas é ela quem dá ser à coisa (ela dá existência à verdade da enunciação). Por não receber o ser da coisa, a retidão não está sujeita às variações da coisa e, por isso, não está sujeita à corrupção e à falha da coisa⁹⁶.

Na esteira da enunciação, podemos dizer que todas as outras coisas (também) devem ter a retidão, como a vontade ou a ação, por exemplo. Seja qual for o modo de ser delas, a retidão permanece imutável. Chegamos aqui a pergunta-chave para o desenlace desse capítulo: “M. - Que pensas então que se deduz das próprias formas de retidão? São diferentes entre si, ou a retidão de todas é uma e a mesma?”⁹⁷ O discípulo responde que no início ele havia concedido que as formas de retidão são muitas porque há mais de uma coisa em que a retidão se encontra. No entanto, se assim fosse, seria necessário que essas formas existissem e variassem conforme as próprias coisas, que já vimos não acontecer. A partir disso, o discípulo conclui que não é porque há várias coisas nas quais dizemos haver retidão, que existam muitas formas de retidão.

O mestre conclui que é uma e a mesma a retidão e a verdade de todas as coisas, ademais, a retidão somente está nas coisas que a devem ter, quando as coisas são como devem e somente por isso. Em outras palavras, somente quando as coisas estão de acordo com a suma verdade, que é eterna, as coisas são como devem, e podem assim ser ditas verdadeiras⁹⁸.

No entanto, mesmo com tudo o que foi dito, podemos perceber que costumamos falar da verdade disso ou daquilo, por exemplo, a verdade da vontade, a verdade que subjaz e faz

⁹⁵ Cf. DV 13, 198:11-16.

⁹⁶ Já podemos perceber aqui elementos do que veremos nos demais capítulos desta dissertação a respeito do instrumento e do uso. O instrumento não perece ainda que por algum motivo esteja impossibilitado de ser usado ou esteja sendo mal utilizado. A retidão ou verdade não deixa de ser, ainda que os instrumentos na qual ela está presente não estejam sendo bem utilizados. No caso da significação, enquanto instrumento, a verdade inerente a ela não deixa de existir, ainda que não seja utilizada, ou esteja sendo mal utilizada. A verdade das coisas não perece.

⁹⁷ Quid ergo consequi existimas de ipsis rectitudinibus? Sunt aliae ab invicem, aut est una et eadem omnium rectitudo? (DV 13, 198:29-30).

⁹⁸ Cf. EKENBERG, 2005, p. 22.

determinada coisa ser quem ela é. Por isso, no final do *DV* o discípulo pede ao mestre para que mostre por que dizemos a verdade “desta ou daquela coisa” para distinguir diferentes verdades, sendo que não há mais que uma verdade⁹⁹.

Anselmo responde que dizemos impropriamente “desta ou daquela coisa”, pois a verdade “não tem o seu ser nas próprias coisas nas quais se diz que é, nem a partir delas, nem por meio delas”¹⁰⁰. Falar sobre a verdade “desta ou daquela coisa” é uma maneira imprópria de dizer. Quando dizemos a verdade “desta ou daquela coisa” (da vontade, da ação, da enunciação etc.), expressamos que as próprias coisas estão em conformidade com a suma verdade, que sempre está presente nas coisas que são como devem.

Para exemplificar melhor o que foi dito, o mestre lança mão do exemplo do tempo¹⁰¹. Também utilizamos a expressão “o tempo desta ou daquela coisa” para falar do tempo das coisas que estão simultaneamente em um só e mesmo tempo. Se Sócrates não tivesse existido, não falaríamos do tempo de vida de Sócrates e, ainda assim, o tempo não deixaria de ser o que é. Como Sócrates existiu, falamos do tempo de Sócrates, mas sempre em relação ao próprio tempo que engloba a todos os seres. A mesma coisa acontece com a verdade: se “a verdade desta ou daquela coisa não fosse”, a verdade não deixaria de ser. Portanto, o tempo não está nas coisas, mas são elas que estão no tempo.

Quando falamos do *tempo*, não falamos do tempo de algo, mas do tempo em sua natureza. Quando dizemos “o tempo desta ou daquela coisa” estamos considerando as coisas que estão nele. É semelhante no caso da verdade. A suma verdade subsiste por si e quando falamos da verdade “desta ou daquela coisa” estamos considerando as coisas que são conformes a ela, e daí falarmos da verdade ou retidão da coisa¹⁰².

⁹⁹ Cf. *DV* 13, 199:12-16.

¹⁰⁰ Quoniam illa non in ipsis rebus aut ex ipsis aut per ipsas in quibus esse dicitur habet suum esse. (*DV* 13, 199:17-19).

¹⁰¹ SAN ANSELMO, 1953, v.1, p. 535, nota 1.

¹⁰² Cf. *DV* 13, 199:21-29.

1.2. A noção de retidão da vontade e a noção de justiça

1.2.1. A retidão do pensamento

No capítulo II do *DV*, tendo sido definidas as verdades da enunciação, Anselmo passa a considerar a sede seguinte da verdade, que é a da opinião ou juízo – sendo também traduzida por verdade do pensamento¹⁰³. Dizemos que um pensamento é verdadeiro quando o juízo é aplicado de maneira reta, ou ainda, quando há um discernimento reto. A verdade do pensamento, ou ainda, a retidão do pensamento, é o uso reto da capacidade de pensar que o-que-é é e o-que-não-é não é. Podemos expressar a retidão do pensamento como sendo a concordância do juízo com o objeto, ou até mesmo como sendo a concordância do juízo com o respectivo ser expresso na mente divina.

Esta capacidade racional nos foi dada por Deus. Se esta capacidade nos foi dada por Deus, devemos então, àquele que nos deu, fazer o uso adequado do que foi dado. Podemos então perguntar: qual é o fim da capacidade de pensar? Pelo que consta no capítulo III do *DV*, podemos seguramente responder, que seu fim é pensar que existe aquilo que existe e que não existe aquilo que não existe. Esta passagem, retirada do capítulo XXXIII do *Monologion*, pode nos esclarecer ainda mais:

Com efeito, qualquer coisa que a mente deseja realmente pensar, quer com a imaginação sensível, quer pela razão, sem dúvida ela coloca todos os seus esforços para expressar, ao máximo, em seu pensamento, a semelhança dessa coisa. E isto ela consegue fazer com tanto maior verdade, quanto maior for a verdade com que pensa a coisa, como acontece quando pensa algo diferente dela mesma, e, particularmente, algum corpo¹⁰⁴.

Ora, se recebemos uma capacidade que nos possibilita discernir as coisas, e em nosso intelecto conseguimos também discernir quando uma opinião corresponde mais à realidade do que outra, não resta dúvidas de que é pelo próprio intelecto que somos capazes de perceber a verdade. Dito isso, utilizando os termos de Anselmo, podemos dizer que quem pensa o que

¹⁰³ Sobre a verdade do pensamento, ver PICH, 2009.

¹⁰⁴ Quamcumque is enim rem mens seu per corporis imaginationem seu per rationem cupit veraciter cogitare, eius utique similitudinem quantum valet in ipsa sua cogitatione conatur exprimere. Quod quanto verius facit, tanto verius rem is ipsam cogitat. Et hoc quidem, cum cogitat aliquid aliud quod ipsa non est, et maxime cum aliquid cogitat corpus, clarius perspicitur. (*Monol.* 33, 52:15-20).

deve a respeito de algo, pensa retamente e, portanto, o juízo é verdadeiro. Sendo verdadeiro, o pensamento está adequado ao que é.

1.2.2. A retidão da vontade

Depois de tratar da verdade do pensamento, Anselmo, falará da terceira sede da verdade que é a retidão da vontade. O capítulo IV é o primeiro do *DV* a falar da noção da vontade e irá introduzir a noção de retidão da vontade¹⁰⁵. Diz o mestre: “Mas a própria Verdade [que é Deus] diz que a verdade está também na vontade, quando diz que o diabo não permaneceu ‘na verdade’. De fato, não estava na verdade nem abandonou a verdade senão na vontade.”¹⁰⁶

É importante notar o exemplo escolhido para tratar desse assunto da vontade. Santo Anselmo recorreu ao Evangelho de São João (Jo 8, 44) onde é dito que o diabo não permaneceu na verdade¹⁰⁷. Este não permanecer na verdade significa que o diabo não permaneceu na retidão da vontade. Enquanto o diabo quis o que devia, o fim para o qual havia recebido a vontade, ele estava na verdade e retidão. A partir do momento em que quis o que não devia, abandonou a verdade e retidão em que estava. No entanto, qual é esse fim para o qual foi criado? Se tivesse permanecido na verdade da vontade teria a retidão da vontade, que consistia apenas em querer o que devia ter querido do modo como foi feito por Deus¹⁰⁸.

¹⁰⁵ Apesar deste trabalho, na mesma linha de Montes D'Oca, tomar a postura da vontade anselmiana enquanto faculdade, no sentido de capacidade que pertence à alma, assim como a razão (vide anexo *DC*), Sciuto diz o seguinte a respeito da vontade: “La «volontà» che fa da soggetto a questo dovere non è qui concepita come una facoltà dell'anima, o una possibilità pratica, ma piuttosto come una forza metafisica, o un nome per esprimere la necessità che, nell'ente razionale, la conoscenza si completi nell'amore, per esprimere quindi l'idea che l'elemento imperativo, il *debere*, non va concepito come un comando eteronomo e arbitrario, ma come una dimensione ontologica dello stesso ente razionale.” (SCIUTO, 1991, p. 303).

¹⁰⁶ Sed et in voluntate dicit veritas ipsa veritatem esse, cum dicit diabolus non stetisse ‘in veritate’. Non enim erat in veritate neque deseruit veritatem nisi in voluntate. (*DV* 4, 180:21-23).

¹⁰⁷ O terceiro tratado da trilogia moral versa justamente sobre a queda do diabo. Dito de maneira breve, no *De casu diaboli*, veremos que o motivo do diabo não ter permanecido na verdade foi unicamente pelo ato de sua vontade injusta. É dita injusta, pois, apesar de ter podido perseverar na vontade de Deus, que lhe seria a máxima felicidade a almejar, quis algo que lhe pareceu mais conveniente e, portanto, algo que aparentemente lhe traria uma felicidade a mais do que aquela que já possuía. O que ele quis foi algo para além da sua capacidade e, portanto, para além do que Deus queria. Por essa vontade injusta, o diabo pecou, errou moralmente. Em outras palavras, por uma vontade injusta, querendo algo que não lhe cabia, o diabo abandonou a retidão da vontade que possuía em prol de uma conveniência aparentemente maior. Como essa felicidade era aparente, o diabo abandonou a retidão que possuía, não conseguiu o que queria e se tornou infeliz, pois não foi mais capaz de regressar ao seu estado anterior, que era o estado de graça. Tornou-se infeliz, pois, se o diabo quisesse sempre o que devia querer e conservasse o que já possuía, nunca teria pecado. De modo que o diabo pecou querendo o que não devia e, por isso, abandonou a verdade da vontade.

¹⁰⁸ Cf. *DV* 4, 181:4-8.

O que significa dizer que ele devia ter querido do modo como foi feito por Deus? Podemos reformular essa questão perguntando qual é a finalidade dos entes racionais? Anselmo, em alguns de seus livros, como veremos a seguir no *Cur deus homo* e no *Monologion*, indica qual é esse fim:

Que a natureza racional foi feita justa por Deus, para que fruindo dele fosse feliz, não se deve duvidar. Com efeito, por isso é racional para que discernisse entre o justo e o injusto, o bem e o mal, o maior bem e o menor bem. [...] Pela mesma razão se mostra que para isso recebeu a capacidade de discernir, para que odiasse e evitasse o mal, amasse e escolhesse o bem, e mais amasse e escolhesse o maior bem. [...] Por isso é que a natureza racional foi feita justa, para que fruindo o sumo bem, isto é, Deus, fosse feliz. Portanto, o homem, cuja natureza é racional, foi feito justo para isso, para que fruindo Deus fosse feliz¹⁰⁹.

Nesta passagem do *CDH*, vemos que a natureza racional foi feita justa por Deus. O fim desta natureza é ser feliz. Foi feita justa para que, fruindo o sumo bem, que é Deus, pudesse ser feliz. “A criatura racional não deve ter outro desejo maior do que o de expressar, por um efeito voluntário, essa imagem que foi impressa nela pelo poder natural”¹¹⁰.

Pela capacidade de discernir, isto é, pelo juízo, a natureza racional é capaz de diferenciar entre o certo e o errado, e entre o maior bem e o menor bem. Podendo escolher entre um e outro, é racional optar pelo maior bem. Em outras palavras, a natureza racional foi feita justa podendo amar e escolher o seu fim, Deus, o sumo bem. Desse modo, essa é sempre a melhor escolha que o ente racional pode fazer, pois em Deus ele pode ser feliz parcialmente nesta vida e plenamente na vida eterna¹¹¹.

¹⁰⁹ Rationalem naturam a deo factam esse iustam, ut illo fruendo beata esset, dubitari non debet. Ideo namque rationalis est, ut discernat inter iustum et iniustum, et inter bonum et malum, et inter magis bonum et minus bonum. [...] Simili ratione probatur quia ad hoc accepit potestatem discernendi, ut odisset et vitaret malum, ac amaret et eligeret bonum, atque magis bonum magis amaret et eligeret. [...] Quapropter rationalis natura iusta facta est, ut summo bono, id est deo, fruendo beata esset. Homo ergo qui rationalis natura est, factus est iustus ad hoc, ut deo fruendo beatus esset. (*CDH* 2, c. 1, 97-98; tradução nossa)

¹¹⁰ Consequi itaque videtur quia rationalis creatura nihil tantum debet studere, quam hanc imaginem sibi per naturalem potentiam impressam is per voluntarium effectum exprimere. (*Monol.* 68, 78:13-14).

¹¹¹ Temos duas capacidades naturais básicas, instrumentos para a percepção da verdade, que estão presentes no senso comum de todo ser humano capaz da verdade e que, nas ideologias contemporâneas, temos sido ensinados que elas não existem, ou ainda, que são mentirosas, ou ainda, que são frutos da ignorância. Uma dessas duas capacidades é a capacidade de discriminar, que em sua raiz – e não na acepção ideológica ou vulgar do termo – significa perceber a gradação das coisas: é o discernimento entre o maior e o menor, o bonito e o feio, etc. (Cf. (DALRYMPLE, Theodore. *Em defesa do preconceito*). Pois bem, uma das capacidades naturais básicas para a percepção da verdade é a nossa habilidade de perceber a hierarquia da realidade, a gradação das coisas. Uma segunda capacidade é a nossa habilidade de perceber a proporção das coisas, de pesar as situações e medirmos qual a atitude adequada a ser tomada diante da realidade, qual o justo valor das coisas. Desse modo, aprendemos a regular nossas ações e emoções diante das situações da vida, das coisas e das pessoas. “Numa alma bem

No *Monologion*, temos também outra passagem muito importante para esclarecer qual é a finalidade do ente humano. Esclarecendo qual é o fim do ente humano e quais as propriedades da vontade (podendo ser encontradas em diversas obras como *DLA*, *DCD*, *DC*, *PF*, *DCV*, *CDH*) podemos compreender melhor a noção de justiça e a vontade enquanto motor que leva ao justo fim:

De um modo geral, porém, não se pode pensar que tenha sido dado naturalmente à criatura racional algo tão excelente e tão semelhante à suma sabedoria do que *isto que pode recordar, inteligir e amar o que é o melhor e o maior de todas as coisas*. Portanto, nenhuma outra coisa foi dada a alguma criatura que mostre assim a imagem do criador¹¹².

Essa faculdade é o intelecto, a capacidade de recordar, compreender e amar o sumo ente. Junto com essa faculdade se encontra a faculdade da vontade. Esta última é capaz de nos mover na direção do objeto do intelecto, que é justamente aquilo que podemos de melhor:

Quem, pois, negará que devemos sobretudo *querer* aquilo que podemos de melhor? Outrossim, para uma natureza racional, a propriedade da racionalidade outra coisa não é senão *poder discernir o justo do não justo*, o verdadeiro do não verdadeiro, o bom do não bom, o melhor do menos bom. Mas este poder seria para ela completamente inútil e supérfluo se não *amasse* ou *rechaçasse* aquilo que distingue, *segundo um juízo de verdadeiro discernimento*. Disto parece decorrer, com suficiente evidência, que todo ser racional foi criado com a *finalidade de amar mais ou de amar menos* [gradação] ou de repelir as coisas, segundo as julgue, pelo discernimento racional, melhores ou menos boas ou completamente más. Nada, portanto, fica mais evidenciado do que a criatura racional tenha sido feita para amar acima de todas as coisas a suma essência, que é o sumo bem [se você é capaz de perceber quando uma coisa é melhor que a outra, também é capaz de escolher

estruturada, as emoções refletem naturalmente o senso das proporções e a realidade da situação. A afeição, a esperança, o temor, a ansiedade, o ódio são proporcionais aos seus objetos e, nesse sentido, são verdadeiros órgãos de percepção. Afiná-las para que cheguem a esse ponto é o objetivo de toda educação das emoções. Na sociedade histórica, porém, cada um só pode alcançar esse objetivo mediante um tremendo esforço de tomada de consciência e de auto-reeducação. O que deveria ser simplesmente o padrão da normalidade humana se torna uma árdua conquista pessoal.” (Olavo de Carvalho – disponível em: <http://olavodecarvalho.org/723-2/>). Através deste breve parêntese podemos ver que somos capazes da verdade. Agora, um cético epistemológico, por exemplo – aquele que até acredita que haja a verdade no mundo, mas duvida radicalmente de que o ser humano possa apreendê-la de fato – está reduzindo o ser humano ao mero campo da ideologia, da ficção e do provincianismo mental. A dúvida é sim necessária para que queiramos buscar e conhecer, mas uma dúvida absoluta é absurda. Duvidar que existe a verdade, ou ainda, duvidar que o ser humano seja capaz de apreendê-la é fechar-se para a graça de Deus. Utilizando a acepção cristã, vemos que Deus nos deu a inteligência para que queiramos e busquemos conhecê-lo. O que é a verdade? Deus. Em última instância, para que recebemos a inteligência? Para buscar e amar a Deus; para buscar e amar a verdade.

¹¹² Omnino autem cogitari non potest rationali creaturae naturaliter esse datum aliquid tam praecipuum tamque simile summae sapientiae, quam hoc quia potest reminisci et intelligere et amare id, quod optimum et maximum est omnium. Nihil igitur aliud est inditum alicui creaturae, quod sic praeferat imaginem creatoris. (*Monol.* 67, 78:07-11, grifo nosso).

e querer o que é melhor, mais ainda, é capaz de querer aquilo que é o melhor de tudo, que é Deus]; aliás, para que nada ame a não ser a ela [a suma essência], ou por causa dela, porque ela é boa por si, e nada há que seja bom a não ser por ela. Mas não poderá amá-la se não se esforça para recordar-se dela e para compreendê-la. Fica claro, então, que a criatura racional deve colocar todo o seu *poder* e *querer* para recordar, compreender e amar o sumo bem, finalidade para a qual ela reconhece ter recebido a sua existência¹¹³.

A retidão da vontade coincide com o querer de Deus, querer aquilo para o qual recebemos a vontade. Deus é sumamente bom, não há falsidade nele e fomos feitos à sua imagem e semelhança. Fomos feitos capazes de querer aquilo que podemos de melhor, e o que temos de melhor é a nossa semelhança com Deus. Assim, o que é capaz de nos fazer verdadeiramente felizes e querer retamente é Deus. Então, nada fora de Deus pode nos dar a retidão da vontade e, por isso, o diabo se tornou infeliz, por estar afastado da vontade de Deus e, portanto, por estar afastado da própria retidão. Uma pessoa de reta vontade é aquela que busca estar conformada à vontade de Deus, que busca estar na graça de Deus. É uma pessoa que não reivindica para si uma vontade própria soberba.

Devemos, portanto, querer sobretudo o que podemos de melhor. Temos enquanto propriedades da racionalidade o poder discernir o justo do não justo, o verdadeiro do falso e assim por diante, por meio da qual somos capazes de reconhecer como se deve. No entanto, que utilidade teria essa capacidade racional se não pudesse *amar* ou rechaçar aquilo que distingue pelo intelecto? Nenhuma utilidade teria. Fica evidente aqui a importância do amor para o intelecto¹¹⁴. Esse amor, que se identifica com o ávido querer, identifica as noções de retidão da

¹¹³ Quis enim neget quaecumque meliora sunt in potestate, ea magis esse debere in voluntate? Denique rationali naturae non est aliud esse rationalem, quam posse discernere iustum a non iusto, verum a non vero, bonum a non bono, magis bonum a minus bono. Hoc autem posse omnino inutile illi est et supervacuum, nisi quod discernit amet aut reprobet secundum verae discretionis iudicium. Hinc itaque satis patenter videtur omne rationale ad hoc existere, ut sicut ratione discretionis aliquid magis vel minus bonum sive non bonum iudicat, ita magis vel minus id amet aut respuat. Nihil igitur apertius quam rationalem creaturam ad hoc esse factam, ut summam essentiam amet super omnia bona, sicut ipsa est summum bonum; immo ut nihil amet nisi illam aut propter illam, quia illa est bona per se, et nihil aliud est bonum nisi per illam. Amare autem eam nequit, nisi eius reminisci et eam studuerit intelligere. Clarum ergo est rationalem creaturam totum suum posse et velle ad memorandum et intelligendum et amandum summum bonum impendere debere, ad quod ipsum esse suum se cognoscit habere. (*Monol.* 68, 78-79:18-9, grifos e colchetes nosso).

¹¹⁴ “O entendimento de Anselmo vai ao encontro de importantes elementos agostinianos, tais como a noção de que a felicidade passa por um ordenamento, em vista do projeto amoroso de Deus. Para Anselmo, tanto quanto para Agostinho, o amor que faz com que se ame bem o que deve amar-se, deve ser amado também com ordem. Não é possível dissociar o pensamento moral de Anselmo daquele que pode ser considerado o pano de fundo de toda a sua reflexão: um olhar criacionista. De fato, Deus é aquele que não pode ser pensado *maius*, por isso mesmo Ele é também o *melius*, o que dispôs todas as coisas com ordem e harmonia. A bondade e a justiça divinas estão integradas a uma ordem que é, por isso mesmo, boa e justa; ordem essa livremente estabelecida, uma vez que o Criador é livre, pois ele pode plenamente conservar a retidão da vontade pela retidão mesma. Ao fim e ao cabo, a

vontade e justiça pela definição da “retidão da vontade conservada por si mesma”. A criatura racional deve, portanto, empregar o seu intelecto (sua capacidade de discernir) e a vontade (seu querer) para recordar, compreender e amar o sumo bem¹¹⁵.

1.2.3. A retidão da ação

No capítulo V, Anselmo trata da verdade da ação. Esta sede da verdade é importante para estudarmos o que é a vontade e nos auxiliará na busca da definição de justiça no *De veritate*. Ela também já nos prepara para estudarmos as noções de instrumento e uso que serão apresentadas no capítulo 2 e aprofundadas no capítulo 3. Nas passagens do Evangelho onde se diz que “quem age mal, odeia a luz” (Jo 3, 20) e “quem faz a verdade, vem para a luz” (Jo 3, 21) temos que a verdade também está na ação e nos é mostrado que *fazer* a verdade é o mesmo que fazer o bem. Logo, quem faz o que deve, faz retamente, e faz o bem. Do que já vimos, segue-se que fazer retamente é fazer a verdade da ação. Fazer a verdade da ação e fazer o bem é aquilo que Deus espera de nós, é então o que se deve. Dito isso, o mestre chega à conclusão de que a verdade da ação é também retidão, visto que o agir certo é agir retamente¹¹⁶.

criatura racional, quando vai de encontro à justiça, atua de modo contrário a si mesma, à sua origem e finalidade.” (VASCONCELLOS, 2016, p. 656).

¹¹⁵ “La *mens rationalis*, abbiamo visto, è specchio, riflesso e immagine; dunque essa «deve» adeguare se stessa al proprio essere, per essere ciò che è. Con il termine «volontà» se può indicare l’aspetto esecutivo di questo dover-essere, il versante attivo del necessario dover-aderire-a-sè ontologico. Esso viene perciò introdotto da Anselmo completamente al di fuori di ogni correlazione con la libertà, per esprimere piuttosto l’attività con cui la creatura razionale deve, in quanto razionale, aderire alla necessità. In ciò consiste anzi il suo compito primario e fondamentale: «a niente la creatura razionale deve applicarsi quanto ad esprimere con una esecuzione volontaria (*per voluntarium effectum*) questa immagine impressa in lei per virtù naturale (*per naturalem potentiam*)». Fa parte cioè dell’essenza della razionalità, ed è quindi necessario, esprimere *volendo* quella realtà che si è per il proprio statuto ontologico. [...] *Mens rationalis* che è immagine e rassomiglianza dell’intelligenza assoluta: come in questa si realizza, per il principio di perfezione, l’identità tra il meglio e l’essere (cioè questa identità è presenza, non è posseduta come una qualità ma è l’essere stesso della suprema Essenza), così nella mente razionale, che è *simile* a questa, l’identità necessariamente si pone come un fine da raggiungere, come un *dovere* o, che è lo stesso, come un *dover volere*. Per un ente razionale è dunque un *dovere* tendere a realizzare ciò che per lui costituisce il meglio nell’ordine del *potere*. Infatti questo «meglio» è ciò che la creatura razionale ha ricevuto, insieme all’essere, da chi l’ha creata, ed è la capacità di «riflettere» in sé la struttura ontologica dell’Essenza trinitaria: la capacità di ricordare, conoscere e amare il sommo Bene. [...] L’elemento propriamente e specificamente «razionale» della *mens rationalis* consiste infatti non soltanto nel distinguere il giusto dall’ingiusto, il vero dal falso e il bene dal male, com’è evidente, ma anche il bene maggiore dal bene minore. Ora questo elemento cognitivo sarebbe del tutto «inutile e vuoto» — *omnino inutile e supervacuum* — se non fosse accompagnato da un giudizio di valore su ciò che è conosciuto con verità; sarebbe cioè irrazionale non aggiungere l’amore alla verità del giudizio, per evidente similitudine con quanto si è visto a proposito della deduzione dell’Amore da Memoria e Intelligenza: le quali, senza il primo, sarebbero assurdamente «oziose e inutili».” (SCIUTO, 1991, p. 301-302).

¹¹⁶ Cf. DV 5, 181:26-28.

Então, o mestre pede ao discípulo para considerar se podemos dizer que toda ação faz o que deve – ou seja, se toda ação faz a verdade. Desta observação do mestre temos a divisão da verdade da ação em duas: a ação natural, que sempre faz o que deve, pois é necessária, como o fogo que sempre aquece; e a ação não natural, que é racional e não necessária e, portanto, livre. Encontramos nesta última o reto querer agir: como o ato de dar esmola. Este ato livre, por ser uma ação racional e não compulsória no ente humano, une a capacidade de discernimento e a espontaneidade, ou ainda, o intelecto e a vontade¹¹⁷.

Não há inconveniente em dizer que o fogo faz o que deve e faz a verdade, pois recebeu de Deus o propósito de aquecer e, portanto, essa ação é necessária e não livre, e é uma perfeição da sua natureza. Por outro lado, o ato de dar esmola não é uma ação compulsória no ente humano. O ato de dar esmola somente será realizado se houver uma vontade que direciona o ente para realizá-lo e, portanto, é uma ação espontânea.

Para o que veremos a seguir no capítulo V, convém abordar o *Philosophica fragmenta* (PF) de Santo Anselmo, um apanhado de trechos de obras não finalizadas por ele. Discorreremos brevemente sobre o trecho de um diálogo destinado à análise do verbo *facere*¹¹⁸ (que em latim significa *fazer, causar*) e dos seis modos em que *fazer* pode ser dito.

Costumamos usar o verbo *facere* no lugar de todos os demais verbos para indicar uma ação, sejam eles finitos ou infinitos e independentemente de seu significado. Em relação a usar o verbo fazer no lugar de outros verbos, podemos, por exemplo, perguntar a alguém o que está fazendo e receber como resposta qualquer outro verbo, por exemplo, *estou escrevendo* ou ainda *estou fazendo isto: escrever*.

No sentido de *facere* enquanto causar, podemos dizer que quem está sentado, está causando o sentar, pois se não houvesse alguém sentado, não haveria nenhuma ação de sentar. Do mesmo modo, quem padece está agindo mediante o padecer, por assim dizer, pois se não houvesse alguém que padecesse, não haveria a ação de padecer. Desta perspectiva, só há o ato de padecer porque há alguém que padece. Assim, temos que de qualquer coisa da qual um verbo é predicado, temos um causar sendo significado. A criação de algo precede e é causa dele poder ser *dito* ser ou não ser, bem como é a causa da inteligibilidade do que é dito¹¹⁹.

¹¹⁷ Cf. DV 5, 182:3-10.

¹¹⁸ Cf. SCHMITT, 1936, p. 25-37.

¹¹⁹ *Ibid.*, 27.

A seguir, veremos um trecho do *PF* onde Anselmo trata justamente das duas passagens que vimos no capítulo V do *DV*:

Pois, de fato, até mesmo o Senhor no Evangelho usa “*facere*” [ou “*agere*”, que significa o mesmo] no lugar de todos os demais verbos quando Ele diz: “Quem age [*agit*] mal odeia a luz” e “quem faz [*facit*] a verdade vem para a luz.” Agora, indubitavelmente, aquele que faz o que não deve ou que não faz o que deve, faz o mal. Este exemplo é verdadeiro, da mesma maneira, para todos os outros verbos. Por exemplo, faz mal aquele que está presente onde ou quando não deve estar, ou aquele que está sentado ou levantado onde ou quando não deveria estar. E faz mal aquele que não está nem presente, nem sentado, ou nem de pé onde e quando deve estar. [...] Mas faz a verdade aquele que faz o que deve e aquele que não faz o que não deve. Da mesma maneira, faz a verdade aquele que está presente ou está sentado ou está de pé onde e quando deve estar. Assim como, quem não está nem presente, nem sentado, e nem de pé onde e quando não deve estar. [...] Desse modo, o Senhor reduz todo verbo, seja ele positivo ou negativo, a um fazer¹²⁰.

É possível notar que o causar de uma ação feita por um agente envolve um fazer como deve ou um fazer como não deve. Se a ação cabe ser feita por um agente em um lugar e tempo específicos, ele faz o que deve e, por isso, faz o bem. Por outro lado, se a um agente determinada ação em um lugar e tempo específicos não cabe ser feita, faz o que não deve e, portanto, faz o mal. Já que usamos o verbo *facere* no lugar dos demais verbos, então podemos estender essa noção de dever ou não dever a todos os demais verbos também.

Com o que foi dito, podemos agora retornar ao *DV* para tratar do verbo *fazer* enquanto significante de todo fazer e causa de algo. O mestre prossegue dizendo que o Senhor quis entender por *fazer* não só aquilo que dizemos propriamente *fazer*, mas tudo o que a palavra envolve. Por exemplo, a passagem que diz “quem faz a verdade, vem para a luz” pode ser aplicada àquele que sofre perseguição por causa da justiça, pois sofrendo por causa do que deve, age fazendo o bem. Outro exemplo é de alguém que está quando e onde deve, ou que está sentado ou de pé quando deve. Para esses exemplos, ao invés de dizermos que devem, podemos dizer que fazem o bem. Outro exemplo que Anselmo utiliza é o de São Paulo quando diz que

¹²⁰ Siquidem et dominus in evangelio ponit “*facere*” vel “*agere*” —quod idem est— pro omni verbo, cum dicit: “*Omnis, qui male agit, odit lucem*”, et “*qui facit veritatem, venit ad lucem*”. Male quidem agit, qui facit, quod non debet, aut non facit, quod debet; quod similiter intelligitur de omni verbo. Nam qui est, ubi aut quando non debet, aut qui sedet aut stat, ubi aut quando non debet, et qui non est aut non sedet aut non stat, ubi vel quando debet, male agit. [...] Veritatem autem facit, qui facit, quod debet et qui non facit, quod non debet. Similiter qui est aut sedet aut stat, ubi vel quando debet, et qui non est vel non sedet vel non stat, ubi aut quando non debet, veritatem facit. [...] Hoc modo redigit dominus omne verbum positivum vel negativum in “*facere*”. (*Ibid.*, p. 28:13-25).

cada um receberá “segundo o modo como se comportou” (2Cor 5, 10). Do que foi dito devemos entender tudo aquilo que costumamos dizer que é fazer o bem ou fazer o mal¹²¹.

O discípulo diz que também pertence ao uso comum da linguagem indicar com o verbo fazer tanto o padecer como muitas outras coisas, que não são propriamente fazer. Ele acredita então poder classificar a reta vontade entre as retas ações. O mestre diz que a observação do aluno não está errada, mas, no entanto, ele decidiu abordar separadamente a verdade da vontade, pois este tratado se propõe a analisar a noção da verdade. Por isso, no trecho das Escrituras onde Deus diz que o demônio “não permaneceu na verdade” (Jo 8, 44), parece falar especialmente daquela verdade presente na faculdade da vontade¹²².

A retidão da vontade, portanto, é implicada por Anselmo na reta ação, mais especificamente na ação não natural: “O fazer, como é entendido por Anselmo, é aplicado a tudo aquilo que é, que de certo modo manifesta aquilo para o qual foi feito.”¹²³ No *PF*, vemos que *velle* (querer) pode ser dito nos mesmos seis modos em que *facere* é dito¹²⁴. Quem possui reta vontade, quer retamente e é capaz de fazer o que quer retamente – que, como vimos, é a concordância do nosso querer com o querer divino. Desse modo, quem possui a retidão da vontade faz a retidão e faz o bem. Outro motivo pelo qual podemos considerar a reta vontade implicada na reta ação está no seguinte trecho do *PF*:

É digno de nota que, algumas vezes, nós queremos algo de tal modo que, se pudermos, podemos causar aquilo que queremos – como, por exemplo, quando um doente quer a saúde. Pois, se ele pode, ele causa a si mesmo o ser saudável; e se ele não pode, de qualquer maneira, ele iria causá-lo se pudesse. Este modo de querer pode ser chamado de *vontade eficiente*, já que, até onde lhe é possível, causa a existência do que quer¹²⁵.

¹²¹ Cf. *DV* 5, 182:15-17.

¹²² Do que vimos agora e em relação às duas verdades da ação, podemos relacionar cada uma com o ser e a ação de dois termos que veremos nos capítulos seguintes desta dissertação, a saber, o instrumento e o uso. Utilizaremos como exemplo a vontade-instrumento e a vontade-uso. As habilidades naturais de nosso ser, que recebemos de Deus, são dons (instrumentos). Estes instrumentos exercem suas capacidades originais, portanto, enquanto são algo, fazem o que devem no âmbito da ação natural. Por outro lado, existe a aplicação destes instrumentos no âmbito da ação moral e não-necessária. Sendo ações que provém de seres responsáveis por seus atos e que - pela queda e pelo pecado original - adquiriram vontades desordenadas, suas ações não-necessárias estão passíveis de “louvor e de censura”, podendo ser justas ou injustas; neste aspecto temos o uso dos instrumentos. Assim, a vontade-instrumento parece identificar-se com a verdade da ação natural e a vontade-uso com a verdade da ação não-natural e é onde encontramos a retidão da vontade.

¹²³ MARTINES, 2000, p. 68.

¹²⁴ SCHMITT, 1936, p. 37:29-30.

¹²⁵ Est considerandum, quia volumus aliquando ita, ut, si possumus, faciamus, ut sit, quod volumus; velut cum aeger vult salutem. Facit enim, ut sit sanus, si potest. Et si non potest, faceret, si posset. Haec voluntas potest vocari efficiens, quoniam, quantum in ipsa est, efficit, ut sit, quod vult. (SCHMITT, 1936, p. 38:1-5. Tradução nossa).

Este trecho se refere ao momento em que Anselmo classifica o querer em quatro modalidades. Dessas quatro, a primeira é a vontade eficiente, que é capaz de causar, até onde lhe é possível, o que quer. Assim, a retidão da vontade parece estar implicada nas ações retas, pois aquele que quer o que deve se diz que faz retamente e faz o bem, e por querer retamente, age de acordo com essa retidão.

Ao final do capítulo V, Anselmo completa o que havia prometido ao final do capítulo II a respeito da verdade da enunciação natural. Uma vez que existe uma verdade da ação natural e outra não natural, Anselmo diz que devemos considerar como pertencente à ação natural a verdade da proposição natural. Como vimos, *fazer* pode ser usado para falar de muitas coisas e, no caso da verdade da enunciação, dizemos que a enunciação faz bem sempre que significa. O propósito da verdade da enunciação é o de necessariamente significar, não sendo possível, portanto, separá-la da ação natural. Novamente o mestre recorre ao exemplo da proposição “é dia”. Neste caso, ela faz a verdade quando significa que o dia é, quer seja dia, quer não seja, porque recebeu o poder de fazê-lo naturalmente¹²⁶. Neste caso vemos a existência da capacidade de significar, que é natural e é um instrumento; a outra retidão da significação se dá quando há o reto uso dessa capacidade, que é a significação enquanto uso.

1.2.4. A definição de justiça

Tendo já abordado anteriormente a respeito do intelecto, da vontade e da ação – termos essenciais para o que veremos a seguir - passemos agora a falar da justiça. Tendo chegado à definição da verdade no capítulo XI, que é a retidão perceptível apenas pelo intelecto, o discípulo, no capítulo XII pede ao mestre a definição de justiça¹²⁷:

¹²⁶ Cf. DV 5, 183:1-6.

¹²⁷ “In order to understand Anselm's treatment of freedom and grace in the order of creation, sin and redemption, it is necessary as a preliminary to focus in on the concepts of rectitude and justice which thread through the treatment. According to A.E. McGrath, Anselm's understanding of justice is derived from Augustine for whom God is the *justissimus ordinator* who orders the universe according to his will. In the *De Trinitate*, Augustine calls God the highest justice who orders all things according to weight, measure, and number which in turn mirror God's justice as the supreme exemplar. But, not only is God's justice mirrored in the physical order of creation, it also prescribes the moral order, i.e., how men are to act according to free choice. God's justice, then, is reflected in the human will as the right order men ought to choose. This is man's rectitude of will. In this sense, justice and rectitude are synonymous terms which refer to God's will for both the physical and moral orders of his creation. They are primarily attributes of God and only secondarily of creation and human affairs as they participate in God's will. [...] There is also a right order in the will i.e., a way that the will ought to will in an autonomous and free choice. This right ordering in the will is called justice. In reference to the will, Anselm says that one must ‘stand in the truth,’ and to stand in the truth is to will what one ought, namely, to will what God wills. Anselm, therefore,

D - Mas uma vez que me ensinaste que toda a verdade é retidão, e que a retidão me parece ser o mesmo que a justiça, ensina-me também a entender o que é a justiça. De fato, parece que tudo o que é reto também é justo e, inversamente, que o que é justo é também reto. Com efeito, parece que é justo e reto que o fogo seja quente e que cada homem ame aquele que o ama¹²⁸.

Com sua resposta o próprio discípulo chega a uma primeira definição da justiça. Nessa definição, justiça é o mesmo que retidão, ou seja, é fazer o que deve, pois tudo o que é como deve é reto e justo e nada é reto e justo a não ser que seja como deve. O mestre complementa então que a justiça, a retidão e a verdade se definem mutuamente, por isso, conhecendo uma, podemos chegar às outras e quem conhece uma não pode ignorar as outras¹²⁹.

Como veremos na citação a seguir, para Anselmo, a natureza racional foi feita simultaneamente dotada de intelecto e justa, tendo a capacidade de discernir entre o que é reto e o que não é. Ela a recebeu com a finalidade de ter aversão e evitar o mal, de amar e escolher o bem. De todos os bens, o que é o maior deles deve ser amado sobre todos os outros:

E assim é certo que a natureza racional foi feita para isto, para que amasse e escolhesse o sumo bem sobre todas as coisas, não por causa de outro, mas por causa dele próprio. Com efeito, se é por causa de outro, não ama ele próprio, mas outro. Isto não pode fazer a não ser sendo justa. Para que, portanto, o racional não se frustre, para isto o racional e o justo devem ser feitos simultaneamente¹³⁰.

Possuímos, como vimos ao tratar da retidão do pensamento, a faculdade do intelecto, que é capaz de recordar, compreender e amar aquele que é o melhor e maior dentre todas as coisas.

concludes that ‘... justice is not rightness of knowledge, or rightness of action, but is rightness of will.’ Truth and justice, then, are species of rectitude. When perceived, it is called truth; when willed, it is called justice.” (GWOZDZ, 2009, p. 3).

¹²⁸ Sed quoniam docuisti me omnem veritatem esse rectitudinem, et rectitudo mihi videtur idem esse quod iustitia: iustitiam quoque me doce quid esse intelligam. Videtur namque quia omne quod rectum est esse, iustum etiam est esse; et conversim quia quod iustum est esse, rectum est esse. Iustum enim et rectum videtur ignem calidum esse et unumquemque hominem diligentem se diligere. (DV 12, 191-192:27-1).

¹²⁹ “No capítulo XII, ao identificar ‘veritas’ e ‘rectitudo’, introduz na definição a noção de ‘iustitia’. *O diálogo inflete, agora, do ato intelectual para o volitivo*, preparando a temática e o horizonte hermenêutico dos debates que se seguem – a liberdade de escolha, em *De libertate arbitrii*, e a consideração da possibilidade, inerente à metáfora da queda, da vontade livre, agindo contra si própria, não conservar a retidão, em *De casu diaboli*.” (SILVA, 2012, p.6, grifo nosso).

¹³⁰ Ad hoc itaque factam esse rationalem naturam certum est, ut summum is bonum super omnia amaret et eligeret, non propter aliud, sed propter ipsum. Si enim propter aliud, non ipsum sed aliud amat. At hoc nisi iusta facere nequit. Ut igitur frustra non sit rationalis, simul ad hoc rationalis et iusta is facta est. (CDH 2, 1, 97:14-18; tradução nossa).

Essa faculdade possui a capacidade de discernir o justo do não justo, o verdadeiro do falso, e assim por diante, por meio da qual somos capazes de reconhecer o que é como deve.

Em razão dessa capacidade de discernimento, como já vimos anteriormente, somos capazes de reconhecer aquilo que devemos querer, ou ainda, somos capazes de reconhecer aquilo que é o melhor para nós. Esse “reconhecer aquilo que é o melhor para nós” é aquilo que o próprio Deus quer e, portanto, o melhor, e não o que por uma vontade própria, arbitrariamente, julgamos ser o mais conveniente no momento. No entanto, apenas ser capaz de reconhecer não é suficiente se não formos capazes também de querer (ou amar) aquilo que reconhecemos dever querer: “E enquanto a razão em nós é aquela pela qual temos a capacidade de conhecer [a retidão], a vontade é aquela pela qual a podemos ter [a retidão].”¹³¹

A natureza racional foi feita justa¹³² com a finalidade de ser feliz, amando o maior bem, como vimos ao tratar da retidão da vontade. Os entes, tendo sido feitos justos, tendem à retidão e, propriamente falando, tendem à suma retidão, que é o fim último e a felicidade plena. Essa tendência é efetivada mediante a reta e sincera volição do ente racional, que é a vontade justa. A justiça é, portanto, o ordenamento reto da vontade¹³³.

A verdade é definida, no capítulo XI do *DV*, como sendo a retidão percebida apenas pela mente. No entanto, como dissemos anteriormente, somente perceber a retidão não basta, é preciso amá-la, querê-la e agir de acordo com ela¹³⁴. É necessário, portanto, considerar a noção da justiça em Anselmo, cujo gênero é a verdade e retidão¹³⁵.

¹³¹ *Quamdiu et ratio in nobis est qua eam valemus cognoscere, et voluntas qua illam tenere possumus? (DLA 4, 214:6-7; grifo nosso).*

¹³² Cf. *DCV* 1, 140; *DCV* 10, 152:1-11.

¹³³ “Além do intelecto, a retidão também diz respeito à vontade: no primeiro caso, é *verdade*; no segundo, é *justiça e bem*. Aliás, a própria liberdade, conotação essencial da vontade, é definida como retidão ou capacidade de fazer o bem. Com efeito, ao contrário do que muitos consideravam, a liberdade não consiste em ‘poder pecar’, caso no qual Deus e os anjos não seriam livres. A liberdade é capacidade de agir retamente, identificando-se, portanto, com a vontade do bem e, desse modo, com a boa vontade. [...] Nós somos livres com o objetivo de conservar ‘a retidão da vontade por amor à própria retidão’. Trata-se, portanto, de uma retidão que deve ser amada e buscada por si mesma, não por outros fins. Ela é o bem maior, sem o qual não é possível alcançar os outros valores.” (ANTISERI & REALE, 2005, p. 151).

¹³⁴ “La búsqueda de la solución a todo problema que interesa la verdad del hombre comporta, según Anselmo de Canterbury, la unión de verdad y justicia. De ello da testimonio el *De veritate*. La verdad no sólo debe ser contemplada (*percipere*) sino amada y actuada por el hombre, en cuyo caso éste da testimonio de adhesión al bien, i.e. de la rectificación (*rectitudo*) de su libertad. Esa es la justicia según Anselmo.” (BRIANCESCO, 1980, p. 60; grifo nosso).

¹³⁵ “In sum, *De veritate* primarily deals with two distinct but related issues. The first is the nature of truth. Anselm presents a general metaphysical account of truth, where truth is cashed out in terms of correspondence to function, or as compliance to a universal standard. The keyword here is *rectitudo*: rightness. The second issue is the metaphysical foundations of morality. Moral goodness, or justice, is identified with a certain kind of rightness (and

É importante notar que no *De casu diaboli*, Anselmo trata das afecções da vontade. Estas são inclinações ou predisposições que a vontade possui. Duas são as afecções da vontade: a que nos predispõe ao que é conveniente ou aprazível (*commodum*) e a que nos inclina para a justiça. Os entes irracionais e racionais são por natureza inclinados ao desejo daquilo que é aprazível, no entanto, somente os entes racionais possuem a afecção para a justiça. A vontade soberba é a vontade racional que, desordenadamente, dirige-se apenas ao que lhe é aprazível. A vontade de justiça é o freio que modera os excessos e guia a vontade pelo que é aprazível em direção ao que Deus quer que queiramos e, dessa maneira, guia-nos para a felicidade justa.¹³⁶ Segue-se que a verdade não deve ser contemplada pelo intelecto apenas, mas deve ser feita e querida, ou ainda, amada pelo homem.

No capítulo IV do *DV*, vimos que o diabo possuía a retidão da vontade e, enquanto a quis conservar, ele a possuiu. Mas quando quis uma felicidade maior do que aquela que já possuía, abandonou a retidão possuída. Desse modo, soberbo, o diabo impôs a sua própria vontade sobre todas as coisas em detrimento da suma vontade e da suma justiça¹³⁷.

A verdade também é encontrada nos atos morais das criaturas racionais e o modo de nos referirmos a essa verdade nos atos volitivos é denominado justiça¹³⁸. Justiça em Anselmo não se reduz ao direito, à legislação, a justiça é considerada sob seu aspecto ontológico, assim como o *debere* anselmiano não se reduz ao significado de dívida monetária. A justiça é o bem moral, por isso, direciona-se para o bem e, portanto, para a retidão¹³⁹. A verdade é o gênero da justiça, uma espécie da retidão e, por isso, estas três se definem mutuamente, conhecendo uma, podemos chegar às outras e quem conhece uma não pode ignorar as outras¹⁴⁰.

of truth), namely rightness-of-will, and more exactly rightness-of-will kept or conserved for the sake of rightness-of-will.” (EKENBERG, 2005, p. 30).

¹³⁶ *DCD* c. XIII – XIV.

¹³⁷ Voltaremos neste assunto ao tratar das afecções da vontade no capítulo 3.

¹³⁸ “A justiça de Deus neste contexto não é uma ação arbitrária, mas encontra-se profundamente enraizada na ordenação e re-ordenação do universo. [...] Crouse, no entanto, argumenta que o entendimento de *iustitia* anselmiano não foi determinado por categorias jurídicas. Justiça bem como honra para Anselmo são termos eminentemente filosóficos e teológicos. Nos tempos de Anselmo o termo *iustitia* foi usado em sentido filosófico, teológico, moral e legal. Segundo Crouse *iustitia* significava a manutenção da “retidão da ordem”, que tem a sua fonte em Deus e relação com sua honra, e abrange toda a criação, regulando as relações do homem com Deus, do homem com o homem, e as relações mútuas no interior do próprio ser humano. Desta forma Anselmo seguiu a tradição, especificamente, de Agostinho.” (PENA, 2014, p. 137-138).

¹³⁹ “A retidão e a justiça se dizem reciprocamente, e se refletem na ordem natural e moral da criação, são por assim dizer os principais atributos da divindade, e secundariamente das coisas criadas e nos assuntos humanos quando participam da vontade de Deus.” (*Ibid.*, p. 152).

¹⁴⁰ “A questão que se coloca é a de saber se estes três sinónimos - justiça, verdade e retidão - variam conforme a pluralidade das formas dos sujeitos nos quais se manifestam. A resposta anselmiana é obviamente negativa e o raciocínio consiste basicamente em mostrar que a verdade, justiça ou retidão subsiste por si imutavelmente. A

O capítulo XIII do *DV* retoma a verdade e retidão como implicadas no gênero da justiça. Desse modo, ele coloca a justiça juntamente com a verdade e retidão. Estas três, por se definirem mutuamente, são perenes em relação às coisas corruptíveis e são uma única coisa, a saber, a essência divina¹⁴¹.

Anselmo busca então precisar os termos da definição da justiça enquanto retidão. Primeiro são consideradas, por ele, as naturezas inanimadas, depois as irracionais até chegar ao tipo de justiça que o discípulo está procurando, a saber, a justiça presente apenas nas naturezas racionais por serem as únicas capazes de reconhecer a retidão. Vejamos primeiro nas naturezas inanimadas:

D. - Então que diremos? Diremos que uma pedra é justa, quando se inclina do superior para o inferior, porque faz o que deve, do mesmo modo que dizemos que um homem é justo quando faz o que deve? / M. - Não costumamos chamar justo esse tipo de justiça. / D. - Então por que motivo o homem justo é mais justo do que a pedra, se ambos agem justamente? / M. - Tu próprio não julgas que o fazer do homem difere de algum modo do fazer da pedra? / D. - Sei que o homem faz voluntariamente e a pedra naturalmente e não voluntariamente. / M. - Por esse motivo não se diz que a pedra é justa, porque não é justo o que faz o que deve se não quer o que faz¹⁴².

Entes inanimados

A diferença entre as criaturas inanimadas e os animais, e o porquê do agir justo de ambos serem diferentes, está no fazer voluntário. Há uma espontaneidade (*sponte*) no homem e nos animais,

verdade é, por conseguinte, a própria essência de Deus, imutável e *per se subsistem*. Assim é, porque é por ela que tudo se diz verdadeiro, reto ou justo. Estas propriedades não dependem da pluralidade das formas, ao ponto de, deixando estas de ser, pereçam com elas, mas inversamente, estas possuem tais propriedades quando são *conformes ao que devem ser*. Inversamente, a verdade, justiça ou retidão é *per se subsistens*: «não tem o seu ser nas próprias coisas nas quais se diz que é, nem a partir delas, nem por meio delas», como mostra, mediante uma razão necessária, o raciocínio do *Monologion*, reiterado em *De veritate*.” (SILVA, 2012, p. 20).

¹⁴¹ “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 obra. 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 (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.” (COSTA, 2010, p. 10).

¹⁴² D. Quid ergo? An dicemus lapidem iustum cum a superioribus inferiora petit, quia hoc facit quod debet, quemadmodum dicimus hominem iustum cum facit quod debet? / M. Non solemus huiusmodi iustitia iustum dicere. / D. Cur ergo magis homo iustus quam lapis iustus est, si uterque iuste facit? / M. Tu ipse an non putas facere hominis a facere lapidis aliquo modo differre? / D. Scio quia homo sponte, lapis naturaliter et non sponte facit. / M. Idcirco lapis non dicitur iustus, quia non est iustus qui facit quod debet, si non vult quod facit. (*DV* 12,192:11-21).

ao passo que na pedra, por exemplo, o fazer é natural, necessário. Convém notar que Anselmo atribui certa “voluntariedade” também aos animais. Daí se fazer uma especificação à significação de justiça: “não é justo o que faz o que deve se não quer o que faz”. Vemos que a justiça e a vontade possuem uma estreita ligação e que não é possível àquele que age necessariamente (*e.g.* a pedra) ser justo¹⁴³.

Dentro dessa hierarquia, somente a criatura racional pode ser reta e justa. Nas naturezas racionais o exercício da verdade, retidão ou justiça assume uma expressão mais perfeita¹⁴⁴. Por meio da retidão, a verdade se aplica à mente racional e pela justiça a verdade se torna propriedade da vontade¹⁴⁵. Para haver justiça é preciso que haja uma ação livre e racional¹⁴⁶.

Para que haja a justiça, portanto, é necessário haver uma ação livre e racional, que no capítulo V do *DV* é chamada de ação não natural. A ação não natural, que é racional e contingente, abre espaço para o reto querer agir: como o ato de dar esmola. Esse ato, por ser uma ação racional e não compulsória no ente humano, une o poder de discernimento e a espontaneidade, diferenciando o agir reto da pedra com o agir reto humano, por exemplo. A noção de espontaneidade está ligada à noção de vontade¹⁴⁷.

¹⁴³ “Assim, mediante uma análise do ato reto, ou justo, Anselmo estabelece um princípio de hierarquia ontológica. Os seres inanimados e os animados irracionais não possuem justiça, nem retidão, em sentido próprio. Eles são ajustados à sua essência e, porque cumprem necessariamente a sua finalidade, são de algum modo retos. Porém, a ação deles e o agir humano estabelecem a fronteira entre *natura* e *ratio*, sendo esta superior. [...] E em que se manifesta a sua superioridade? No facto de poder assumir - ou não assumir - a própria retidão como princípio orientador do agir. Esta possibilidade é-lhe conferida pelas faculdades humanas de conhecer e de querer, pela inteligência e a vontade. São elas que permitem à criatura racional *ser justa* ou *reta*. Assim, a criatura racional, no caso concreto em análise, o ser humano, é superior às demais formas de ser porque pode querer a retidão e querê-la não em função de outro bem, mas como bem maior – por si mesma. É este facto que determina a sua posição na hierarquia ontológica.” (SILVA, 2012, p. 17).

¹⁴⁴ “Esse facto deriva da própria essência da retidão, a qual é definida como a verdade – ou seja, o acordo de uma forma consigo mesma – perceptível só com a mente.” (SILVA, 2012, p. 20).

¹⁴⁵ *Ibid.*, loc. cit.

¹⁴⁶ “É a espontaneidade (*sponte*) do agir humano que o diferencia do agir natural. 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.” (COSTA, 2010, p. 69).

¹⁴⁷ “The notion of acting *sponte* is closely connected to the notion of a will (*voluntas*) and of the activity of ‘willing’ (referred to by the verb *velle*). A necessary condition for spontaneous action is that it be willed. Just like his notion of action, Anselm’s notions of willing and of acting willingly are to be taken liberally, so as to include animal movement. Not only does a horse act when it grazes, it may also will to graze, and graze willingly, on his account. On Anselm’s picture then, neither the “willing” of it nor the ‘spontaneity’ of it will necessarily make an action into the kind of action where justice or injustice will apply. Next, he puts forth a series of further requirements on what is just and what justice is. [...] The first condition on the kind of action that deserves praise is knowledge, and in particular knowledge of *rectitudo*. A horse is ignorant of (*nescit*) rightness, and therefore it is not able to *will* rightness, and willing rightness (or willing to conserve rightness) is a necessary condition for justice. Only rational beings can know rightness, and so only rational beings can will to conserve justice. Therefore only rational beings deserve praise and blame, and only they are said to be just or unjust.” (EKENBERG, 2005, p. 29).

Entes irracionais

Mas, como vimos, basta apenas querer o que deve para agir justamente? Afinal, o cavalo quer o que deve quando está pastando:

D. - Diremos então que o cavalo é justo quando quer pastar, porque, querendo, faz o que deve? / M. - Eu não disse que é justo o que faz querendo o que deve, mas disse que não é justo o que não faz querendo o que deve. / D. - Diz então o que é justo¹⁴⁸.

No exemplo do cavalo, vemos que querer o que deve não basta para a definição da justiça. É preciso também ao agente, na medida do possível, conhecer o que deve. Portanto, é necessário que também haja racionalidade para conhecer e discernir as coisas.

Justiça e louvor

O mestre percebe então que a definição da justiça buscada pelo discípulo é aquela que, quando o agente a possui, merece o louvor, e quando não a possui, merece a censura. Essa justiça e retidão está apenas na natureza racional, que é capaz de reconhecer o que deve querer, pois não é possível querer o que se ignora, e, por isso, é responsável por suas ações. Apenas querer o que deve não basta, pois, reconhecendo o que deve querer, a natureza racional é capaz de discernir o certo do errado e, agindo de acordo com esses dois modos, merece louvor ou censura¹⁴⁹.

O lugar da justiça

Uma vez identificada a justiça como pertencente à natureza racional, é preciso agora encontrar o lugar onde reside nessa natureza:

¹⁴⁸ D. Dicemus ergo iustum esse equum cum vult pascere, quia volens facit quod debet? / M. Non dixi iustum esse illum qui facit volens quod debet; sed dixi non esse iustum qui non facit volens quod debet. / D. Dic ergo quis sit iustus. (DV 12, 192:22-26).

¹⁴⁹ “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.” (COSTA, 2010, p. 71).

M. - Portanto, onde te parece estar esta justiça no homem que é racional? / D. - Não está senão na vontade, na ciência ou na ação. / M. - E se houver quem entenda retamente, ou atue retamente, mas não queira retamente: alguém o louvará pela sua justiça? / D. - Não. / M. - Portanto, esta justiça não é a retidão da ciência, nem a retidão da ação, mas a retidão da vontade. / D. - Ou será isto ou nada¹⁵⁰.

O discípulo indica três possíveis sedes da alma onde a justiça resida: na retidão da vontade, na retidão do juízo ou na retidão da ação. Se alguém sabe o que é reto fazer, mas não o faz, não é justo, então a justiça não está no conhecimento. Do mesmo modo, se alguém age de maneira reta, mas não quer agir assim, também não está sendo justo, portanto, a justiça também não reside na ação. Não sendo a retidão do juízo nem a retidão da ação sedes da justiça, resta a retidão da vontade, que é o querer reto, como sendo seu lugar¹⁵¹.

Somente querer não é suficiente

O saber e o agir para serem justos dependem do querer reto. Mas esta definição da justiça parece ainda não satisfazer ao mestre: “Parece-te estar suficientemente definida a justiça que procuramos?”¹⁵² Cada uma das três retidões confirmadas como necessárias para a justiça não parecem ser suficientes e, por isso, passam por uma nova análise. Querer o que deve é necessário, mas não é suficiente para definir a justiça, ou, ainda, não parece que toda retidão da vontade possua propriamente aquela justiça digna de louvor:

M. - Pensas que todo aquele que quer o que deve, quer retamente e tem a retidão da vontade? / D. - Se alguém sem o saber quer o que deve, como quando quer fechar a porta àquele que, sem que ele o saiba, quer matar um

¹⁵⁰ M. Ubi igitur tibi videtur ista iustitia in homine qui rationalis est? / D. Non est nisi aut in voluntate aut in scientia aut in opere. / M. Quid si quis recte intelligit aut recte operatur, non autem recte velit: laudabit eum quisquam de iustitia? / D. Non. / M. Ergo non est ista iustitia rectitudo scientiae aut rectitudo actionis, sed rectitudo voluntatis. / D. Aut hoc erit aut nihil. (DV 12,193:7-14).

¹⁵¹ “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.” (COSTA, 2010, p. 72).

¹⁵² Videtur tibi sufficienter esse definita iustitia quam quaerimus? (DV 12,193:15).

outro dentro de casa: quer este tenha alguma retidão na vontade, quer não a tenha, não tem aquela que procuramos¹⁵³.

No exemplo acima, o homem só fechou a porta, mas não tinha conhecimento do assassinato que impediu; quis o que devia, mas não é esse ainda o tipo de retidão da vontade que se procura, pois ele não compreendeu o que a sua ação acabou de evitar¹⁵⁴.

Somente conhecer não é suficiente

Passemos então à consideração daquele que conhece o que deve querer. A conclusão é similar à anterior, isto é, saber o que deve querer é necessário, mas não é suficiente, pois pode acontecer de alguém conhecer o que deve querer, mas não o querer fazer. O exemplo dado é o do ladrão que é forçado a devolver o que roubou. De fato, ele não quer o que deve querer, mas é forçado a querê-lo (devolver o roubado)¹⁵⁵.

Somente agir não é suficiente

Por último, analisemos a ação. O que dizer daquele que age retamente alimentando um faminto, mas que em sua intenção é movido pela vanglória? Podemos chamá-lo justo? De fato, ele quer dever querer o que quer (faz porque quer, espontaneamente) e por causa da sua ação externa é louvado, pois quer fazer o que deve. A resposta para essa pergunta é não, pois, por um lado, há a retidão da ação, por outro lado, essa ação foi feita com intenção não de alimentar quem

¹⁵³ M. Quicumque vult quod debet, putas eum recte velle et habere rectitudinem voluntatis? / D. Si quis nesciens vult quod debet, ut cum vult claudere ostium contra illum qui ipso nesciente vult in domo alium occidere: sive habeat iste sive non habeat aliquam voluntatis rectitudinem, non habet illam quam quaerimus. (DV 12,193:17-22).

¹⁵⁴ “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?’ 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. 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.” (COSTA, 2010, p. 73).

¹⁵⁵ “Se não é suficiente querer o devido, ‘O que dizes daquele que sabe que deve querer o que quer?’ 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. [...] 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 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.’” (Ibid., p. 74).

precisa, mas motivada pela vanglória. Por isso, aqui também, ainda não foi encontrada a definição da justiça buscada.

Quid e cur da vontade

Uma vez analisadas essas três retidões, e visto que nenhuma delas bastou para definir a justiça, o discípulo pede ao mestre que mostre a retidão que é a suficiente para ela:

Toda a vontade, tal como quer algo, assim também quer por causa de algo. De fato, do mesmo modo que se deve considerar o que quer, também se deve ver por que motivo quer. Certamente não deve ser mais reta querendo o que deve, do que querendo o motivo pelo qual deve. Por conseguinte, toda a vontade tem um *quê* e um *porquê*. E de fato não queremos absolutamente nada a não ser que haja um «porquê» do que queremos¹⁵⁶.

Temos que a sede da justiça está na retidão da vontade; e a vontade possui dois aspectos: toda vontade envolve querer algo, o *quê* (*quid*), e um motivo, o *porquê* (*cur*) de querer este algo; toda vontade possui um fim e um motivo relacionado a esse fim. Em outras palavras, o que conta não é somente o *quê* o agente quer, mas o motivo pelo qual quer. Este o *quê* e o *porquê* são, portanto, dois elementos necessários na vontade para que ela seja justa, ou seja, querer o que deve e querer porque deve. No entanto, o mestre diz que esses dois elementos ainda não são suficientes para definir a justiça:

D. - Por que não? / M. - Quando alguém quer o que deve porque é forçado, e é por ser forçado que quer o que deve, não será que este de algum modo quer o que deve, visto que deve? / D. - Não o posso negar. Mas este quer de um modo e o justo de outro modo. / M. - Distingue esses dois modos. / D. - De fato, quando o justo quer o que deve, conserva a retidão da vontade unicamente pela própria retidão, enquanto se deve chamar justo. Mas quem quer o que deve só porque é coagido ou movido por uma recompensa externa, se se deve dizer que conserva a retidão, não a conserva por si própria, mas por outra coisa¹⁵⁷.

¹⁵⁶ Omnis voluntas sicut vult aliquid, ita vult propter aliquid. Nam quemadmodum considerandum est quid velit, sic videndum est cur velit. Quippe non magis recta debet esse volendo quod debet, quam volendo propter quod debet. Quapropter omnis voluntas habet quid et cur. Omnino namque nihil volumus, nisi sit cur velimus. (DV 12, 193-194:33-4).

¹⁵⁷ D. Cur non? / M. Cum aliquis vult quod debet quia cogitur, et ideo cogitur quia hoc velle debet: nonne hic quodam modo vult quod debet, quoniam debet? / D. Non possum negare; sed alio modo iste vult, alio modo iustus. / M. Distingue ipsos modos. / D. Iustus namque cum vult quod debet, servat voluntatis rectitudinem non propter aliud, inquantum iustus dicendus est, quam propter ipsam rectitudinem. Qui autem non nisi coactus aut extranea

Exemplo dos injustos e do justo

Dois exemplos são fornecidos para mostrar a dificuldade da definição nos termos atuais. O primeiro é o exemplo daquele que é coagido a querer o que deve, e o segundo, daquele que é movido a querer o que deve por uma recompensa externa. Aquele que quer o que deve porque é coagido, de algum modo quer o que deve, quer o que é reto. No entanto, não pode ser chamado justo, pois o motivo do seu querer não reside nele, mas em outro. Do mesmo modo, aquele que quer o que deve movido por uma recompensa externa, de certo modo quer e conhece o que deve, mas o motivo de querê-lo é outro alheio ao que deve, como o que alimenta o faminto com vistas à vanglória.

Assim, nestes dois casos, “se se deve dizer que conserva[m] a retidão”, ela só é conservada por causa de outro (*propter aliud*) e não por causa dela própria (*propter ipsam*), não por amor à própria retidão. Portanto, não é justo aquele que não quer pelo próprio dever, mas porque é coagido, nem aquele que age em vista de outra coisa, como o que age por causa da vanglória e não em vista de querer aquilo que é devido¹⁵⁸.

O justo, por sua vez, quando quer o que deve “conserva a retidão da vontade unicamente por causa dela própria” (*propter ipsam*), ou seja, quer aquilo que quer porque o quer, ou ainda porque o ama. Aquele que quer o que deve, mas por ser coagido ou por recompensa, só conserva a retidão pela coação ou pela recompensa, não tem intenção para aquilo que deve. Nestes dois casos, a retidão é conservada por outra coisa, ao passo que o justo conserva a retidão por causa

mercede conductus vult quod debet: si servare dicendus est rectitudinem, non eam servat propter ipsam sed propter aliud. (DV 12, 194:13-22).

¹⁵⁸ “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 preciso que tanto o *quid* como o *propter quid* sejam retos, ‘estas duas (coisas) são necessárias à vontade para (haver) justiça, isto é, querer o que deve, e isto porque deve’. [...] 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*)?’ 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 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.” (COSTA, 2010, p. 76 e 77).

dela própria; ele quer o que é reto porque o quer, tem a intenção para aquilo que diz querer. A intenção do justo é reta e, por assim dizer, é direta naquilo que quer mediante um sincero querer, sem desvios, ou segundas intenções.

A definição de justiça

Justiça neste estudo anselmiano é uma outra espécie da verdade, juntamente com a retidão. Justiça nesse caso é a verdade aplicada à moralidade. A vontade do agente é justa quando ele quer o que deve e quando o motivo desse querer implica conservar o que deve. Assim, quando a vontade é justa, o agente é levado a querer conservar e a fruir o próprio fim, buscando ser verdadeiro. No entanto, quando o agente quer o que deve, mas o motivo de querê-lo é por causa de outra coisa, essa vontade não é justa. A partir disso chegamos a definição de justiça que é a retidão da vontade conservada por si mesma (*propter se*)¹⁵⁹.

Tendo chego à definição de justiça, o discípulo busca saber, se essa justiça¹⁶⁰ é a retidão da vontade, por que, às vezes, chamamos de justiça a retidão da ação? Anselmo responde que só podemos falar desse modo quando a ação é feita com uma vontade justa e não quando falamos da ação apartada da justiça. Por outro lado, mesmo quando o que queremos retamente é impossível de ser feito, a retidão da vontade não perde o nome de justiça. Já que essa retidão da vontade que é justa, é sempre reta¹⁶¹. Desse modo, a ação correta sem a união da reta vontade é apenas exterioridade, casca, farisaísmo. A reta ação precisa estar envolta de uma disposição/intenção¹⁶², que significa direcionar para dentro; é um querer reto, que é o que indica

¹⁵⁹ Cf. DV 12, 194:23-24.

¹⁶⁰ Que identificamos como sendo a verdade moral.

¹⁶¹ “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.” (COSTA, 2010, p. 79).

¹⁶² Mas essa intenção reta que se sobrepõe à ação, não é aquela boa intenção do “ser bonzinho”, não é aquela “boa” intenção do adolescente de “criar um mundo melhor”, que é fruto da mentalidade revolucionária e que leva a tantos erros e desgraças. A intenção reta está conectada à busca da vontade de Deus inspirada pelo Espírito Santo. Portanto, o agir corretamente, mas tendo em vista apenas o ser bonzinho e ser socialmente aceito, não é indicativo nenhum de retidão da vontade ou justiça.

o nosso nível de “consciência”¹⁶³ na ação e nos torna “conscientemente” responsáveis por nossos atos, ou seja, nos torna verdadeiramente presentes em nossos atos¹⁶⁴.

Considerações sobre os termos da definição de justiça

Deste ponto em diante, no capítulo XII, Anselmo fará considerações a respeito do porquê usar as palavras conservada (*servata*) e por si mesma (*propter se*) em sua definição de justiça e, por fim, abrangerá a definição de justiça na suma e simples natureza¹⁶⁵.

A consideração a respeito do porquê usar a palavra conservada (*servata*) começa com o mestre antecipando-se à possível objeção de alguém em relação a esse uso. Eis a objeção: se a retidão da vontade somente pode ter o nome de justiça quando é conservada, então a retidão da vontade não é justiça desde o momento em que é recebida. A justiça, considerada do ponto de vista desta objeção, parece ser posterior ao possuir da retidão, pois o conservar de algo dá a idéia de que somente é possível fazê-lo quando algo de antemão é possuído.

De acordo com a objeção, nós não recebemos a justiça quando recebemos a retidão da vontade, mas fazemos a retidão tornar-se justiça conservando-a. Isso se dá porque nós recebemos e temos a retidão da vontade antes de conservá-la. Nós não a recebemos nem temos a retidão porque primeiro a conservamos, mas começamos a conservá-la porque a recebemos e já a temos.¹⁶⁶

¹⁶³ Utilizando uma terminologia atual.

¹⁶⁴ “A consciência moral é um julgamento da razão pelo qual a pessoa humana reconhece a qualidade moral de um ato concreto” (CIC, 2017, §1796).

¹⁶⁵ “Com o último movimento do capítulo, vamos verificar a verdade pelo qual deve ser compreendida a justiça: veremos aquilo que está além do dever. Num primeiro momento, trata-se de verificar quando a criatura recebe a retidão da vontade. Dado que justiça e retidão da vontade são ditas reciprocamente, a reflexão considerará ainda a retidão da vontade, mas segundo as determinações do receber (*accipere*), do conservar (*servare*), do ter (*habere*) e do querer (*velle*) dessa mesma retidão. O receber e o ter se dão antes do conservar; eles não dizem respeito ainda à justiça, pois a alcançamos apenas quando a conservamos [...]. Podemos conservar essa retidão porque simultaneamente recebemos também o querer e o ter. O receber relativo a essa retidão da vontade faz com que a queiramos e a tenhamos: ‘*acceptio facit velle illam et habere*’ (id., 195:20). A reflexão parece subverter a idéia cronológica. Se podemos falar de um antes e um depois relativos a essa retidão, é tão-somente de um modo explicativo, pois é ao mesmo tempo que recebemos o ter, o querer e o conservar essa retidão: ‘*Quare a quo simul accipimus et habere et velle et servare voluntatis rectitudinem, ab illo accipimus iustitiam; et mox ut habemus et volumus eandem rectitudinem voluntatis, iustitia dicenda est*’ (195:24-27). Num segundo momento, avançamos para a determinação última do sentido de justiça, que é aquele do amor. Evocando as passagens dos Salmos (Sl 32,11 e 107,42), Anselmo, afirma que os justos são os retos de coração, isto é, os retos de vontade [...]. A retidão da vontade, expressão da justiça em Anselmo e o centro da definição da liberdade, devem ser pensados no seu horizonte próprio, que é aquele do amor. Somente um coração purificado pela fé recebe a justiça como dom de Deus, o que não é outra coisa senão a graça.” (MARTINES, 2000, p. 74-75; grifo nosso).

¹⁶⁶ Cf. DV 12, 195:1-9.

Para essa objeção, a resposta que o mestre fornece é a de que se dá ao mesmo tempo querer a retidão e possuí-la. Querer e ter a retidão são simultâneos, pois somente a temos porque a queremos, e se a queremos, por causa disso mesmo a temos. Ao mesmo tempo em que a temos e queremos, simultaneamente a queremos e conservamos – até porque querer ou amar envolve o conservar, o manter. Isto acontece, pois somente conservamos a retidão quando a queremos e em nenhum momento a queremos sem que ao mesmo tempo a conservemos.

Enquanto queremos a retidão, nós a conservamos; enquanto a conservamos, nós a queremos; e quando a abandonamos, não a queremos mais¹⁶⁷. Uma vez que o nosso querê-la e tê-la acontecem ao mesmo tempo, e já que o nosso querê-la e conservá-la não ocorrem em tempos distintos, é necessário concluir que recebemos simultaneamente o possuir a retidão e o querer a retidão, e que nós a possuímos enquanto a conservamos.

Em um primeiro momento, o que foi dito pode parecer contraditório. No entanto, Anselmo afirma que não e explica que receber a retidão é, por natureza, anterior a possuí-la e a querê-la. No entanto, começamos a receber, a possuir e a querer a retidão ao mesmo tempo; tão logo essa retidão é recebida, é também possuída e querida. Da mesma forma, possuir e querer a retidão ocorrem simultaneamente com seu conservar, embora, por natureza, as duas primeiras sejam anteriores. Portanto, recebemos a justiça mediante o simultâneo possuir, querer e conservar da retidão da vontade. Tão logo possuímos e queremos essa retidão da vontade, a chamamos de justiça¹⁶⁸.

Conservar a retidão pela própria retidão se identifica com querer e amar a própria retidão. O oposto de conservar é abandonar, quem abandona o que possui, não ama mais o que foi abandonado. Conservamos e amamos a justiça apenas quando queremos a retidão da vontade por causa dela mesma e a abandonamos quando queremos o que não devemos: “Se tivesse conservado com perseverança a justiça, [o diabo] nem teria pecado nunca, nem seria infeliz.”¹⁶⁹

Em relação a acrescentar “por si mesma” (*propter se*) à definição de justiça, Anselmo diz que é necessário fazê-lo, porque a retidão não é de modo algum justiça, exceto se ela for conservada por si mesma.

¹⁶⁷ Ver pp. 96-98 desta dissertação.

¹⁶⁸ Cf. DV 12, 195:9-27.

¹⁶⁹ Si iustitiam perseveranter servasset, nec peccasset umquam nec miser esset. (DCD 4, 240:25-26).

A suma justiça

Mestre e discípulo passam agora a considerar se a definição de justiça alcançada pode ser aplicada à suma justiça, “conforme o que se possa dizer acerca duma coisa da qual nada ou quase nada propriamente pode ser dito”¹⁷⁰. Anselmo diz que na divindade de Deus o poder é a própria divindade, contudo, falamos do poder da divindade ou do poder divino, ou ainda falamos de uma divindade poderosa. Da mesma forma, apesar de, em Deus, sua vontade e sua retidão não serem distintas, ainda assim falamos da retidão da vontade divina, ou do reto querer divino.

Se falamos, no entanto, que a retidão da vontade de Deus é conservada por si mesma, dizemos isso com muito mais acerto do que se falássemos da retidão da vontade de qualquer outra natureza. No homem, a retidão e a vontade são distintas. Em Deus, sua vontade é a própria retidão e ao conservá-la por si mesma, sua vontade é incapaz de abandonar essa retidão. Em Deus é que podemos identificar propriamente a justiça, na natureza racional identificamos a justiça apenas de modo secundário. Assim, podemos dizer que a retidão da vontade conservada por si mesma é a justiça, pois aquele que conserva a retidão da vontade é o que a possui e se mantém nela, querendo ser reto. No caso do ente humano, chamamos reto de coração aquele que se mantém na reta vontade por si mesma¹⁷¹.

Tendo chegado à definição de justiça, importante conceito da filosofia moral anselmiana, veremos a seguir como podemos relacionar a verdade moral, a saber, a justiça, com a ação racional, que é livre. Portanto, no capítulo 2, trataremos do *De libertate arbitrii*, segundo

¹⁷⁰ Cf. DV 12, 195:31-33.

¹⁷¹ “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*. Desse modo, não há 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’. 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 accidental. 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 accidental, mas é idêntica ao próprio ser de Deus.” (COSTA, 2010, p. 80-81).

diálogo da trilogia moral. Até que ponto o ente racional tem a livre capacidade para escolher e perseverar naquilo que é reconhecido como sendo justo e verdadeiro?

Capítulo 2 *De libertate arbitrii*

O segundo tratado da trilogia é o *De libertate arbitrii* (*DLA*)¹⁷². Nele Anselmo busca definir o que é a liberdade de arbítrio e busca saber se o homem sempre a possui. A vontade possui papel importante para a definição de liberdade de arbítrio e, por isso, ao longo de vários capítulos, será objeto de estudo. Seguimos a mesma divisão que Montes D'Oca adota para o *DLA*, conforme proposta por Sciuto¹⁷³.

Este capítulo foi dividido em duas partes. A primeira trata especificamente da definição de liberdade de arbítrio e a divisão da liberdade, que abrangerá os capítulos I – IV (primeiro momento), XIII e XIV (quarto momento) do *DLA*. A segunda trata da retidão da vontade conforme abordada ao longo dos capítulos V-XII (segundo e terceiro momentos).

Antes de iniciarmos a análise dos capítulos do *DLA* propriamente, convém esclarecer que a liberdade que Anselmo busca é aquela que nos guia à salvação. Portanto, ele não trata da liberdade em um sentido banal como o da liberdade de ação, *e.g.* poder correr ou sentar, estar confinado em uma prisão ou não¹⁷⁴. Essa liberdade de que Anselmo fala radica mais

¹⁷² “La notion de liberté consiste, en ce qui concerne la créature, dans le pouvoir de ne pas pécher, i.e. d'embrasser la justice pour elle-même. C'est un pouvoir spontané en tant qu'il appartient au libre arbitre, i.e. à une puissance qui n'est pas nécessairement soumise à aucune contrainte pour passer à l'acte. C'est donc un pouvoir qui, d'une part, suppose la possibilité de pécher, et qui, d'autre part, doit aussi tendre à accepter spontanément le debitum et par le fait même à la dépasser. Il existe par conséquent une tension connaturelle à la liberté créée, signe de son imperfection constitutive, qui suppose un tiraillement, exprimé par le debitum, capable d'être vécu aussi bien comme appel et exigence de dépassement vers l'amour du bien que comme épreuve et difficulté, ouvrant ainsi la possibilité au délaissement et à l'abandon de la justice. En aucun cas, le libre arbitre ne peut apparaître comme un pouvoir neutre ou indifférent; c'est une puissance intrinsèquement orientée vers la valeur morale.” (BRIANCESCO, 1977, p. 479-480).

¹⁷³ “A busca de uma definição de liberdade e o esclarecimento sobre se sempre a temos são apresentados, conforme a divisão do *DLA* proposta por Sciuto, em quatro momentos essenciais: (i) definição de liberdade, caps. 1-4; (ii) demonstração de que a vontade é sempre livre, caps. 5-9; (iii) solução do problema sobre a relação entre pecado e liberdade, caps. 10-12; e (iv) retomada da definição de liberdade e divisão da liberdade, caps. 13-14.” (MONTES D'OCA, 2014, p. 22).

¹⁷⁴ “Para comprender bien este capítulo, es menester saber de qué libre albedrío trata el santo Doctor en él, así como en todo el diálogo actual; de lo contrario, la definición que da del mismo resultará muy incompleta y difícil de entender. Hay que advertir, por consiguiente, que no trata aquí de la libertad más que en cuanto conduce a la salvación del alma, a las buenas obras y al premio eterno como recompensa de las mismas. Sabía muy bien que existe otra libertad, como la de caminar, estudiar, trabajar, etc.; pero ésta, en cuanto tal, es indiferente con respecto a la salvación eterna. Distingue, pues, por decirlo así, la libertad física de la libertad moral, teológica, completamente necesaria para el negocio del alma, para vivir recta y santamente y alcanzar la vida eterna.” (Cf. SAN ANSELMO, v. 1, 2008, p. 549, nota 1).

profundamente na constituição e finalidade dos entes racionais. A isso se acrescenta o fato de que a liberdade de arbítrio tratada por Anselmo não consiste na possibilidade de poder pecar ou não pecar, de ter a opção entre agir bem ou agir mal. A liberdade anselmiana consiste em outro binômio: liberdade e escravidão. Quanto mais a pessoa se distancia de sua finalidade e se apega às criaturas, mais cai no vício e fica dependente das coisas. Portanto, submete-se e se torna escrava do pecado. Por outro lado, quanto mais a pessoa se aproxima de sua finalidade e da verdade, mais se aproxima de Deus e dos bens superiores. Na medida em que se aproxima de Deus, submete-se a Deus e se torna sua serva. Mas submeter-se à Verdade é o próprio das criaturas racionais, condiz com a sua natureza. Portanto, sendo como deve, a criatura não está alienada de sua finalidade nem é escrava do pecado. Desse modo, quanto mais submetida à vontade de Deus a pessoa estiver, mais livre ela será. A liberdade, neste sentido, está orientada à salvação¹⁷⁵.

2.1. A definição de liberdade de arbítrio

O diálogo *De libertate arbitrii*¹⁷⁶ começa com o discípulo falando da aparente contradição do livre-arbítrio com a graça¹⁷⁷, a predestinação e a presciência de Deus¹⁷⁸. A partir disso, o

¹⁷⁵ “From the Augustinian tradition, Anselm inherited two distinct notions of freedom. In one, freedom (*libertas*) is thought of as a state of perfection in which one is exempt from the possibility of sin. Here freedom is both a state of sinless perfection and the actual ability to maintain that state. The second notion of freedom is a property of the will by which one is able to make self-determining choices by choosing autonomously between alternatives (*liberum arbitrium*). In order to preserve his single definition of freedom encompassing God and created rational beings, it would seem that Anselm rejected the Augustinian distinction in favor of one basic and fundamental definition of freedom as a state of sinless perfection. However, in men and angels, it took on an accidental feature as well, which feature enabled men and angels to autonomously choose to sin or not to sin, to preserve or desert the gift of original justice. Given this understanding and resolution to the dilemma of how sin can both occur and not occur by means of freedom, it would seem an improper use of language to say that one sins freely. Anselm has insisted that one does not sin in virtue of freedom as the inability to sin. Hence, one does not sin freely. Nevertheless, one does sin through an accidental feature of freedom, namely, through an autonomous choice which is free from any determining coercion. Hence, one sins by ‘free choice.’ What Anselm has done is make it logically impossible that a choice of evil should ever occur by means of God’s gift of fundamental freedom by which one was to glorify God constantly by choosing what is good, right, and just. However, a choice of evil could occur and did occur through an accidental feature of that freedom, namely, ‘free choice’.” (GWOZDZ, 2009, p. 6).

¹⁷⁶ Essa temática sobre a liberdade de arbítrio, a graça, a predestinação e a presciência de Deus é devidamente tratada na última obra de Santo Anselmo, o *De concordia*. É importante salientar a importância da graça para a reabilitação do homem à retidão, uma vez que, como veremos, o homem por si não é capaz de retornar a ela. Mas a graça não é abordada no *DLA* (Cf. prefácio do *De veritate*). Sobre a definição de liberdade ver MARTINES, 2000, p. 45-58. Sobre a liberdade e a graça, ver MARTINES, 2000, p. 121-146.

¹⁷⁷ Cf. CASTAÑEDA, 2007, p. 35-49.

¹⁷⁸ “A questão apresentada sob a forma de um dilema é o problema de fundo de uma discussão maior que Anselmo responderá definitivamente só no *DC* (sua última obra), e não no *DLA*, cujo objetivo primeiro é fornecer aporte teórico à posterior resolução do problema de fundo que tem em mente. Antes, pois, de resolver a questão da

discípulo pergunta ao mestre o que é a liberdade de escolha, se sempre a temos e complementa: “De fato, se a liberdade de escolha é ‘o poder de pecar e de não pecar’, como costuma ser dito por alguns, e se sempre a temos, como é que às vezes precisamos da graça? Contudo, se nem sempre a temos, por que razão nos é imputado o pecado, dado que pecamos sem livre-arbítrio?”¹⁷⁹

O mestre, ao responder, rejeita a opinião de que a liberdade de escolha é “o poder de pecar e de não pecar”¹⁸⁰, pois, se fosse assim, até o próprio Deus, ou os anjos confirmados, que não podem pecar e são livres, teriam livre-arbítrio para pecar¹⁸¹. O discípulo então pergunta: “E se dissermos que uma coisa é o livre-arbítrio de Deus e dos anjos bons, e outra o nosso?”¹⁸² O mestre diz que embora haja diferença entre o livre-arbítrio do homem, o de Deus e o dos anjos, ainda assim a definição dessa liberdade, de acordo com a palavra, deve ser a mesma. “De fato, ainda que um animal difira de outro animal quer substancial ou acidentalmente, contudo a definição, de acordo com a palavra animal, é a mesma para todos os animais.”¹⁸³

Dessa forma, o mestre vê que é necessário dar uma definição para a liberdade de escolha que seja abrangente a todos os seres dotados de liberdade¹⁸⁴. Como o livre-arbítrio de Deus e

contradição entre o livre-arbítrio e a graça, a predestinação e a presciência, Anselmo quer saber o que é a liberdade e se sempre a temos, o que é fundamental para esclarecer o problema da permanência da liberdade do homem.” (MONTES D’OCA, 2014, p. 23).

¹⁷⁹ Si enim libertas arbitrii est, posse peccare et non peccare, sicut a quibusdam solet dici, et hoc semper habemus: quomodo aliquando gratia indigemus? Si autem hoc non semper habemus: cur nobis imputatur peccatum, quando sine libero arbitrio peccamus? (DLA 1, 207:6-10).

¹⁸⁰ “[In Augustine] the themes of freedom, free will and grace which are seen in the Fathers of the Eastern Church enter the West and with them more philosophical insight and distinction. For Augustine, freedom is fundamentally a quality of the will which enables one to do what one ought to do according to God’s will. It is a freedom to do the good, an original freedom given to man with creation. However, Augustine’s own psychological struggle made him realize that something had gone wrong and the will ‘does not will in its entirety.’ Rather, it is in a tug-of-war between what it wants and what in fact it wills. What had gone wrong was the Fall after which man was rendered powerless to choose the good. His original freedom was taken away, and from then on the will was systematically turned from doing what was right. Freedom from then on was experienced as the ability to sin or not to sin, and the will being radically misdirected from its original thrust was in need of grace. God’s grace was necessary to restore what was lost and thereby render man once again able to choose the good. According to Augustine, the grace needed does not destroy free will but ‘changes the will from a bad will to a good will’ without which change ‘we are powerless to perform good works of a salutary nature.’ Hence, God’s grace brings about our power to will the good as well as cooperates in our free acts of willing.” (GWOZDZ, 2009, p. 2, colchetes nosso).

¹⁸¹ “O pecado é uma falta contra a razão, a verdade, a consciência reta. É uma falta ao amor verdadeiro para com Deus e para com o próximo, por causa de um apego perverso a certos bens. Fere a natureza do homem e ofende a solidariedade humana. O pecado foi definido como ‘uma palavra, um ato ou um desejo contrários à lei eterna’”. (CIC, 2017, §1849).

¹⁸² Quid si dicitur aliud esse liberum arbitrium dei et bonorum angelorum, aliud nostrum? (DLA 1, 208:1-2).

¹⁸³ Licet enim animal differat ab animali sive substantialiter sive accidentaliter, definitio tamen secundum nomen animalis omnibus animalibus est eadem. (DLA 1, 208:5-7).

¹⁸⁴ Cf. SADLER, 2008, p. 92-96.

dos anjos não pode pecar, a definição “poder pecar” já não pertence à liberdade de escolha¹⁸⁵. Além do mais, para Anselmo, a capacidade de pecar nem é liberdade nem é parte da liberdade. Para explicar isso o mestre pergunta qual vontade é mais livre: a que quer e pode não pecar, não se desviando de modo algum da retidão de não pecar, ou a que pode de algum modo se desviar para o pecado (já vemos desde aqui que a vontade será integrante da definição de liberdade de arbítrio).

O aluno responde que a vontade mais livre é aquela que é capaz de pecar e de não pecar. O mestre pergunta ao discípulo se ele não vê que “quem possuiu o que convém e o que é útil, de tal forma que não lhe possa ser tirado, é mais livre do que aquele que tem isso mesmo, mas de forma que pode perdê-lo e que é capaz de ser conduzido para o que não convém e não é útil?”¹⁸⁶. O discípulo concorda e o mestre adiciona outro elemento: pecar é sempre inconveniente e nocivo. Ele conclui então que é mais livre a vontade que não pode se afastar da retidão de não pecar, do que aquela que a pode abandonar. O pecar, como veremos mais a frente, escraviza os entes, afastando-os da retidão própria a eles.

A seguir, o mestre pergunta ao aluno: “Pensas que é liberdade, ou parte da liberdade aquilo que, uma vez acrescentado, diminui a liberdade, e que, se for suprimido, a aumenta?”¹⁸⁷. O aluno responde negativamente e o mestre conclui que, desse modo, quando o poder de pecar é acrescentado à vontade, sua liberdade diminui. Por outro lado, quando é removido o poder de pecar, a liberdade da vontade aumenta. Conclui-se, então, que o poder de pecar não é nem a liberdade nem parte da liberdade. Não pertencendo à liberdade de escolha o que é estranho à liberdade.

No capítulo II, o discípulo está inquieto, primeiro, pois tanto a natureza angélica como a natureza humana tiveram no princípio um poder de pecar, que foi usado. Daí que pergunta: se pelo poder de pecar – que é estranho à liberdade de arbítrio – pecaram as duas naturezas, como podemos dizer que eles pecaram pelo livre-arbítrio? Ele ainda pontua que, se não pecaram pelo livre-arbítrio, parece que pecaram necessariamente. Então, o discípulo elenca duas

¹⁸⁵ Cf. CASTAÑEDA, 1999, p. 108.

¹⁸⁶ An non vides quoniam qui sic habet quod decet et quod expedit, ut hoc amittere non queat, liberior est quam ille qui sic habet hoc ipsum, ut possit perdere et ad hoc quod dedecet et non expedit valeat adduci? (*DLA* 1, 208:18-21).

¹⁸⁷ An putas quod additum minuit et separatim auget libertatem, id aut libertatem esse aut partem libertatis? (Cf. *DLA* 1, 209:1-2).

possibilidades: ou pecaram espontaneamente, ou necessariamente. Se foi espontaneamente foi pelo livre-arbítrio. Se não foi pelo livre-arbítrio, parece então que pecaram por necessidade¹⁸⁸.

Um segundo aspecto que inquieta o discípulo em relação ao poder de pecar é sobre a escravidão do pecado. Ele diz que quem pode pecar, pode ser escravo do pecado, remetendo à passagem do evangelho de São João: “Quem faz o pecado é escravo do pecado.” (Jo 8,34). E continua: quem pode ser escravo do pecado, a este o pecado pôde dominá-lo. Então o discípulo pergunta como foi criada livre aquela natureza racional, ou ainda de que espécie era esse livre-arbítrio, ao qual o pecado pôde dominar.

O mestre responde que ambas, a natureza angélica e a humana, pecaram no princípio e puderam ser escravas do pecado, não somente pelo poder de pecar, mas também espontaneamente e por livre-arbítrio, portanto, não necessariamente¹⁸⁹. No entanto, ainda assim, elas poderiam não ser dominadas pelo pecado, daí não podermos dizer que não são livres, ou que o arbítrio dessas naturezas não seja livre¹⁹⁰. O discípulo pede ao mestre para explicar melhor o que quis dizer, pois ele não entendeu.

O mestre diz que pelo livre-arbítrio pecou tanto o anjo apóstata como o primeiro homem, pois pecaram pelo seu arbítrio, ou seja, pecaram seguindo seus próprios critérios (pecaram usando sua capacidade de julgamento), deixando-se dominar. Esse arbítrio era livre a ponto de nenhuma outra realidade poder forçá-los a pecar. Por isso, foram condenados justamente, pois tendo eles a liberdade de arbítrio, não foram forçados por ninguém, nem por necessidade pecaram, mas espontaneamente. Desse modo, pecaram pelo seu arbítrio, que era livre¹⁹¹.

Anselmo continua dizendo que eles pecaram, mas não por usarem o que os tornava livres, que é a capacidade de não pecar e de não serem escravos do pecado. Pecaram pela capacidade que tinham de pecar. Essa capacidade não lhes era útil à liberdade de não pecar, nem os forçava à escravidão do pecado.

O mestre adverte que disso não se segue que, se puderam ser escravos do pecado, o pecado pôde dominá-los completamente implicando que nem eles nem seu arbítrio eram livres. Pois,

¹⁸⁸ Cf. *DLA* 2, 209:15-21.

¹⁸⁹ Podemos ver que Santo Anselmo separa o poder de pecar do poder de ser livre. Apesar de o poder de pecar não fazer parte da definição de liberdade, ele pode ser rejeitado ou interferir em nossas escolhas e nos afastar da liberdade, visto que no âmbito moral agimos espontaneamente e não necessariamente.

¹⁹⁰ Anselmo está falando da natureza angélica e da natureza humana. O *DLA* tratará do pecado da natureza humana e o *DCD* do pecado da natureza angélica.

¹⁹¹ Sua capacidade de julgar (faculdade de decidir) era livre. Ser livre indica que é possível fazer o mal, mas fazer o mal não pertence ao ser livre.

aquele que tem em si a capacidade de não ser escravo e que não está sob o poder de outro, enquanto usar de sua capacidade de não ser escravo (ou seja, enquanto usar sua capacidade de ser livre) e não utilizar sua capacidade de ser escravo, nenhuma coisa pode dominá-lo e fazê-lo escravo.

Anselmo utiliza o exemplo do homem rico e livre, que pode se fazer escravo de um pobre, mas enquanto não o faz, não perde a liberdade nem o pobre é capaz de dominá-lo¹⁹². Se dizemos que o pobre é capaz de dominá-lo, dizemos de forma imprópria, pois o dominar não está no poder do pobre, mas está no poder do rico, que se deixar dominar. É por isso que nada proíbe o anjo e o homem de terem sido livres antes do pecado ou de terem tido o livre-arbítrio¹⁹³.

No capítulo III, o discípulo diz estar satisfeito com a resposta, mas que ela apenas se encaixa quando estamos falando do anjo e do homem antes de seu primeiro pecado. Mas, e depois de se fazerem escravos do pecado, como essas naturezas puderam conservar o livre-arbítrio? Aqui, o mestre responde que, apesar de submetidos ao pecado, não puderam destruir a liberdade natural de escolha; mas que ao pecar, fizeram com que já não fossem capazes de usar essa liberdade sem que fosse necessária uma segunda graça, diferente daquela que haviam recebido primeiro¹⁹⁴.

O discípulo acredita, mas deseja entender. O mestre começa então a detalhar. Primeiro considera o modo de ser da liberdade de escolha, que os entes racionais tinham antes do pecado. Pergunta ao discípulo com qual finalidade possuíam a liberdade de escolha: para obterem o que queriam, ou para quererem o que deveriam e lhes seria útil querer. O discípulo responde que era para quererem o que deveriam e lhes seria útil querer. O mestre conclui então que a natureza racional tinha a liberdade de escolha para ter a retidão da vontade e enquanto quisessem o que devessem, teriam a retidão da vontade.

¹⁹² É o exemplo de alguém que não está sob o poder de um outro de tal modo que se torne escravo, embora possa fazer-se escravo pelo seu próprio poder e decisão.

¹⁹³ Cf. *DLA* 2, 210:16-21.

¹⁹⁴ “In this section we saw that free will is not related to sin, that it is not guided by necessity or determinism, that it consists of reason and the will that are given only to the rational nature. Freedom and free judgement are capacities given to man and the angels by God and cannot be deprived from him, not even by God, who does not interfere with the exercise of freedom but nevertheless can intervene, through Grace, to restore rectitude. God is the criterion of right and wrong and his will should guide man’s actions and wills. At all times and in all circumstances, one is responsible for one’s actions and choices and cannot be forced unwillingly by anything or anyone to act against his will. The preservation of man’s rectitude of will, that is his freedom, can be achieved if one does as he ought, as God willed when he offered to the rational nature the power of freedom and the capacity of the will.” (TSEVRENI, 2014, p.72-73).

O mestre prossegue colocando uma dúvida: de que modo tinham, as naturezas mencionadas, a liberdade em vista da retidão da vontade? Ele coloca quatro alternativas possíveis:

Seria para a alcançar sem que ela fosse dada por alguém, uma vez que ainda não a tinham? Ou para receber a que ainda não tinham, se fosse dada para que a tivessem? Ou para abandonar a que receberiam e para recuperarem por si a que tinham abandonado? Ou para sempre conservar a recebida?¹⁹⁵

Lembremos o que é considerado no capítulo XII do *DV* sobre a definição dos termos da justiça, a saber, recebemos simultaneamente o ter, o querer e o conservar a retidão. O discípulo, respondendo às alternativas, diz que eles não tinham liberdade de receber a retidão sem um doador, pois nada puderam ter sem que o tivessem recebido de alguém¹⁹⁶. Exclui-se, portanto, a primeira alternativa. Depois, não se deve dizer que tinham liberdade para receber de algum doador a retidão que ainda não possuíam, “porque não se deve crer que tivessem sido feitos sem reta vontade”¹⁹⁷. Sobre essa resposta que exclui a segunda alternativa, temos uma explicação mais detalhada no tópico do capítulo 1 concernente à justiça, mais especificamente sobre a finalidade da natureza racional que foi criada simultaneamente dotada de retidão de intelecto e de vontade. Mas não podemos negar que tinham a liberdade de receber a própria retidão, se a abandonassem e se lhes fosse devolvida pelo primeiro doador. Sendo este o caso dos homens, que são reconduzidos da injustiça à justiça por uma graça de Deus.

O mestre concorda que podem receber a retidão perdida, se lhes for dada de novo. Mas o tipo de liberdade que procuram é aquela que os entes tinham antes de pecar, quando de fato possuíam livre-arbítrio e não aquela de que ninguém teria necessidade se nunca tivessem se afastado da verdade.

Resta então a quarta alternativa. O discípulo diz que eles não possuíam a liberdade para abandonar a própria retidão, pois abandonar a retidão da vontade é pecar e, como vimos, a capacidade de pecar não é nem liberdade nem parte da liberdade. Também não receberam a liberdade para recuperar por si próprios a retidão abandonada. Pois, se tivessem a capacidade de recuperar por si a retidão abandonada, não se importariam em conservar a retidão que tinham

¹⁹⁵ An ad capiendum eam sine datore cum illam nondum haberent; an ad accipiendum nondum habitam si daretur ut haberent; an ad deserendum quam acceperant et is per se resumendum desertam; an ad semper servandum acceptam? (*DLA* 3, 211:15-18).

¹⁹⁶ Ver p. 90 desta dissertação.

¹⁹⁷ Quia non est credendum eos factos sine recta voluntate. (*DLA* 3, 211:15-18).

antes. Daí temos que a liberdade de escolha foi dada à natureza racional para sempre conservar a retidão da vontade recebida.

O mestre diz ser preciso ainda considerar a razão pela qual a natureza racional deveria conservar esta retidão: se era em virtude da própria retidão, ou em função de outra coisa. O discípulo em sua resposta retorna a questão da justiça, pois se a liberdade não tivesse sido dada àquela natureza para que conservasse a retidão da vontade por si própria, ela não serviria para a justiça, pois a justiça é a retidão da vontade conservada por si mesma. Além do mais, a liberdade de escolha é um instrumento que está ordenado (*prodesse* = ser útil/servir para) para a justiça¹⁹⁸. Desse modo, o discípulo afirma que a natureza racional recebeu a liberdade de escolha para conservar a retidão da vontade pela própria retidão¹⁹⁹.

O mestre então conclui que toda liberdade é poder²⁰⁰. A liberdade de escolha é o poder de conservar a retidão da vontade pela própria retidão²⁰¹. O livre-arbítrio é a escolha capaz de conservar a retidão da vontade pela própria retidão²⁰². Podemos dizer que a liberdade é certa

¹⁹⁸ Desse modo a liberdade de escolha é instrumento da justiça (a verdade moral) para querer e agir de acordo com a verdade (a verdade lógica formal e material). Por isso, a liberdade de escolha serve à verdade.

¹⁹⁹ Cf. *DLA* 3, 212:10-18.

²⁰⁰ Por vezes o termo poder aparecerá neste trabalho sob outros três sentidos: de capacidade, de habilidade ou de potência, especialmente ao tratarmos do *DCD*.

²⁰¹ “This definition is provoked by Anselm’s attempt to define freedom in a way that it would be plausible for all rational creatures – men, angels and God. And since angels and God do not have the ability to err Anselm seeks to define freedom – for God and angels are undoubtedly free – in an autonomous from the sin way. Therefore, neither sinning, nor anything that is somehow connected to sin or sinning, can play any role in the definition of freedom. Freedom is only the ability for a rational agent to be just and righteous. Justice itself is defined as ‘the rightness of the will kept for the sake of this rightness itself’. Thus, *rectitudo* manifests itself in the case of the rational will as justice.” (MLADENOV, 2016, p. 3).

²⁰² “A noção de liberdade apresenta, como determinação própria, a retidão da vontade, que por sua vez não é outra coisa senão a expressão da justiça. Dessa forma, a liberdade em Anselmo está direcionada para a justiça. [...] A liberdade em Anselmo será pensada primeira e fundamentalmente como um poder que se orienta para a justiça. Muitos reconheceram nesse poder um aspecto de autodeterminação da vontade ou, ainda, a autocausalidade na ordem da finalidade moral (Briancesco, 1984, p. 40). Conservando o vocabulário de Anselmo, preferimos falar dessa liberdade enquanto uma força que lhe permite conservar a retidão, a querer aquilo que deve, e ao mesmo tempo a enobrece. Assim, a vontade (reta) preserva sua ordem, honra a Deus, e seu traço peculiar é a submissão à vontade divina, que, longe de expressar qualquer diminuição de sua dignidade natural (como aquela de um escravo sob o jugo de seu mestre), a torna mais livre. Ademais, a liberdade se caracteriza por um movimento espontâneo que lhe é próprio: o amor. Tivemos uma primeira indicação desse aspecto na leitura do *De veritate* (cap.12), no qual a presença da *rectitudo propter se servata* só pode ser pensada na esfera do amor. [...] O ponto de partida do acordo vem da afirmação inicial de que a salvação se dá pela justiça, que é identificada com a retidão da vontade (264:26-9). Para Anselmo, a determinação última da justiça, como vimos em nossa análise do DV (cap. 12), é o fato de ela ser conservada *propter ipsam rectitudinem*, o que faz a reta vontade ser identificada com a retidão do coração, cuja sede é o amor. Anselmo estabelece uma relação estreita entre crer-entender-querer: assim como cremos e entendemos pelo coração, também queremos pelo coração: ‘*Quamvis enim corde credamus et intelligamus, sicut corde volumus*’ (265:5-6). Para ter um coração reto, não é suficiente apenas crer e entender retamente: é preciso querer retamente. E, se este querer é deficiente, isso se deve ao fato de que a criatura não se vale da retidão da fé e inteligência para querer retamente: ‘*quia non utitur rectitudine fidei et intellectus ad recte volendum*’ (265:7-8). Uma fé que deve ser qualificada de ‘fé viva’, isto é, que vive e prevalece pelo amor

potência. Como já vimos, toda liberdade é capacidade, mas a liberdade de arbítrio é, exclusivamente, aquela capacidade de escolher a retidão da vontade pela própria retidão²⁰³.

Pois bem, enquanto tiveram a própria retidão, puderam conservar o que possuíam. Agora, o discípulo quer saber sobre o fato de depois de abandonarem a retidão, como é possível conservarem o que não têm? Segundo ele, na ausência da retidão, que poderia ter sido conservada, não há o livre-arbítrio, que é o que poderia conservá-la, e conclui que não é possível conservar o que não se tem. O mestre diz que mesmo se a retidão da vontade estiver ausente, a natureza racional não deixa de ter o que é seu²⁰⁴.

Então, somos introduzidos por Anselmo às noções de instrumento e uso, termos que serão importantes para o capítulo 3 desta dissertação. Pois bem, não há em nós nenhum poder que se baste a si mesmo para passar ao ato. No entanto, mesmo quando faltam as condições necessárias para que nossas potências passem ao ato, não deixamos de tê-las, pois elas ainda estão em nós. Do mesmo modo que na ausência das condições necessárias para atualizar nossas potências, elas ainda permanecem em nós, nenhum instrumento basta a si próprio para fazer alguma coisa; e mesmo faltando as condições necessárias para podermos usar o instrumento, vemos que ainda assim temos um instrumento capaz de realizar tais ações²⁰⁵.

Neste ponto, o mestre utiliza o exemplo da vista e trata dos quatro poderes²⁰⁶. Eis as proposições: (1) quem não tem nenhuma vista de modo algum pode ver um monte; (2) portanto, quem tem vista, tem a capacidade e o instrumento para ver o monte (vemos aqui a questão da presença do instrumento); (3) no entanto, se o monte estiver ausente, a vista não é capaz de vê-lo, mas se estiver presente, é capaz (vemos aqui a questão da ausência ou presença do objeto); (4) do mesmo modo, se o monte estivesse presente, mas faltasse a luz, não seria capaz de vê-lo. Por outro lado, se houvesse luz, seria capaz de vê-lo (vemos aqui sobre a condição propícia ou não para ver o objeto); (5) se tiver a vista e se estiver presente o monte e a luz, está apto a ver, porém, se alguma coisa obstruir a visão, como alguém lhe tapando os olhos, não será capaz de ver o monte. De outro modo, se nada obstrui a visão, a vista tem a capacidade (a potência) de ver.

(*dilectione valeat et vivat*) (cf. *Mon.* 78,84:17).” (MARTINES, 2000, p. 58; 79; 139-140). Sobre a relação da graça com o amor e de como a retidão é alcançada apenas pela graça, ver MARTINES, 2000, p. 138-146.

²⁰³ Cf. ROGERS, 2008.

²⁰⁴ Cf. CASTAÑEDA, 2007, p. 66-78.

²⁰⁵ Cf. *DLA* 3, 212-213:30-4.

²⁰⁶ Sobre os modos de *potestas*, ver CASTAÑEDA, 2000, p. 68-70.

Portanto, a capacidade de ver um corpo é diferente por quatro modos: (1) em um modo, a capacidade está naquele que vê; (2) em outro, está na coisa visível; e (3) em outro está no meio, que não está nem no que vê nem no que é visto. Este se divide em dois: entre (3a) a capacidade que ajuda a ver e (3b) a capacidade que não impede o ver, ou seja, a que poderia ser um obstáculo, mas não é.

Sendo assim, quatro são as capacidades em que, se qualquer uma estiver ausente, as outras três nada podem fazer, nem individualmente, nem em conjunto²⁰⁷. No entanto, mesmo na ausência das outras, não negamos que a pessoa que tem a vista, a tenha (o instrumento ou a capacidade de ver), nem negamos que uma coisa visível seja capaz de ser vista, ou que a luz seja capaz de auxiliar a visão²⁰⁸.

No quarto capítulo do *DLA*, vemos Anselmo detalhando mais essas quatro capacidades, e a partir daí começamos a extrair os termos “instrumento” e “uso”, de que ele tratará mais à frente. O intelecto é capaz de perceber a retidão e a vontade é capaz de querê-la. O livre-arbítrio consiste nestas duas faculdades.

Posto isto, no quarto capítulo, Anselmo continua tratando das quatro capacidades e diz que a quarta é dita de maneira imprópria, pois, o que costuma impedir a visão de ver, não dá a capacidade de ver, mas apenas permite o ver quando deixa de ser um obstáculo. Então, a capacidade de ver a luz se dá de três modos, pois (2) o que é visto e (3a) o que ajuda a ver são a mesma coisa.

²⁰⁷ “What precisely is the good that was lost in the Fall? Put another way, what according to Anselm were the consequences of the misuse of freedom? Anselm claims that what was lost was rectitude of will itself. Adam lost the state of perfection, i.e., the state of justice in which he was created. He no longer would be actually able not to sin. If so, it would seem to follow that he lost his fundamental freedom as well since freedom is that quality of the will which renders one actually able to choose what is right and just. However, Anselm contends that although Adam lost rectitude of will, he did not lose what belongs to a rational nature essentially, namely, freedom. How can one lose the ability to keep rectitude of will and still retain freedom which is the quality of keeping rectitude? In answer to this paradox, Anselm presents what can be called the ability-use distinction. The argument for this consists in the claim that the successful or effective use of any given power or ability does not depend solely upon the mere possession of the ability which is a natural subjective capacity. Obviously, a subjective capacity is not the only necessary condition for doing something. To illustrate this, Anselm does an analysis of the visual perception of a mountain. The necessary conditions for seeing the mountain are four-fold. First, a person must have sound eyes capable of seeing. Second, there must be a mountain. Third, there must be a medium of light. Fourth, there must be nothing between the perceiver and the mountain to obstruct vision, e.g., a dense fog or heavy rain. If the second, third, or fourth conditions are absent, one will not in fact be actually able to see the mountain. Hence, he will have the ability to see but not actually be able. In other words, he will have the ability but not the use. Analogously speaking, Anselm thinks that when angels and men deserted rectitude of will they lost the condition whereby they were actually able to choose what is good, right, and just. They lost the use of freedom. Nevertheless, they still retained as part of rational nature the ability to choose uprightness.” (GWOZDZ, 2009, p. 7).

²⁰⁸ Cf. *DLA* 3, 213:21-25.

Segue-se que mesmo na ausência de (2) um objeto visível, (3a) ou estando nas trevas, (3b) ou estando com os olhos fechados ou vendados, no que diz respeito ao agente que pode ver, ele sempre possui (1) a capacidade de ver qualquer objeto visível²⁰⁹.

A seguir vemos duas faculdades que se mostram essenciais para que haja a liberdade de arbítrio, ambas tratadas no capítulo 1, a saber, o intelecto e a vontade, que fazem parte de nossa capacidade de conservar a retidão da vontade pela própria retidão. Tendo tratado das quatro capacidades, o mestre então pergunta o que é que nos impede de ter a capacidade de conservar a retidão da vontade pela própria retidão – ainda que a própria retidão esteja ausente – sendo que temos em nós o intelecto, que nos permite conhecer a retidão, e a vontade, pela qual somos capazes de praticar a retidão. Por meio dessas duas, sempre temos a capacidade de conservar a retidão da vontade pela própria retidão e, por isso, ambas são essenciais para que haja o livre-arbítrio²¹⁰.

Da pergunta feita pelo mestre podemos dizer que nada impede que a capacidade de conservar a retidão da vontade pela própria retidão seja atualizada, especialmente por possuímos a faculdade do intelecto, que nos permite perceber a retidão, e a vontade, que nos permite querer praticar a retidão que vislumbramos pelo intelecto e perseverar nela. Do que foi dito, veremos, pela resposta do discípulo, que a queda do homem e dos anjos se deu por total responsabilidade deles. O discípulo afirma que ficou demonstrado que a capacidade de conservar a retidão da vontade sempre fez parte da natureza racional e que a capacidade de escolha do primeiro homem e dos anjos foi livre. Houve, portanto, uma livre deliberação ao escolher o que escolheram, já que a retidão da vontade que possuíam não podia ser removida contra a vontade, a não ser que quisessem. Aqui entramos no assunto da invencibilidade da vontade presente nos capítulos seguintes do *DLA*, que tratam da tentação, e que analisaremos no tópico seguinte.

No quarto momento do *DLA*, nos capítulos XIII e XIV, Anselmo retorna à definição de liberdade de arbítrio²¹¹. Este quarto momento começa após Anselmo ter tratado da

²⁰⁹ Cf. *DLA* 4, 214:2-4.

²¹⁰ Cf. *DLA* 4, 214:4-8.

²¹¹ “Finalmente, no quarto momento do *DLA*, caps. 13-14, Anselmo retoma a definição de liberdade apresentada no cap. 3, a fim de mostrar que ela é válida e completa segundo o gênero e a diferença específica e que nada lhe deve ser acrescentado ou retirado. Segundo o Doutor Magnífico, após ser dito que quanto ao gênero a liberdade é

invencibilidade da vontade, onde vemos que a vontade é sempre livre, ou ainda, potente – deste assunto trataremos no tópico a seguir. Assim como Anselmo faz no capítulo XII do *DV* falando termo a termo de sua definição de justiça, no capítulo XIII do *DLA*, Anselmo falará de sua definição de liberdade de arbítrio.

Neste capítulo, o discípulo diz ainda ter uma dúvida sobre a definição de liberdade de escolha fornecida pelo mestre. Diz que geralmente temos o poder de conservar algo, e, mesmo assim, esse poder não é livre ao ponto de que não possa ser impedido por uma força exterior. Desse modo, quando o mestre diz que a liberdade de arbítrio é o poder de conservar a retidão da vontade pela própria retidão, o discípulo pergunta se algo, talvez, deva ser adicionado à definição para indicar que esse poder é tão livre, que não possa ser vencido por força nenhuma.

Veremos que não é preciso adicionar nada à definição, pois, nela mesma já está contida essa significação e o mestre demonstra isso mediante a explicação termo a termo da definição de liberdade de arbítrio.

O mestre começa a responder a dúvida do discípulo dizendo que, se o poder de conservar a retidão da vontade pela própria retidão pudesse algumas vezes ficar sem a liberdade que estamos tratando²¹², faria sentido acrescentar o que o discípulo sugere. No entanto, não é necessário esse acréscimo, pois a definição dada para a liberdade de arbítrio é perfeita segundo os gêneros e as diferenças. Sendo completa não é necessário nem adicionar, nem subtrair nada dela.

O mestre procura demonstrar a definição. A definição de liberdade de arbítrio fornecida pelo Aostano é “o poder de conservar a retidão da vontade pela própria retidão”: (1) o poder ou capacidade (*potestas*) é o gênero da liberdade; (2) acrescentando “de conservar” se distingue de todo poder que não seja de conservar, por exemplo, o poder de rir ou de caminhar, que são passageiros; (3) ao acrescentar “a retidão” se afasta o poder de conservar o ouro e tudo o que não é retidão; (4) adicionando “da vontade” se separa do poder de conservar alguma outra retidão, como o da viga (retidão sensível), ou da opinião, etc.; (5) por fim, acrescentando “pela

um ‘poder’ (*potestas*), é especificado que ela é um poder ‘de conservar’ (*servandi*), para diferenciá-la dos poderes que não são de conservar – como de rir ou andar. Com o acréscimo ‘a retidão’ (*rectitudinem*), quer se isolá-la do poder de conservar o que é diferente da retidão. O acréscimo ‘da vontade’ (*voluntatis*) especifica o tipo de retidão a ser conservada, para diferenciar a liberdade do poder de conservar retidões que não sejam da vontade – e.g., retidão da opinião. Por fim, o acréscimo ‘pela própria retidão’ (*propter ipsam rectitudinem*) visa salvaguardar a voluntariedade da conservação da retidão, para diferenciar a liberdade do poder de conservar o que é reto naturalmente ou mediante um querer apenas indireto e, logo, não genuinamente voluntário, pela retidão.” (MONTES D’OCA, 2014, p. 27).

²¹² A saber, da liberdade de arbítrio enquanto a potência por meio da qual sempre temos a capacidade de compreender e querer a retidão da vontade.

própria retidão” se afasta o poder de conservar a retidão da vontade por outra coisa, como quando conservamos a retidão por causa do dinheiro; ou da retidão conservada naturalmente. Para este último caso, Anselmo usa o exemplo do cão²¹³. O cão, portanto, conserva naturalmente a retidão da vontade quando ama seus filhotes ou seu dono, que lhe é benévolo²¹⁴.

Desse modo, Anselmo mostra que nada falta adicionar à definição de liberdade de escolha da vontade. Ao deixar claro que se trata da vontade racional, afasta da definição de liberdade de arbítrio a observância instintiva da retidão. Assim, a liberdade de escolha cabe aos seres que possuem responsabilidade por suas ações, quer sejam boas ou más.

Na sequência, no capítulo XIV, Anselmo divide a liberdade aqui tratada, pois, embora a definição fornecida seja comum a toda natureza racional, a liberdade de Deus se difere da liberdade das criaturas racionais; e entre as criaturas racionais há diferenças de liberdade²¹⁵.

I. Há uma liberdade de escolha que é por si, que não é feita nem recebida de outro; essa liberdade concerne apenas a Deus²¹⁶.

II. Há uma liberdade de escolha que foi feita por Deus e recebida; essa liberdade concerne aos homens e anjos.

No entanto, essa liberdade de escolha que é feita ou recebida pode por um lado ser (A) uma liberdade que conserva a retidão possuída, e por outro lado ser (B) uma liberdade que carece da retidão a ser conservada.

II-A. No caso da liberdade que possui a retidão, pode tê-la (1) de modo separável, ou (2) inseparavelmente.

²¹³ Lembrando que o Aostano admite o uso do termo “vontade” também para os animais, porém é uma “vontade natural”, uma retidão da vontade que se cumpre naturalmente segundo os desígnios do Criador, diferentemente do que se sucede na vontade racional, que envolve uma ação não natural.

²¹⁴ Cf. *DLA* 13, 225:22-24.

²¹⁵ “E o tratado é concluído, no cap. 14, com uma completa divisão da liberdade, para distinguir os diferentes modos de sua ocorrência. A primeira distinção é de natureza ontológica, porque se realiza entre a liberdade de Deus, que não é criada nem recebida, mas proveniente de si mesma, e a liberdade dos anjos e homens, que é criada e recebida. As ulteriores subdivisões são modais e compreendem todas as possibilidades que existem para a liberdade criada: há uma liberdade cuja vontade conserva a retidão, outra cuja vontade não a conserva. Em relação à que conserva a retidão, uma tem-na separadamente (anjos antes da queda; homens antes da morte), outra inseparavelmente (os eleitos: anjos bons após a queda; homens após a morte). Quanto à liberdade que carece de retidão, uma carece de modo que pode recuperá-la (homens nesta vida), outra de modo irrecuperável (anjos e homens réprobos).” (MONTES D’OCA, 2014, p.27).

²¹⁶ Para tratar da divisão da liberdade de arbítrio utilizei a forma como Hopkins sinalizou a divisão. (HOPKINS; RICHARDSON, 2000, p. 212).

II-A-1. A liberdade que possui a retidão de modo separável concerniu a todos os anjos, antes da confirmação dos bons e da queda dos maus; é também, antes da morte, própria de todos os homens que têm essa retidão.

II-A-2. Por outro lado, a liberdade que possui a retidão de modo inseparável concerne aos eleitos, anjos e homens. Aos anjos depois da queda dos réprobos e a aos homens depois da sua morte.

II-B. Em relação à liberdade de escolha que carece da retidão a ser conservada, pode carecer da retidão (1) de modo recuperável, ou (2) de modo irrecuperável.

II-B-1. A liberdade que carece da retidão de modo recuperável concerne a todos os homens que nesta vida carecem dela, embora muitos não a recuperem.

II-B-2. Por outro lado, a liberdade que carece da retidão de modo irrecuperável concerne aos anjos e aos homens réprobos. Aos anjos após a queda e aos homens após esta vida.

2.2. A vontade no *De libertate arbitrii*

No *DV* a vontade aparece como uma faculdade na qual a verdade se aplica. Dessa verdade da vontade conservada por si mesma resulta a justiça, que é a verdade moral. Mas é no *DLA* que ela será melhor desenvolvida e onde serão apresentados mais aspectos da vontade para além do *quid* e *cur* do capítulo XII do *DV*. Outro ponto é que a justiça definida no *DV* é necessária à liberdade de arbítrio, definida no *DLA*. A liberdade de arbítrio anselmiana está orientada para a justiça. Desse modo, é necessário atentar-se minuciosamente àquela que nos torna capazes de querer estar na justiça e sermos livres, que é a vontade. Neste tópico, abordaremos o segundo e o terceiro momento do *DLA*.

Analisaremos agora o segundo momento (os caps. V-IX), que trata da ambiguidade da vontade, de sua invencibilidade, de sua equivocidade – instrumento e uso – na busca de saber como é a relação entre o pecado e a liberdade²¹⁷, a retidão da vontade e a tentação²¹⁸.

²¹⁷ Cf. MARTINES, 2000, p. 81-120.

²¹⁸ “Definida a liberdade, o Doutor Magnífico dedica-se a explicar se sempre a possuímos. No segundo momento do *DLA*, caps. 5-9, Anselmo demonstra que a vontade humana é sempre livre ou, ainda, potente (*potens*), mesmo quando parece ser vítima inerte da tentação. Com efeito, não se pode querer não querendo querer, uma vez que todo aquele que quer, quer seu próprio querer. Logo, não se pode perder a retidão sem querer perdê-la, pois ‘ninguém abandona contra vontade a retidão da vontade’. A vontade só pode ser vencida por si mesma. É somente em razão de um mau uso da linguagem que se diz que alguém age contra vontade (*invitus*) e por necessidade (*ex necessitate*). Na verdade, quando se diz algo do tipo, quer-se apenas dizer que há uma dificuldade em fazer algo, mas não propriamente uma impossibilidade.” (MONTES D’OCA, 2014, p. 25-26).

No capítulo V, começamos a ver Anselmo abordar a invencibilidade da vontade²¹⁹ e a vontade ambígua. O discípulo indaga sobre como é possível ser livre o poder de escolha da vontade humana, sendo que o homem com reta vontade frequentemente abandona a própria retidão contra vontade, forçado pela tentação. O mestre responde que ninguém abandona a retidão da vontade contra vontade, mas a abandona querendo²²⁰.

O mestre prossegue dizendo que, se “contra vontade” significa “não querendo”, então ninguém abandona a retidão da vontade contra vontade. Um homem pode ser morto contra vontade, pode ser preso contra vontade, pode ser torturado contra vontade, e em todos estes casos ele não quer o que padece²²¹. No caso do querer, o querer é ativo e, por isso, não pode querer contra vontade, pois não pode querer não querendo. Desse modo, todo aquele que quer, quer o seu próprio querer. A vontade sob este aspecto é causa de seu próprio querer, é uma vontade eficiente²²².

O discípulo questiona: “Então, como se diz que mente contra vontade, quem mente para não ser morto, uma vez que não o faz senão querendo?”²²³ O ponto de vista do discípulo é que, da mesma forma que mente contra vontade, é contra vontade que a pessoa quer mentir. E, ao mentir contra vontade, significa que a pessoa quer mentir, mas não querendo fazê-lo. O mestre concorda, pois, a pessoa quer a verdade a tal ponto e não mentirá exceto se for por causa da própria vida. No entanto, Anselmo mostra que há aí uma ambiguidade, pois, por um lado, a pessoa quer a mentira por causa da vida, mas por outro lado, não quer a mentira por causa da própria mentira, pois sabemos que ela quer a verdade. Desse modo, a pessoa mente querendo e não querendo mentir.

²¹⁹ “Na confirmação da liberdade enquanto um poder, temos a presença da eficácia de um querer: o de não se submeter (a algo que lhe é estranho, como a força da tentação) e o de conservar a retidão da vontade, que é exatamente o fato de se querer aquilo que se deve, que no caso da natureza criada será o de identificar o seu querer com o de Deus. Desse modo, pode-se falar muito justamente de submissão à vontade de Deus, da criatura em relação ao criador, pois ela não é a expressão da servidão. Acreditamos que as palavras iniciais desse diálogo vão nesse sentido: o poder de pecar não pertence à liberdade, e a vontade é mais livre quando quer e pode não pecar, a ponto de não se deixar desviar de sua reta resolução de não pecar. Fato em princípio paradoxal, pois teríamos de admitir uma liberdade que não pode realizar certas coisas. Mas, ao reconhecermos a livre resposta da criatura racional, estabelecida segundo uma reta vontade e como fruto do amor, a dificuldade é suprimida. Quando, por sua vez, a vontade se vê diminuída em sua eficácia, temos a situação de uma vontade que quer e não pode. Após o pecado, privada daquilo que lhe era essencial, a criatura só recupera a retidão perdida pela graça.” (MARTINES, 2000, p. 52-53).

²²⁰ Em outras palavras, o agente abandona a retidão da vontade, pois passa a querer outra coisa com mais força do que quer a própria retidão.

²²¹ Nestes casos, o agente é passivo e sofre as ações de terceiros.

²²² Ver anexo sobre o *Philosophica fragmenta*.

²²³ Quomodo ergo dicitur invitus mentiri, qui mentitur ne occidatur, cum hoc non nisi volens facit? (Cf. *DLA* 5, 214:24-25).

O mestre divide então essa vontade ambígua em duas²²⁴: (1) uma é a vontade pela qual queremos algo por si, por exemplo, quando queremos a saúde por si mesma; (2) outra é a vontade quando queremos algo em função de outra coisa, por exemplo, quando queremos beber um remédio amargo (*absinthium*) por causa da saúde. De acordo com essas vontades, Anselmo admite que, *de certo modo*, podemos falar de alguém que ao mesmo tempo mente voluntariamente e contra vontade. No entanto, o mestre diz que esse admitir, a saber, que alguém mente contra vontade ao mesmo tempo em que não quer mentir – pois quer a verdade – não contradiz a afirmação anterior de que ninguém abandona contra vontade a retidão da vontade.

O mestre diz isso, pois, ao mentir, a pessoa quer abandonar a verdade por causa da vida e, através deste tipo de vontade, a pessoa não abandona a verdade contra vontade, mas querendo abandoná-la em prol da vida. Essa é a vontade que estamos buscando tratar, a saber, (2) aquela na qual uma pessoa quer mentir por causa da vida, e não (1) aquela vontade pela qual a pessoa não quer a mentira pela própria mentira. De acordo com (1), o agente não quer a coisa pela própria coisa e, de fato, mente contra vontade, pois é contra vontade que ou é morto, ou mente²²⁵.

Por um lado, o agente está passivo e algo externo o força a escolher a contragosto, mas internamente ele é ativo para decidir qual consequência escolherá. Desse modo, é contra vontade que a pessoa está nesse dilema e, necessariamente, uma destas duas coisas acontecerá. Mas embora seja necessário que uma coisa ou outra aconteça, a saber, ser morto ou mentir, nenhuma das duas realidades está determinada pela necessidade, pois a escolha de uma ou outra está em seu poder. Desse modo, embora seja (1) contra vontade que ou minta, ou seja morto, contudo não é por isso (2) que mente contra vontade ou que seja morto contra vontade.

A seguir o mestre trata de outra razão, que com frequência, usamos para dizer que alguém age necessariamente e contra vontade, mas que, na realidade, está agindo voluntariamente²²⁶. Essa razão é a dificuldade que se interpõe ante a realização de algo, que exige um esforço e uma determinação para superá-la. Anselmo diz que quando não fazemos algo, não porque não somos capazes de realizá-lo de modo algum, mas porque somente seríamos capazes de fazê-lo

²²⁴ Cf. *DLA* 5, 215:2-5. (Note-se que vontade ambígua não é a mesma coisa que vontade equívoca – a primeira trata da tensão entre o querer e o não querer, a segunda trata da tripartição da vontade).

²²⁵ No quadro modal da vontade, parece que (1) é um exemplo de vontade concessiva que, na falta do que era preferencial, termina por escolher essa alternativa. Ver anexo sobre o *Philosophica fragmenta*.

²²⁶ Cf. *DLA* 5, 215:21-26.

através de muita dificuldade ou provações, costumamos dizer que não podemos fazê-lo e o abandonamos dizendo ter sido involuntariamente e por necessidade. Do mesmo modo, aquilo que fizemos e que não fomos capazes de não fazer, pois para não o fazer seria muito difícil para nós; costumamos falar que o fizemos involuntariamente e necessariamente.

Aplicando o que vimos agora ao exemplo daquele que mente, quem mente para não morrer, mente involuntariamente ou necessariamente, na medida em que não é capaz de evitar a mentira – que gostaria de evitar – sem a penalidade/dificuldade da morte. Como não quis transpor a dificuldade de escolher a morte, quis mentir, preferindo a vida. Portanto, assim como dizemos impropriamente que mente contra vontade aquele que mente por causa da vida, pois, na verdade, ele mente querendo mentir, dizemos impropriamente que alguém quer mentir contra a vontade, pois ninguém quer algo a não ser querendo. Desse modo, assim como quem mente quer o próprio mentir, também quando quer mentir, quer esse próprio querer.

Daí o mestre concluir que aquela vontade, cujo *poder alheio* não pode subjugar-la sem que ela *própria* consinta, é livre. O discípulo pergunta se pelo mesmo motivo, a vontade no cavalo é livre, pois sempre se submete ao apetite da carne querendo? O mestre diz que não é a mesma coisa para ambos os casos²²⁷.

De fato, no cavalo a vontade não se submete por si própria, porque, como ela sempre age naturalmente, sempre serve necessariamente ao apetite carnal. O homem, pelo contrário, não está com sua vontade determinada necessariamente para a carne, pois possui um princípio racional que não o sujeita totalmente aos apetites sensíveis, como acontece com os demais animais²²⁸. Enquanto a vontade humana for reta, não serve ao que não deve nem está sujeita ao que não deve. Do mesmo modo, não se afasta da retidão por nenhuma força alheia, a não ser que ela própria consinta, querendo o que não deve. Este consentimento a vontade não o tem naturalmente, nem por necessidade (como no cavalo), mas por si.

Da argumentação que vimos até agora neste capítulo V do *DLA*, temos que: (1) toda coisa é livre em relação àquilo que não a pode obrigar ou impedir, a não ser que sua vontade consinta; (2) a reta vontade domina quando ela quer a própria retidão com perseverança e é dominada quando ela quer o que não deve; (3) a tentação não pode forçar a reta vontade – exceto se a vontade assim o quiser – a ponto de afastá-la da própria retidão e a querer o que não deve; (4) desse modo, a vontade é livre para conservar a retidão, livre da tentação e do pecado, já que

²²⁷ Cf. *DLA* 5, 216:4-5.

²²⁸ Como a vontade humana não está determinada, é livre de se submeter à carne ou não. Somente o homem é capaz de frustrar seus apetites da carne em favor daquilo que a retidão lhe mostra.

nenhuma tentação – a não ser que a vontade o queira – pode afastá-la da retidão em direção ao pecado, ou seja, para querer o que não deve; (4) conclui-se que quando a vontade é vencida, não é vencida por nenhum poder alheio, mas pelo seu próprio poder; (5) o discípulo concorda e o mestre conclui que nenhuma tentação pode vencer a reta vontade.

Se a tentação pudesse vencer a reta vontade, teria o poder de vencer, e venceria pelo seu poder. No entanto, vimos que a vontade não é vencida a não ser pelo seu próprio poder. Daí que de nenhum modo a tentação pode vencer a reta vontade e, quando dizemos que pode, dizemos impropriamente. Pois, quando dizemos que a tentação pode vencer a reta vontade, significamos que a vontade pode submeter-se à tentação²²⁹. Do mesmo modo quando dizemos que o fraco pode ser vencido pelo forte, não significamos que o fraco pode por um poder seu, mas significamos que o forte tem o poder de vencer o fraco.

No capítulo VI, Anselmo continua tratando da dificuldade e da perseverança vistas no capítulo anterior. O discípulo diz nada poder objetar do que foi dito pelo mestre, mas afirma que existe certa impotência na vontade, algo que quase todos experimentam quando são superados pela violência da tentação. Essa impotência da vontade está no fato de não poder aderir à retidão com perseverança. O mestre responde que se a vontade não adere com perseverança à retidão, ou seja, não adere por uma impotência, isso quer dizer que a vontade se afasta da retidão por causa de uma força alheia. O discípulo afirma que essa força é a força da tentação. Mas como diz o mestre, essa força não afasta a vontade da retidão, se a própria vontade não quiser o que a tentação está sugerindo. O discípulo concorda, mas afirma que a própria tentação, pela sua força, obriga a vontade a querer o que está sugerindo.

O mestre então pergunta de que modo a tentação obriga a vontade a querer: (1) de modo que a vontade possui a possibilidade de não querer aquilo que a tentação oferece, ainda que com grande dificuldade, ou (2) de modo que a vontade não consegue resistir/não querer o que a tentação oferece, ou seja, a vontade necessariamente não consegue não querer o que a tentação indica. O discípulo confessa que somos oprimidos por (1), mas que nenhuma vez acontece (2), onde a tentação nos oprime e nos força a querer o que sugere nos deixando sem alternativas. O mestre, então, usa o exemplo do homem que prefere querer mentir – para não sofrer a morte e conservar a vida por um tempo –, neste caso não podemos dizer que é impossível para ele querer não mentir – para evitar a morte eterna e sem fim. Nessa situação não há nada que determine necessariamente a opção da pessoa por querer mentir, mostrando que sempre há possibilidade

²²⁹ Não é a tentação que força a vontade a querer e a vence, mas ela seduz e a vontade se deixa entregar.

de querer contrariamente às tentações e, como veremos a seguir, o que existe é a dificuldade, que começamos a ver já no capítulo anterior do *DLA*.

A impotência de conservar a retidão, que segundo o aluno está na nossa vontade quando consentimos nas tentações, não está na vontade por uma impossibilidade de conservarmos a retidão, mas por haver uma dificuldade em conservá-la, ou ainda, por haver dificuldade em perseverar na retidão. O mestre explica que estamos acostumados a dizer que não podemos fazer algo, não porque isto é impossível, mas porque não podemos fazê-lo sem enfrentar dificuldades. No entanto, essa dificuldade não destrói a liberdade da vontade. A tentação é capaz de atacar a vontade, a contragosto da vontade, mas não é capaz de vencer a vontade a não ser que ela consinta²³⁰.

O mestre conclui o capítulo conciliando o que antes para o discípulo não parecia ter conciliação, a saber, o poder da vontade é compatível com a impotência que a nossa humanidade experimenta. Ele explica que, assim como a dificuldade de modo algum destrói a liberdade da vontade, assim também a impotência (que apenas admitimos dizer que ela está na vontade na medida em que a vontade não pode conservar sua retidão sem que enfrente uma dificuldade) não retira da vontade seu próprio poder de perseverar na retidão. Portanto, o poder da tentação não vai até o ponto de anular a vontade, fazendo-a querer necessariamente àquilo que a tentação

²³⁰ Ver no anexo sobre o *De concordia* (DC q. 3, c. 11). A vontade é um instrumento auto-movente, portanto, não depende de um outro que a mova nem está sujeita à tentação se não se deixar mover-se pela tentação: “The temptation to choose sin is greater due to the psychological pressure. Nevertheless, the temptation can never coerce. Temptation's only function is to serve as an occasion for the will to exercise its free choice. It is not in anyway an efficient cause of human choices. And so, the will remains radically free in the face of the two alternatives. In the end, if one chooses to lie, he does not choose against his will. Rather, he chooses willfully to abandon doing what is right. In the *De Concordia*, Anselm says that the will is a self-moving instrument. It is its own power and it and it alone can will itself to will. In conclusion, then, Anselm solves an apparent case of willing against one's will by claiming that to say that one wills against one's will is an improper use of language. Its proper meaning is that one's options are exceedingly difficult and painful, but options there are and there is free choice. In the second case that the student presents, it seems that when one is actually overcome by a temptation there is experienced a ‘powerlessness.’ In modern psychological terms it seems that when one has given in to a powerful temptation, one was under an irresistible compulsion that forced the will to will what it should not have willed. Anselm has already shown that the will is radically free and cannot be forced. Hence, what does it mean properly speaking when one expresses this sense of powerlessness? Anselm says that we are accustomed to say that we cannot do a thing, not because the thing is impossible for us to do, but because we cannot do it without difficulty. What Anselm means is that a temptation may be experienced as psychologically so strong that one feels powerless in the face of it, but one should know that what is experienced is a difficulty, and a difficulty cannot destroy the will's freedom to choose. Again, only the will can move itself to turn away from righteousness even in the face of a psychological compulsion. It is, therefore, logically impossible for a temptation to overpower the will. If it did, it would have to force a consent from a man and this is impossible to do since a consent is by nature an act of will. Only the will can move itself to will. The conclusion drawn is, the proper meaning of ‘I felt powerless in the face of this temptation’ is ‘I felt it difficult to control the circumstances of this temptation and willed what I ought not to have chosen’.” (GWOZDZ, 2009, p. 10).

propõe. Com isso, vemos que não há *impossibilidade* em perseverar na retidão da vontade, mas *difficuldade* em perseverar na retidão da vontade.

No capítulo VII, Anselmo passa a tratar da equivocidade da vontade entre a vontade-instrumento e a vontade-uso²³¹. O discípulo começa este capítulo dizendo que não é capaz de negar o que o mestre demonstrou até então, mas insiste em dizer que a vontade não é mais forte que a tentação, quando é superada por ela. Ele prossegue dizendo que, se a vontade de conservar a retidão fosse mais energética que a força da tentação, resistiria querendo com mais força o que conserva do que cederia ao que a tentação insinua. Desse modo, uma pessoa tem uma vontade mais ou menos forte porque quer com mais ou menos força. Por isso, segundo o discípulo, quando a pessoa quer o que deve com menos força do que aquilo que a tentação sugere²³²; a tentação é mais forte que a vontade, que sucumbe. O mestre para mostrar o erro do discípulo passa a tratar da equivocidade da vontade.

Anselmo diz que utilizamos o mesmo termo *vontade* para descrever aspectos diferentes dela. O mestre começa sua explicação utilizando o exemplo da visão, que também é dita de maneira equívoca. Chamamos de vista o próprio instrumento de ver, que é a potência ou capacidade de perceber a luz e as coisas que estão na luz. Da mesma forma, chamamos de vista a própria ação do instrumento quando o usamos (ou ainda, quando o atualizamos), que é a visão.

No caso da vontade se dá o mesmo, a vontade é o próprio instrumento para querer, que está presente na alma enquanto faculdade, e o qual dirigimos para querer uma coisa ou outra, assim como dirigimos a visão para ver vários objetos. Também chamamos de vontade o uso do instrumento para querer. Da mesma forma, chamamos de visão o uso da vista, que é o instrumento para ver. A vista, que é o instrumento para ver, temos-a mesmo quando estamos de olhos vendados, ou dormindo. Por outro lado, a vista, enquanto uso ou ação, não a temos exceto quando vemos algo.

Da mesma forma acontece com a vontade. A vontade, que é o instrumento para querer, temos-a sempre na alma, mesmo quando não estamos querendo algo, ou quando dormimos. Por outro lado, a vontade, enquanto uso ou ação do instrumento, só a temos quando queremos alguma coisa, ou seja, quando aplicamos a faculdade do querer, que é instrumento, à alguma coisa. Desse modo, a vontade-instrumento é uma e a mesma sempre, independentemente do

²³¹ No *DLA*, instrumento e uso comparecem, porém, Anselmo apresentará melhor estes termos no *DCD* e no *DC* acrescentando a noção de afecção; veremos mais detalhadamente estes três termos no capítulo 3 e no anexo sobre o *De concordia*.

²³² É de notar que o termo utilizado para a ação da tentação é “sugestão”. Ali onde ela está, não está obrigando necessariamente a vontade a ceder, mas está apenas sugerindo, seduzindo.

que queiramos. Por outro lado, a vontade-uso, que é a ação do instrumento, é múltipla, tanto quanto o número de coisas que queremos e o número de ocasiões nas quais queremos. Da mesma forma a vista, que mesmo no escuro, ou tendo os olhos fechados, é uma e a mesma enquanto instrumento e independentemente do que estivermos vendo. Por outro lado, a vista, enquanto ação do instrumento, é múltipla, tanto quanto o número de coisas que vemos e o número de ocasiões nas quais vemos.

Em um segundo momento, após o mestre ter mostrado a equivocidade da vontade, Anselmo passa a considerar em qual das duas vontades consiste a força de vontade, de que falamos mais acima. Como exemplo, menciona o homem forte que conseguia segurar um touro indômito, mas falhava em segurar um carneiro. Há duas vontades, portanto, o instrumento para querer e a ação dele (sua atualização). O mestre pergunta em qual das duas vontades reside a força de vontade. Como o uso é variável, é mais plausível que a força resida na capacidade, ou seja, no instrumento de querer. O discípulo, portanto, responde que a força de vontade reside no instrumento de querer.

Nesse exemplo do homem que é muito forte a ponto de segurar um touro indômito e assim contê-lo, mas que não consegue segurar um carneiro, que lhe escapa das mãos, o mestre pergunta se o homem é menos forte quando segura o carneiro do que quando segura o touro. O discípulo responde que o homem não possui uma força diferente numa e noutra ação, mas a mesma. O que acontece é que o modo como ele aplica/usa a sua força não é o mesmo em cada ação. O homem do exemplo é forte, pois possui a fortaleza (instrumento/potência). No exemplo do touro, a ação é dita forte, pois é feita de maneira forte, ou seja o *uso* do instrumento é forte porque o instrumento é utilizado fortemente. O mestre diz que a vontade, enquanto instrumento para querer (vontade-potência), possui uma força inseparável e que não pode ser superada por nenhuma outra força, que no ato/uso do querer (vontade-ato) o instrumento as vezes é utilizado com mais força ou utilizado com menos força.

Portanto, quando é apresentado à vontade aquilo que ela quer com menos força, a vontade não abandona de modo algum o que quer com mais força. Por outro lado, quando é oferecido à vontade o que quer com mais força, ela imediatamente abandona o que quer com menos força. Por exemplo, se a tentação oferece algo que a vontade quer mais do que a retidão, a vontade abandona a retidão, pois a quer menos do que aquilo que a tentação oferece. Desse modo, a tentação não é mais forte que a vontade, mas a vontade se dispõe a querer com mais força uma coisa ou outra, pois atualiza o instrumento quando quer algo – a vontade pode ser dita enquanto um ato mais ou menos forte, visto que ela é exercida mais ou menos fortemente. Conclui o

mestre que o homem, quando seduzido por alguma tentação, abandona a retidão possuída pela vontade, sendo levado não por uma força estranha, mas direciona a si mesmo para algo que quer com mais força, mediante a ação da vontade.

O capítulo VIII, que ecoará seu conteúdo no *DCD*, começa com o discípulo perguntando ao mestre se o próprio Deus pode tirar do homem a retidão. O mestre diz que Deus pode reduzir ao nada toda substância que fez do nada, mas não é capaz de separar a retidão de uma vontade que a possui. Resumindo, a retidão da vontade que tratamos aqui é aquela onde chamamos a vontade de justa, isto é, a retidão que é conservada por si mesma. No entanto, nenhuma vontade é justa exceto quando quer o que Deus quer que ela queira.

Segue-se que conservar a retidão da vontade por causa da própria retidão é o que Deus quer que cada um queira. Deus não quer remover a retidão da vontade de alguém, pois, se quisesse, não quererá que esse alguém conservasse a retidão da vontade por causa da própria retidão. Se Deus tira de alguém a retidão da vontade, não quer que esse alguém queira o que ele quer, o que é contraditório. Lembrando também que apenas Deus pode ser chamado primeiramente de justo e as criaturas, secundariamente.

O mestre conclui que é impossível que Deus remova a retidão da vontade de quem quer conservá-la. No entanto, dizemos que Deus remove a retidão da vontade quando não impede que alguém abandone a retidão, ou seja, remove, mas por causa da ação do agente, que não quis a retidão para si. Por outro lado, quando dizemos que o diabo e a tentação removem a retidão, falamos de duas possibilidades: (1) ou removem a retidão da vontade vencendo a vontade e separando-a da retidão que conserva, oferecendo algo que a vontade queira mais que a retidão; (2) ou ameaçando tirar algo que a vontade quer mais que a retidão – como a vida, no exemplo de capítulos anteriores do *DLA*. No entanto, não é possível para o diabo ou a tentação privar a vontade da retidão, enquanto a vontade quiser a própria retidão.

No capítulo IX vemos que a reta vontade é o que há de mais livre, pois é nela que estamos quando escolhemos sempre o que é o certo ou ainda o verdadeiro, nada sendo capaz de demovê-la. Quanto mais próximo da verdade, mais livre.

Diz o mestre, neste capítulo, que nada é mais livre do que a reta vontade, da qual nenhuma força exterior pode remover sua retidão. Ele prossegue assinalando que não podemos falar que, quando a vontade quer mentir para não perder a vida ou o bom estado (*salus*) corporal²³³, é

²³³ *Salus*, que pode significar saúde, bom estado, conservação, salvação.

forçada a abandonar a verdade por medo da morte ou do sofrimento²³⁴. A vontade não é determinada a querer mais a vida do que a verdade. Com efeito, a vontade é impedida por uma força exterior de conservar ambas ao mesmo tempo e, por isso, a vontade deverá escolher qual prefere²³⁵.

O mestre continua, dizendo que a vontade escolhe livremente qual prefere e não é contra vontade que faz; embora a vontade tenha sido forçada e colocada não espontaneamente sob a necessidade de abandonar uma das duas. A vontade não é menos forte para querer a verdade do que para querer o bom estado (*salus*) corporal; mas, nesse caso, quer o bom estado (*salus*) corporal com mais força. No entanto, se a vontade visse diante de si tanto a glória eterna, que imediatamente seguiria o seu conservar da verdade, e os sofrimentos do inferno, que seguiriam a sua mentira, sem dúvida nenhuma veria que tinha força suficiente para conservar a verdade. O discípulo complementa que, de fato, seria assim, pois a vontade veria e usaria de mais força para querer a salvação (*salus*) eterna por si mesma e para querer a verdade por causa deste prêmio do que usaria em querer conservar o bom estado (*salus*) corporal.

Terminado o segundo momento do *DLA*, passamos a tratar agora de seu terceiro momento, que vai do capítulo X ao XII no qual Anselmo fornece uma solução para o problema da relação entre o pecado e a liberdade²³⁶.

²³⁴ “O exemplo da mentira é estimado por Anselmo e é retomado no *DC*, cf. I, 6, 257:5-27. Anselmo tem absoluta convicção de que sempre é melhor encarar a morte a abandonar a retidão. Mas esse exemplo é significativo para além de seu conteúdo. Ele reverbera o *DV*, que conecta indissolivelmente verdade e retidão, e Jo 8,44, ‘[o diabo] não se manteve na verdade’. Não é de balde que a disjunção é entre verdade/retidão e mentira/pecado. O diabo, pai da mentira, é o paradigma do abandono da retidão. Também no cap. 10 do *DLA* é retomado o universo conceitual desse exemplo, por ocasião da comparação entre o milagre da ressurreição de um morto e o milagre da reaquisição da retidão. Anselmo deixa claro que é menos grave perder a vida do que a retidão. A vida inevitavelmente é perdida e também não se peca ao perdê-la. Mas a retidão é um bem que jamais deve ser perdido e que inevitavelmente não se perde sem pecar (*DLA* 10, 222:13-19). Cf. também: supra 3.2.5.” (MONTES D’OCA, 2014, p. 109, nota 10).

²³⁵ *DLA* 9, 121:18-23.

²³⁶ “No terceiro momento do *DLA*, caps. 10-12, é resolvido o problema da relação entre pecado e liberdade. Quando abandona a retidão, diz-se que a vontade é escrava do pecado e que, nessa condição, não pode recuperá-la por si, mas senão por Deus, porque se não a quis quando lha foi dada (oferecida), uma vez rejeitada, não pode possuí-la a menos que Deus lha dê de novo. Destarte, mesmo escrava, é também livre. Para Anselmo, liberdade e escravidão encontram-se juntas no pecador sem contradição: o pecador é escravo porque não pode recuperar por si a retidão que espontaneamente abandonou e é livre porque mantém sempre o poder de conservar a retidão, (poder) que não pode ser tirado por nenhuma força alheia. Portanto, mesmo na escravidão do pecado, o homem permanece livre, pois sempre detém o poder que caracteriza a liberdade.” (MONTES D’OCA, 2014, p. 26-27).

A primeira frase do capítulo X resume brevemente o que foi tratado até agora: a natureza racional sempre possui o livre-arbítrio, pois sempre tem o poder de conservar a retidão da vontade pela própria retidão, embora as vezes o faça com dificuldade. Dois são os pontos tratados no capítulo X, a saber: (1) como o pecador se faz escravo do pecado; (2) como é um milagre maior quando Deus restitui a retidão a quem a perdeu, do que quando restitui a vida a um morto.

No primeiro ponto vemos que quando a vontade livre abandona a retidão por causa da dificuldade de conservá-la, fica escrava do pecado, pois, por si a vontade é incapaz de recuperar a retidão. A seguir Anselmo cita SI 77,39 e Jo 8,34. O mestre diz que uma vontade nesse estado de pecado se torna um espírito errante e sem retorno (SI 77,39), pois “quem comete pecado é escravo do pecado” (Jo 8,34)²³⁷. É assim, pois, assim como a vontade não pode dar a si a retidão, mas a recebe de Deus como um dom divino, assim também a vontade quando abandona a retidão recebida não pode voltar a recebê-la se Deus não lha der.

Entramos, então, no segundo ponto. O mestre diz acreditar que há maior milagre quando Deus devolve para a vontade a retidão abandonada, do que quando devolve a vida para um morto; pois o corpo, que morre em virtude de uma necessidade, não peca por não recuperar mais a vida. A vontade, por outro lado, ao abandonar por si mesma a retidão, merece perdê-la para sempre. Por exemplo, se alguém se entrega espontaneamente à morte, não se priva do que não devia nunca perder, pois de qualquer modo morrerá um dia; por outro lado, aquele que abandona a retidão da vontade, rejeita o que, por dever, sempre teria que conservar.

Em outras palavras, estamos necessariamente fadados a perder a nossa vida; a retidão da vontade, por outro lado, não nos foi dada para ser perdida, mas para sempre estar em nós. Portanto, faz-se escravo do pecado aquele que peca e também é impossível para ele recuperar sozinho a retidão perdida, a não ser que Deus devolva a retidão que havia dado antes. Por isso, aqueles que receberam a retidão devem se esforçar incessantemente para conservá-la.

No capítulo XI, o mestre resolve a aparente contradição que existe entre um homem ser livre e ser escravo ao mesmo tempo²³⁸. Vimos anteriormente que toda liberdade é poder (capacidade/potência). Neste capítulo, veremos que ter a capacidade de conservar a retidão, mesmo em sua ausência, é indicativo de que há liberdade mesmo na situação onde a retidão está ausente no agente.

²³⁷ DLA 10, 122:9-10.

²³⁸ Ao longo deste capítulo Anselmo falará mais acerca do que é a escravidão, porém, é no começo do capítulo XII, que definirá melhor o que é a escravidão mencionada aqui.

O discípulo, neste capítulo, diz que a conclusão do que foi dito pelo mestre, no capítulo anterior, o entristeceu, pois já acreditava que um homem sempre tem liberdade de arbítrio. Por este motivo, pede ao mestre para que lhe explique o que é a escravidão, para não parecer que ela esteja em contradição com a liberdade. O discípulo prossegue: a escravidão e a liberdade residem na vontade; de acordo com a primeira o homem é escravo, e de acordo com a segunda é livre. Ele pergunta ao mestre como pode o homem ser livre e escravo ao mesmo tempo? O mestre então distingue dizendo que quando um homem não possui a retidão ele é ao mesmo tempo (1) escravo e (2) livre.

(1) É escravo pois não tem o poder de adquirir a retidão, quando não a possui. (2) Mas sempre tem o poder de conservar a retidão, quando a possui. (1.1) Como não possui o poder de retornar sozinho do pecado, é escravo; pode ser retirado do pecado e de sua escravidão somente por outro. (2.1) Como não pode ser forçadamente afastado da retidão, pois pode se afastar apenas se quiser, é livre. Ele pode ser afastado da retidão somente por si e não pode ser privado de sua liberdade nem por si nem por outro. Conclui o mestre que o homem sempre é naturalmente livre para conservar a retidão, se ele a possui, e mesmo quando não a possui, continua possuindo o poder de conservar a retidão.

Tendo sido mostrada a coexistência entre a liberdade e a escravidão em um mesmo homem, passamos ao capítulo XII, que retornará ao assunto das quatro potências tratado no capítulo IV. O discípulo diz desejar saber porque podemos chamar o homem de livre, quando não tem a retidão – com base no fato de que, quando tem a retidão, ela não lhe pode ser retirada por ninguém –, mas não podemos também dizer que é escravo quando possui a retidão, já que, quando a perde, não pode recuperá-la por si mesmo. Na visão do discípulo, acredita que ambas situações são verdadeiras, pois, pelo fato de não poder sair do pecado, é escravo, e pelo fato de não poder ser subtraído à retidão, é livre. Daí ele concluir que, assim como o homem não pode ser separado da retidão se a tem, assim também, quando não tem a retidão, nunca pode regressar da escravidão. O discípulo afirma então que, além de sempre haver a liberdade, sempre há a servidão no homem. No entanto, como veremos, ele coloca a liberdade e a servidão em equivalência considerando ambas como *potências*²³⁹.

²³⁹ Potência aqui é vista no sentido de poder, capacidade ou instrumento. E como veremos no capítulo 3 somente pode ser considerado algo aquilo que é positivo e acrescenta algo ao ser. Tudo que é de caráter negativo e, portanto, que remove o ser, não pode ser considerado como algo, ou como potência no sentido estrito de instrumento, pois aqui há apenas a privação de algo. Lembrando que privação significa a ausência de algo próprio à coisa, que deveria estar lá. Desse modo, a escravidão do pecado remove aquilo que é próprio do ser.

O mestre responde que a escravidão de que estão tratando é uma *impotência* de abster-se de pecar. Seja essa a impotência de regressar à retidão da vontade, ou de recuperar a retidão, ou de voltar a possuí-la: o homem é escravo do pecado porque, não tendo o poder de regressar, ou de recuperar, ou de possuir de novo por si mesmo a retidão, não pode não pecar²⁴⁰. Mas quando tem a retidão, não tem a impotência de abster-se do pecado e, por isso, não é escravo do pecado. Mas possui sempre o poder de conservar a retidão, seja quando a possui, seja quando não a tem e, por isso, é livre²⁴¹.

O mestre retorna à pergunta do discípulo sobre porque é preferível chamar de “livre” um homem que não tem a retidão – com base no fato de que quando tem a retidão, ela não lhe pode ser retirada por ninguém – do que chamar de “escravo” um homem que possui a retidão, que não pode por si mesmo recuperá-la quando a perde. O mestre diz que perguntar isso é o mesmo que perguntar porque preferimos dizer que um homem, na ausência do sol, tem o poder de ver o sol – pelo fato de que pode vê-lo quando está presente –, do que dizer que, quando o sol está ausente, é incapaz de vê-lo, já que quando está ausente não pode fazê-lo estar presente.

Prefere-se dizer que tem o poder de ver o sol, pois, mesmo na ausência do sol (na ausência de alguma coisa), temos em nós a vista (a capacidade de ver, o instrumento), que nos permite vê-lo quando está presente. Com base nesse exemplo, quando nos falta a retidão da vontade (sol), ainda temos em nós a capacidade (a vista) de compreender e querer; capacidade pela qual

²⁴⁰ O homem não pode recuperar a retidão por si, por suas próprias forças que são débeis. Ele precisa, portanto, de um ato da graça divina que o resgata. Tivemos um estado primordial de graça, mas que foi perdido, depois veio uma segunda graça que é Cristo, que se doou para nosso resgate. Com ele vieram os sacramentos salvíficos da confissão e da comunhão que nos restituem em estado de graça e amizade com Deus. “In the Fall, man lost the gift of justice, no longer has an upright will, and is rendered powerless with respect to freedom. Because he is impotent with respect to a freedom which he possesses as a dormant potency, he is tossed about by inordinate desires for happiness. Man finds himself in a sad state of affairs as one who ‘serves sin, i.e., is unable to avoid sinning.’ Moreover, he ‘serves sin because of the impossibility of recovering uprightness through [his] own efforts.’ It is in this context that Anselm argues for the necessity of grace in order for man to be restored to a state of justice. He states that ‘only by the grace of God does a creature have uprightness which I have called uprightness-of-will.’ Grace alone restores the gift of justice and rectitude and renders a man once again actually able to choose what is according to God’s will. Grace alone restores man to a situation of sinless perfection. Grace alone restores to man the actual use of his freedom. But grace is also necessary for the exercise of freedom in free choice. ‘Everything should be attributed to grace.’ That fact explains why the man who is tempted in Anselm’s examples of temptation is a man who is radically free under grace. The position of an all-encompassing grace in both the restoration of freedom and justice as well as the exercise of free choice presents the problem of ‘whose action is it’? If God’s grace is so pervading, how in fact is an act of free choice really man’s intrinsic human act? It is the problem of the relationship of grace and freedom. To solve the problem, Anselm has recourse to a metaphor of a naked man who is given a garment he is unable to obtain by himself. If he uses the garment, he does so in virtue of the gift; if he does not use it, it is in virtue of his own free choice to refuse the gift [cf. *DC* q. 3, c. 5].” (GWOZDZ, 2009, p. 11-12).

²⁴¹ *DLA* 12, 224-225:26-5.

podemos conservar a retidão da vontade pela própria retidão, quando a temos. Vemos então que impotência é ausência e não está em nós do mesmo modo que a potência está.

Em relação à impotência, quando a única coisa que nos falta para ver o sol é somente a sua presença, estamos privados apenas daquele poder que nos dá sua presença. Do mesmo modo, quando nos falta a retidão, temos a impotência que causa a sua ausência. Portanto, o homem sempre tem a capacidade, o livre-arbítrio, mas nem sempre tem a retidão da vontade. Apenas quando falta essa retidão, o homem é escravo do pecado.

Voltemos, então, para as considerações sobre os quatro poderes²⁴². Vemos aqui dois poderes. O poder enquanto capacidade e o poder enquanto alguma coisa presente. A potência que é a liberdade de arbítrio é aquela que nos dá a capacidade de compreender e querer a retidão da vontade; essa sempre temos²⁴³. A impotência não está na capacidade, mas é causada pela *ausência* da retidão da vontade, que é alguma coisa e o uso próprio do livre-arbítrio; é apenas aí que há escravidão. Quando a retidão da vontade está presente²⁴⁴, temos o poder que algo proporciona e, então, a escravidão não está mais presente. Desse modo, sempre temos a liberdade de arbítrio, que é a potência, mas somente somos livres de fato quando fazemos reto uso da liberdade de arbítrio. Quando a retidão da vontade está presente, significa que estamos fazendo uso de nosso livre-arbítrio.

A união do intelecto com vontade é a nossa capacidade de reconhecer e de querer a retidão ou verdade. A ligação destas duas faculdades formam a liberdade de arbítrio. Liberdade de arbítrio é o poder de reconhecer a retidão ou verdade, e de querê-la, buscando conservá-la sem segundas intenções, por ela mesma. Mesmo quando estamos longe da retidão da vontade, ainda assim sempre possuímos o poder de reconhecê-la e de querê-la.

Dito de outro modo, quando estamos afastados da retidão, ainda assim há em nós a capacidade de querer da vontade e a capacidade de entender do intelecto. Nele há a memória da retidão que reconhecemos em momentos de graça, por isso, ainda que no erro, somos capazes de buscar a retidão²⁴⁵. No contexto que Anselmo se encontra, parece que estamos lidando com

²⁴² Que vimos no capítulo IV do *DLA*.

²⁴³ Esta que está sempre presente e é sempre potência e dom é o que chamamos de instrumento.

²⁴⁴ Aquela que somente está presente quando utilizamos o instrumento é o que chamamos de uso.

²⁴⁵ Falando fora do contexto do *DLA*, podemos querer a segunda graça, que é Cristo, que veio para nos redimir e é aquele que pode nos devolver a retidão. E mais, essa segunda graça, que é Cristo, está presente nos sacramentos, por exemplo, a confissão e a eucaristia, para aquele que busca aproximar-se da retidão e afastar-se do pecado. Além do mais, o homem é escravo do pecado por uma impotência sua de retornar do pecado. Ele depende de Deus para receber a graça. No entanto, ele é dito livre, pois possui a potência de conservar a retidão da vontade por ela mesma. Essa potência, como podemos ver no capítulo 1 no tópico da retidão da vontade, é acompanhada sempre da faculdade do intelecto e da vontade, que é capaz de discernir o melhor do pior e capaz de querer aquilo que

o crente pecador, que reconhece a existência da suma retidão, que é Deus, e, portanto, tem noção do que é a verdade, ontologicamente falando, e do que é certo e errado – a verdade enquanto moralidade²⁴⁶. Com isso, é capaz de melhor orientar-se e de ser orientado a reconhecer o caminho de retomada rumo à retidão. A via da graça²⁴⁷ está disponível para a recuperação da retidão e para a salvação.

discerne. Deste modo, o nosso resgate do pecado não depende de nós, pois dependemos da graça de Deus; mas o discernir e o querer depende de nós, está em nossa capacidade. Essa capacidade revela nossa liberdade, mesmo quando estamos em estado de pecado, para querer conservar a retidão, mesmo quando estamos longe dela. “Anselm wants to say that in any choice made by man under the power of grace there is a role played by God and a role played by man. God's role is to act directly upon the human will in order to restore fundamental freedom, right desire, and right choice. God is the sole efficient cause of human freedom, desires, and choices for what is good, right, and just. His role is positive in that he alone is the only one who actually and directly does anything just. He alone is All Good and All Just. G. Stanley Kane claims that man's role, on the other hand, is negative in five ways: First, it is a necessary cause in making a choice. Second, it involves doing something one could not otherwise do. Third, it is a free choice between moral alternatives because there is no force or coercion. Fourth, if the sinner fails to respond to God's grace, there is further culpability. Fifth, this kind of free choice between moral alternatives is compatible with one's being in a sinful state 'marked by the inability positively to do what is right.' In short, left alone, man is stripped of the use of freedom and is a servant of sin. In a positive sense, he can only choose evil. And so, when a man is faced with a choice between good and evil, what he in fact is doing by means of free choice sustained by grace is either allowing or preventing God from restoring justice and freedom in his will. He does this by refraining from willing anything evil. In other words, man's role is to have some kind of veto power over God's working in the human will. His choice is to cooperate or not. Hence, should a man fail and choose to do evil, he does so not because the ability to keep justice under God's grace fails him, but 'because the will to keep it fails him.' He chooses something incompatible with it and thereby deserts the gift of justice. For Anselm, then, man is always radically free under grace. He has the freedom to determine himself and thus to choose to be free over and over again or he has the free choice to jump ship and drown in the whirlpool of sin. In short, man's freedom under grace consists in his free choice of encouraging or frustrating God's gracious act of restoration.” (GWOZDZ, 2009, p. 12-13).

²⁴⁶ “A partir desta breve apresentação do *DLA*, fica evidente a íntima relação desse opúsculo com o *DV* e a preocupação anselmiana de apresentar um conceito não neutro de liberdade e de conciliar essa não neutralidade com o fato de que as criaturas racionais pecaram livremente e de que quem é escravo do pecado ainda assim é livre. Não obstante, o mais importante do *DLA* para o estudo da ética de Anselmo é sua reflexão sobre a vontade. Especificamente, sua tese sobre o poder invencível da vontade – que é imprescindível à compreensão dos problemas do mal e da compatibilidade entre livre-arbítrio e graças, e que revela elementos fulcrais da teoria anselmiana da ação –, bem como seus primeiros esclarecimentos sobre o caráter equívoco do termo *voluntas* e sua primeira indicação de que a criatura racional pode ter vontades conflitantes, algo que é decisivo para se entender como Anselmo vê a relação entre moralidade e felicidade.” (MONTES D'OCA, 2014, p. 27-28).

²⁴⁷ A graça é um complemento necessário para a trilogia, tanto que em seu prólogo, Anselmo fala que não tratará especificamente da graça e do livre-arbítrio no *DLA*, mas que eventualmente em outra obra o fará. O *DLA* serve de introdução ao assunto do livre-arbítrio e será no *DC* que Anselmo complementar o que pretendia fazer tratando da relação entre o livre-arbítrio e a graça. Em relação a como a graça atua, teologicamente falando, Anselmo trata de um termo essencial, mas também muito preciso para responder à heresia pelagiana. Então, por um lado vemos Anselmo tratar extensamente na trilogia do aspecto prático dos entes racionais, que são as ações meritórias, mas sempre dá indícios de que apenas esse aspecto prático desandaria para a soberba, se não houvesse o auxílio divino, que é a graça. A atuação da graça é crucial nesse momento. Se trouxermos a reflexão para o âmbito da vida católica nos sacramentos, a vinda de Cristo e a segunda graça que recebemos em decorrência disso, quando estamos em estado de graça tudo isso nos ajuda a ir conformando a parte prática à graça que a transcende e que a aperfeiçoa.

Capítulo 3 *De casu diaboli*

O *De casu diaboli*²⁴⁸ é o diálogo que perfaz a trilogia moral de Santo Anselmo. A justiça tratada no *DV* e o livre-arbítrio no *DLA*, que neste último foram relacionados, agora recebem um tratamento completo e edificante, contribuindo para o desenvolvimento final da noção de retidão da vontade²⁴⁹.

O último capítulo do *DLA*²⁵⁰ serve de gatilho para o *DCD* ao ser distinguida a liberdade de arbítrio de Deus, dos anjos e dos homens. No *DLA* tratamos mais especificamente da liberdade concernente ao homem, e nos resta no *DCD* tratar da liberdade angélica e por que um ente puramente intelectual e espiritual quis pecar. No *DLA* vimos a capacidade de pecar, que é intrusa à liberdade; agora no *DCD* temos a oportunidade de perscrutar de onde provém essa capacidade de pecar nas criaturas.

No *DCD*, assim como acontece no *DLA*, os quatro primeiros capítulos desenvolvem e estabelecem o argumento central do diálogo. O diálogo é composto de 28 capítulos²⁵¹, que trata do porquê da queda do diabo e do problema do mal. É complexo sistematizá-lo devido à sua extensão e variedade temática. No entanto, é possível perceber dois eixos argumentativos principais que são: (1) a queda do anjo; (2) o problema do mal²⁵².

²⁴⁸ “*De casu diaboli*: l'étude du péché de l'ange met paradoxalement en évidence ce qu'on peut appeler l'idéal anselmien de la vie morale: la iusta voluntas beatitudinis.” (BRIANCESCO, 1977, p. 480). Cf. BRIANCESCO, 1977, p. 480-481.

²⁴⁹ “O objetivo de explicar a queda é levado a cabo mediante o recurso à doutrina da retidão da vontade, que fora exposta no *DV*, que servira de fundamento à definição de liberdade do *DLA* e que, no *DCD*, permite a Anselmo dizer que o diabo pecou porque não conservou a retidão em que fora criado, porque não quis perseverar na justiça, já que, querendo aumentar sua beatitude/felicidade, preferiu o que não tinha nem devia querer ao que tinha e devia querer. Quanto ao objetivo de tratar da questão do mal, ele é cumprido mediante o recurso à ideia de privação de bem, que é tomada emprestada de Agostinho e possivelmente também de Aristóteles, lido na versão de Boécio, e através da ideia, também aristotélica, de que existem nomes indefinidos.” (MONTES D'OCA, 2014, p. 28).

²⁵⁰ Cf. p. 72-73 desta dissertação.

²⁵¹ “O *DCD* compõe-se de 28 capítulos e é concebido com um objetivo bastante claro, expresso no prefácio do *DV*: explicar em que pecou o diabo, que, segundo a Escritura (Jo 8,44), não permaneceu na verdade. A leitura do texto, no entanto, mostra que o Doutor Magnífico tem mais um propósito em vista: enfrentar o debatido problema do mal, explicando sua natureza e causa a partir do pecado angélico, primeiro pecado ocorrido, o que reflete uma tendência e uma característica da tradição medieval.” (MONTES D'OCA, 2014, p. 28).

²⁵² “Quanto à estrutura, embora seja uma obra de difícil sistematização devido a sua extensão e complexidade, pode-se notar que o *DCD* apresenta dois núcleos argumentativos, um respectivo à explicação da queda, outro ao problema do mal.” (MONTES D'OCA, 2014, p. 28).

Conforme cita Montes D'Oca, o primeiro eixo se divide em duas linhas argumentativas: (1.1) a análise da perda da retidão da vontade, que abrange os capítulos I-VI; (1.2) a análise da vontade da criatura angélica, que abrange os capítulos XII-XXV. Em relação ao segundo eixo, este também se divide em duas linhas argumentativas: (2.1) a análise da origem do mal e de sua existência, que abrange os capítulos VII-XI; (2.2) a identificação do lugar e do motivo da entrada do mal na criação, que abrange os capítulos XXVI-XXVIII²⁵³.

Para examinar a queda (caps. I-IV), Anselmo retoma a noção de retidão da vontade e analisa a perda dessa retidão pela não perseverança do diabo na reta vontade. Para tal, Anselmo faz uma análise da vontade da criatura angélica. O objetivo deste capítulo será abordar a vontade angélica e sua não perseverança na retidão, que levou à queda²⁵⁴. Por uma vontade soberba o diabo quis se fazer semelhante a Deus, buscando uma felicidade a mais do que aquela que lhe cabia. A partir disso, Anselmo introduz um terceiro termo à equivocidade da vontade, que vimos no capítulo 2 desta dissertação, a vontade-afecção. Aqui, desenvolveremos uma análise dos termos instrumento, afecção e uso, recorrendo ao *De concordia (DC)* e ao *Philosophica fragmenta (PF)* para complementar nosso estudo.

3.1. A queda do diabo e o não recebimento da perseverança (cap. I-VI)

Antes de passarmos diretamente ao nosso ponto que é a análise da vontade tripartida (vontade-instrumento, vontade-afecção e vontade-uso), primeiro vejamos o motivo da queda angélica e o modo como Anselmo trata da perda de retidão da vontade do diabo (caps. I-VI). Os quatro primeiros capítulos do diálogo tratam da queda do diabo e fornecem o fundamento para o restante do tratado. Os capítulos V e VI tratam dos anjos bons. Neste primeiro tópico, falaremos da queda do diabo, da perda da retidão da vontade, da questão da vontade própria e do não recebimento da perseverança.

²⁵³ “O núcleo respectivo à queda contém basicamente duas linhas de argumentação: 1.1) análise da perda da retidão da vontade, caps. 1-6; 1.2) análise da vontade da criatura angélica, caps. 12-25. Quanto ao núcleo que trata do mal, também esse contém duas linhas argumentativas: 2.1) análise da origem do mal e de sua existência, caps. 7-11; 2.2) identificação do lugar e do motivo à entrada do mal na criação, caps. 26-28 - Cf. SILVA, Introdução, op. cit., p. 37”. (MONTES D'OCA, 2014, p. 28-29)

²⁵⁴ Para não nos estendermos demasiadamente nem fugirmos do objetivo deste capítulo, não trataremos com profundidade da questão do mal, mas nos ateremos aos elementos da vontade angélica, em especial a vontade-afecção. Para mais estudos sobre a questão do mal no *DCD* ver: CASTAÑEDA, 2005, p. 1-132; EKENBERG, 2005, p.47-68; ELIA, MARCHETTI, p. 19-24; MARTINES, 2014; MONTES D'OCA, 2014, p. 28-35; SILVA, 2012, p. 42-45; VASCONCELLOS, 2013.

O terceiro e último diálogo da trilogia moral começa com o trecho da carta de São Paulo aos Coríntios: “Que tens que tu não tenhas recebido?”²⁵⁵ Apesar desta informação já estar suposta nos dois diálogos anteriores, essa sentença norteará todo o *DCD*.

“Que tens tu que não tenhas recebido?” se dirige apenas aos homens ou também aos anjos? Pergunta o discípulo ao mestre²⁵⁶. O mestre responde que nenhuma criatura tem algo (*aliquid*) de si²⁵⁷, pois, se não tem de si o próprio ser, nada pode ter de si, mas a partir de outro.

Anselmo explica dizendo que: “Em suma, se não existe algo a não ser um único fazedor, que fez, e as coisas que foram feitas pelo único fazedor: é evidente que de modo algum pode haver algo a não ser aquele que fez e aquilo que ele fez.”²⁵⁸

Além do mais, nem o próprio fazedor nem aquilo que é feito pode ter algo de si, senão a partir do próprio fazedor. Anselmo complementa²⁵⁹ dizendo que somente o fazedor tem de si mesmo tudo o que tem, e todas as coisas não têm de si o que possuem, mas apenas por causa daquele que as fez²⁶⁰. E como as coisas de si possuem apenas o nada, é do fazedor que as coisas possuem algo; quer dizer: tendo de si apenas o nada, as coisas somente possuem algo, somente possuem realidade, a partir daquele que as criou.

O discípulo não compreende bem o que o mestre diz sobre: a partir de Deus as coisas não possuem senão algo²⁶¹. Ele elenca assim três perguntas: (1) como é possível que de Deus provenha apenas o ser, ou seja, provenha apenas algo positivo, sendo que nos parece que de Deus também provém o não-ser, a privação, a ausência, como quando algo que era e deixou de ser, “embora não passem absolutamente ao nada”; (2) quem faz não ser alguma coisa que não é, senão aquele que faz ser tudo o que é?; em outras palavras, quem causa o não existir de alguma coisa que não existe de modo algum, senão aquele próprio que causa o existir de tudo o que existe?; (3) se nenhuma coisa existe a não ser aquelas que Deus faz, é necessário que o-que-não-é, pelo mesmo motivo, não seja, pois o próprio Deus não o faz ser. Desse modo, o discípulo concluirá que as coisas que existem possuem o ser-algo a partir de Deus e, da mesma forma, as coisas que não existem, ou que transitam do ser ao não-ser, parecem possuir o ser-

²⁵⁵ 1Cor 4,7.

²⁵⁶ Cf. *DCD* 1, 233:6-7.

²⁵⁷ Cf. *Monol.* 5, 18.

²⁵⁸ Cf. *DCD* 1, 233:8-11.

²⁵⁹ Cf. *DCD* 1, 233:13-14.

²⁶⁰ Cf. *Monol.* 3, 15 s.

²⁶¹ Cf. *DCD* 1, 233-234:19-5.

nada a partir de Deus também. Na resposta do mestre ao discípulo, Anselmo considerará brevemente os diversos modos como significamos o *fazer*, algo que ele explorará melhor no *PF*²⁶².

Pois bem, o mestre começa dizendo que por *fazer* algo ser ou não ser podemos significar tanto que (1) alguém causou diretamente o não-ser de algo que era, ou que causou diretamente o vir a ser de algo que não era²⁶³, como também podemos significar que (2) alguém causa alguma coisa quando ela *pode* fazer com que essa coisa não aconteça, mas não o faz. Por exemplo, se um vaso que estava para cair de uma mesa e estava ao alcance de minha mão para evitar que caísse, mas eu não agi e o vaso caiu e se despedaçou, fiz indiretamente com que o vaso se quebrasse. Desse modo, fiz indiretamente com que algo não acontecesse, ainda que pudesse fazê-lo. Da mesma forma, quem *pode* fazer com que algo aconteça (que algo seja), mas não o faz, faz indiretamente com que aquele algo não aconteça (faz que não seja), ou ainda, permite que algo não seja.

O mestre utiliza de um exemplo muito interessante que é o exemplo das vestes e a nudez. O ato de causar a nudez de alguém – ou ainda o ato de fazer com que alguém não esteja vestido – não pesa simplesmente àquele que diretamente despiu a pessoa. Essa ação pesa também sobre aquele que podia proibir aquele que estava para despir o homem, mas não o proibiu; essa pessoa causou indiretamente o despir do homem ao permitir que o outro realizasse a ação. Daquele que causou diretamente o despir do homem dizemos propriamente que fez a ação. Daquele que causou indiretamente o despir do homem dizemos impropriamente que fez a ação.

Deste modo, através de Anselmo, vemos que costumamos aplicar impropriamente a Deus muitas ações, que não faz: (1) dizemos que nos induz em tentação²⁶⁴, pois não nos defende dela embora possa; (2) que faz não ser o que não é, pois, embora possa, não faz com que seja; (3) que, quando as coisas transitam do ser para o não-ser, não é Deus propriamente que causa o não-ser dessas coisas²⁶⁵.

O Aostano acrescenta o ponto (3), pois, não há essência alguma a não ser que Deus a faça; e a essência que foi feita não pode permanecer um instante sequer sem que Deus a conserve²⁶⁶.

²⁶² Cf. SCHMITT, 1936, p. 25-37.

²⁶³ Ao considerarmos o fazer de Deus, Anselmo já estará abrindo o caminho para tratarmos sobre o problema do mal e se ele provém ou não de Deus.

²⁶⁴ Cf. Mt 6,13; Lc 11,4.

²⁶⁵ Cf. DCD 1, 234:19-20.

²⁶⁶ Cf. *Monol.* 13, 27.

Segue-se que, quando Deus deixa de conservar o que fez, o retorno da coisa ao não-ser não significa que Ele próprio cause o não-ser, mas significa apenas que Deus cessou de fazer a coisa ser. Santo Anselmo prossegue e explica que quando Deus retira o ser de algo, o não-ser não provém dele; antes, ao retirar aquilo que emprestou à coisa – aquilo que ele fez e até então conservava –, a coisa retorna ao não-ser que era sua condição própria antes de ser criada. A coisa tem de si originariamente o não-ser, e não de Deus. De Deus a coisa recebe apenas o ser²⁶⁷.

Anselmo usa do exemplo da túnica emprestada: “De fato, se pedires de volta a alguém a túnica que, voluntariamente e por um tempo, quando se encontrava nu, lhe tinhas emprestado, esse não terá de ti a nudez, mas quando lhe retiras o que era teu, regressa ao que era antes de ter sido vestido por ti.”²⁶⁸ A pessoa que havia tomado a túnica emprestada não receberá a nudez do dono da túnica quando a roupa for devolvida, pois a nudez é própria da pessoa. Desse modo, ela retorna ao que era antes de ter sido vestida. Da parte de quem emprestou um bem (a túnica), ao tomar de volta aquilo que é seu, não causará a nudez do outro, visto que a nudez é condição própria daquele outro.

A partir deste exemplo, Anselmo diz que da mesma forma como do sumo bem não provém nada senão o bem e que todo bem existe a partir do sumo bem²⁶⁹: também, da suma essência nada é proveniente senão a essência²⁷⁰. Desse modo, toda essência existe a partir da suma essência²⁷¹. Segue-se que, sendo o sumo bem a suma essência, todo bem é essência e toda essência é bem e estes provêm de Deus²⁷².

²⁶⁷ Mesmo ao dizermos “nosso ser”, estamos o dizendo impropriamente, pois, o ser é indiretamente nosso, já que é emprestado. Mas pertence diretamente a Deus, que possui o ser propriamente dito e que causa o nosso permanecer no ser. O ser de modo nenhum é nosso. Uma criatura não tem o ser de si, mas somente vem a ser por causa de outro (Cf. *Monol.* 5, 18). Tendo a criatura de si apenas o nada e tendo o criador de si o ser que cede à criatura, quando a criatura deixa de ser, simplesmente retorna a um estado que lhe era próprio, i.e., ao nada – ao não-ser. Portanto, o criador não causa diretamente o não-ser, que é próprio da criatura, mas como dele provém apenas o ser, e ele faz a criatura permanecer no ser, quando o criador a retira da permanência no ser, ela, por sua natureza, retorna ao não-ser. O criador fez a criatura passar indiretamente do ser ao não-ser ao retirar o ser que emprestou. Mas o ato de passar ao não-ser é próprio da natureza da criatura.

²⁶⁸ Si enim ab aliquo repetas tunicam, quam illi nudo sponte ad tempus praestiteras, non habet a te nuditatem, sed te quod tuum erat tollente redit in id quod erat, antequam a te indueretur. (*DCD* 1, 234:26-28).

²⁶⁹ Cf. *Monol.* 1, 13 ss.

²⁷⁰ É absurdo afirmar que da suma essência, donde todas as essências provém, provenha também a não-essência.

²⁷¹ Cf. *Monol.* 3, 15 s.

²⁷² Cf. *DCD* 1, 235:1-3.

Com isso, conclui o Aostano dizendo que como o nada e o não-ser não são essências, também não são um bem. E o nada e o não-ser de modo algum existem a partir de Deus. Já que vimos que de Deus provém apenas o bem e o ser²⁷³.

A respeito do que foi tratado neste capítulo I, Anselmo faz uma advertência:

Toma atenção, para que não penses de alguma maneira – quando lemos nos livros divinos ou quando, de acordo com eles, dizemos que Deus faz o mal ou faz não ser – que eu nego a razão pela qual se diz, ou que desaprove que assim se diga. Mas, na busca da verdade, não devemos tanto apegar-nos à impropriedade das palavras, quanto aderir à propriedade da verdade que se oculta sob o gênero multimodo das expressões²⁷⁴.

Com isso, Anselmo mais uma vez nos mostra sua excelência própria e o porquê de ser considerado o pai da escolástica: chama mais uma vez a nossa atenção para a impropriedade das palavras, para tomarmos cuidado com o uso desatento; pois se alguém busca a verdade, precisa aderir à propriedade da verdade que se oculta tanto nos diversos modos das expressões, quanto nas diversas camadas de significação que uma expressão envolve.

Para terminar o capítulo, Anselmo retorna à questão inicial do discípulo sobre se as palavras de São Paulo (“que tens que não tenhas recebido”)²⁷⁵ se aplicam somente aos homens ou também aos anjos. E tendo visto que de Deus provém apenas o bem e o ser, podemos concluir com Anselmo que as palavras do Apóstolo se aplicam a ambos.

No capítulo II, o discípulo começa por concluir o raciocínio do capítulo anterior dizendo²⁷⁶ que o anjo que permaneceu na verdade perseverou na verdade porque teve perseverança e teve a perseverança porque a recebeu, e a recebeu porque Deus lhe deu. Desse

²⁷³ “A análise da perda da retidão da vontade tem início com a determinação da condição de débito ontológico de todas as criaturas, inclusive dos anjos, o que é feito, como de costume ao longo da trilogia, mediante a colocação de um ponto exegético: Paulo refere-se somente aos homens ou também aos anjos quando indaga ‘Que tens que não tenhas recebido?’ (1Cor 4,7). Responder essa questão permite a Anselmo afirmar que nenhuma criatura tem algo de si (*a se*), pois não pode ter de si qualquer coisa quem não tem de si sequer o próprio ser, bem como que só o criador tem de si o que tem e que todas as outras coisas não têm algo senão a partir dele (*ab illo*).” (MONTES D’OCA, 2014, p. 29).

²⁷⁴ Vide ne ullatenus putes, cum in divinis libris legimus aut cum secundum illos dicimus deum facere malum aut facere non esse, quia negem propter quod dicitur, aut reprehendam quia ita dicitur. Sed non tantum debemus inhaerere improprietati verborum veritatem tegenti, quantum inhiare proprietati veritatis sub multimodo genere locutionum latenti. (DCD 1, 235:8-12).

²⁷⁵ 1Cor 4,7.

²⁷⁶ Cf. DCD 2, 235:20-25.

modo, o anjo que “não permaneceu na verdade”²⁷⁷, não perseverou²⁷⁸, pois não teve perseverança, e não a teve porque não a recebeu; e não a recebeu porque Deus não lhe deu. Com isso, conclui o discípulo e pede ao mestre que: “Mostre[-me] a culpa dele, se não perseverou porque não lhe deu aquele que, não a dando, ninguém a pode ter. De fato, mesmo se não o vejo, estou certo de que ele não pode ser condenado pelo sumo justo a não ser justamente e de que, sem culpa, não pode ser condenado justamente.”²⁷⁹

Ao discípulo parece que Deus não deu a perseverança ao diabo. O mestre pergunta ao discípulo de onde tirou essa conclusão: “De onde pensas que se segue que, se o bom anjo recebeu a perseverança porque Deus a deu, o mau não a recebeu porque Deus não a deu?”²⁸⁰ O discípulo responde que se a causa de o anjo bom ter recebido a perseverança foi a doação dela por Deus, a causa do anjo mal não ter recebido a perseverança foi porque Deus não a deu. E havendo uma não-doação, é necessário que haja uma causa, que como consequência, leva a uma não-recepção. Além do mais, quando não recebemos o que queremos, isto não nos é dado, não porque não recebemos, mas porque não nos é dado. E o discípulo diz que até então o que leu e ouviu sobre esta questão está nessa base: “Se o anjo bom a recebeu porque Deus a deu, o mau não a recebeu porque Deus não a deu. E até agora não me lembro de ter visto a solução desta dedução.”²⁸¹ O discípulo, portanto, estabelece que o diabo não recebeu a perseverança porque Deus não lhe deu.

O mestre inicia o capítulo III dizendo que aquilo que o discípulo disse não possui sequência lógica, pois, ainda que *dar* seja sempre a causa de *receber*²⁸², por vezes *não dar* pode

²⁷⁷ Jo 8,44.

²⁷⁸ “Puisque le diable ne s’est pas maintenu dans la vérité c’est que celle-ci n’existe pas seulement au plan de la pensée, dans l’adéquation du jugement avec la réalité des êtres. Elle est aussi inscrite dans la nature profonde des êtres, au plan de la volonté, dans la conformité avec ce qu’elle doit vouloir ou au contraire refuser. Et de même qu’on est amené à parler de la rectitude de la pensée et du jugement quand ils se conforment à la vérité propre à l’intelligence, de même on doit parler de la rectitude de la volonté quand elle est conforme à la vérité de l’action. Or ces deux vérités qui déterminent la rectitude de la pensée et du vouloir humains ne sont pas saisissables en dehors de leur rapport avec la vérité suprême. Chaque être est tel qu’il est parce qu’il tient son être de Dieu vérité suprême.” (DELHAYE, 1969, p. 403).

²⁷⁹ Si ergo potes, volo ut ostendas mihi culpam eius, cum ideo non perseveravit quia ille non dedit, quo non dante nihil habere potuit. Certus sum enim, etiamsi non videam, non illum nisi iuste a summe iusto damnatum nec sine culpa iuste illum potuisse damnari. (DCD 2, 235:25-29).

²⁸⁰ Unde putas consequi, si bonus angelus ideo accepit perseverantiam quia deus dedit, malum ideo non accepisse quia deus non dedit? (DCD 2, 235:30-31).

²⁸¹ Quia si bonus angelus ideo accepit quia deus dedit, malus ideo non accepit quia deus non dedit; nec memini me adhuc huius consequentiae solutionem vidisse. (DCD 2, 236:7-9)

²⁸² *Accipere*, que pode significar receber, mas também aceitar. Para maior clareza referir-me-ei a este termo como *aceitou receber*.

não ser a causa de *não receber*. O motivo é que quando algo nos é oferecido e o recebemos não nos é dado porque o recebemos, mas somente o recebemos porque nos é dado. Portanto, a iniciativa não parte de quem recebe, mas de quem dá.

Mas se a alguém é oferecido esta mesma coisa e ele não aceita recebê-la; ele não a recebe, não por uma não-doação do doador, mas antes a doação não acontece porque esse alguém não aceitou receber. Ou seja, o receber do que é oferecido não é causa do doar; mas é o doar que é a causa do receber. Portanto, por vezes, algo não é recebido, não porque não nos quisermos dar, mas porque não aceitamos receber, ainda que nos tenham oferecido. Desse modo, em relação aos anjos:

(1) o anjo que se manteve firme recebeu a perseverança porque Deus a deu;

(2) Deus não deu a perseverança ao anjo que não se manteve firme, porque ele não recebeu a perseverança de Deus; em suma, ele não a recebeu de Deus porque não a quis receber.

Mas “do fato de o bom anjo ter recebido porque Deus deu, não se segue que o mau não recebeu porque Deus não deu”²⁸³.

A partir disso pergunta o discípulo²⁸⁴: O diabo não recebeu a perseverança de Deus, porque não *pode*, ou por que não *quis*? Na verdade, Deus lhe deu ambas: *a vontade* e *o poder* de receber a perseverança. O anjo recebeu o que Deus lhe deu e teve o que recebeu, no entanto, não recebeu nem teve *a perseverança mesma*. Na verdade, Deus deu *o querer* e *o poder* receber a perseverança. Mas não é porque quis e pôde, que recebeu *a perseverança*.

O mestre exemplifica: “Nunca começaste uma coisa com *vontade e poder de terminá-la* e, contudo, tendo mudado a vontade antes do fim da coisa, não a terminaste?”²⁸⁵ Frequentemente acontecem situações semelhantes onde começamos uma obra, mas não a terminamos, não perseveramos a fim de completá-la. Mas nada muda o fato de que no princípio quisemos e pudemos perseverar naquilo que, por fim, não perseveramos. Ao ter tido a vontade,

²⁸³ Scilicet non esse consequens ex eo quia bonus angelus ideo accepit quia deus dedit, malum ideo non accepisse quia deus non dedit. (DCD 3, 237:12-13).

²⁸⁴ Como a argumentação deste capítulo se desdobra em diversas alternâncias entre mestre e discípulo, para fins de clareza, condensamos o conteúdo ao que se segue, evitando perder a linha de argumentação de Anselmo sem perder-se nas idas e vindas do discípulo.

²⁸⁵ Incepisti umquam aliquid cum uoluntate et potestate perficiendi, quod tamen uoluntate ante finem rei mutare non perfecisti? (DCD 3, 237:32-33; grifo nosso).

mas não tendo *perseverado na vontade*, como consequência não *perseveramos na ação* que levaria a cabo a obra.

Com base nisso, o mestre pergunta ao discípulo: “M. - Por que razão não perseveraste [discípulo] na vontade? / D. - *Porque não quis*. / M. - E não é verdade que enquanto quiseste perseverar na ação, quiseste perseverar na própria vontade?”²⁸⁶ Neste caso, nós não perseveramos na vontade porque não queremos de fato o que dizemos querer. Mas enquanto quisemos *perseverar na ação*, quisemos *perseverar na própria vontade*. A partir do momento em que cessamos o querer perseverar na ação, cessou o perseverar da vontade. Então o mestre pergunta ao discípulo por que motivo ele não quis perseverar na vontade. E o discípulo responde que perseverar ele quis, mas não naquela vontade específica²⁸⁷. Então o mestre diz:

Portanto, não debes dizer: «não quis perseverar na vontade porque não quis perseverar na vontade desta vontade»; mas quando se pergunta por que razão não perseveraste na ação na qual quiseste e pudeste perseverar, podes responder que não perseveraste na vontade. Se de novo se pergunta por que razão não perseveraste na vontade, deve se dar outra causa, a saber, aquela de onde surgiu o defeito desta vontade, diferente de que não perseveraste em querer a vontade. De fato, não respondendo outra coisa, mostras isso mesmo que se pergunta, isto é, que não perseveraste na vontade de perseverar na ação²⁸⁸.

A partir disso o mestre pergunta ao discípulo o que é perseverar em algo e ele responde que perseverar é perfazer²⁸⁹. E ainda, ele dá os exemplos de quando se persevera na escrita de algo dizemos “*perscribere*” e na condução ao fim “*perducere*”²⁹⁰. Anselmo então, utiliza o termo *pervelle*, “mesmo que não seja comum dizê-lo”, para significar que o perseverar na vontade é permanecer no querer (*pervelle*). Perseverar na vontade é completar o querer. É o querer permanecendo e concluindo a ação no querer do fim pretendido pela vontade.

²⁸⁶ M. - Quare non perseuerasti in uoluntate? / D. - Quia non uolui. / M. - Nonne quamdiu uoluisti perseuerare in actione, uoluisti perseuerare in ipsa uoluntate? (DCD 3, 238:4-7; grifo nosso).

²⁸⁷ Remonta à duplicidade do querer que vimos no DLA.

²⁸⁸ Non ergo debes dicere: ideo non uolui perseuerare in uoluntate, quia non uolui perseuerare in uoluntate huius uoluntatis; sed cum quaeritur quare non perseuerasti in actione in qua uoluisti et potuisti perseuerare, respondere poses quia non perseuerasti in uoluntate. Quod si iterum quaeritur quare non perseuerasti in uoluntate, alia causa reddenda est, unde scilicet contigerit defectus illius uoluntatis, quam quia non perseuerasti uelle uoluntatem. Non enim aliud respondendo ostendis quam idipsum quod quaeritur, id est non perseuerasti in uoluntate perseuerandi in actione. (DCD 3, 238:13-21).

²⁸⁹ O prefixo *per-* indica a completude de uma ação. Desse modo: *per-fazer (perfacere)* significa completar uma ação; daí *perfectus* (perfeito); *per-severar (perseverare)* significa manter ou conservar algo completamente, até o fim.

²⁹⁰ *Scribere*: escrever; *ducere*: conduzir; *velle*: querer, ter vontade de.

Desse modo, o mestre retoma o assunto agora utilizando o termo *perfazer* e *pervelle*: “M.
 - Portanto, quando não *perfizeste* o que *quiseste e pudeste*: por que razão não o perfizeste? / D.
 - Porque não permaneci no querer [*pervoluit*].”²⁹¹ Então o mestre diz que da mesma forma aconteceu com o diabo, pois recebeu o *querer* e o *poder* receber a perseverança, bem como o *querer* e *poder* perseverar, porém não recebeu nem perseverou porque *não permaneceu no querer (non pervoluit)*. Agora o discípulo pergunta por que razão o diabo não permaneceu no querer:

Pergunto de novo por que razão não permaneceu no querer. De fato, quando dizes que não permaneceu em querer o que quis, é como se dissesses isto: «o que quis primeiro, depois não quis». Portanto, quando não quis o que primeiro quis: [1] por que razão não quis, a não ser porque não teve vontade? Não digo a vontade que primeiro teve, quando quis, mas a que não teve quando não quis. [2] Mas por que razão não teve esta vontade, a não ser porque não a recebeu? [3] E por que razão não a recebeu, a não ser porque Deus não a deu?²⁹²

Ao responder, novamente o mestre frisa que o diabo não recebeu essa vontade, não porque Deus não a deu, mas Deus não a deu porque o diabo não a recebeu, não quis recebê-la. O diabo deixou voluntariamente a vontade que tinha:

Assim como *recebeu ter* [a vontade que tinha] *até ao momento* em que teve, assim *também pôde receber sempre manter* o que abandonou. Mas porque abandonou, não recebeu. Portanto, o que não recebeu manter porque abandonou, não recebeu porque Deus não deu, mas Deus não deu porque aquele não recebeu²⁹³.

Com isso entramos na parte do capítulo que trata da diferença entre o *não querer manter* (não querer continuar tendo o que tem) e o *querer abandonar*. Diz o discípulo²⁹⁴: “O diabo abandonou a vontade, pois não quis mantê-la.” Entretanto, pergunta ele: “Mas foi porque

²⁹¹ M. Cum ergo non perfecisti quod voluisti et potuisti: cur non perfecisti? / D. Quia non pervolui. (DCD 3, 238:30-31; grifo nosso).

²⁹² D. Iterum quaero quare non pervoluit. Cum enim dicis quia quod uoluit non pervoluit, tale est ac si dicas: Quod uoluit prius, postea non uoluit. Quando ergo non uoluit quod prius uoluit: quare non uoluit, nisi quia non habuit uoluntatem? Non dico uoluntatem quam prius habuit cum uoluit sed quam non habuit cum non uoluit. Hanc autem uoluntatem quare non habuit, nisi quia non accepit? Quare autem non accepit, nisi quia deus non dedit? (DCD 3, 239:1-7; grifo nosso).

²⁹³ Et sicut accepit habere quousque habuit, ita potuit accipere semper tenere quod deseruit; sed quia deseruit non accepit. Quod ergo ideo non accepit tenere quia deseruit, non ideo non accepit quia deus non dedit sed deus ideo non dedit quia ille non accepit. (DCD 3, 239:11-15; grifo nosso).

²⁹⁴ Cf. DCD 3, 239:17-20.

abandonou a vontade, que não quis mantê-la?” O discípulo diz isso, pois, segundo ele: “Para aquele que mantém a vontade, primeiro vem o *não querer manter* a vontade e depois o *querer abandonar* a vontade.” Além disso, segundo o discípulo, alguém só quer abandonar o que mantém porque não quer manter. A partir disso, ele pergunta por que o diabo não quis manter o bem que tinha, senão porque Deus não lhe deu o querer?

O mestre responde que não é sempre que o não querer ter (manter) antecede o querer abandonar, e mostrará que algumas vezes o querer abandonar é anterior. De fato, quando numa situação não queremos manter uma *coisa por si (propter se)*, mas queremos abandoná-la, daí acontece do não-querer-manter ser anterior ao querer abandonar “e, portanto, queres abandoná-lo porque não o queres manter. De fato, antes de o manteres, não o queres manter, mas não o podes querer abandonar, a não ser quando o manténs”²⁹⁵. Como, por exemplo, quando um carvão em brasa é colocado na nossa mão.

Por outro lado, o querer abandonar vem primeiro do que o não querer ter (manter): (1) quando temos o que não queremos manter, e somente o mantemos *por causa de alguma outra coisa (propter aliud)*; (2) quando não queremos abandoná-lo a não ser por causa de *alguma outra coisa*; (3) quando queremos mais aquilo que não podemos ter, mas para tê-lo precisamos abandonar o que temos, ou seja, quando envolve uma coisa que não temos e não podemos ter ao mesmo tempo que a outra.

Anselmo utiliza o exemplo do avarento que quer ter o dinheiro, mas tem que o dar por causa de outra coisa que ele quer, que é alimentar-se:

De fato, o avarento, quando quer manter a moeda e prefere um pão que só pode ter se der a moeda, antes quer dar, isto é abandonar a moeda, do que não quer manter. De fato, não é por ele querer dar que não quer manter, mas não quer manter porque, para ter pão, necessariamente tem de dar. De fato, antes de ter, quer ter e manter e quando tem, de modo nenhum não quer manter enquanto não tem necessidade de abandonar²⁹⁶.

Podemos resumir toda essa questão desde o ponto: o diabo não manteve o que tinha porque não quis. Não quis porque outra coisa lhe apareceu e pareceu ser preferível (ou melhor,

²⁹⁵ Et ideo uis deserere, quia non uis tenere. Prius enim quam teneas non uis tenere, uelle autem deserere non potes nisi cum tenes. (DCD 3, 239:25-27).

²⁹⁶ Auarus namque cum uult tenere nummum et mauult panem quem nequit habere nisi nummum det, prius uult dare, id est deserere nummum, quam non uelit tenere. Non enim illum ideo uult dare quia non uult tenere sed ideo non uult tenere, quia ut panem habeat necesse habet dare. Nam et antequam habeat, uult habere et tenere, et cum habet nequaquam non uult tenere, quamdiu non habet necesse deserere. (DCD 3, 239-240:30-2).

pareceu ser um acréscimo de uma felicidade que já tinha), mas para ter essa outra coisa precisava primeiro querer abandonar o que tinha. Com isso conclui Anselmo:

Portanto, não foi porque não quis quando devia e o que devia que a vontade lhe faltou, faltando Deus dar-lhe, mas porque querendo ele próprio o que não devia, expulsou a boa vontade, sobrevindo a má. Por conseguinte, *não foi porque Deus não lhe deu que ele não teve a boa vontade perseverante* ou que não a recebeu, *mas Deus não lhe deu porque ele, querendo o que não devia, a abandonou e, tendo-a abandonado, não a manteve*²⁹⁷.

Num ato de decisão entre coisas contraditórias é necessário escolher uma coisa e abandonar outra. Ora, a boa vontade e a má vontade não são compatíveis. Portanto, em certo momento o diabo abandonou a boa vontade sobrevindo a má vontade, que veremos ser proveniente de uma vontade própria.

O diabo, então, não quis manter o que tinha, pois quis abandoná-lo. Se quis abandoná-lo é porque quis outra coisa que não tinha. No capítulo IV, o discípulo pergunta o que o diabo quis e de que modo ele pecou ao querer o que quis.

O mestre estabelece então que o diabo pecou, pois foi condenado por Deus; e não poderia ser condenado injustamente por um Deus justo. Vejamos então de que modo pecou.

1. Se o diabo tivesse conservado com perseverança a justiça, nem teria pecado nunca, nem seria infeliz.
2. Contudo, *ninguém conserva a justiça a não ser querendo o que deve*, nem a abandona a não ser querendo o que não deve.
3. Portanto, querendo algo que naquele momento não devia querer, abandonou a justiça e assim pecou.

O discípulo quis saber o que foi que o diabo quis, mas o mestre começa primeiro por responder o que o diabo devia ter querido, a saber, o diabo devia querer tudo aquilo que já tinha. O discípulo complementa que o diabo pecou por não querer o que tinha, que era tudo que recebera de Deus. O diabo quis algo que não tinha ou que não devia querer naquele momento.

²⁹⁷ Dico ergo quia non ideo non uoluit cum debuit et quod debuit, quia uoluntas defecit deo dare deficiente sed quia ipse uolendo quod non debuit, bonam uoluntatem expulit male superueniente. Quapropter non ideo non habuit bonam uoluntatem perseueran- tem aut non accepit quia deus non dedit sed ideo deus non dedit, quia ille uolendo quod non debuit eam deseruit, et deserendo non tenuit. (DCD 3, 240:7-12; grifo nosso).

Anselmo utiliza Eva como exemplo, que da mesma forma quis algo que não tinha e que não lhe cabia querer: quis ser semelhante a Deus, antes que Deus tivesse querido isso para ela.

Façamos um breve parêntese. No *DLA*, o Aostano apresentou dois elementos da vontade: A *vontade-instrumento*, que é a capacidade natural ou poder de querer (potência), e a *vontade-uso* (ato) que é, por assim dizer, a atualização da vontade. No *DCD*, Anselmo introduz um terceiro elemento à equivocidade da vontade. A vontade neste sentido é *tripartida*²⁹⁸ e este terceiro elemento é a vontade-afecção (virtual), a inclinação ou movimento que instiga e orienta a vontade-instrumento a ser utilizada (vontade-uso). Mais à frente, veremos isto em detalhes²⁹⁹, mas neste ponto do cap. IV Anselmo já introduz dois princípios que são capazes de colocar a vontade-instrumento em movimento e que constituem a vontade-afecção: estes elementos são a inclinação para a *justiça* (*justitia*) e a inclinação para o que é *aprazível* (*commodum*). Anselmo trata de dois elementos que são a base da volição, a saber, um que é comum a todos os animais, a inclinação para o aprazível, e outro que é próprio dos entes racionais, capazes de conhecer a reta-proporção das coisas. Este último elemento é a inclinação para a justiça.

Voltando ao nosso tema, o diabo pecou por querer ser semelhante a Deus, antes que Deus o tivesse querido. Anselmo diz que o diabo não podia querer senão a justiça ou o aprazível: “E de fato, entre as coisas aprazíveis [*commodum*], encontra-se a felicidade [*beatitudo*], que toda a natureza racional quer.”³⁰⁰

A esse respeito, façamos novamente um parêntese. Vimos no capítulo I do *DCD* que tudo o que provém de Deus é ser e bem. Não somos naturalmente ordenados para querer a dor e a injustiça, fomos reta e sabiamente ordenados para querermos a felicidade³⁰¹ e a justiça, porém, como seres que se fizeram desordenados, necessitamos de um esforço e mais ainda da graça de Deus para podermos viver retamente. Observando as criaturas que fogem da dor e buscam o prazer podemos reconhecer um movimento ou inclinação da vontade que é a busca pelo aprazível (*commodum*)³⁰². Este querer podemos encontrar em todas as criaturas irracionais e

²⁹⁸ Cf. MONTES D’OCA, 2014, p. 116-135.

²⁹⁹ Cf. p. 105 ss. desta dissertação. Ver também o anexo sobre o *De concordia*.

³⁰⁰ M. Nihil autem uelle poterat nisi iustitiam aut commodum. Ex commodis enim constat beatitudo, quam uult omnis rationalis natura. (*DCD* 4, 241:13-14).

³⁰¹ Cf. ROGERS, 2005.

³⁰² “A queda angélica nada mais é do que fazer prevalecer o desejo de felicidade, o *commodum*, desconsiderando a justiça. Assim procedendo, o anjo pecador vai de encontro à justa ordem por Deus querida, acarretando, pelo abandono da perseverança – também ela, um dom divino – a perda da felicidade que já detinha, além de não alcançar aquela que desejou desordenadamente. A disposição ou capacidade para querer, bem como as duas vontades: de felicidade e de justiça, têm sua origem em Deus. No entanto, cabe tão somente à criatura racional a conjugação harmoniosa ou não desses dons recebidos. Destarte, Anselmo confere a origem da vontade à iniciativa

racionais. Para as criaturas racionais, por serem dotadas de intelecto, entre as coisas aprazíveis buscadas está a felicidade (*beatitudo*). E como vimos desde o *DV*, por sermos seres dotados de intelecto, somos dotados de um senso de justiça, que é o oposto do pecado. A injustiça, por outro lado, se identifica com o pecado³⁰³ e com a ausência da verdade. Esse senso de justiça nos serve para buscar a verdade e temperar os excessos da nossa busca pelo aprazível – que nos coloca em contato com a verdade moral, que é a justiça. Portanto, temos em nós duas inclinações ou movimentos, uma que nos leva a querer o que julgamos ser justo e outra que nos leva a querer o que julgamos ser aprazível, esta última podendo ser chamada de vontade de felicidade ou vontade de beatitude³⁰⁴.

Pois bem, ao *pecar*, o diabo não quis a *justiça*, que vimos serem contrários. Se não foi pela justiça, que é a reta-ordenação das coisas, então pecou pelo querer do que é aprazível. Pecou, pois quis aquilo que lhe parecia mais aprazível em detrimento da justiça. Aquilo de aprazível que quis era algo que ainda não tinha e que no momento não devia querer. Mas isto poderia contribuir para ter uma felicidade “a mais” do que aquela que já possuía³⁰⁵.

Vemos em ação aqui uma vontade que quis desordenadamente algo a mais do que tinha recebido³⁰⁶ e, por isso, foi além da justiça. Com isso, o discípulo entendeu o primeiro ponto do diálogo, a saber, de que modo o diabo pecou. E vemos agora uma conciliação com um tema do capítulo anterior, a saber, o do não querer manter e do querer abandonar. O diabo pecou querendo o que não devia, abandonando o que tinha:

Agora vejo abertamente que [o diabo] pecou, quer querendo o que não devia, quer não querendo o que devia. E é evidente que não foi porque quis mais do que devia que não quis manter a justiça, *mas não manteve a justiça porque, querendo outra coisa, abandonou aquela*, tal como mostraste com a moeda e o pão, no exemplo do avaro³⁰⁷.

divina, mas o exercício efetivo da mesma é responsabilidade da criatura racional que opera, livremente, com suas volições.” (VASCONCELLOS, 2016, p. 652).

³⁰³ O pecado é um abuso da liberdade que foi dada por Deus a nós (Cf. CATECISMO [CIC], 2017, § 387).

³⁰⁴ VASCONCELLOS, 2016; MARTINES, 2009.

³⁰⁵ Cf. VASCONCELLOS, 2013, p. 1557.

³⁰⁶ Ou ainda, não quis somente a felicidade que já possuía, mas almejava uma felicidade a mais do que aquela que havia recebido, uma felicidade que acrescentasse ainda mais ao seu estado de felicidade.

³⁰⁷ Aperte nunc uideo quia peccauit et uolendo quod non debuit et non uolendo quod debuit. Et palam est quia non ideo uoluit plus quam debuit quia noluit tenere iustitiam sed ideo iustitiam non tenuit quia aliud uoluit, quod uolendo illam deseruit, sicut in auaro de nummo et pane monstrasti. (*DCD* 4, 241:24-28; grifo nosso).

Vemos que o diabo não conseguiria manter duas coisas contraditórias, não podia pecar e ser justo ao mesmo tempo. O avaro não consegue querer manter a moeda e o pão ao mesmo tempo, pois ele tem que querer abandonar uma para ter o outro. Nestes dois casos, apesar de querer manter ambas, necessariamente se tem que abandonar uma. Portanto, querendo um acréscimo de felicidade, o diabo teve primeiro que abandonar a justiça. Podemos dizer de outra forma que o diabo teve que abandonar o que originalmente tinha recebido e lhe era suficiente para buscar algo a mais, que não possuía, não lhe era necessário, mas julgava ser um acréscimo ao que tinha.

Agora vejamos melhor o que foi que o diabo quis para abandonar a justiça (a retidão da vontade conservada por si mesma). Diz o mestre: “Mas quando quis aquilo que Deus não queria que ele quisesse, *quis desordenadamente ser semelhante a Deus*.”³⁰⁸ De fato, um anjo, que é um ente puramente racional, é superior aos seres humanos, ontologicamente falando, portanto, as coisas que apetece aos humanos não o atraem. Desse modo, aquele “a mais” que faltava ao anjo era ser o que Deus é.

E o discípulo faz uma pertinente pergunta, nos remetendo ao *Proslogion*³⁰⁹: “Se Deus não pode ser pensado a não ser de tal modo único que nada possa ser pensado semelhante a ele: *de que modo pôde o diabo querer o que não pôde pensar?* De fato, a mente dele *não era tão obtusa que ignorasse que não se pode pensar nada semelhante a Deus*.”³¹⁰

Com efeito, como vemos no argumento único do *Proslogion*³¹¹, nada pode ser pensado semelhante a Deus, mas algo menor concebido pela própria criatura. Portanto, o diabo quis algo que se aproximava de uma característica propriamente divina, que é a *vontade própria*; pois acima da vontade própria não há nenhuma outra vontade. Somente a vontade de Deus pode ser propriamente chamada de vontade própria, todas as demais dependem dela e, portanto, são ontologicamente subordinadas. Desse modo, o diabo ansiou por uma vontade própria, querendo ser semelhante a Deus; porém, de Deus, ele concebeu algo menor que Deus e contra a vontade de Deus:

Mesmo se não quis em absoluto ser igual a Deus, mas algo menor que Deus contra a vontade de Deus: por isso mesmo quis desordenadamente ser

³⁰⁸ At cum hoc voluit quod deus illum velle nolebat, voluit inordinate similis esse deo. (*DCD* 4, 241:29-30).

³⁰⁹ Cf. *Prosl.* 2, 101.

³¹⁰ Si deus non potest cogitari nisi ita solus, ut nihil illi simile cogitari possit: quomodo potuit diabolus velle quod non potuit cogitare? Non enim ita obtusae mentis erat, ut nihil aliud deo simile cogitari posse nesciret. (*DCD* 4, 241-242:31-2).

³¹¹ A respeito da definição problemática do argumento ontológico, ver VASCONCELLOS, 2005, p. 17.

semelhante a Deus, *porque quis algo com uma vontade própria, que não estava submetida a ninguém*. De fato, só é devido a Deus querer algo com vontade própria, dado que não é seguida de uma vontade superior³¹².

Além do mais, o diabo não só quis ser igual a Deus porque presumiu ter vontade própria, mas quis ser maior, querendo o que Deus não queria que ele quisesse, dado que colocou a sua vontade acima da vontade de Deus³¹³.

A partir dos argumentos expostos por Anselmo, vemos que o diabo pecou mediante vontade própria³¹⁴ e foi justamente castigado perdendo o que tinha, pois agiu livremente abandonando o que devia querer e injustamente querendo o que não tinha e o que não devia querer³¹⁵. Com essa conclusão do capítulo IV, temos um resumo e encerramento do trajeto percorrido ao longo destes quatro capítulos: “Portanto, embora o anjo bom tenha recebido a perseverança porque Deus deu, contudo não foi porque Deus não deu que o mau não recebeu; mas Deus não deu porque ele não recebeu e não recebeu porque não quis receber.”³¹⁶

³¹² Etiam si noluit omnino esse par dei sed aliquid minus deo contra uoluntatem dei: hoc ipso uoluit esse inordinate similis deo, quia propria uoluntate, quae nulli subdita fuit, uoluit aliquid. Solius enim dei esse debet sic uoluntate propria uelle ali quid, ut superiorem non sequatur uoluntatem. (DCD 4, 242:3-6).

³¹³ “Como não poderia ser diferente, a consequência de seu querer desordenado resultou na instabilidade da relação criador-criatura, pois, ao querer o que Deus não queria, o diabo não só se fez semelhante a Deus como superior a Deus, visto que reivindicou para si o direito de ter uma vontade própria (*voluntas propria*), i.e., de ter uma vontade insubmissa, algo que é prerrogativa apenas de Deus, dada sua não submissão a ninguém. Em virtude disso, como punição da justiça divina, o diabo perdeu definitivamente o bem que tinha e abandonou (justiça), foi privado peremptoriamente do bem que o fez abandonar a justiça (beatitude) e foi rebaixado a um estado em que não quer senão aquilo que não pode ter.” (MONTES D’OCA, 2014, p. 30-31).

³¹⁴ “Sendo assim, inclusive o diabo tem seu ser e tudo o mais que tem a partir do criador. Como todas as criaturas, o diabo recebeu de Deus o ser e, enquanto criatura racional, recebeu dele também a perseverança, a fim de que se mantivesse na verdade, conservando a retidão da vontade, pois a finalidade da vontade das criaturas racionais é a justiça. No entanto, há aqui um problema que Anselmo deve resolver: se recebeu a perseverança, como não se manteve na verdade? Dado que abandonou a verdade, só pode tê-lo feito porque não recebeu a perseverança, e não a recebeu por Deus não lhe deu. Contudo, isso é muito controverso, pois torna ininteligível a culpa do diabo, que foi punido de modo justo por Deus e, em acréscimo, faz residir em Deus o motivo da não perseverança e, em último caso, a autoria do mal.” (MONTES D’OCA, 2014, p. 29).

³¹⁵ Sobre o querer próprio e a tentativa da criatura racional de arrogar para si esse querer: “Portanto, a vontade própria é aquela que não está submetida a nenhuma outra. Cabe somente a Deus ter uma vontade própria, isto é, uma vontade que não está submetida a nenhuma outra. Desse modo, todo aquele que usa de uma vontade própria, busca ilicitamente ser semelhante a Deus e rouba de Deus sua dignidade própria e excelência única e, por isso é culpado. Pois, se houver uma outra vontade que não esteja submetida a nenhuma outra, a vontade de Deus não será superior à de todos nem será a única vontade em que nenhuma outra é superior a ela.” Quapropter propria voluntas est, quae nulli est alii subdita. Solius autem dei est propriam habere uoluntatem, id est quae nulli subdita sit. Quicumque igitur propria uoluntate utitur, ad similitudinem dei per rapinam nititur et deum propria dignitate et singulari excellentia privare, quantum in ipso est, conuincitur. Si enim est alia aliqua voluntas quae nulli subdita sit, non erit voluntas dei omnibus praelata, nec erit sola cui nulla alia praesit. (EIV 10, 27:10-16).

³¹⁶ Quamuis igitur bonus angelus ideo accepit perseuerantiam quia deus dedit, malus tamen non ideo non accepit quia deus non dedit; sed deus ideo non dedit quia ille non accepit, et ideo non accepit quia accipere noluit. (DCD 4, 242:18-20).

Deus daria a *perseverança propriamente dita* ao anjo caído, que já possuía em si o *poder* (a *capacidade*) de *perseverar*, porém, como é livre, o diabo negou e abandonou o que possuía em busca de um acréscimo de felicidade, mediante uma vontade própria e, portanto, querendo desordenadamente. A vontade própria presumida da criatura é a soberba³¹⁷ e, portanto, é a busca desordenada da própria excelência e da própria felicidade. Mediante o querer abandonar o que possuía, o diabo não recebeu de Deus a perseverança. Disso, vemos que Deus nos oferece as potências de ser (*potestas* – ou instrumentos) e é no uso que fazemos delas, mediante o livre-arbítrio, que seremos confirmados ou condenados.

Tendo terminado de falar sobre a queda dos anjos maus, Anselmo dedica os capítulos V e VI para tratar dos anjos bons. Puderam os anjos bons igualmente pecar antes da queda dos maus? – pergunta o mestre. No capítulo V, vemos que sim, puderam igualmente pecar, pois, se o anjos bons não pudessem pecar, conservariam a justiça não por poder, ou melhor, não a conservariam espontaneamente, mas necessariamente. Desse modo, não teriam vontade nem livre-arbítrio. Pela falta dessa espontaneidade não poderiam nem mesmo ser chamados de justos.

Vemos no capítulo VI que os anjos bons se contentaram com a justiça que tinham (conservaram sua vontade na justiça) e receberam no momento certo, por justiça retribuída, aquilo a mais de que estavam privados quando possuíam apenas a justiça. E esse bem que obtiveram lhes foi suficiente para não quererem mais nada e, não querendo abandonar aquele bem obtido, foram confirmados e tendo tudo de que precisavam não viram nada mais que pudessem querer. E, por isso, não podem mais pecar. Os anjos maus, por outro lado, não se contentaram com a justiça em que tinham sido feitos, quiseram uma felicidade “a mais” antes que Deus a quisesse dar. E, por um juízo da própria justiça, não conseguiram aquilo pelo qual deixaram a justiça e perderam o bem que já possuíam.

³¹⁷ “DCD 4, 242:3-10; Cf. EIV 10, 27:1-16. Segundo o *DHM*, obra que contém muitas explicações sobre o conceito de *voluntas propria* e que só nos foi legada de modo indireto, a vontade própria não é senão a vontade desobediente, soberba, insubmissa e, é claro, viciosa e fonte de todo o mal (Cf. *DHM* 6-9, 40:21-41:17). Em relação a Deus, a *voluntas propria* não tem essa conotação negativa, antes pelo contrário, sua *voluntas propria* é fonte de todo bem. E a razão para isso decorre do fato de Deus não ter uma vontade superior à que deva obedecer (*DHM* 8, 41:2-10). No entanto, em relação às criaturas, a *voluntas propria* é um claro sinal de pecado, degradação e maldade. Numa das primeiras definições do *DHM*, Anselmo explica que a *voluntas propria* é a vontade que não pode ter como sua advogada a vontade divina, pois se lhe perguntam o que quer, ela não está em condição de responder que, na verdade, é Deus que quer aquilo que ela quer. E, acrescenta Anselmo, é porque está privada da vontade divina que ela é chamada de própria, pois não é senão soberba (*superbia*) (*DHM* 6, 40:19-27). Cf. também: *DHM* 37-39, 51:3-53:3; CORBIN, *L’Oeuvre de S. Anselme...*, op. cit., v. 2. p. 262-270.” (MONTES D’OCA, 2014, p. 30, nota 106).

Portanto, houve uma separação dos anjos entre aqueles que aderiram à justiça e não querem nenhum outro bem do qual já não usufruam; e aqueles que abandonaram a justiça e que estão privados de qualquer bem que queiram e de qualquer bem que tinham antes.

Por fim, o discípulo pergunta sobre que *tipo de bem aprazível* foi aquele que (1) os anjos bons afinal receberam, na medida em que atendo-se à justiça, não o quiseram acima da justiça e que (2) os anjos maus o perderam por o quererem injustamente, acima da vontade de Deus³¹⁸. O mestre diz não saber que tipo de bem seja esse, mas independentemente do que fosse, temos aqui um mesmo tipo de bem aprazível comum para os anjos e para o qual poderiam elevar-se e que não receberam quando foram criados, para que progredissem até lá por seu mérito; no entanto, uns receberam como mérito³¹⁹ da justiça na medida em que progrediram em algo que não tinham e outros não o receberam e regrediram por ambiciosamente querê-lo acima da justiça e por não saberem esperar.

3.2. A vontade soberba do diabo e a vontade tripartida³²⁰

Para começarmos este tópico convém assinalar que em outros momentos tratamos brevemente de alguns elementos do que estão contidos neste tópico³²¹. O que vem no anexo

³¹⁸ Cf. DCD 6, 243-244:29-2.

³¹⁹ “Quanto ao modo de ocorrência desse abandono, ele é apresentado no importante cap. 4, que só é perfeitamente compreendido em conexão com a explicação sobre a psicologia das criaturas racionais, que ocorre nos caps. 12-14. Segundo Anselmo, considerando: (a) que é certo que o diabo pecou, pois não poderia ter sido condenado injustamente por um Deus justo; (b) que não teria pecado se tivesse querido a justiça que tinha e devia querer; e (c) que não podia ter querido senão a justiça (*iustitia*) ou o cômodo/benéfico (*commodum*), uma vez que, conforme os caps. 12-14, fora criado com uma faculdade volitiva dotada de uma inclinação natural para buscar o cômodo e fugir do incômodo/maléfico (uma vontade de beatitude, *voluntas beatitudinis*) e de uma inclinação para querer o conveniente ou apropriado e moralmente correto (uma vontade de justiça, *voluntas iustitia*); a conclusão subjacente é que o diabo pecou por ter querido algo cômodo que não tinha nem devia querer, mas que poderia aumentar sua beatitude. Mais especificamente, o diabo quis uma beatitude maior do que a que lhe era conveniente querer naquele momento, pois devia progredir até ela por mérito, e, logo, maior do que a que era apropriada à sua condição criatural. Ao querer o incremento de sua beatitude, o diabo teve um querer desordenado, excedeu os limites da justiça e, assim, pecou.” (MONTES D’OCA, 2014, p. 30).

³²⁰ Ver PENA, 2014, p. 122-124.

³²¹ Ao tratarmos do capítulo V do DV (p. 43, nota 122) identificamos a relação entre a vontade-instrumento com a verdade da ação natural e a vontade-uso com a verdade da ação não-natural. Ao tratarmos dos cap. III e IV do DLA mais uma vez tratamos da vontade-instrumento e vontade-uso ao vermos Anselmo falar dos quatro poderes (p. 68-70). No capítulo VII do DLA, vemos Anselmo abordar propriamente os termos da vontade-instrumento e vontade-uso (p. 79-81). Tratando do capítulo IV do DCD, introduzimos o termo vontade-afecção na medida em que Anselmo começa a tratar do *commodum* e da *beatitudo* (p. 100-101). Ao discorrermos sobre os capítulos IV-VI do DCD, vimos os elementos da vontade-afecção serem apresentados, o *commodum* e a *iustitia*. (p. 100-105).

desta dissertação³²² serve como complemento a este assunto. Ali vemos a vontade tripartida no *De concordia* e a divisão modal da vontade no *Philosophica fragmenta* que exemplifica a vontade-uso.

Pois bem, Anselmo nos mostra que costumamos falar da vontade em três sentidos diferentes: a vontade enquanto instrumento (vontade-instrumento), enquanto o movimento da vontade (vontade-afecção) e enquanto uso da vontade-instrumento (vontade-uso).

Já vimos que a vontade, que é instrumento para querer, nossa capacidade natural para querer, a temos sempre na alma, mesmo quando não estamos querendo algo, ou quando dormimos. Por outro lado, a vontade, enquanto uso ou ação do instrumento, só a temos quando queremos alguma coisa, ou seja, quando aplicamos a faculdade do querer, que é instrumento, à alguma coisa. Desse modo, a vontade-instrumento é uma e a mesma sempre, seja o que for que queiramos. Por outro lado, a vontade-uso, que é a ação do instrumento, será tão múltipla quanto serão o número de coisas que queremos e o número de ocasiões nas quais queremos. A vontade-afecção é a inclinação ou movimento que instiga e orienta a vontade-instrumento a ser utilizada (vontade-uso) para querer algo. A vontade-afecção consiste em dois elementos que são capazes de colocar a vontade-instrumento em movimento: a inclinação para a *justiça (justitia)* e a inclinação para *o que é aprazível (commodum)*.

Na sequência do *DCD*, Anselmo apresenta amplamente as características do *commodum* e fala da *justitia*. Depois ao analisar a “psicologia” da criatura racional, veremos o tratamento em conjunto da vontade-tripartida.

O capítulo VII é uma longa questão feita pelo discípulo e, entre os questionamentos, ele cogitou a possibilidade da vontade e sua orientação³²³ serem más. No capítulo VIII, veremos que não são más, enquanto a vontade e sua orientação são algo e, portanto, tendo sido criadas por Deus, são sempre um bem.

De fato, podemos perceber que está havendo um deslocamento da busca do mal: o foco sai da vontade-instrumento e da vontade-afecção e vai para a vontade-uso. Anselmo busca demonstrar que o mal não provém de Deus, apesar de permiti-lo³²⁴. Como a vontade-instrumento e a vontade-afecção são dons de Deus, são sempre boas. E aqui acontece o deslocamento, os anjos e nós enquanto entes racionais, temos liberdade de arbítrio e isso indica

³²² Cf. pp. 144-153 desta dissertação.

³²³ Que pode ser chamada também de inclinação, conversão, movimento ou afecção da vontade.

³²⁴ Sobre Deus e a proveniência do mal moral ver CIC, 2017, §309-314.

que temos o poder de conservar a retidão da vontade pela própria retidão. Este fato indica outra coisa: que temos a capacidade de colocar em uso os dons que Deus nos dá. Portanto, apesar dos dons que recebemos, fazemos uso deles e somos responsáveis pelo modo como os utilizamos, seja bem ou mal. A boa vontade e a má vontade residem na vontade-uso³²⁵.

A vontade-instrumento e sua conversão (afecção) não podem ser o próprio bem ou o próprio mal, pois a vontade e a conversão da vontade são algo. Ainda que não sejam substâncias, são essências, pois “há muitas essências além da que se diz propriamente substância”³²⁶.

Na pergunta do capítulo VII, o discípulo fez uma confusão parecida com uma que fez no *DLA*. No *DLA* em certo momento, ele confunde vontade-instrumento com vontade-uso. Ele parece agora confundir a vontade-instrumento e a vontade-afecção com características próprias da vontade-uso³²⁷. Por isso, neste capítulo VIII, vemos que uma vontade (vontade-instrumento) não é mais vontade ou menos vontade se for boa ou má. A vontade é sempre uma mesma coisa: “De fato, não é mais vontade a que quer dar com misericórdia do que a que quer roubar com violência. Nem este é mais um mal do que aquela é um bem.”³²⁸ Independentemente do fim, a vontade-instrumento é sempre vontade, é sempre algo.

Outro ponto, se formos levar em consideração a própria vontade³²⁹ (vontade-instrumento) ou sua conversão (vontade-afecção), como boa ou má, é este: se a vontade má fosse o mal *per se*, também a vontade boa seria o bem *per se*, que faz algo ser bom. Mas, como vimos, o mal é nada³³⁰. Se a vontade má fosse o mal, ela seria nada. Por extensão a boa vontade também seria nada, já que *per se* não seria mais do que a má vontade. Desse argumento errôneo se segue que o bem que os bons fazem é nada, visto que a boa vontade é nada, o que é absurdo. Pois, a boa vontade ou o bem são algo e não nada. Desse modo, a má vontade não é o mal *per se* que os maus fazem, assim como a boa vontade também não é o bem *per se* que os bons fazem.

E o mesmo que dissemos acerca da vontade se pode também considerar sobre a orientação da vontade. Ela não pode ser considerada boa ou má *per se*, pois a orientação (vontade-afecção) que orienta a vontade do bem para o mal, como a orientação que direciona a vontade do mal

³²⁵ Para saber mais Cf. *DCV* 3, 143:16-21; *DCV* 4, 143 ss. Estes capítulos também são importantes para tratar da vontade justa e injusta.

³²⁶ Quoniam multae sunt essentiae praeter illam quae proprie dicitur substantia. (*DCD* 8, 245:23-24).

³²⁷ Cf. *DCD* 7, 244-245.

³²⁸ Non enim magis est aliquid uoluntas quae uult dare misericorditer, quam illa quae uult rapere uiolenter; nec magis haec malum quam illa bonum est. (*DCD* 8, 245:25-27).

³²⁹ Convém alertar para não confundir *própria vontade* (essência e instrumento) com *vontade própria* (soberba).

³³⁰ Neste contexto, nada significa *não-algo*.

para o bem é a mesma: “De fato, *a orientação* que orienta a vontade do roubo para devolução *não é algo mais* do que *a que orienta essa mesma vontade* da generosidade para a avareza.”³³¹ Portanto, a vontade e a orientação enquanto tais são o que são, um bem a ser usado, não sendo passíveis de lhes serem atribuídas bondade ou maldade, sendo apenas o uso passível de tais predicados: “Portanto, *nem* a má vontade *nem* a orientação perversa *são o próprio mal*, pelo qual o anjo ou o homem *se faz mau* e que *dizemos ser nada*. *Nem* a vontade boa *ou* a boa orientação da vontade *é o bem* que os bons fazem.”³³² Acrescentamos que não é, portanto, o instrumento (vontade-instrumento) ou sua inclinação (vontade-afecção) passíveis do juízo de bondade ou maldade. O que é passível de ser julgado é o uso (vontade-uso) que fazemos destes dons e é precisamente no uso dos dons (por parte dos entes racionais apenas), que reside a moralidade e é, portanto, o que possibilita uma ação da vontade ser julgada louvável ou censurável³³³.

Como foi dito anteriormente, o discípulo, no capítulo IX, pergunta pelo que é o próprio mal que os maus fazem e próprio bem que os bons fazem. O mestre responde que: (1) a justiça é o próprio bem (*ipsum bonum*) que faz com que os homens e os anjos sejam bons, ou seja, justos; donde, ser através da justiça que chamamos a própria vontade (*ipsa voluntas*) de boa ou justa; (2) a injustiça é o próprio mal (*ipsum malum*), que chamamos de privação do bem, que faz com que os homens e os anjos sejam maus e que faz a vontade ser má; donde, a injustiça ser a privação de justiça:

[1] De fato, enquanto a vontade [instrumento] foi primitivamente dada à criatura racional e, simultaneamente, na própria doação, foi orientada pelo próprio doador – mais ainda, não orientada, mas feita reta para aquilo que devia querer – ela permaneceu na própria retidão que dizemos ser a verdade ou justiça na qual foi feita: foi justa. [2] Inversamente, quando se afastou do que devia [mediante o uso] e se orientou para o que não devia, não permaneceu na retidão original e, por assim dizer, na retidão na qual foi feita³³⁴.

³³¹ Non enim magis est aliquid conversio illa quae convertit voluntatem de rapina ad tribuendum, quam est illa quae convertit eandem voluntatem de largitate ad avaritiam. (DCD 8, 246:10-12; grifo nosso).

³³² Neque ergo uoluntas mala neque prava uoluntatis conversio est ipsum malum quo angelus uel homo fit malus, quod nihil esse dicimus; nec bona uoluntas aut bona uoluntatis conuersio est bonum quo boni fiunt. (DCD 8, 246:15-17).

³³³ No DC (q. 3, c. 11, 280:8-10), Anselmo aponta para a possibilidade da tripartição de outros dons como a razão.

³³⁴ Quamdiu enim uoluntas primum data rationali naturae et simul in ipsa datione ab ipso datore conuersa, immo non conuersa sed facta recta ad hoc quod uelle debuit, stetit in ipsa rectitudine quam dicimus ueritatem siue iustitiam in qua facta est: iusta fuit. Cum uero auertit se ab eo quod debuit: et conuertit ad id quod non debuit: non stetit in originali ut ita dicam rectitudine in qua facta est. (DCD 9, 246-247:26-1; grifo nosso).

Por causa disso, quando a vontade, mediante o uso, abandonou a retidão original (abandonou a justiça), que era a própria essência e bondade de tudo, abandonou algo de grande e não recebeu nada no lugar dela, visto que abandonou a única coisa que lhe proveria sentido e essência. A única coisa que recebeu foi a privação da retidão, que não tem nenhuma essência e é chamada de injustiça. Podemos perceber que, uma vez que abandonou a justiça, o anjo se afastou da vontade de justiça³³⁵ e ficou entregue à vontade de felicidade, porém, estando sem a moderação da justiça, ficou entregue à uma vontade própria desgovernada e soberba. Tal é a situação das criaturas racionais: (1) aos anjos caídos, apesar de possuírem vestígios da beleza da justiça, não lhes é mais possível alcançar a justiça³³⁶; (2) aos seres humanos ainda é possível, tanto que seu senso de vontade de justiça não foi perdido, porém, apenas podemos de fato alcançar a justiça mediante uma segunda graça.

Entramos agora na análise da vontade da criatura angélica³³⁷ (caps. XII-XXV)³³⁸. Primeiramente, veremos nos capítulos XII-XIV um pouco da psicologia da criatura racional³³⁹. O capítulo XII é destinado a considerar o termo potência, para então tratar das diversas formas em que dizemos “vontade”. Veremos a consideração sobre o poder (*potestas*) enquanto dom recebido (instrumento) e sobre o poder de uso, e também sobre a distinção entre o poder fazer algo por si e o poder dependente, que depende de um poder alheio. Trataremos também da vontade originária do anjo e um exercício proposto por Anselmo a respeito da criação angélica.

³³⁵ Um dos dois elementos da vontade-afecção.

³³⁶ Cf. DCD 17, 262.

³³⁷ “Dos caps. 12-14, que, ao exporem a psicologia da criatura racional, permitem notar que moralidade e felicidade não são identificáveis, mas, também, que nem por isso agir moralmente e buscar a felicidade são coisas contraditórias ou mutuamente exclusivas.” (MONTES D’OCA, 2014, p. 35).

³³⁸ “O desenvolvimento argumentativo que cobre os caps. 12-25, embora importante para entendermos de que modo o mal emerge na vontade, pode ser considerado como um longo apêndice da explicação propriamente dita que ocorre nos caps. 1-6. Não obstante, mesmo que não venha ao caso reconstituir o argumento dos caps. 12-25, é oportuno mencionar a preocupação de fundo que Anselmo tem ao escrever esses capítulos.” (MONTES D’OCA, 2014, p. 31).

³³⁹ “No primeiro bloco de capítulos em que inicia sua análise da vontade das criaturas racionais, caps. 12-14, Anselmo chama a atenção para o fato de que a vontade delas não é uma extensão da vontade divina. Isso é importante para isentar Deus da autoria do mal, ainda que tenha criado a vontade e que a tenha feito de modo que pudesse voltar-se ao mal, e, é claro, para imputar às criaturas a total responsabilidade por seus atos e para instituir as condições mínimas para a existência de uma moralidade. Destarte, para por si (*per se*) serem capazes de querer e de agir, Deus dotou a faculdade volitiva delas com duas inclinações ou afecções, pois se fossem dotadas só com a vontade de beatitude (*voluntas beatitudinis*) ou só com a vontade de justiça (*voluntas iustitiae*) não seriam nem bem-aventuradas, pois não merece ser bem-aventurado quem não é justo, nem justas, pois não pode ser justo quem não pode não sê-lo, e o que quer que quisessem seria por obra e dom de Deus, pois elas não seriam capazes de, em um sentido relevante, ter um querer *per se*.” (MONTES D’OCA, 2014, p. 31).

Neste ponto do *DCD*, o Aostano cessa momentaneamente o assunto do mal, para tratar da vontade e assim ter mais conteúdo para, mais tarde, voltar ao assunto propriamente.

O mestre começa o capítulo XII fazendo um exercício mediante a suposição da criação angélica: “Suponhamos então que Deus faz agora um anjo que queira fazer feliz, que não o faz todo de uma vez, *mas por partes*, e que ele já está feito até ao momento em que *já está em condições de ter vontade, mas ainda não quis algo*.”³⁴⁰ E pergunta: este anjo pode querer algo por si (*per se*)? O discípulo pede um esclarecimento sobre o que o mestre que dizer com “*per se*”. Já vimos no começo do *DCD*³⁴¹ que toda criatura nada possui que não tenha sido recebido e, por isso, nada pode por si.

Deste modo, o mestre explica que “por si” significa o que o ser já tem, ou seja, o anjo até então tem apenas o instrumento para querer. Pode o anjo querer algo apenas com sua vontade-instrumento? Não seria necessário um movimento, além da simples capacidade? Lembrando que ele ainda não colocou em prática sua vontade-uso – não mencionamos propriamente ainda a vontade-afecção – e uma vontade dada por partes é uma vontade que ainda não é integral. Exemplifica o mestre: “Como o que tem pés e aquilo que é suficiente para o poder de andar, pode andar por si.”³⁴² E continua: “Mas o que tem pés, e *não tem a integridade dos pés*, não pode andar por si. É deste modo que pergunto se o anjo que já está em condições de querer e ainda não quer alguma coisa, pode querer algo por si.”³⁴³

O discípulo acredita que o diabo pode querer algo por si, se em algum momento quer, mas o mestre explica que não é isso que ele perguntou. O mestre perguntou a respeito daquele que *nada quer* e do *poder* que precede a coisa, que é o poder-instrumento. E o discípulo respondeu sobre aquele que já quer e do poder que advém com a coisa, que é o poder de uso.

Tudo que existe, por já existir, significa que pode ser o que é. Mas nem tudo que existe, pode ser o que é sem que primeiro exista – porque, até que se atualize, pode ser de outro modo. Neste caso, tratamos não de uma necessidade primeira, que é invariável, mas de uma necessidade segunda, que é consequência necessária de uma causa³⁴⁴.

³⁴⁰ Ponamus ergo deum nunc facere angelum quem uelit facere beatum, et non simul totum sed per partes, et hactenus iam esse factum, ut iam sit aptus ad habendum uoluntatem sed nondum uelit aliquid. (*DCD* 12, 252:8-10).

³⁴¹ Cf. *DCD* 1, 233 ss.

³⁴² Ut qui habet pedes et quae sufficiunt ad potentiam ambulandi, potest ambulare per se. (*DCD* 12, 252:15-16).

³⁴³ Qui autem habet pedes et non habet incolumitatem pedum, non potest ambulare per se. Hoc itaque modo quaero an ille angelus qui iam aptus est ad uolendum et nondum quicquam uult, per se possit uelle aliquid. (*DCD* 12, 252:16-19).

³⁴⁴ Cf. *DC* q.1, c. 3, 250 ss.

Desse modo, o mestre quer saber se aquele que nada quer pode querer; quer saber mais especificamente em relação ao poder anterior da vontade (instrumento), que pode se mover ao querer. Já a resposta do aluno trata do que já é resultado e uso da própria vontade. A partir disso surge a questão: basta a potência de querer algo (vontade-instrumento) para, de fato, querermos alguma coisa? Veremos que a vontade-instrumento não se move por si, portanto, não é suficiente.

O discípulo afirma apenas o que percebeu até agora³⁴⁵. Daquilo que disse o mestre pode se concluir que há dois poderes sendo tratados aqui: um que ainda não está na coisa e outro que já está na coisa. Desse modo, do que Anselmo falou, podemos dizer que o que já está no anjo em processo de criação é o poder recebido, o *dom* – o instrumento –, mas ele ainda não tem o poder de colocar este dom em *movimento* para *usá-lo*. Por isso, para falarmos de uma vontade que só tem o instrumento e precisa de um *movimento*, precisamos falar de uma *inclinação* que a leva a ser usada, daí tratamos do *commodum*³⁴⁶ e, com isso, das *afecções*³⁴⁷.

³⁴⁵ Cf. *DCD* 12, 252-253:30-3.

³⁴⁶ “A fim de refletir sobre o papel da vontade na criatura racional, Anselmo faz uso de um inusitado artifício: procura detalhar o processo de criação de um anjo, uma espécie de composição do seu aparato volitivo, a fim de evidenciar que, na constituição volitiva da criatura racional, existem elementos que procedem diretamente de Deus. Supõe, portanto, que Deus está criando um anjo, a quem deseja, como não poderia deixar de ser, a felicidade. Num primeiro momento, o anjo recebe a *aptidão para querer*, sem que ainda nada queira, pois a vontade, nesse momento, é simplesmente uma potencialidade. Anselmo quer mostrar que a origem primeira da vontade está em Deus, pois foi o Criador quem permitiu que sua criatura tivesse, antes mesmo de desejar qualquer coisa, a aptidão para querer. Ora, a faculdade para querer é essencial, mas não basta, por si só, para o exercício efetivo da vontade. É preciso mais. Anselmo aporta um outro elemento essencial na construção do processo volitivo: trata-se do desejo de ser feliz. Dada por Deus, a vontade de felicidade, ou o desejo pelo que é *aprazível* [*commodum*], é, portanto, uma vontade inata e é ela que efetiva a aptidão para querer. Wisser e Williams (2004, p. 188-189) observam que Anselmo busca ressaltar que o anjo não pode ter qualquer volição até que Deus lhe conceda essa disposição inicial; assim sendo, Deus deve conceder ao anjo uma disposição motivacional, a partir da qual ele poderá, efetivamente, querer. Essa disposição é a vontade de ser feliz.” (VASCONCELLOS, 2016, p. 649-650).

³⁴⁷ “De forma direta, podemos dizer que enquanto a vontade-instrumento constituía uma espécie de querer não transitivo e genérico e, portanto, independente de um objeto, a vontade-afecção constitui justamente um querer transitivo e específico, um querer por algo, um querer que supõe um objeto de apetecimento, objeto que afeta a vontade e é querido por ela sem a necessidade do concurso de um processo de raciocínio. Com base nisso, fica claro porque Anselmo, no cap. 12 do *DCD*, insiste na interpelação ao Discípulo sobre se o anjo que já se encontra apto a ter vontade (*aptus ad habendum voluntatem*), mas que ainda nada quis (*sed nondum velit aliquid*), pode vir a querer algo e, portanto, pôr em movimento sua vontade. Na verdade, o que está em pauta na pergunta de Anselmo é justamente as duas acepções do conceito de vontade, instrumento e afecção, conceito que é tratado de maneira ambígua nessa parte do *DCD*, e por isso é que o Discípulo insiste em responder que se o anjo tem a vontade, então não há razão por que não poder querer algo e pôr-se em movimento. Contudo, sem a vontade por um objeto, ou ainda, sem um querer transitivo e específico, não é possível ao anjo querer algo, mesmo que se encontre apto a ter vontade, i.e., mesmo já em posse da vontade-instrumento, que constitui senão a vontade enquanto potência, faculdade ou capacidade da alma. Estar apto significa possuir a vontade-instrumento, mas não a inclinação que permite fazer que a vontade passe da potência ao ato a ter algo como objeto de apetecimento.” (MONTES D’OCA, 2014, p. 121-122).

Anselmo adiciona então outro elemento: tudo aquilo que teve a possibilidade de vir a ser e que agora é, se anteriormente não era, indica que antes de tudo teve a possibilidade de vir a ser. Pois, se nunca pudesse vir a ser, nunca seria. Com isso o discípulo acredita ter respondido bem a questão, pois, segundo ele, para aquele que tem a capacidade de querer, porque já quer (em ato)³⁴⁸, teve necessariamente que primeiro ter possuído a capacidade de querer (potência). A partir disso vemos que há uma dependência envolvida no termo poder: há um poder dado por Deus (vontade-instrumento), que é anterior, a partir dele vem um poder mais específico que, movimentado pela vontade-afecção, pode eleger as mais diversas coisas (vontade-uso). Disso, poderíamos dizer que a vontade-instrumento é a *potencialidade* que, para tornar-se em *ato* na vontade-uso, necessita de uma força motriz que é a vontade-afecção, pois é ela quem coloca a vontade-instrumento em movimento e possui este caráter de *virtualidade*. A vontade-afecção serve de instrumento para a vontade-instrumento³⁴⁹.

No entanto, o mestre explica que o que nada é não tem absolutamente nada. Pelo fato de não ter nada, não tem nenhum poder. Sem poder não pode absolutamente nada³⁵⁰. Com isso: “M. - Julgo que o mundo, antes de ter sido feito, era nada. / D. - Falas verdade. / M. - Portanto, *antes que fosse*, não pôde absolutamente nada. / D. - É o que se segue. / M. - Portanto, *não pôde ser antes de ser*.”³⁵¹ O aluno complementa: se não tivesse podido ser, seria impossível que fosse em algum momento.

Mas o mestre mostra que era possível e impossível. Sempre na esteira da aguçada distinção anselmiana a respeito das camadas de significações dos termos, o Aostano mostra que da parte da criatura, em quem não estava o poder de ser, de fato era impossível. No entanto, para Deus, em quem estava o poder de o fazer, era possível. Portanto, a questão da possibilidade da existência do mundo não está nele próprio, mas em Deus, cuja potência pôde conceber e fazer o mundo antes que fosse feito:

³⁴⁸ O discípulo parece crer que pela vontade-instrumento alguém já pode querer algo específico ou que já pode querer algo específico e não apenas genérico.

³⁴⁹ Para este assunto da vontade-afecção ser o instrumento da vontade-instrumento, ver anexo sobre o DC.

³⁵⁰ “*De casu diaboli* inicia com a referência à frase de S. Paulo «Que tens tu, que não tenhas recebido?». O comentário de Anselmo a este versículo da Escritura acentua a radical condição de débito ontológico de todas as criaturas e, por conseguinte, também dos anjos. «Nenhuma criatura tem algo de si», é a doutrina fundamental da relação de dependência ontológica entre o princípio único fazedor e as coisas que são feitas por ele. Se assim é, se Deus, supremo bem e suprema essência, é o fazedor de tudo, também o será do não-ser nas suas diferentes expressões, desde o nada, ao movimento de geração-corrupção e à ausência de retidão nas vontades.” (SILVA, 2012, p. 39).

³⁵¹ M. - Aestimo quia mundus antequam fieret nihil erat. / D. - Verum dicis. / M. - Ergo omnino nihil potuit antequam esset. / D. - Ita sequitur. / M. - Non ergo potuit esse antequam esset. (DCD 12, 253:7-11; grifo nosso).

M. - Antes de ser, era possível e impossível. Para aquele em quem não estava o poder de ser, certamente era impossível; mas para Deus, em quem estava o poder de o fazer, era possível. Portanto, o mundo existe porque Deus pôde fazer o mundo antes que ele fosse feito e não porque o próprio mundo pôde ser antes. / D. - Não posso contradizer o teu raciocínio, mas não está de acordo com o modo habitual de falar³⁵².

O discípulo ao responder dessa forma, traz novamente à baila a impropriedade habitual do uso das palavras frequentemente frisada por Santo Anselmo, que, tratando-se da busca da verdade, precisam ser depuradas para afastar equívocos: “M. - Não é de admirar. Pois, na linguagem comum muitas coisas se dizem impropriamente. Mas quando é preciso indagar a medula da verdade, é necessário eliminar essa impropriedade perturbadora, tanto quanto a coisa exija e seja possível distinguir.”³⁵³

É frequente que uma coisa possa fazer algo, não porque pode originariamente fazer de si, mas porque outra coisa pode e a possibilita fazer³⁵⁴. Eis o exemplo que dá Anselmo: “Se digo: ‘o livro pode ser escrito por mim’. Seguramente o livro nada pode, mas eu posso escrever o livro. E quando dizemos que este não pode ser vencido por outro, não entendemos senão que aquele não pode vencer este.”³⁵⁵ O livro ser escrito não é um poder dele próprio, mas depende do poder de outro.

Por isso, dizemos que Deus não pode algo contrário de si ou perverso:

Porque ele é a tal ponto poderoso em felicidade e justiça [*beatitudine et iustitia*], mais ainda, *porque a felicidade e a justiça não são nele diversas, mas um único bem*,³⁵⁶ sendo a tal ponto onipotente no simples bem que não pode

³⁵² M. - Et possibile et impossibile erat antequam esset. Ei quidem in cuius potestate non erat ut esset, erat impossibile; sed deo in cuius potestate erat ut fieret, erat possibile. Quia ergo deus prius potuit facere mundum quam fieret, ideo est mundus, non quia ipse mundus potuit prius esse. / D. - Rationi contradicere non possum sed usus loquendi non consentit. (DCD 12, 253:13-18).

³⁵³ Non est mirum. Multa namque in communi locutione dicuntur improprie; sed cum oportet medullam ueritatis inquirere, necesse est improprietatem perturbantem quantum res expetit et possibile est secernere. (DCD 12, 253:19-21).

³⁵⁴ Com o que segue, podemos resgatar e ter em mente o que foi tratado no capítulo VIII do DV a respeito do “poder e não poder”. Cf. DV 8, 188:15-22.

³⁵⁵ Ut si dico: liber potest scribi a me: utique liber nihil potest sed ego possum scribere librum. Et cum dicimus, iste non potest uinci ab illo, non aliud intelligimus quam: ille non potest uincere istum. (DCD 12, 253:24-27).

³⁵⁶ Felicidade e justiça não são em Deus como são em nós, distintas. Veremos como são distintas em nós ao tratarmos das afecções.

nenhuma coisa que lese o sumo bem. E de fato é por isso que não pode se corromper nem mentir³⁵⁷.

Da mesma forma, uma coisa que não existe, antes de ser, não pode vir a ser pelo seu poder. No entanto, quando algo tem o poder de si de fazer essa coisa ser, dizemos que essa coisa, pelo poder de outrem, pode ser.

Como neste exemplo de Anselmo em *PF*, ao tratar de *potestas*, vemos mais claramente a distinção entre poder próprio (*propria potestate*) e poder impróprio ou de outrem (*aliena potestate*)³⁵⁸: “Para que a madeira possa ser cortada e o homem possa cortá-la. A madeira pode ser cortada, porque ela tem a aptidão para ser cortada e, por isso, o homem pode cortar, porque ele tem a aptidão para cortar.”³⁵⁹ Anselmo indica que potência e impotência podem ser divididas de muitos modos, mas o que foi dito até agora basta para o que está sendo tratado.

A partir disso surge a questão: basta a potência de querer algo (vontade-instrumento) para, de fato, querermos alguma coisa? Veremos que a vontade-instrumento não se move por si, portanto, não é suficiente. O mestre argumenta que: um é o poder natural, o dom, enquanto outro é o poder de utilizar o dom³⁶⁰. O primeiro caso é o poder enquanto capacidade nossa que vem de Deus. Daí aquele poder ou habilitação nossa para usarmos e falarmos que podemos “por nós” fazer alguma coisa.

Como vimos a respeito do poder próprio e do poder impróprio, falamos de muitas coisas que elas podem, não de si, mas de outrem³⁶¹. Donde, Anselmo quer saber do discípulo sobre o poder próprio do anjo e não sobre o poder dependente. Pergunta então pelo poder próprio do anjo, apto a ter vontade, mas que ainda não estava pronto para querer nada:

Portanto, falo do poder que lhe é próprio, quando pergunto acerca do anjo que supusemos que tinha sido feito novo e que já tinha sido feito até esse momento, já apto a ter vontade, mas que ainda não tinha querido nada: *responde-me se*

³⁵⁷ Immo quoniam beatitudo et iustitia non sunt in illo diversa sed unum bonum, sic est omnipotens in simplici bono, ut nulla res possit quod noceat summo bono. Ideo namque non potest corrumpi nec mentiri. (*DCD* 12, 253:32-35; grifo nosso). (Cf. *Prosl.*, cap. VII, p. 105 ss.)

³⁵⁸ Cf. *DCD* 12, 254.

³⁵⁹ Ut lignum potest incidi et homo potest incidere. Nam et lignum ideo potest incidi, quia habet aptitudinem ad incidendum, et homo ideo potest incidere, quia habet aptitudinem ad incidendum. (SCHMITT, 1936, p. 45:7-10).

³⁶⁰ “A mesma distinção é explicada em *De casu diaboli* [*DCD* 12, 251 ss.], a fim de identificar o poder originário da vontade angélica e distinguir, nela, o que é dom, daquilo que é opção.” (SILVA, 2012, p. 36, nota 61).

³⁶¹ O mesmo se dá com a impotência. Cf. *DCD* 12, 254:3-5.

*ele próprio pode por si querer algo e acerca da própria vontade [e acerca desse poder próprio]*³⁶².

A pergunta é se o anjo pode querer algo por si, por um poder próprio. A partir daí, Anselmo nos leva a tratar do que causou o movimento da vontade-instrumento em direção de algo. Da pergunta do mestre, o discípulo responde:

Se já é apto para a vontade ao ponto de nada mais lhe faltar senão querer, não vejo por que não possa por si. De fato, todo aquele que é apto para ver e, fechando os olhos à luz, nada vê, pode ver por si. Então por que razão aquele que não quer deste modo, não quer por si, tal como aquele que não vê pode ver por si?³⁶³

Dessa resposta, vemos que o discípulo crê que o anjo já é apto para a vontade ao ponto de apenas faltar-lhe querer algo, ele pode querer por si. Da mesma forma como alguém que é apto para ver, mas que pode fechar os olhos e nada ver, pode ver por si. A partir disso, o discípulo levanta uma dúvida: porque aquele que ainda não quis algo, mas já tem a vontade, não poderia querer por si mesmo de modo semelhante ao que não vê, mas que tendo a visão, pode ver por si mesmo? Para ele ambos os casos são os mesmos.

O mestre responde que aquele que não vê tem duas capacidades: a vista e a vontade pela qual pode *mover* os olhos. Quanto à vontade angélica, trata-se daquela que ainda não quis nada efetivamente³⁶⁴. Com isso, o mestre pergunta: “Por isso, responde-me se uma coisa que se move a si mesma do não querer ao querer, quer ela própria mover-se assim.”³⁶⁵ O discípulo responde:

Se eu disser que ela se move sem querer, segue-se que não será movida por si, mas por outrem, a não ser talvez se alguém fechar de repente os olhos à vinda de um golpe, ou se alguém for forçado por algum inconveniente a querer o

³⁶² De propria igitur potestate loquor cum quaero de angelo, quem nouum posuimus fieri, et hactenus iam esse factum ut iam aptus sit ad habendam uoluntatem sed nihil adhuc uelit: an ipse possit per se uelle aliquid, et de ipsa mihi responde. (DCD 12, 254:7-9; grifo nosso).

³⁶³ Si iam sic aptus est ad uoluntatem ut nihil aliud illi desit quam uelle, non uideo cur per se non possit. Quicumque enim aptus est ad uidendum et clausis oculis in luce positus nihil uidet, potest uidere per se. Quare ergo non-uolens similiter non uelit per se, sicut non-uidens potest per se uidere? (DCD 12, 254:10-14).

³⁶⁴ Para que haja um querer efetivo (vontade-eficiente – ver anexo sobre o *PF*), que é propriamente o uso da vontade, é preciso que haja antes um movimento da vontade. Este movimento da vontade-instrumento (ver anexo sobre o *DC*) direciona o querer para alguma coisa, efetivando e atualizando a vontade. A afecção é esse movimento.

³⁶⁵ Quare responde mihi si qua res seipsam mouet de non uelle ad uelle, utrum sic ipsa se uelit mouere. (DCD 12, 254:17-18).

que antes não queria. De fato, então não sei se antes quis mover-se para esta vontade³⁶⁶.

Esta resposta serve de oportunidade para o mestre lembrar o que já foi respondido no *DLA* sobre a invencibilidade da vontade: “Ninguém é forçado a querer algo por temor ou pela sensação de algo desagradável.” E complementa: “Nem é atraído pelo desejo de algo aprazível [*commodum*], se não tiver antes a *inclinação natural da vontade* [afecção] de evitar o desagradável [*incommodum*] e a ter o aprazível [*commodum*], vontade pela qual se move para outras vontades.”³⁶⁷

Temos aqui a apresentação de Anselmo, no *DCD*, daquilo que é o movimento e inclinação da vontade, a afecção – o elemento da vontade tripartida anselmiana que nos faltava ser apresentado³⁶⁸. Já nos deparamos, anteriormente no *DCD*, com os conceitos de *commodum* e de *incommodum*. Deste ponto em diante, veremos que ambos são muito importantes ao tratarmos do movimento da vontade que nos aproxima ou nos afasta apetitivamente das coisas.

Se o anjo já tinha o instrumento e ainda não o havia usado para mover-se do não querer ao querer, foi preciso uma inclinação/movimento (afecção). Deste modo, temos uma inclinação natural da vontade que nos movimenta para o que é aprazível (*commodum*)³⁶⁹. A partir dessa inclinação natural nos movemos para outras vontades³⁷⁰. Tendo isso em mente, o mestre pergunta novamente se tudo o que se move para querer, primeiro quis mover-se assim. O discípulo concorda e o mestre segue: Aquele que nada quer, de modo nenhum pode *mover-se* para querer algo. E conclui que o anjo, que já foi feito apto a ter vontade, mas que ainda não quis nada, não pode ter de si a primeira vontade, pois quem nada quer, nada pode querer por si.

³⁶⁶ Si dixerō quia moueatur non uolens, consequens erit ut non a se sed ab alio moueatur, nisi forte si quis subito claudit oculos ad ictum uenientem, aut si cogitur quis aliquo incommodo ut uelit quod prius non uolebat. Nescio enim an tunc prius uelit se mouere ad hanc uoluntatem. (*DCD* 12, 254:19-22).

³⁶⁷ Nullus cogitur uel timore uel sensu alicuius incommodi, nec attrahitur amore commodi alicuius ad uolendum aliquid, nisi qui prius habet naturalem uoluntatem uitandi incommodum aut habendi commodum, qua uoluntate se mouet ad alias uoluntates. (*DCD* 12, 254:23-26; grifo nosso).

³⁶⁸ Cf. SADLER, 2008, p. 96-100.

³⁶⁹ “Muito diferente do tratamento da vontade-instrumento é o da vontade-afecção, visto que, conforme explica Corbin, essa segunda acepção de vontade (“*inclinazione di base*”) para querer em uma determinada direção, (inclinação) consiste no que Tomás de Aquino mais tarde viria a chamar de *habitus* (ao retomar o conceito aristotélico de *ἕξις*). Nessa mesma chave de leitura, Palmeri aponta que a afecção da vontade é uma inclinação básica que está presente no homem como um *habitus*.” (MONTES D’OCA, 2014, p. 121).

³⁷⁰ A vontade-afecção permeia e movimenta nosso uso de todos os dons que recebemos de Deus, inclusive a própria vontade. A vontade-afecção deste modo é “instrumento” da vontade-instrumento. Isso pode ser visto no anexo sobre o *DC*.

Por isso, para querer é preciso que haja algo que instigue e mova, algo que primeiramente seja querido. Ao tocar no assunto do que é aprazível e do que nos move, Santo Anselmo passa a tratar da felicidade (*beatitudo*)³⁷¹. Mas ele diz que a felicidade que será tratada não é a que é perfeita³⁷², a felicidade unida à justiça, mas a que todos querem, mesmo os injustos.

Assim, o Aostano segue seu raciocínio: temos que todos querem o bem para si; com efeito, prescindindo do fato de que toda natureza se diz boa, fala-se habitualmente de dois bens e de dois males contrários àqueles: (1) um é o bem que se chama de “justiça”, cujo mal contrário é a “injustiça”; (2) outro é o bem que Anselmo chama de “aprazível” (*commodum*) e o mal que se opõe a este é o “desagradável” (*incommodum*). Prossegue ele: (1) mas certamente nem todos querem a justiça nem todos fogem da injustiça; (2) quanto ao aprazível (*commodum*), não só toda natureza racional, bem como tudo o que pode sentir, quer o aprazível e evita o desagradável. Isso é algo comum a toda natureza racional, bem como a todos os seres sensitivos.

Na verdade, ninguém quer senão o que de algum modo pensa que lhe convém (*commodum*). Com isso, conclui que é deste modo que todos querem para si o bem e não querem o mal. Por isso, tratamos dessa felicidade (*beatitudinem* voltada ao *commodum*), porque ninguém pode ser feliz se não quer a felicidade (*beatitudinem*). De fato, ninguém pode ser feliz tendo o que não quer, ou não tendo o que quer. Para este capítulo, Anselmo faz então um último adendo: e não deve ser feliz quem não quer a justiça³⁷³.

³⁷¹ “Para Anselmo, dessa vez segundo o que diz no *DCD*, a dotação da criatura racional com uma vontade-afecção dupla tem sua justificativa num argumento cuja premissa básica é a afirmação teológica de que a criatura racional foi feita para ser bem-aventurada [*DCD* 12, 252:8s. Cf. *DC* III, 13, 285:15s]. Essa ideia já aparecera em obras anteriores ao *DCD* – como *Mon* e *Prosl* [Cf. e.g.: *Mon* 67-74, 77:27-83:8; *Prosl* 1, 98:16-99:14; 24-26, 117:25-122:2] –, bem como em obras posteriores – sobretudo no *CDH*, onde a afirmação da destinação à beatitude constitui uma das premissas básicas para a demonstração da necessidade da Encarnação [Cf. *CDH* I, 10, 67:12-16; II, 1, 97:4-98:5] –, mas no *DCD* ela se presta para um motivo bem específico e muito importante no interior do pensamento anselmiano: explicar, a partir do caso do diabo, a psicologia da criatura racional, i.e., esclarecer por que sua alma deve ter uma vontade dupla no que concerne aos seus objetos de apetecimento. Uma vez que é feita para ser bem-aventurada, a criatura racional deve necessariamente ser dotada com uma vontade de beatitude (*voluntas beatitudinis*) – ou, conforme os termos do *DC*, com uma afecção por comodidade (*affectio commoditatis*) –, pois ‘ninguém pode ser feliz [bem-aventurado] se não quer a felicidade [beatitude]’. No entanto, a criatura racional ‘não deve ser feliz [bem-aventurada] se não quer a justiça’, logo, deve também ser dotada com uma vontade de justiça (*voluntas iustitiae*) – ou ainda, conforme o *DC*, com uma afecção pela retidão (*affectio rectitudinis*).” (MONTES D’OCA, 2014, p. 123-124).

³⁷² “La beatitudine consiste nel guadagnare questa ricompensa, che è certa per qualsiasi anima razionale si mantenga fedele al proprio statuto ontologico, e quindi al dovere di impegnarsi nel desiderio amante del sommo Bene: certa per la necessità con cui è stata dedotta, possibile in quanto condizionata dall’effettiva esecuzione del dovere. Questa differenza fra certezza e possibilità apre lo spazio al tema della *libertà*, cui Anselmo dedicherà il *De libertate arbitrii*.” (SCIUTO, 1991, p. 307).

³⁷³ Cf. *DCD* 12, 255:17.

No capítulo XIII, continuando a tratar hipoteticamente do momento da criação angélica, Anselmo considerou o anjo como tendo recebido primeiramente de Deus somente a vontade de felicidade. Mas, pelo fato de receber uma vontade, pôde o anjo mover-se a si próprio para querer outra coisa além daquilo que recebeu querer (a felicidade)? Não tendo recebido outra coisa e não tendo nada de si, o anjo ainda não é capaz de querer outra coisa senão a felicidade que recebeu. Poderíamos dizer que seu intelecto ainda não concebeu nada de além para querer.

Disso, conclui o mestre, estabelecendo duas características em relação à criação hipotética do anjo: da mesma forma com que ao anjo ainda não havia sido dada nenhuma vontade específica e, portanto, (1) não poderia querer nada por si, (2) também, tendo recebido somente a vontade de felicidade, não poderia ter por si nenhuma outra vontade³⁷⁴.

Mas se acaso o anjo pensasse que algo poderia contribuir para alcançar a felicidade, não poderia ele mover-se para o querer? O discípulo, em dúvida quanto ao que responder, vê que se alguém, como o anjo, não pode se mover para o querer, não há razão para querer a felicidade quem não pode querer aquilo pelo qual pensa poder alcançar a felicidade. Por outro lado, se pode se mover para o querer: nada impede que ele possa querer outra coisa além da felicidade.

O mestre pergunta então se quem diz querer uma coisa, não por causa da própria coisa que diz querer (*propter rem*), mas por causa de outrem (*propter aliud*), ou seja, com vistas a outra coisa, verdadeiramente quer: (1) o que ele diz querer, ou (2) a outra coisa que de fato quer? O discípulo responde que ele quer (2) a outra coisa que de fato quer.

Disso, conclui o mestre que quem quer algo por causa da felicidade, quer apenas a felicidade. Assim, pode ao mesmo tempo: querer o que pensa contribuir para felicidade – dado que a felicidade é seu fim – e querer a felicidade.

Em seguida, o mestre pergunta se o anjo tendo recebido apenas a vontade de felicidade, pode não querer a felicidade. Ao passo que o discípulo diz que é impossível ambos ao mesmo tempo: querer e não querer. O mestre concorda, mas diz que não é isso que está perguntando. O que ele pergunta é se o anjo pode abandonar a vontade de felicidade e mover-se do querer para o não querer a felicidade. O discípulo responde que se o anjo abandona a felicidade não querendo, não o faz. No entanto, se abandona a felicidade querendo, é por causa de algo que quer e que não é a felicidade. Mas já vimos que não quer outra coisa. Por isso, o discípulo conclui que o anjo não pode de modo algum, por si, não querer a única coisa que recebeu para querer, ou seja, não pode se afastar de querer a felicidade.

³⁷⁴ Cf. DCD 13, 256:9-11.

Acrescentado a isso, o mestre pergunta se o anjo, que como vimos, quer apenas a felicidade e não é capaz de não a querer, é capaz de não querer a felicidade que reconhece como bem maior? O discípulo responde: “Se não quer tanto mais a felicidade quanto maior e melhor a considera, ou não quer totalmente a felicidade, ou quer alguma outra coisa por causa da qual não quer o melhor. Mas dizemos que quer aquela e não outra coisa.”³⁷⁵

Daí, o mestre concluir que o anjo quer ser feliz na medida em que reconhece que uma felicidade maior lhe é possível. A felicidade que é o bem maior é Deus³⁷⁶. Ao querer deste modo, o diabo quis ser igual a Deus³⁷⁷. Daí, o mestre perguntar se essa vontade de ser igual a Deus é injusta. O discípulo não diz que essa vontade seja justa, pois o diabo quis o que não convinha, mas também não diz que é uma vontade injusta pois, se assim fosse, o diabo estaria querendo necessariamente.

No entanto, o mestre frisa que já foi suposto que o anjo quer apenas a felicidade e a quer apenas apazivelmente. Desse modo, se o anjo que queria unicamente as coisas apazíveis e não pudesse almejar as coisas apazíveis maiores e mais verdadeiras, queteria as coisas menores? O discípulo responde que se fosse assim, o anjo não poderia querer as coisas ínfimas se não pudesse também querer as coisas maiores.

Pergunta ainda o mestre se seria a própria vontade injusta e desprezível “quando quer as coisas apazíveis ínfimas e imundas, que deleitam os animais irracionais”³⁷⁸. O discípulo responde que não é possível a vontade ser injusta ou repreensível já que o anjo quer o que não lhe é dada a capacidade de não querer.

O mestre responde que a própria vontade (instrumento) quando quer os bens apazíveis mais elevados, ou quando quer os ínfimos, é obra e dom de Deus, assim como a vida, a sensibilidade e a racionalidade. E nesse dom de Deus, a saber, na vontade, não há justiça ou injustiça. Enquanto dom ou instrumento, a vontade possui essência e, por isso, é algo bom. Ora, em relação à justiça ou injustiça, a vontade-instrumento não é moralmente boa nem má, ela é apenas um bem, doação de Deus a nós. Como vimos anteriormente³⁷⁹, quem não tem uma vontade justa, não deve ser feliz, portanto, somente a vontade de felicidade não basta para a

³⁷⁵ Si non tanto magis uellet beatitudinem quanto meliorem ac maiorem illam putaret: aut omnino non uellet beatitudinem, aut uellet aliquid aliud propter quod meliorem nollet. Sed dicimus quia illam uult et non aliud. (DCD 13, 257:4-7).

³⁷⁶ Cf. CDH 2, c. 1, 97-98.

³⁷⁷ Cf. DCD 13, 257:10.

³⁷⁸ Cf. DCD 13, 257:22-23.

³⁷⁹ Cf. DCD 13, 255.

verdadeira felicidade. E ainda, não pode ser perfeitamente (ou seja, completamente) e louvavelmente (elemento próprio na justiça) feliz quem quer o que não pode nem o que não deve ser.

Tendo isso em mente e tendo visto que somente a vontade de felicidade não basta, no capítulo XIV, Anselmo considera o oposto: e se o anjo tivesse recebido somente a vontade de justiça? Veremos que se houvesse apenas a vontade de justiça, o anjo estaria querendo a justiça necessariamente e não livremente. Desse modo, o anjo recebeu ambas as inclinações da vontade ao mesmo tempo para que fosse justo e feliz.

Como dito, o mestre começa este capítulo tratando da vontade de justiça e considerando se, no lugar da vontade de felicidade, a vontade de justiça fosse dada unicamente de modo que o anjo quisesse apenas o que fosse conveniente querer:

M. - Portanto, acerca da vontade de justiça analisemos se fora dado ao mesmo anjo querer apenas o que lhe seria conveniente querer, ou se ele poderia querer outra coisa, ou se poderia não querer por si o que recebera querer. / D. - É necessário encontrar também nesta vontade tudo o que vimos na vontade de felicidade [*voluntate beatitudinis*]³⁸⁰.

Assim sendo, se tivesse recebido apenas a vontade de justiça, ela não seria justa nem injusta, pois necessariamente seria direcionada para o que é conveniente:

Portanto, não teria uma vontade justa nem injusta. De fato, tal como não haveria aí vontade injusta se quisesse coisas inconvenientes, porque não as poderia não querer, assim também aqui, se quisesse coisas convenientes, a vontade não seria justa por isso, porque teria recebido isso de tal maneira que não pudesse querer de outro modo³⁸¹.

Destarte, quer fosse apenas a vontade de felicidade ou a vontade de justiça, o diabo não poderia ser chamado de justo ou injusto simplesmente por querer somente a felicidade ou somente o que convém (a justiça), pois se assim fosse, ele os quereria necessariamente e não livremente. Além disso, uma vez que ele não pode nem deve ser perfeitamente feliz a menos que queira ser feliz e queira justamente, faz-se necessário que Deus tenha feito ambas as

³⁸⁰ M. - Consideremus ergo de iustitiae uoluntate si daretur eidem angelo uelle solum quod eum uelle conueniret, an posset aliud uelle, aut si posset non uelle per se quod accepisset uelle. / D. - Omnino quod uidimus in uoluntate beatitudinis, necesse est euenire in hac quoque uoluntate. (DCD 14, 258:8-12, parênteses nossos).

³⁸¹ Ergo nec iustam nec iniustam haberet uoluntatem. Sicut enim ibi non esset uoluntas iniusta si uellet inconuenientia, quoniam hoc non posset non uelle: ita hic si uellet conuenientia non idcirco esset iusta uoluntas, quoniam sic hoc accepisset ut non posset aliter uelle. (DCD 14, 258:13-16).

vontades nele, de maneira harmônica, para que queira ser feliz e queira justamente³⁸². Nesta proporção, a adição da justiça tempera a vontade de felicidade de modo a conter o excesso da vontade e a não amputar o poder de se exceder³⁸³.

Pois, não querendo necessariamente, mas livremente e, portanto, havendo a possibilidade de cometer excessos, é possível ser feliz alcançando uma justa vontade de felicidade conquistando a justiça através de uma vontade moderada³⁸⁴ que freia os excessos de uma vontade de felicidade desregrada³⁸⁵:

³⁸² “The situation that man now finds himself in after the Fall is one of great stress and tension. It is the tension between being obliged to will justice, right, and good and not being actually able to choose it. In order to understand this tension, in the *De Concordia* Anselm speaks about two distinct inclinations or affections of the will, namely, the affection for justice and the affection for happiness. The affection for justice is the inclination that follows upon the gift of justice. By means of it one desires to choose what God wills for human nature. The affection for happiness, on the other hand, is a desire for what is useful and beneficial for one's well being, e.g., health, sleep, food etc. Before the Fall, these two affections were ordered to each other in perfect harmony, even in the angels. Accordingly, ‘The addition of justice would so temper the will for happiness that its excess would be checked while its power to transgress would remain unabridged.’ What Anselm seems to be saying is that in the state of original justice, the desire for happiness and well being—or, the desire to fulfill one's needs—was subordinated to the desire for willing justice and right. Men and angels both possessed a just will for happiness. In other words, before the Fall one's desire for happiness was under the harmonious control of one's desire for justice. One desired justice and was able to peacefully choose it without any conflict or stress. After the Fall, things were radically different. Man lost the gift of justice and with it the affection for justice. Consequently, the desire for happiness goes unchecked, and man now finds himself subjected to inordinate desires. Anselm says that the will ‘turns itself to benefits that are false and which pertain to brute animals. . .’ Against one's will, man experiences all kinds of inordinate carnal desires (e.g. anger). The inordinate desire for happiness coupled with the inability to keep justice together with the sense of obligation to keep justice creates the stress and tension called temptation.” (GWOZDZ, 2009, p. 8-9).

³⁸³ “Não é um motor pelo que é reto contra o cômodo, pois ocorreria nesse caso uma violação da cláusula que diz que ninguém quer senão o que considera cômodo. Mas é um motor pelo que é cômodo e reto, bom e justo, pois a afecção pela retidão trata-se de uma vontade que corta apenas os excessos da vontade de beatitude, mas não o querer que inequivocamente é imprescindível para que a criatura racional possa ser bem-aventurada, visto que isso significaria amputá-la. De fato, a vontade de justiça é censora, mas não repressora, e a passagem a pouco citada revela-o belamente. A oposição entre os verbos *resecare* (cortar) e *amputare* (amputar) realça a essência do significado que Anselmo quer dar ao verbo *temperare* (temperar/moderar). Ao cortar os excessos da vontade de beatitude, a vontade de justiça não pode coibi-la. Cortar os excessos significa cortar o querer por coisas cômodas que entram em contradição com a justiça e, logo, extrapolam os limites da justiça. É esse o sentido de *temperare*. É cortar sem amputar. Portanto, cortar os excessos não significa levar a alma a querer coisas incômodas, pois isso não só significaria amputar a vontade de beatitude como equivaleria a querer algo maléfico, visto que tanto o incômodo como a injustiça são males.” (MONTES D’OCA, 2014, p. 130).

³⁸⁴ “A justiça não vem para anular a felicidade, mas para moderá-la em vista de uma ordenação que torna possível a felicidade, entendida não como um fim a ser buscado, mas como a consequência, necessariamente advinda, para a criatura que vai ao encontro de sua origem primordial, que é ser feita para a felicidade, de modo que o débito ontológico, ao fim e ao cabo, é uma manifestação divina permeada pelo amor; não se trata, propriamente, de dívida, nem de vantagem, mas de *Graça*.” (VASCONCELLOS, 2016, p. 656).

³⁸⁵ “Não obstante, afirmar a convergência das vontades, de modo que o objeto do querer seja, a uma só vez, cômodo e reto, ou bom e justo, não significa negar a possibilidade de eventuais conflitos entre as vontades, nem a possibilidade de perda de benefícios ou mesmo de sacrifício por ocasião da moderação da vontade de beatitude. Embora o propósito da vontade de justiça não seja fazer o agente sofrer, é possível que, dadas as circunstâncias, a moderação deva ser mais dura, pois é possível que ocorram tanto conflitos entre bens injustos e bens justos quanto conflitos entre bens injustos e males justos, como, e.g., o caso do pobre homem que deve escolher entre mentir e viver ou ser veraz e morrer. Nesse caso, a moderação deve levar o homem ao sacrifício em favor do que é moralmente correto, mesmo que a morte seja um grande mal. A razão para isso reside no fato de que embora

Enquanto poderia exceder a medida pelo fato de querer ser feliz, não a quererá exceder pelo fato de querer justamente, e assim, tendo uma justa vontade de felicidade, poderá e deverá ser feliz. Não querendo o que não deve querer – podendo, contudo, querê-lo – ele mereceria não poder nunca querer o que não deve querer e, conservando sempre a justiça por meio de uma vontade moderada, de modo algum seria indigente. Ou, se abandonasse a justiça por meio de uma vontade imoderada, seria totalmente indigente³⁸⁶.

Do que vimos até agora, podemos resumir a vontade tripartida como as afecções (vontade-afecção) sendo inclinações naturais do querer e, portanto, são movimentos da vontade (vontade-instrumento) pelo qual podemos usar (vontade-uso) a própria vontade (vontade-instrumento).

Há ainda uma sequência de capítulos dedicados a esmiuçar o assunto a respeito da justiça e da injustiça (caps. XV-XIII).

Pois bem, no capítulo XV vemos que a justiça é algo que foi acrescentado à própria vontade para moderá-la e para que não quisesse mais do que o necessário e conveniente. Anselmo acrescenta que a justiça não é apenas algo, mas é algo muito bom³⁸⁷.

Façamos aqui um breve parêntese. O que seria a vontade de justiça (afecção), a não ser a inclinação que busca a retidão da vontade conservada pela própria retidão?³⁸⁸ Desta relação entre a vontade de felicidade e vontade de justiça encontramos a liberdade de arbítrio, pois, adicionando à definição de justiça a palavra *capacidade* (ou poder), temos a definição de liberdade de arbítrio, que é a capacidade de conservar a retidão da vontade pela própria retidão³⁸⁹. Com isso, repetimos o que foi mencionado acima:

justiça e comodidade sejam bens (e injustiça e incomodidade males), o bem da justiça vale mais do que o bem da comodidade, pois Anselmo concebe que o fim último do homem é a justiça, não a beatitude (que é apenas o prêmio da justiça), e que, logo, buscar a justiça deve ter precedência sobre buscar a beatitude (pois, de fato, só pode ser bem-aventurado quem antes cumpriu seu fim último e foi justo).” (MONTES D’OCA, 2014, p. 131).

³⁸⁶ Ut cum per hoc quia uolet beatus esse modum possit excedere, per hoc quia iuste uolet non uelit excedere, et sic iustam habens beatitudinis uoluntatem possit et debeat esse beatus. Qui non uolendo quod non debet uelle cum tamen possit, mereatur ut quod uelle non debet numquam uelle possit, et semper tenendo iustitiam per moderatam uoluntatem nullo modo indigeat; aut si deseruerit iustitiam per immoderatam uoluntatem, omni modo indigeat. (DCD 14, 258:24-30).

³⁸⁷ Cf. DCD 15, 259:12-13.

³⁸⁸ Cf. DV 12, 196:9-10.

³⁸⁹ Cf. DLA 3, 212:22-23.

Nesta proporção, a adição da justiça tempera a vontade de felicidade, de modo a conter o excesso da vontade e a não amputar o poder de se exceder. Pois, não querendo necessariamente, mas livremente (portanto, havendo a possibilidade cometer excessos), é possível ser feliz alcançando uma justa vontade de felicidade, conquistando a justiça através de uma vontade moderada que freia os excessos de uma vontade de felicidade desregrada.

Tendo tratado da justiça, no capítulo XVI, Anselmo passa ao seu oposto, a injustiça. O mestre inicia perguntando se antes que o anjo recebesse a justiça, sua vontade devia querer e não querer de acordo com a justiça³⁹⁰. O discípulo responde que como o anjo ainda não tinha recebido a justiça, não devia querer o que não tinha, ou seja, não tinha como querer o que não conhecia. Complementa o mestre que, depois de ter recebido a justiça, o anjo deveria querer de acordo com ela, a menos que lhe fosse tirada por alguma violência. O discípulo diz acreditar que a vontade sempre está ligada a esta dívida para com a justiça, seja quando conserva o que recebeu, ou quando abandona o que recebeu por livre vontade.

O mestre concorda e pergunta o que acontece se a vontade de felicidade – sem ser por necessidade nem por nenhuma violência que a obrigue – abandona a justiça, que lhe foi adicionada proveitosa e sabiamente por Deus, ao espontaneamente mal utilizar de seu poder, isto é, querendo algo a mais do que devia. O mestre também pergunta se permanecerá na vontade, uma vez abandonada a justiça, algo diverso daquela felicidade existente antes de ser acrescentada a justiça.

O discípulo responde que como nada se acrescentou a mais, a não ser a justiça, assim que a justiça é apartada, permanece apenas o que era antes, *i.e.*, a vontade de felicidade. Mas a justiça que foi recebida e depois abandonada tornou a vontade devedora³⁹¹. Além do mais, a justiça abandonada deixou na vontade alguns vestígios da sua beleza. Com isso:

Pelo próprio fato de ela permanecer devedora da justiça mostra que tinha sido decorada com a dignidade da justiça. Mas também isto é bastante justo, que aquele que duma vez recebeu a justiça, sempre lhe deva, a não ser que a tenha perdido violentamente. E certamente se demonstra uma natureza muito digna aquela que pode provar ter tido algumas vezes um bem tão digno e dever sempre que tenha, do que esta que não reconhece ter algumas vezes ele mesmo [esse bem, a justiça] e dever³⁹².

³⁹⁰ Cf. *DCD* 16, 259:16-17.

³⁹¹ O ser racional contraiu o dever de reparar a justiça devida. Cf. *CDH* I, 11, 68; *DCV* 2, 141 s.

³⁹² *Eo enim ipso quo debitor permanet iustitiae, monstratur honestate iustitiae fuisse decorata. Sed et hoc satis iustum est ut quod semper accepit iustitiam, semper eam debeat, nisi uiolenter amisit. Et certe multum dignior*

O mestre concorda e do que foi dito acrescenta: “Quanto mais louvável se mostra a natureza que tem e deve, tanto mais prova ser repreensível a pessoa que não tem o que deve.”³⁹³ Com isso, o mestre pede ao discípulo para distinguir o que faz com que uma natureza seja digna de louvor e o que faz com que uma pessoa seja digna de repreensão³⁹⁴. Veremos aqui uma distinção entre o *ter* a justiça, que é ação do ente racional de manter, e o *dever* implicado, que está presente no débito ontológico e é próprio da beleza dada por Deus à criatura racional.

O discípulo começa respondendo que *ter* a justiça e *dever* para com a justiça demonstra a dignidade natural; *não a ter* causa a desonra pessoal. O *dever* veio de Deus, que deu a justiça; Por outro lado, o *não ter* a justiça veio daquele que a abandonou. Ora, o ente racional tem obrigação (*deve*) para com a justiça pelo fato de tê-la recebido; e, por outro lado, *não tem* a justiça, pois a abandonou.

O mestre pergunta então se, com isso, o discípulo está repreendendo na própria vontade que não permaneceu na justiça, não o fato de que *deve* justiça a Deus (que é próprio da criatura), mas o fato de não *ter* justiça (pois era o que devia conservar e o abandono é uma mancha que a natureza racional causou para si).

O discípulo concorda que o que repreende é a ausência de justiça, ou seja, *não ter* justiça. Pois, como antes, fala do vestígio da beleza da justiça na vontade: “De fato, tal como já disse, o dever ornamenta, o não ter desfigura.”³⁹⁵ Para ele, quanto mais o dever convém, mais o não ter justiça é inconveniente. Além disso, o não ter a justiça por culpa própria desfigura a vontade, pois o dever para com a justiça embeleza a vontade através da bondade de Deus que dá a justiça.

Em seguida, encontramos perguntas do mestre e respostas do discípulo a fim de esclarecer como este último vê a relação entre vontade e injustiça. Resumiremos o que foi dito apenas às afirmações dadas.

O discípulo considera injusta a própria vontade(-instrumento) na qual está a injustiça e que, portanto, não tem a justiça. Mas se não fosse injusta e nela não houvesse injustiça, essa vontade não seria repreensível. Por isso, ele *repreende* na vontade *a injustiça* e o *motivo pelo qual ela é injusta*.

natura probatur, quae uel aliquando habuisse et semper debere ut habeat tam honestum bonum conuincitur, quam quae hoc ipsum nec habere nec debere aliquando cognoscitur. (DCD 16, 260:2-7; grifo nosso).

³⁹³ Quia quanto natura quae hoc habuit et debet monstratur laudabilior: tanto persona quae non habet quod debet conuincitur uituperabilior. (DCD 16, 260:8-10).

³⁹⁴ Cf. DV 12, 192-193:27-5; DCD 16, 260:12-17; DCD 25, 272:25-27.

³⁹⁵ Nam sicut iam dixi debere decorat, non habere uero deturpat. (DCD 16, 260:21-22; grifo nosso).

Desse modo, como ele repreende na vontade apenas a ausência de justiça e o não haver nela justiça, e como ele repreende na vontade o fato de nela estar a injustiça, ou ser injusta, ao juntar ambas, conclui que a injustiça ou o ser injusto está na vontade. E assim, como a ausência de justiça e o não ter justiça não tem nenhuma essência, da mesma forma a injustiça, ou o ser injusto, não tem ser e por isso não é algo, mas nada.

Além do mais, como já vimos, retirada a justiça – com exceção do nosso *dever* de justiça, que permanece –, nada mais aí resta senão o que tinha antes de ter recebido a justiça, ou seja, a vontade fica entregue à vontade de felicidade apenas.

Mas antes de ter justiça, a vontade não era injusta, nem tinha injustiça. Segue-se que uma vez retirada a justiça: (1) na vontade não há injustiça, nem ela é injusta; ou (2) a injustiça, ou o ser injusto, nada é. Mas, como o discípulo antes já havia concordado que a vontade, depois de abandonada a justiça, tinha a injustiça e era injusta, conclui-se que a injustiça, ou o ser injusto, nada é.

A esse ponto, o mestre diz que o discípulo já deve estar ciente de que a injustiça é apenas a privação de justiça³⁹⁶, e que ser injusto é apenas o não ter justiça. O discípulo, então, já deve ter percebido: (1) o motivo pelo qual essa privação da justiça é chamada de injustiça (não antes da justiça ser recebida, mas depois de ter sido abandonada); (2) que o não ter a justiça é o mesmo que ser injusto; e (3) que a ausência de justiça e o não ter justiça são ambos repreensíveis.

Isso somente acontece porque não é conveniente a ausência da justiça onde, uma vez dada, ela devia estar. Para exemplificar essa falta de coerência, Anselmo fala sobre o homem e a barba: assim como, enquanto jovem e ainda não apto para ter barba³⁹⁷, não lhe é inconveniente não a ter, mas quando se torna apto a tê-la e não a tem, lhe é inconveniente, assim a natureza que não deve ter a justiça (que não é apta) não é deformada por estar privada dela, mas a que deve ter a justiça sim. E comparando com a barba: “Quanto mais o fato de que alguém dever ter uma barba exalta a natureza viril, tanto mais o não ter a barba denigre a natureza viril.”³⁹⁸ Assim também quanto mais o ter a justiça embeleza a natureza que deve tê-la, mais a privação da justiça denigre a natureza que deve tê-la. A injustiça, portanto, é a ausência de justiça onde ela já devia estar.

³⁹⁶ Sobre a injustiça e o mal no *DCD* ver nota 254 na página 89.

³⁹⁷ Quer dizer: ainda não lhe é cabível tê-la, ou, utilizando o *debere* anselmiano, ainda não deve tê-la; portanto, ainda não lhe é inconveniente não a ter.

³⁹⁸ et quanto magis debere habere uirilem ostendit naturam, tanto magis non habere foedat uirilem figuram. (*DCD* 16, 262:2-4).

Continuando a consideração acerca da vontade e da inclinação para a justiça, no capítulo XVII, vemos o porquê de o anjo desertor não poder regressar à justiça. Antes, no capítulo XIII³⁹⁹, fora estabelecido que, durante a criação hipotética do anjo, num primeiro momento ao anjo foi dada apenas a vontade de felicidade e que ele não poderia querer outra coisa senão a felicidade. Com base nisso, o mestre agora pergunta se o anjo desertor – quando a justiça foi abandonada (restando a ele apenas a vontade que inicialmente fora de felicidade) – pôde regressar por si, ou seja, por esforço próprio à vontade de justiça, aquela que não pôde alcançar antes que lhe fosse dada.

O discípulo responde que não, pois pela condição de sua natureza, que ainda não havia recebido a justiça, não tinha como regressar ao que não tinha, mas agora houve um agravante, pois a teve e a abandonou; agora não deve ter a justiça por causa de sua culpa meritória. Conclui então o mestre que de modo nenhum o anjo desertor é capaz de ter de si a justiça, pois ele é incapaz de tê-la por si: seja antes de recebe-la, seja depois de abandoná-la⁴⁰⁰.

O capítulo XVIII trata do modo como o anjo mau se tornou injusto e o bom se tornou justo; trata também do modo como o anjo mau deve dar graças pelos bens que recebeu e abandonou, tal como o anjo bom, que conservou os bens recebidos.

Anselmo inicia o capítulo perguntando se, antes da queda, o anjo mau pôde de algum modo dar a justiça a si próprio, mesmo quando a tinha⁴⁰¹. Ele explica recorrendo novamente aos diversos modos em que dizemos “fazer”⁴⁰². “De fato, dizemos ‘fazer’ algo quando fazemos ser a coisa e quando podemos fazer que não seja e não fazemos.”⁴⁰³ E, por isso, já que o anjo mau foi capaz tanto de afastar a justiça de si quanto de não a afastar de si, podemos dizer que foi capaz de dar a justiça a si – mesmo o anjo que permaneceu leal na verdade em que foi criado

³⁹⁹ Cf. *DCD* 13,255 ss.

⁴⁰⁰ “La razón por la cual el ángel, después de perder la gracia, es menos poderoso por sí mismo, es decir, por la sola voluntad de la felicidad, única restante, para volver al primitivo estado de justitia, es, además de la condición de la naturaleza, cuya inclinación no puede llegar hasta los bienes morales, sobre todo de orden sobrenatural, como la gracia santificante, el mérito de su culpa, por la cual merece ser privado de los auxilios divinos para recuperar la justicia. Para esto tenía antes la impotencia natural, después del pecado tiene también el impedimento moral. De este capítulo y los cuatro anteriores se reprueba por las solas luces de la razón y sin el apoyo de la Sagrada Escritura la herejía pelagiana.” (SAN ANSELMO, 1953, v.1, p. 651, nota 1).

⁴⁰¹ “Na mesma defesa de uma radical voluntariedade da vontade, Anselmo, no cap. 18, realça a importância de as criaturas racionais serem capazes de realizar ou produzir a justiça. Segundo o Doutor Magnífico, inclusive o poder de abandonar a justiça foi dado por Deus aos anjos, pois, do contrário, não poderiam dar a si próprios a justiça, i.e., não poderiam voluntariamente conservar retidão em que foram criados.” (MONTES D’OCA, 2014, p. 31).

⁴⁰² *Facere*, que pode significar fazer, causar.

⁴⁰³ *Dicimus enim «facere» aliquid, cum esse facimus rem, et cum possumus facere ut non sit et non facimus.* (*DCD* 18, 263:7-8).

(quando pôde) não causou a si o não ter justiça, e, por isso, por um lado, deu a justiça a si próprio (por mérito) e, por outro, recebeu tudo isso de Deus (por graça)⁴⁰⁴.

Ambos os anjos receberam de Deus: (1) o ter a justiça, (2) o poder (a capacidade de) ter a justiça e (3) o poder (a capacidade de) abandoná-la. Essa capacidade de abandonar a justiça foi dada por Deus para que os anjos pudessem de certo modo dar a justiça a si. Pois, se não houvesse nenhum modo de os anjos abandonarem a justiça, não seriam de nenhum modo capazes de dar a justiça a si. Portanto, o anjo que desse modo deu a justiça a si, recebeu de Deus, mediante uma graça auxiliar, a justiça que ele deu a si mesmo.

O discípulo pontua que, não a abandonando, ambos os anjos puderam dar a justiça a si; porém, houve aqueles que abandonaram a justiça e outros que deram a justiça a si. Por ambos terem recebido estes dons, devem dar graças a Deus de modo idêntico quanto à própria vontade dele, diz o mestre. E prossegue dizendo que, por causa disso, “o diabo não deve dar menos a Deus aquilo que é de Deus, porque afastou de si o que Deus lhe tinha dado e não quis receber o que Deus lhe tinha oferecido”⁴⁰⁵. Desse modo, “o mau anjo deve sempre dar graças a Deus pela felicidade que afastou de si, tal como o bom por aquela que deu a si próprio”⁴⁰⁶.

Outro elemento que o mestre adiciona, recorrendo ao que já vimos sobre como Deus “faz não-ser aquilo que poderia fazer ser”⁴⁰⁷, é este: “Deus de nenhum modo pode tornar injusto, a não ser não tornando justo no momento em que possa.”⁴⁰⁸ Pois, “antes de receber a justiça, nada é justo ou injusto e, depois de receber a justiça, nada se faz injusto a não ser por abandonar a

⁴⁰⁴ Vimos no capítulo XVII um afastamento da heresia pelagiana, que acreditava que com suas próprias forças poderia alcançar a salvação, prescindindo da graça divina. Aqui Anselmo nos afasta de outra heresia, aquela que afastaria qualquer possibilidade de o mérito contribuir para nossa salvação. Essa heresia é conhecida como *sola gratia* (Cf. CATECISMO, 2017, § 406). Para nossa salvação vemos que tanto a graça de Deus está presente e é imprescindível, quanto o mérito da escolha livre, que de certo modo pôde dar a justiça a si próprio. Ver também (SAN ANSELMO, 1953, v. 1, p. 653, nota 1; ROGERS, 2005; ROVIGHI, 1987, p. 102-112). “The salvation of man is viewed by Anselm as the restoration of justice and rectitude of will. It is not achieved by grace alone nor by free choice alone but by both together. But the miracle of the restoration is primarily God's own work in the human being—a miracle Anselm considers greater than the raising of the dead. He believes this because even should someone commit suicide, he only takes away what was going to be taken away eventually. The person who abandons justice and an upright will, on the other hand, ‘throws away that which was supposed to be kept always.’ Hence, the greatness of the miracle lies in restoring what man willingly chose to desert.” (GWOZDZ, 2019, p. 13).

⁴⁰⁵ Nec diabolus ideo minus debere deo reddere quod dei est, quia sibi abstulit quod deus dedit et noluit accipere quod deus obtulit (DCD 18, 263:20-21). Ver (SAN ANSELMO, 1953, v. 1, p. 653, nota 3).

⁴⁰⁶ Semper igitur debet deo gratias agere malus angelus pro beatitudine quam sibi abstulit, sicut bonus pro ea quam sibi ipse dedit. (DCD 18, 263:23-24).

⁴⁰⁷ Cf. DCD 1, 233 ss.

⁴⁰⁸ Deum nullo modo posse facere iniustum, nisi iniustum non faciendo iustum cum possit. (DCD 18, 263:26-27).

justiça de livre vontade”⁴⁰⁹. Desse modo: “Assim como como o anjo bom se fez justo não afastando de si a justiça no momento em que pôde, assim Deus torna injusto o anjo mau não lhe restituindo a justiça no momento em que possa.”⁴¹⁰

Nos capítulos XIX e XX, veremos em que sentido chamamos a vontade de má. Assim, no capítulo XIX, retornamos à consideração da vontade propriamente dita, visto que nos últimos capítulos tratamos da justiça e da injustiça, ainda que a questão da vontade estivesse permeando o assunto. Aqui veremos que a vontade, enquanto é, é um bem e que nenhuma coisa é má. A vontade é uma essência e, ainda que não seja uma substância, é algo e, portanto, um bem. O mestre evoca a consideração da vontade no cap. XIII: a vontade de felicidade antes de receber a justiça, nunca é algo mau, mas algo bom, independentemente do que queira.

Segue-se que, quando a vontade abandonou a justiça que recebeu, na medida em que a vontade é algo, é um bem. Ora, com relação à justiça que estava na vontade e agora não está mais, chamamos a vontade de má e injusta. Disso, Anselmo nos mostrará que nenhuma vontade é má essencialmente, mas boa em sua essência, pois é obra de Deus, e só a chamamos de má enquanto é injusta⁴¹¹:

De fato, se querer ser semelhante a Deus fosse um mal, o Filho de Deus não quereria ser semelhante ao Pai. Ou se querer um qualquer prazer ínfimo fosse mau, seriam más as vontades dos animais irracionais. Mas nem a vontade do Filho de Deus é má, porque é justa, nem a vontade dos irracionais se diz má, porque não é injusta. Donde se segue que nenhuma vontade é má, mas é boa enquanto é, porque é obra de Deus; e só é má enquanto é injusta⁴¹².

⁴⁰⁹ Nam ante acceptam iustitiam nullus est iustus uel iniustus, et nullus post acceptam iustitiam fit iniustus nisi sponte deserta iustitia. (DCD 18, 263:27-29).

⁴¹⁰ Sicut igitur bonus angelus se fecit iustum non auferendo sibi iustitiam cum potuit: ita deus malum angelum facit iniustum non reddendo illi iustitiam cum possit. (DCD 18, 263:29-31).

⁴¹¹ Neste capítulo e no próximo, Anselmo trata sobre se o querer ser semelhante a Deus é um mal, algo que no capítulo IV vimos que foi a razão da vontade injusta do diabo.

⁴¹² Nam si uelle esse similem deo malum esset, filius dei non uellet esse similis patri. Aut si uelle quaslibet infimas uoluptates esset malum, mala diceretur uoluntas brutorum animalium. Sed nec uoluntas filii dei est mala quia est iusta, nec uoluntas irrationalis mala dicitur quia non est iniusta. Unde sequitur nullam uoluntatem esse malum sed esse bonum inquantum est, quia opus dei est; nec nisi inquantum est iniusta malam esse. (DCD 19, 264:8-15).

Como nenhuma coisa-que-é pode ser chamada de má, exceto a má vontade, ou algo por causa da má vontade – como o homem mau e a má ação –, se conclui que o mal não-é-coisa-alguma, o mal é apenas a ausência na vontade⁴¹³ daquela justiça que foi abandonada, ou a ausência de justiça em alguma coisa por causa da má vontade⁴¹⁴.

No capítulo XX, vemos de que modo Deus faz com que a vontade e as ações possam ser más e de que modo são recebidas dele⁴¹⁵. O discípulo levanta uma dúvida que seguiu à lógica daquela argumentação: se querer ser igual a Deus não é nada nem um mal, mas é um certo bem, e como de Deus recebemos apenas o bem e o ser, então recebemos este querer ser igual a Deus do próprio Deus. Portanto, se o anjo não tinha aquilo que não recebeu, conclui o discípulo, aquilo que o anjo tinha, ele recebeu de Deus, ou seja, a partir de quem ele pôde ter algo. No entanto, o que o anjo de Deus recebeu, a não ser apenas aquilo que Ele deu? Portanto, se o anjo teve vontade de querer ser semelhante a Deus, então a teve porque Deus a deu⁴¹⁶.

Mas o mestre mostra que não há inconvenientes, pois do mesmo modo que “Deus induz em tentação quando não liberta dela”⁴¹⁷, ele dá a má vontade ao não impedir a vontade quando ele pode impedir, especialmente porque a capacidade de querer qualquer coisa provém de Deus apenas.

Portanto, se não há doação sem o receber, como já vimos anteriormente, se segue que, assim como costumamos⁴¹⁸ chamar de *dar* tanto o conceder algo voluntariamente, quanto o que permitimos dar, apesar de desaprovarmos a doação (como quando somos assaltados, ou damos algo a contragosto), não há inconveniente em dizer que *recebe* tanto aquele que recebe o que lhe é concedido, quanto aquele que toma algo para si ilicitamente (como o ladrão que recebe o objeto daquele que é roubado)⁴¹⁹.

Portanto, quando o diabo quis o que não devia ter querido, podemos dizer que: por um lado, o recebeu de Deus, na medida em que Deus permitiu ao diabo tomar para si; por outro

⁴¹³ Para especificar melhor o mal, seria necessário aprofundar-se no problema presente no próprio *DCD*, porém, como o problema do mal não diz respeito propriamente ao nosso objetivo, que é a vontade, não nos aprofundaremos neste tema.

⁴¹⁴ Cf. *DCV* 4, 143 ss.

⁴¹⁵ No *DCV* Anselmo também trata deste assunto, bem como trata amplamente da questão da justiça e da injustiça.

⁴¹⁶ Cf. *DCD* 20, 265:5-6.

⁴¹⁷ Deus dicitur inducere in tentationem quando non liberat ab ea. (*DCD* 20, 265:7-8). Como vimos no início do *DCD* sobre o fazer e o não fazer de Deus. Cf. *DCD* 1, 234.

⁴¹⁸ Cf. *DCD* 20, 265:12-15.

⁴¹⁹ Sobre os modos da vontade, ver anexo sobre o *PF*.

lado, dizemos que não recebeu de Deus, na medida em que o que foi tomado não foi concedido por Deus, mas furtado⁴²⁰.

Um breve parêntese. Ao tratar da vontade-afecção, Anselmo parece frequentemente utilizar os termos orientação, movimento da vontade, conversão da vontade. Portanto, quando o diabo converteu/orientou/moveu/direcionou sua vontade para aquilo que não devia ser querido, o próprio querer e a própria conversão foram algo (os termos conversão e orientação são úteis para mostrar o movimento do que devia para o que não devia). No entanto, o diabo não teve algo, senão a partir de Deus, pois não podia querer algo naquele momento, nem podia mover a vontade, a não ser que “Ihe permitisse aquele que faz todas as naturezas substanciais e accidentais, universais e individuais”⁴²¹.

Pois, na medida em que a própria vontade e a orientação ou movimento da vontade (afecção de felicidade) são algo, ambas são um bem e procedem de Deus. Mas, na medida em que ambas carecem da justiça (afecção de justiça), que não devem estar sem ela, a vontade não é *o puro mal*, mas é *algo mau*. E o que é mau não procede da vontade de Deus⁴²² ou de Deus, mas daquele que quer ou move a vontade. E *o puro mal* (*simplex malum*) é a injustiça, visto que é apenas aquele mal que consideramos como sendo nada. Por outro lado, a natureza na qual está a injustiça (a coisa na qual está residindo) é *algo mau*, pois é uma natureza, é alguma coisa. E essa coisa é algo diferente do que é a injustiça, que é o mal e é nada.

Por isso, o que é algo é feito por Deus e vem de Deus. Mas o que é nada, isto é, o mal, é *feito pelo injusto e vem dele*⁴²³. A vontade-uso é o local de proveniência do mal⁴²⁴, mas a vontade-instrumento é sempre um bem, enquanto uma essência dada a nós por Deus, independentemente do uso que fazemos dela⁴²⁵.

⁴²⁰ Cf. DCD 20, 265:12-15.

⁴²¹ Qui facit omnes natures substantiales et accidentales, uniuersales et indiuiduas. (DCD 20, 265:24-25).

⁴²² Para exemplos encontrados nas Escrituras, fornecidos por Anselmo no PF, sobre a vontade de Deus baseados nos quatro modos de querer, ver PF em SCHMITT, 1936, p. 39:5-35.

⁴²³ Se é feito, está na área da ação e, portanto, do uso. Se está no âmbito do uso, está sob responsabilidade da natureza que faz uso dos dons recebidos.

⁴²⁴ Cf. DCV 3, 142 ss.

⁴²⁵ “Embora localize na vontade o lugar de proveniência do mal, Anselmo rejeita a possibilidade de que o mal seja a vontade ou seu movimento de conversão, pois entende que ela é uma essência e que, como tal, é boa, assim como é um bem o seu poder de converter-se, *i.e.*, o seu poder de querer, seja o bem, seja, inclusive, o mal. Tanto a vontade boa quanto a vontade má são algo e, por isso, necessariamente são bens. E, segundo Silva, a razão para Anselmo defender a bondade da vontade e dos seus atos reside no fato de que ele está a falar de uma bondade ontológica e, logo, independentemente do resultado subjetivo de seu uso.” (MONTES D’OCA, 2014, p. 32).

Deus faz a natureza de todas as coisas, reconhece o discípulo, mas como é possível admitir que é Deus quem faz cada uma das ações das vontades perversas, assim como o próprio movimento perverso da vontade pelo qual se move a vontade má?⁴²⁶ O mestre diz que não há inconveniente em dizer que Deus faz cada uma das ações que se fazem pela vontade má, quando esclarecemos que Ele faz cada uma das substâncias, que se tornam injustas por sua própria vontade e pela ação desonesta das criaturas. Desse modo, Deus apenas permite que a ação má aconteça, já que é a natureza livre quem escolheu afastar-se da retidão. O discípulo concorda e acrescenta que toda ação é verdadeiramente algo e Deus faz o que tem *alguma* essência. “E nem este teu argumento de modo algum acusa Deus ou escusa o diabo, mas escusa em absoluto Deus e acusa o diabo.”⁴²⁷

No capítulo XXVI, tendo terminado de tratar dos anjos⁴²⁸, o mestre entra na reta final do diálogo retornando ao problema do mal⁴²⁹. Abordaremos esta parte aqui, pois Anselmo utiliza a injustiça como exemplo.

No início do capítulo, vemos que o discípulo se dá por satisfeito em relação ao que foi tratado sobre a queda do diabo, porém, há algo que ele espera descobrir: “O que é que nos apavora quando ouvimos o nome do mal e o que é que faz as obras que a injustiça, que é o mal, parece fazer – como no raptor, ou no libidinoso – uma vez que o mal nada é.”⁴³⁰

⁴²⁶ Cf. *DCD* 20, 266:3-5.

⁴²⁷ Neque ista tua ratio ullo modo accusat deum aut excusat diabolum sed omnino deum excusat et diabolum accusat. (*DCD* 20, 266:11-12).

⁴²⁸ “Por fim, é oportuno mencionar o que é dito sobre o conhecimento dos anjos. Da sequência de capítulos que tratam desse tópico (caps. 21-25), os caps. 23-24 refletem bem a exigência de que a vontade tenha um querer absolutamente voluntário ao fazer a opção pela justiça. Para Anselmo, a opção pela justiça não seria autenticamente voluntária se, porventura, os anjos tivessem certeza de que seriam punidos caso pecassem, ainda que não ignorassem o fato de que todo o pecado merece punição. A certeza da punição produziria outro motivo para não se pecar, além do (motivo) honesto e útil do amor à justiça, a saber: o motivo desonesto e inútil do ódio à pena. Mas quem quer que deixasse de pecar por causa desse motivo, ainda que não tivesse escolhido fazê-lo necessariamente, não teria escolhido a justiça voluntariamente.” (MONTES D’OCA, 2014, p. 32).

⁴²⁹ “Quanto ao núcleo argumentativo que trata do problema do mal, (núcleo) que analisa a origem do mal e sua existência (caps. 7-11) e identifica o lugar e o motivo de proveniência do mal (caps. 26-28), podemos notar que há três teses em questão: (1) a tese de que o mal não é nem a vontade nem o movimento de conversão da vontade; (2) a de que o mal consiste na injustiça; e (3) a tese de que o mal é nada.” (MONTES D’OCA, 2014, p. 32).

⁴³⁰ quid sit quod horremus audito nomine mali, et quid faciat opera quae iniustitia quae malum est facere uidetur, ut in raptore, in libidinoso, cum malum nihil sit. (*DCD* 26, 274:5-7). Ver também *DCD* 10, 247.

O mestre responde que o próprio mal (a injustiça) é nada sempre⁴³¹. No entanto, há um tipo de mal que é um quase-algo⁴³², o dano causado por uma privação⁴³³. Por vezes, este dano é nada, como a cegueira, por ser a privação da visão; outras vezes é algo, como a tristeza ou a dor⁴³⁴. *E a este dano que é algo temos sempre ódio.*⁴³⁵

Desse modo, Anselmo nos fala que quando ouvimos o nome “mal”, não tememos o mal que é nada, “*mas o mal que é algo, que se segue à ausência de bem.* Na verdade, à injustiça e à cegueira, *que são mal e nada*, seguem-se muitos danos, *que são mal e algo*, e são estes que nos apavoram, ao ouvir o nome «mal».”⁴³⁶

Portanto, falamos de maneira imprópria quando dizemos que a injustiça faz o roubo, ou que a cegueira faz um homem cair no buraco, pois a injustiça ou a cegueira não fazem algo, na medida em que ambas são nada. E da ausência do que deveria estar ali decorre o mal-dano⁴³⁷. Onde que, se a justiça estivesse na vontade e a vista no olho, não aconteceria o roubo nem a queda no buraco. Anselmo prossegue:

[1] Tal é quando dizemos: a ausência do leme levou a nave para as rochas, ou a ausência de freio fez o cavalo correr desenfreadamente. O que não é outra coisa do que dizer que se o leme estivesse presente no navio, e o freio no cavalo, nem os ventos impeliriam a nave, nem o cavalo correria desenfreadamente. [2] E de fato assim como o navio é governado pelo leme e

⁴³¹ Cf. DCD 26, 274:8-9.

⁴³² Cf. DCD 26, 274:9-11. Sobre os termos *aliquid*, nada e quase-algo, ver CASTAÑEDA, 2000, p. 20-29; ver também *aliquid* em PF. (SCHMITT, 1936).

⁴³³ Com relação ao termo *incommoditas* (Cf. DCD 12, 255:4-8). Ao falar de dois bens e dois males, para Anselmo, um é o mal oposto da justiça, que é a *injustitia*; outro é o mal oposto do aprazível, que é a *incommoditas* – incomodo, dano. Neste caso tratamos o mal como sendo um quase-algo, como um dano. Dano é tradução de *incommoditas*. *Commodum* é a felicidade, a beatitude, o que é aprazível. Desse modo, o dano é aquilo que fere a busca da felicidade.

⁴³⁴ “Em resposta às objeções primeira e terceira, Anselmo, no cap. 26, adverte que não se pode confundir o mal propriamente dito, que é injustiça e que não tem realidade ontológica, com o mal que prejudica e faz sofrer, que é algo, e reitera o conceito de mal como ausência de bem devido para explicar de onde provêm as consequências do mal. Respondendo a primeira objeção, o Aostano diferencia o mal que é injustiça, o qual é sempre nada, e o mal que é incomodidade ou dano (*incommoditas*), o qual indubitavelmente é algo. A objeção do Discípulo considera o mal que é injustiça e o mal que é *incommoditas* como idênticos. O mal que horroriza e que angustia o coração não é o mal que é a injustiça, que é nada, mas o mal que é sua consequência: o mal que é *incommoditas*.” (MONTES D’OCA, 2014, p. 34).

⁴³⁵ *Incommoditas* é um dano, é aquilo que nos fere os sentidos. Portanto, o sentimos; é o efeito que sentimos decorrente da ausência de um bem. Esse dano fere a nossa vontade de felicidade, como algo que interfere e confronta nosso apetite irascível, pois esse dano nos afasta do bem que almejamos. Agora, o mal de *injustitia* é a ausência da substância da própria verdade, fere diretamente a verdade; fere a nossa vontade de justiça.

⁴³⁶ Cum igitur audimus nomen mali, non malum quod nihil est timemus sed malum quod aliquid est, quod absentiam boni sequitur. Nam iniustitiam et caecitatem quae malum et nihil sunt, sequuntur multa incommoda quae malum et aliquid sunt, et haec sunt quae horremus audito nomine mali. (DCD 26, 274:11-15, itálico nosso).

⁴³⁷ Sobre o mal-dano, cf. DCV 5, 146 ss.

o cavalo pelo freio, *assim a vontade do homem é governada pela justiça* e os pés pela vista⁴³⁸.

Temos então que a reta vontade do homem é governada pela justiça e que a cegueira e a injustiça, por serem nada, não causam por si nenhuma ação, mas são estados de privação que encadeiam ações danosas ou o padecimento de ações danosas por parte dos agentes. Se não fossem essas privações, o mal-dano não ocorreria.

No capítulo XXVII, o discípulo pergunta: “De onde veio [*venit*] o primeiro mal, que se chama injustiça ou pecado, no anjo que tinha sido feito justo.”⁴³⁹ Qual é a proveniência do primeiro mal, que é a injustiça ou pecado? Ou melhor, de onde veio a ausência de justiça? “M. - Fala então de modo mais próprio e claro e *pergunta sobre a ausência de justiça*. / D. - Então por que motivo *a justiça* se afastou do anjo justo? / M. - *Se queres falar propriamente, ela não se afastou dele, mas foi ele próprio que a abandonou, querendo o que não devia*”⁴⁴⁰.

A justiça não se afastou do anjo injusto, mas foi o anjo injusto quem se afastou dela. Vimos, no DV cap. XIII, que a retidão ou justiça não se afasta nem perece, mas é a coisa onde ela deveria estar que se afasta ou que perece⁴⁴¹. Pergunta então o discípulo por que motivo o anjo abandonou a justiça. E o mestre responde: “Quando digo que a abandonou porque quis o que não devia mostro abertamente *por que motivo e de que modo [quomodo]* a abandonou. De fato, *abandonou-a porque quis o que não devia querer* [mediante uma vontade própria e

⁴³⁸ Tale est cum dicimus: absentia gubernaculi impellit nauem in scopulos, aut: absentia freni facit equum discurrere; quod non est aliud quam: si gubernaculum adesset naui et frenum equo, nec uenti nauem impellerent nec equus discurreret. Sicut namque gubernaculo regitur nauis et freno equus, sic iustitia gubernatur uoluntas hominis et uisu pedes. (DCD 26, 274:19-24, parênteses e itálico nossos).

⁴³⁹ Quaero igitur unde primum uenit malum quod dicitur iniustitia siue peccatum, in angelum qui factus est iustus. (DCD 27, 275:5-7, parênteses nossos).

⁴⁴⁰ M. - Dic ergo quod magis proprie et apertius dicitur, et quaere de abscessu iustitiae. Siquidem saepe apta interrogatio expedit responsionem, et inepta reddit impeditiorem. / D. - Cur ergo recessit ab angelo iusto iustitia? / M. - Si proprie uis loqui, non recessit ab eo sed ipse deseruit eam uolendo quod non debuit. (DCD 27, 275:13-18; grifo nosso).

Assim como a retidão não perece quando o ser se afasta dela, e não é ela que se afasta, mas é o ser que se afasta (Cf. DV 13, 196 ss.), com a justiça temos o mesmo: não é a justiça que se afasta do ser, mas é o ser que se afasta dela. Assim como um inseto ao redor de uma vela, não é a luz que se afasta ou se aproxima do inseto, mas é este que se afasta ou se aproxima da luz.

⁴⁴¹ Cf. DV 13, 196 ss.

soberba]. E deste modo, isto é, querendo o que não devia, abandonou-a.”⁴⁴² Então, pergunta o discípulo ao mestre:

D. - *Por que motivo quis o que não devia?* / M. - Nenhuma causa precede esta vontade, a não ser porque pôde querer. / D. - *Então quis porque pôde?* / M. - *Não, porque o bom anjo podia igualmente querer [o que ele não devia querer] e, contudo, não quis.* De fato, ninguém quer o que pode querer só porque pode, sem qualquer outra causa, embora nunca queira se não puder⁴⁴³.

Não há causa anterior para o diabo ter querido o que não devia, ele apenas teve a capacidade de querer⁴⁴⁴. No entanto, isso não significa que ele quis simplesmente porque teve capacidade, pois, para querer algo (vontade-uso), é preciso que haja antes um movimento de querer (vontade-afecção). Por isso, a capacidade de querer (vontade-instrumento) não é suficiente para querer algo, embora nunca quieria se não tivesse capacidade; não irá querer algo simplesmente porque tem capacidade. Ter capacidade de querer o que não deve, não faz com que algo seja querido, porém, houve um movimento desordenado da vontade em direção ao aprazível (vontade-afecção) que permitiu que o anjo quisesse o que não devia.

Contudo, a partir disso o discípulo pergunta: “D. - *Então por que motivo quis [o que não devia ter querido]?* / M. – Unicamente porque quis. Na verdade, esta vontade não teve nenhuma outra *causa* que a movesse ou atraísse de algum modo, *mas ela própria foi para si mesma*, se assim se pode dizer, *causa eficiente e efeito*.”⁴⁴⁵ Por que motivo o diabo quis aquilo que não devia ter querido? A resposta do mestre é concisa: unicamente porque quis. A vontade arrogou para si uma capacidade independente que é ao mesmo tempo causa eficiente e efeito⁴⁴⁶.

⁴⁴² Cum dico quia uolendo quod non debuit illam deseruit, aperte ostendo cur et quomodo illam deseruit. Nam ideo illam deseruit, quia uoluit quod uelle non debuit; et hoc modo, id est uolendo quod non debuit illam deseruit. (DCD 27, 275:20-23; grifo nosso).

⁴⁴³ D. - Cur uoluit quod non debuit? / M. - Nulla causa praecessit hanc uoluntatem, nisi quia uelle potuit. / D. - An ideo uoluit quia potuit? / M. - Non, quia similiter potuit uelle bonus angelus, nec tamen uoluit. Nam nullus uult quod uelle potest ideo quia potest, sine alia causa, quamuis numquam uelit si non potest. (DCD 27, 275:24-29; grifo nosso).

⁴⁴⁴ “Tendo replicado as objeções propostas, Anselmo conclui o tratamento do problema do mal mediante a identificação de sua fonte propriamente dita e, logo, a partir do estabelecimento de uma conexão com o tratamento do problema da queda. No cap. 27, respondendo ao Discípulo que o questionara sobre a origem do primeiro mal, Anselmo aponta que o diabo quis o que não devia senão porque quis (*non nisi quia uoluit*) e explica que sua vontade não teve nenhuma outra causa que a movesse ou a atraísse de algum modo e que (sua vontade) foi, portanto, para si mesma, causa eficiente e efeito.” (MONTES D’OCA, 2014, p. 35).

⁴⁴⁵ D. - Cur ergo uoluit? / M. - Non nisi quia uoluit. Nam haec uoluntas nullam aliam habuit causam qua impelleretur aliquatenus aut attraheretur sed ipsa sibi efficiens causa fuit, si dici potest, et effectum. (DCD 27, 275:30-33; grifo nosso).

⁴⁴⁶ “La voluntad, por el movimiento general impreso a la criatura por Dios, al darle la inclinación innata a la felicidad, se determina a querer tal objeto, y en este sentido es causa de su volición. En cuanto esa voluntad tiene

Por fim, no capítulo XXVIII e último, veremos que essa *capacidade* de querer o que não devia sempre foi boa e o próprio querer é bom quanto ao ser. A própria capacidade de querer e o próprio querer são bens que procedem de Deus e, portanto, a capacidade é algo bom e *dom de Deus*. Como já vimos, o querer é bom segundo a essência, mas na medida em que o diabo agiu injustamente é mau (um é o instrumento, outro é o uso). Mas ainda assim essa vontade provém de Deus, de quem procede tudo o que é algo. Desse modo:

De fato, não só alguém tem de Deus o que ele *dá espontaneamente* [*sponte dat*], mas também o que, *com permissão* dele, injustamente lhe rouba. E tal como se diz que Deus faz o que permite que se faça, assim se diz que dá o que permite que lhe seja usurpado. Portanto, visto que o anjo mau, com a permissão de Deus, fez uso, usurpando-o, do *poder* que lhe tinha sido dado livremente por Deus, obteve de Deus aquele *uso* que não é senão o *próprio querer*⁴⁴⁷.

Vemos aqui uma interessante distinção entre as formas de se ter algo de Deus. Numa delas, temos de Deus através da sua vontade (*sponte*); em outra, através da sua permissão, usurpamos de Deus o que é dele⁴⁴⁸. Usurpando livremente da capacidade dada por Deus, o diabo obteve de Deus um tipo de querer que é o próprio querer. A partir dessa usurpação o diabo alcançou um abuso do uso da vontade, que lhe rendeu uma vontade soberba. “De fato, querer não é senão *usar* a *capacidade* de querer, tal como falar é o mesmo do que fazer uso da capacidade de falar.”⁴⁴⁹ No *uso* que fazemos do *instrumento* de querer está o *ato* de querer. Querer, portanto, é fazer uso da capacidade de querer.

A noção de vontade é fundamental para compreender o problema do mal, pois, no *DCV*, Anselmo diz que “costuma-se dar o nome de pecado às ações que a vontade injusta realiza, porque o pecado está na vontade que o comete”⁴⁵⁰. Por meio da vontade-uso temos a ação que a vontade injusta realiza espontaneamente. Em *DCD* 27, 275:5-7 temos que injustiça e pecado

su determinación originalmente de sí misma, puede decirse efecto su efecto propio.” (SAN ANSELMO, 1953, v. 1, p. 677, nota 1).

⁴⁴⁷ Nempe non solum hoc habet aliquis a deo quod deus sponte dat sed etiam quod iniuste rapit deo permittente. Et sicut deus dicitur facere quod permittit fieri, ita dicitur dare quod permittit rapi. Quoniam igitur permittente deo angelus malus per rapinam usus est potestate a deo sponte data: a deo habuit uti, quod non est aliud quam ipsum uelle. (*DCD* 28, 276:9-14, itálico nosso).

⁴⁴⁸ Ver vontade permissiva no anexo sobre o *PF*.

⁴⁴⁹ Non est enim aliud uelle quam uti potestate uolendi, sicut idem est loqui et uti potestate loquendi. (*DCD* 28, 276:14-15, itálico nosso).

⁴⁵⁰ Habet tamen usus, ut actiones quas facit iniusta voluntas vocemus peccata, quia in voluntate qua fiunt est peccatum. (*DCV* 4, 145:26-28).

são a mesma coisa, portanto, ambas tratam da ausência de bem, que é o mal. Deste modo, o mal reside na vontade. Reside mais precisamente na vontade-uso, porque tanto a vontade-instrumento quanto a vontade-afecção são bens dados por Deus e a vontade-uso, por outro lado, é a forma como esses dons dados por Deus são usados por um ente racional e livre. Então, quando o diabo pecou porque quis, Anselmo está falando da vontade-uso, que através de um querer eficiente usurpou de Deus o querer próprio e fez o mal entrar na vontade.

Conclusão

Do que vimos na trilogia moral, em consonância com o anexo desta dissertação, podemos depreender alguns aspectos gerais sobre a noção anselmiana de vontade⁴⁵¹:

(1) *(DLA)* A vontade-instrumento é um poder invencível. Não sendo vencida nem mesmo pela tentação, nem por Deus, nem por algo qualquer, mas apenas por si mesma, que se permite sujeitar à tentação.

(2) *(DV)* A noção de vontade é necessária para entendermos o que é a justiça e, junto com a justiça ela é necessária para entender o que é a liberdade de arbítrio. A vontade voltada para a justiça se dá quando se quer algo de acordo com a vontade de Deus, e quer-se porque é o certo, sem segundas intenções nem coação. *(DLA)* A liberdade é a capacidade que temos de estar afastados da escravidão do pecado e dos vícios, mantendo a reta vontade, sem coação e sempre com o auxílio da graça. Neste contexto, no qual vemos que a capacidade de pecar não significa que o uso de nosso arbítrio está livre, mas que a capacidade de ser livre está debilitada e ofuscada, necessitando de uma graça que a reabilite, podemos ler o trecho da *Carta aos Romanos* que diz: “Na realidade, não sou mais eu que pratico a ação, mas o pecado que habita em mim. Eu sei que o bem não mora em mim, isto é, na minha carne. Pois o querer o bem está ao meu alcance, não, porém, o praticá-lo. Com efeito, não faço o bem que quero, mas pratico o mal que não quero. Ora, se faço o que não quero, já não sou eu que ajo, e sim o pecado que habita em mim.” (Rm 7,17-20). Ao subjugar-se ao pecado, o agente perde o uso da liberdade e seu poder fica ofuscado. É preciso nos atentarmos para o que sempre diz Anselmo sobre a impropriedade das palavras. Anselmo não exime a sua responsabilidade pessoal na prática do

⁴⁵¹ “Ao cabo, pois, deste estudo sobre a *voluntas* anselmiana, a conclusão que se impõe é que ela é a faculdade da alma que permite à criatura racional conservar a retidão da vontade. À medida que põe a si mesma como objeto de seu querer, essa faculdade tem a propriedade de autodeterminar-se, de modo que é invencível senão por si mesma, o que permite que a criatura racional possa, num sentido bastante relevante, ser a verdadeira dona de suas ações, e não uma extensão da vontade de Deus ou um mero juguete da tentação. Para tanto, porém, ao colocar a alma da criatura racional em movimento, a vontade mesma deve ser capaz de fazê-lo de modo eficiente. E daí que querer o que realmente quer suponha poder não querer o que quer e, logo, suponha que ela possa inclinar-se para objetos de desejo de naturezas diferentes e que possua duas afecções, uma para o que é justo ou reto e outra para o que é cômodo ou benéfico. E tudo isso para que a criatura racional possa, ao empenhar-se em conservar a retidão, ser capaz de dar a justiça a si mesma, à medida que modera seu natural desejo pelo cômodo e quer a beatitude com justiça, e, é claro, para que alcance, se for justa, a beatitude eterna que está reservada aos justos, a título de prêmio por seu mérito e por ter se dedicado a dar ao criador o que é devido: a retidão.” (MONTES D’OCA, 2014, p. 150).

mal, bem como, não a nega na prática do bem: “Já não sou eu que vivo, mas é Cristo que vive em mim.” (Gl 2,20). Nestas duas cartas, comparece a questão da servidão. Em Rm 7,17-20, vemos a servidão ao pecado e, portanto, à mentira. Nela, o agente está dominado por um fardo pesado de vícios que, apesar de o homem interior (intelecto) indicar-lhe o reto caminho, não consegue senão continuar agindo mal. A responsabilidade continua, mas o fato de estar enraizado no pecado, afasta o agente do agir livre do pecado. Por outro lado, em Gl 2, 20, vemos a servidão a Cristo, que é a Verdade e a justiça. Nela o agente é despojado de um fardo, mas assume outro, o fardo leve. Viver sob este fardo, que indica a liberdade da vontade restaurada pela graça, indica a vida prática que está de acordo com a retidão e a vontade de Deus. Portanto, seja para o pecado ou para a liberdade, nunca há ausência de fardo ou ausência de responsabilidade ou de consequências dos atos.

(3) (*DLA, DC, DCD, DCV*) A vontade é um termo equívoco, ou seja, tem diversas significações. Três são os termos que Anselmo distingue. Primeiro, a vontade como *instrumento*, que é a capacidade dada por Deus de querer. Em segundo lugar, a vontade como *afecção*, ou seja, inclinação, disposição, afetação para o que queremos, é estar inclinado para algo, mesmo quando dormimos; como exemplos, temos a vontade-afecção para a beatitude e para o conforto, e a vontade-afecção para a justiça (para a retidão). Para Anselmo, a vontade de beatitude está naturalmente em todos os seres, inclusive nos animais, porém, a vontade de justiça está apenas nos entes racionais, ela serve para que moderemos os excessos da afecção da vontade pela felicidade, pelo conforto e, assim, com a ajuda da graça, levar-nos à uma vida feliz e justa. Em terceiro lugar, a vontade como *uso*, que é o que fazemos com o instrumento. Temos essa vontade apenas quando estamos nos direcionando, fazendo uso do querer.

(4) (*PF*) A vontade-uso pode ser dividida modalmente em quatro. Um desses modos é a vontade-eficiente, que poderíamos dizer que é o querer-agente, o querer direto, em que desejamos a causa daquilo que queremos. Ali onde queremos a causa, queremos fazer aquilo que queremos. Parece ser a junção da intenção com a determinação, que é a deliberação presente no uso da vontade.

O querer eficiente da retidão da vontade, auxiliado pela graça, altera o próprio estado do sujeito. Ele já possui, é claro, a retidão por natureza, mas por esta estar ofuscada pelo pecado, exercitando-se eficientemente no querer da retidão da vontade, o sujeito desenraiza gradualmente vícios e deformidades espirituais que, até então, não eram afetados de maneira

alguma. Ele vai em direção do não-ser ao estado de santidade⁴⁵². Os outros três tipos modais da vontade são formas indiretas do querer, não é um querer propriamente dito. Para os outros três tipos modais ver o anexo “Vontade modal no *Philosophica fragmenta*”.

Em linhas gerais, para Santo Anselmo, antes da verdade ser adequação entre o intelecto e a coisa, ele realça que a verdade está em Deus. O próprio Deus é a verdade e dele decorre a realidade. É por isso que a verdade é objetiva e os entes racionais podem adequar seus intelectos à realidade. Para Anselmo, há a ação natural e a ação não natural; a primeira é necessária como a ação de queimar do fogo, por exemplo, e a segunda não é necessária e envolve a vontade e o intelecto, como o ato de dar esmolas. Essa ação espontânea quando busca a verdade de bom grado, retamente e sem segundas intenções, está buscando a verdade por amor. Na ordem da busca, primeiro vem o querer porque deve (*debitum*), que corresponde ao temor de Deus⁴⁵³, e no caminhar na verdade passamos a um grau superior superando o querer apenas porque deve. Este grau superior é o amor a Deus. “A superação do *debitum* é obra do amor pelo bem, mas a criatura racional não pode naturalmente exercê-lo sem antes vive-lo através da tensão entre as duas formas de vontade.”⁴⁵⁴

O amor é um ato da vontade que está empenhado, entregando-se ao bem que busca e quer por causa do próprio bem. Aquele que ama a verdade, a busca com reta vontade e é capaz de apreender um outro aspecto da verdade que é a verdade moral. A verdade moral é objetiva, bem como, cumprida e seguida como fruto do amor pela verdade. De fato, o amor pela verdade busca a reta ordenação das coisas. Com a verdade moral não é diferente. Anselmo chama essa verdade moral de justiça, a retidão da vontade conservada pela própria retidão, que é a vontade que ama a verdade e quer estar adequada a ela por amor, sem segundas intenções. Retidão aqui significa estar adequado ao fim que cada ente recebeu de Deus e, em última instância, Anselmo identifica a própria retidão como sendo Deus. Para ele retidão, verdade e justiça são termos semelhantes, sendo a justiça consequência das duas primeiras.

A retidão da vontade é a vontade que está adequada à vontade de Deus. Essa vontade é o melhor e o correto; e significa a vontade-uso que está adequada à verdade e ao querer de Deus.

⁴⁵² Sobre a imitação de Cristo e a santidade: “A santidade é a configuração do nosso coração ao coração de Cristo, ou seja, uma pessoa está no caminho da santidade quando o coração dela está começando a se conformar, a se parecer, a se assemelhar com o coração de Cristo; e a pessoa progride na santidade quanto mais ela progride nessa semelhança ao coração de Cristo, a tal ponto que ela possa chegar ao estado de perfeição em que chegou São Paulo quando disse: ‘vivo, mas não eu, é Cristo quem vive em mim’”. (Padre Paulo Ricardo em “O que devemos fazer para alcançar a santidade?” link: https://www.youtube.com/watch?v=c_OrvJduLVM).

⁴⁵³ SÃO BENTO, *Regra de São Bento*, cap. 7.

⁴⁵⁴ BRIANCESCO, 1978, p. 129.

Procurar a retidão da vontade é o querer que busca o querer de Deus, ou ainda, é o querer que busca ser correto, que busca querer as coisas boas e melhores. Uma pessoa de reta vontade (justa) é aquela que busca estar conformada à vontade de Deus; que busca estar na graça de Deus. É uma pessoa que não reivindica para si uma vontade própria soberba. Uma vontade soberba se recusa a não protagonizar, por falta de humildade⁴⁵⁵ não aceita ser coadjuvante em algum momento. É assim que faz o insensato. O justo, por outro lado, é aquele que amadurece percebendo que no plano divino, ele não é o protagonista, mas que é só instrumento. A vontade soberba arroga para si todos os direitos, mas pouco ou nenhum dever.

“Eu sou a verdade, o caminho e a vida”⁴⁵⁶. Cristo é a verdade, a retidão e a justiça. Ele é o Verbo encarnado. No intento de segui-lo, devemos buscar imitar a Cristo. Ao buscar a Cristo devemos buscá-lo *propter se* (por causa de si) e não *propter aliud* (por causa de outra coisa). Nisso implica que quando buscamos a verdade, a retidão e a justiça *propter se*, estamos buscando no próprio princípio que é Cristo. A retidão da vontade, desse modo, implica a busca de configurar-se a Cristo, configurar a vontade à vontade de Cristo. A reta vontade consiste na imitação de Cristo. A justiça é a retidão da vontade conservada pela própria retidão (*propter se*). A justiça, no âmbito humano, é querer e buscar configurar-se à própria justiça que é Cristo. A própria liberdade de arbítrio é a capacidade de conservar a retidão da vontade pela própria retidão. A liberdade de arbítrio é a capacidade que recebemos de querer e buscar configurar-nos à justiça que é Cristo⁴⁵⁷.

Conservar a reta vontade pela própria retidão não é um querer autorreferente egóico, mas um querer que transcende os limites do indivíduo e se encontra em Cristo, na Verdade. O querer

⁴⁵⁵ SÃO BERNARDO DE CLARAVAL, *Os graus da humildade e da soberba*, Concreta, 2017. São Bernardo identifica a humildade como sendo o primeiro de três degraus para alcançar a Verdade. A humildade é o primeiro grau para a Verdade, que é reconhecer a verdade intrínseca a si, do que somos feitos. A caridade é o segundo grau para a Verdade, que é amar o próximo na medida em que reconhecemos este mesmo material de que somos feitos. A contemplação é o terceiro grau para a Verdade, que é a contemplação da Verdade, que é Deus. O primeiro grau é um processo interior. O segundo grau é um processo de movimento para o exterior, que faz a pessoa sair de si rumo ao próximo. O terceiro grau é a visão contemplativa da verdade. (Sobre este assunto ver: Congresso sobre a Humildade em São Bernardo de Claraval - Profº Sérgio Del'Arco Filho – parte 1: <https://www.youtube.com/watch?v=1YrEaJpUInI> ; parte 2: <https://www.youtube.com/watch?v=o4Nfo-54qJk>).

⁴⁵⁶ Para este parágrafo, a seguinte homilia foi pedra de toque para refletir acerca do *propter se* e do *propter aliud*. A homília se chama “Por que discutis sobre a falta de pão?” e foi feita pelo Pe. Paulo Ricardo de Azevedo Júnior (Homília diária 1087. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=0Ymqxy3jnEg>>). “*Non propter Jesum, sed propter esum*” – *propter se* vs *propter aliud*. “[Estavam lá] não por causa de Jesus, mas por causa da comida.”

⁴⁵⁷ Cristo, que é a Verdade, ilumina o intelecto e convida a vontade. “O justo vive pela fé. Se você não tiver uma vida de oração nem realizar atos de fé em que você se encontra com o ressuscitado, que ilumina a sua inteligência e convida a sua vontade; você não vai crescer espiritualmente. E esses atos de fé são exatamente essa operação do Cristo” (Pe. Paulo Ricardo. Homília diária 794. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=LXa_Dj8pf5U>).

autorreferente é o querer desordenado, que exclui, deliberadamente, a ação da graça na vida; é o chamado querer próprio. O primeiro que teve essa atitude foi o diabo, que levou consigo grande parte dos anjos. A sedução pelo poder e “liberdade” (libertinagem) corrompe. Por isso, Eva foi instigada a se “libertar” da graça de Deus e levou Adão consigo, e desse modo, todo gênero humano recebeu um “querer próprio”, que é diferente da liberdade de arbítrio definida por Santo Anselmo. Esse querer próprio é a razão da Queda.

Querer desordenadamente é fechar-se para a graça, afastar-se da liberdade na verdade e perder de vista a justiça. Ao cair na injustiça, como vimos no *DCD*, caímos na indigência. Foi com a vinda do Cristo, que livremente se entregou por nós, que se tornou possível a segunda graça capaz de nos resgatar da indigência e capaz de nos fazer retornar ao caminho da verdade, da retidão e da justiça⁴⁵⁸. Enfim, dando-nos o livre-arbítrio para escolhê-lo, deu-nos a oferta de verdadeira liberdade na qual somos capazes de alcançar a Vida.

Como vimos⁴⁵⁹ acima, o que seria a vontade de justiça (afecção), senão a vontade ou inclinação que busca a retidão da vontade conservada pela própria retidão?⁴⁶⁰ Desta relação entre a vontade de felicidade e vontade de justiça encontramos a liberdade de arbítrio, pois – adicionando à definição de justiça à palavra *capacidade*, temos a definição de liberdade de arbítrio, que é a capacidade de conservar a retidão da vontade pela própria retidão⁴⁶¹. Nesta proporção, a adição da justiça tempera a vontade de felicidade de modo a conter o excesso da vontade e a não amputar sua capacidade de se exceder. Pois, não querendo necessariamente, mas livremente e, portanto, havendo a possibilidade de cometer excessos, é possível ser feliz alcançando uma justa vontade de felicidade conquistando a justiça através de uma vontade moderada que freia os excessos de uma vontade de felicidade desregrada.

Para finalizar, durante a criação desta dissertação me ficava a dúvida, enquanto alguém que buscava compreender qual é a vontade de Deus, como conformar-me a ela? Alguns santos filósofos e teólogos da Igreja escreveram a esse respeito. Trago aqui, algumas anotações

⁴⁵⁸ “In conclusion, Anselm's great insight is that the human person in and through his will is created to participate in God's own justice. As such, his final goal is to enjoy perfect freedom in an eternal happiness. In that state of perfect freedom, man at last will be free as he was meant to be, fixing his will on giving glory to God by doing freely what is God's ordained will for him. To be and to do that for which one was created is pure freedom and delight. And, since man has chosen to desert this freedom and happiness, then, if God's plan for justice and right order was not to be frustrated, God became man in the person of Jesus the Christ in order to accomplish what ‘human nature alone could not do’.” (GWOZDZ, 2009, p. 13).

⁴⁵⁹ Ver página 122 desta dissertação.

⁴⁶⁰ Cf. *DV* 12, 196:9-10.

⁴⁶¹ Cf. *DLA* 3, 212:22-23.

relevantes. Assim como o que está aqui escrito me auxiliou, também poderá servir de auxílio para aqueles que também procuram conformar-se à vontade de Deus e que veem na busca da retidão da vontade uma chave para aprofundar-se naquela busca de sentido, como podemos encontrar no estudo da logoterapia.

Portanto, como saber qual é a vontade de Deus para mim? (1) Considere que o fim do ente humano, segundo Santo Anselmo, é conhecer, recordar e amar o sumo bem, que leva à felicidade eterna. (2) MUITÍSSIMO importante: aprenda a orar, pedir por fé, esperança, caridade e paciência. Desse modo, aquilo que antes estava obscuro se abre na sua frente com mais clareza, pois o ente humano pela vontade própria não pode nada sem a graça de Deus. Dependemos da graça de Deus para conseguirmos ser melhores. A vontade soberba busca ser a senhora de si, não considera a própria limitação, coloca demasiada confiança na sua capacidade e nas capacidades dos outros. Para abandonar cada vez mais a soberba é preciso entregar-se à providência e vontade divina⁴⁶².

(3) Temos uma religião revelada, que nos indica o caminho. A *imitação do próprio Cristo*⁴⁶³ deve ser a inspiração do que busca a vontade de Deus, sendo o Filho⁴⁶⁴ aquele que mais perfeitamente esteve ligado à vontade do Pai. Temos também as Escrituras e o Catecismo⁴⁶⁵, no entanto, para ler as Escrituras é preciso aprender a lê-la e conhecer sua interpretação correta⁴⁶⁶.

(4) Temos a razão natural que é capaz, mediante esforço, de apreender as coisas corretamente e quanto mais direcionada para Deus, mais retamente ela apreende. A razão

⁴⁶² Ver o *Tratado da conformidade com a vontade de Deus* de Santo Afonso Maria de Ligório.

⁴⁶³ Ver o livro *A imitação de Cristo* de Tomás de Kempis; ver também CIC, 2017, §1693-1698.

⁴⁶⁴ Cristo manifesta plenamente o homem ao próprio homem e lhe desvenda sua altíssima vocação. O homem é capaz da verdade e voltado para seu fim, que é Deus, fonte da verdade e de sua felicidade. Ver CIC, 2017, §1701-1715.

⁴⁶⁵ Aqui estão alguns outros trechos do catecismo pertinentes para o aprofundamento dos temas abordados nesta dissertação:

a bem-aventurança ou felicidade (CIC, 2017, §1716-1729);

a liberdade (CIC, 2017, §1730-1748);

sobre as afecções (CIC, 2017, §1762-1775);

sobre a moralidade dos atos humanos e os três elementos constitutivos da moralidade dos atos humanos (o objeto, a intenção e as circunstâncias) para avaliarmos uma ação como sendo boa ou má. (CIC, 2017, §1749-1761);

sobre a consciência moral (CIC, 2017, §1776-1802; §1806; §1848; §2039);

dignidade humana e consciência moral (CIC, 2017, §1700; §1780; §2524).

⁴⁶⁶ Para saber mais sobre o modo de ler e em que ordem, ver *Didascalicon* de Hugo de São Vitor. A primeira parte é dedicada aos escritos seculares (sobre as artes/disciplinas), e segunda, aos escritos divinos (as Escrituras).

apresenta à vontade as coisas apetecíveis. Quanto mais o intelecto está orientado para a verdade e para o correto, mais a razão é capaz de orientar a vontade para querer os maiores e melhores bens.

(5) Para um convertido, então, fará todo o sentido quando finalmente entender que é preciso deixar-se e entregar-se nas mãos do Espírito Santo para alcançar e, por ventura, viver na verdade, para ser livre e para não se deixar dominar por uma vontade soberba. O Espírito que nos concede a graça de permanecer na retidão, guia-nos na vida pelo Espírito da Verdade e nos fortalece contra os pecados da carne (contra nossa fraqueza humana) (Gl 5,16), pois, se fôssemos depender de nossos méritos humanos apenas, nada faríamos de digno.

Anexo

A vontade tripartida no *De concordia*

O *De concordia* trata com mais detalhes acerca da vontade tripartida. A seguir está o que Anselmo trata a respeito deste assunto. Os comentários estarão em notas. Trataremos da questão III, capítulos 11 a 13 (*DC* q.3 c.11-13, 278-287). É muito interessante notar o paralelismo apontado por Briancesco⁴⁶⁷ entre cada diálogo da trilogia moral com cada capítulo do *De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae dei cum libero arbitrio*.

DC q. 3, c. 11, 278-284

Temos os cinco sentidos e vários membros, cada um possui uma função específica. Nós usamos os membros e os sentidos como instrumentos. Por exemplo, as mãos para pegar, os pés para andar, a língua para falar. Da mesma forma a alma também tem em si algumas capacidades que ela usa como instrumentos para funções específicas. Na alma, há a razão, que a alma usa como instrumento para raciocinar; e há a vontade, que a alma usa como *instrumento* para querer. Nem a razão nem a vontade são o todo da alma, antes, cada uma é algo na alma.

Assim, cada instrumento possui sua função específica, suas aptidões e seus usos⁴⁶⁸. Anselmo busca distinguir na vontade o que é o instrumento, suas aptidões e seus usos. Essas aptidões podem ser chamadas de *afecções* (inclinações)⁴⁶⁹. O instrumento de querer é modificado por suas próprias afecções. Portanto, quando a alma de um homem quer algo fortemente, dizemos que está inclinado a querer aquela coisa.

⁴⁶⁷ “En lo que concierne a la *estructura general*, asombra comprobar el paralelismo entre la trilogía moral, dedicada a examinar las “*tres quaestiones sacrae scripturae*”, y las tres partes que estructuran el DC en torno de la *cuestión* planteada por el lenguaje de la Escritura. Paralelismo de nombre y de contenido: *De veritate* - *de praescientia* [q.1]; *De libertate arbitrii* - *de praedestinatione* [q.2]; *De casu diaboli* - *de gratia* (por oposición) [q.3].” (BRIANCESCO, 1987, p. 63 – colchetes nosso).

⁴⁶⁸ Anselmo não dá exemplos da divisão tripartida da razão, mas apenas da vontade.

⁴⁶⁹ As afecções são as inclinações próprias de cada instrumento.

Desse modo, uma é a vontade-instrumento do querer, que é a capacidade da alma que usamos para querer. Outra é a vontade-afecção, que é a inclinação da vontade-instrumento pela qual se direciona a querer alguma coisa (mesmo quando a pessoa não está pensando naquilo que quer); desse modo, se essa coisa vem à mente, então ela quer ter isso seja imediatamente ou no tempo apropriado. Por exemplo, a vontade-instrumento está inclinada a querer a saúde (mesmo quando a pessoa não está pensando nela). Desse modo, tão logo a saúde venha à mente, a vontade quer tê-la imediatamente. A vontade-instrumento está tão inclinada para querer dormir (mesmo quando a pessoa não está pensando sobre isso) que, quando isso vem à mente, a vontade quer ter o sono no momento apropriado. Desse modo, a vontade nunca está inclinada para querer a doença ou para nunca querer dormir⁴⁷⁰.

Da mesma forma, em um homem justo, a vontade-instrumento sempre está inclinada para querer a justiça (mesmo quando a pessoa está dormindo); e quando ele pensa na justiça, quer tê-la imediatamente⁴⁷¹. Com relação à *vontade-uso*, ela é o uso do instrumento que temos apenas quando estamos pensando na coisa que queremos⁴⁷².

Desse modo, a respeito da vontade tripartida: (1) Chamamos a vontade de *instrumento*, quando direcionamos a vontade em direção a várias coisas (agora direciono minha vontade para querer andar, para sentar etc.). Sempre temos este instrumento, mesmo que nem sempre o utilizemos. (2) Chamamos a *afecção* da vontade-instrumento de vontade quando dizemos que uma pessoa sempre possui a vontade do seu próprio bem. Essa vontade é a inclinação do instrumento pela qual o homem quer seu próprio bem. Por exemplo, um santo - mesmo quando está dormindo e não está pensando sobre viver justamente - continuamente possui a vontade de viver justamente. Além do mais, quando dizemos que alguém tem mais vontade de viver justamente do que outra pessoa, estamos falando somente da vontade-afecção, pela qual um homem quer viver justamente. Anselmo diz isso, pois, a vontade-instrumento em si não é maior em uma pessoa e menor em outra. (3) Chamamos o *uso* da vontade-instrumento de vontade quando alguém diz “eu agora tenho a vontade de ler”, ou “eu agora tenho a vontade de

⁴⁷⁰ A vontade não está orientada para querer o próprio mal. Exceto se visar extrair daí alguma vantagem, ou se alguém acredita que o mal para si será uma espécie de bem.

⁴⁷¹ De tão disposto que está, não precisa nem de ponderar para querer. A afecção é uma inclinação natural, que está presente em nós, quer estejamos conscientes dela ou não – por isso, Anselmo sempre ressalta que a vontade da pessoa está inclinada mesmo quando está dormindo. Outro ponto: a afecção de felicidade é aquela que busca o prazer e busca fugir da dor. É, portanto, aquela que sempre busca aquilo que é um bem, ou ao menos, aquilo que a condição intelectual do agente mostra a ele como sendo um bem.

⁴⁷² Desse modo, a afecção da vontade sempre está presente. Agora, o uso da vontade somente está presente quando apercebemos e escolhemos usar a vontade em direção ao que estamos pensando.

escrever”. Querer é usar a vontade-instrumento; o uso da vontade é o querer que acontece somente quando estamos pensando na coisa que queremos.

Portanto, existe apenas uma vontade-instrumento, assim como existe apenas uma razão, ou seja, apenas uma razão-instrumento, ou apenas uma visão-instrumento. Por outro lado, a vontade-afecção que modifica a vontade-instrumento é dividida em duas. Portanto, a vontade-instrumento possui duas aptidões, que Anselmo chama de afecções. Uma das afecções está voltada para o que lhe é aprazível ou vantajoso; a outra é a afecção para querer a retidão.

A vontade-instrumento nada quer exceto ou algo aprazível ou a retidão. Anselmo diz isso, pois, qualquer outra coisa que a vontade quiser, quererá tendo em vista ou aquilo que lhe é aprazível e vantajoso, ou aquilo que é reto. E mesmo que esteja enganada em seu julgamento acerca do valor positivo ou negativo do que quer, o querer acaba por considerá-lo a partir de uma dessas duas finalidades. Por causa da inclinação da vontade para o que é aprazível ou vantajoso, o homem sempre quer a felicidade e ser feliz. Por outro lado, pela inclinação de querer a retidão, o homem quer a retidão e ser reto, ou seja, ser justo.

Agora, o homem quer algo por ser-lhe vantajoso⁴⁷³ quando, por exemplo, quer arar a terra e trabalhar como meio de preservar sua vida e saúde; ambas as quais considera serem vantajosas. Por outro lado, quer algo com vistas na retidão quando, por exemplo, quer empenhar-se arduamente em aprender para poder conhecer retamente, ou seja, para viver retamente. A vontade-uso apenas está presente quando alguém está pensando naquela coisa que quer⁴⁷⁴. Quanto as distinções da vontade-uso, Anselmo diz que são múltiplas e que talvez falará sobre elas em outro lugar⁴⁷⁵.

Cada uma das três “vontades” são distintas entre si: Um homem justo tem – mesmo enquanto está adormecido e não está pensando em nada – a vontade de viver justamente. E a um homem injusto é negado o possuir – quando está dormindo – a vontade de viver justamente. Agora, a mesma vontade que estamos afirmando haver no homem justo está sendo negado que o homem injusto a possua. Mas quando negamos que a vontade de viver justamente não está no homem injusto que está dormindo, não estamos dizendo que a vontade-instrumento não está nele; pois todas as pessoas, quer estejam acordadas quer dormindo, sempre possuem a vontade-

⁴⁷³ Pode significar também cômodo, aprazível, benéfico.

⁴⁷⁴ O uso está no âmbito da presença, é quando a vontade já está no nível da consciência - utilizando uma terminologia contemporânea - e, por assim dizer, está em vias de atualização.

⁴⁷⁵ Encontramos Anselmo tratando sobre este assunto em seus fragmentos filosóficos. Tratamos sobre este assunto em “Vontade modal em Santo Anselmo – Modos da vontade-uso no *Philosophica fragmenta*” neste anexo.

instrumento. A vontade que não está presente é aquela que modifica a vontade instrumento, ou seja, é a vontade-afecção direcionada para a justiça. Por outro lado, a vontade-uso não está presente no homem adormecido (a não ser que esteja sonhando)⁴⁷⁶. Outra distinção: a vontade-instrumento não se identifica com a vontade-uso, pois, quando dizemos que “não tenho a vontade de escrever”, ninguém interpreta com isso que não temos a vontade-instrumento.

A vontade-instrumento move todos os outros instrumentos que utilizamos espontaneamente – sejam os instrumentos que são partes de nós (como nossas mãos, língua, vista), sejam os instrumentos que são independentes de nós (como uma caneta ou um machado). Além do mais, a vontade-instrumento causa todos os nossos movimentos voluntários; no entanto, ela apenas se move através da vontade-afecção que a afeta⁴⁷⁷. Portanto, a vontade-instrumento move a si mesma e causa todos os nossos movimentos voluntários.

Por fim, Anselmo vê que, ao considerar mais atentamente a questão, é apenas Deus que podemos chamar propriamente de causador de tudo aquilo que nossa natureza ou nossa vontade causa. Pois, é Ele quem causa (cria) a natureza e o instrumento da vontade, junto com as inclinações do instrumento, sem as quais o instrumento não faz nada.

DC q. 3, c. 12, 284-285

Do homem os méritos, sejam bons ou ruins, derivam destas duas inclinações da vontade-afecção. Elas se distinguem, pois o querer do aprazível é inseparável da vontade-afecção, já o querer o que é reto foi separável originalmente, nos anjos e em nossos primeiros pais; e ainda são separáveis naqueles que estão vivos. É inseparável nos anjos confirmados e nos homens eleitos⁴⁷⁸. Outra diferença: na vontade do aprazível não é ela própria que é desejada, esta sempre direciona a vontade para uma outra coisa. No entanto, na vontade de retidão é a própria retidão que é buscada. Pois, ninguém quer a retidão exceto alguém que já tenha a retidão; e ninguém é capaz de querer a retidão exceto através da retidão. Mas essa retidão pertence à vontade-instrumento. Esta é a retidão de que Anselmo fala quando define “justiça” como a retidão da

⁴⁷⁶ A presença da vontade-uso pode fazer referência ao que chamamos hoje de consciência. Portanto, a vontade-uso está presente quando o que queremos se apresenta momentaneamente em nossa consciência. Ao que parece, tudo indica haver uma relação entre potência, virtualidade, ato e instrumento, afecção, uso. A vontade-instrumento a vontade enquanto potencialidade, a vontade-afecção enquanto virtualidade e a vontade-uso a vontade em ato.

⁴⁷⁷ Parece que o intelecto mostra as coisas apetecíveis à vontade-afecção, que irá excitar a vontade-instrumento, que por sua vez será atualizada na vontade-uso.

⁴⁷⁸ A este respeito cf. p. 72-73 desta dissertação sobre a divisão da liberdade.

vontade conservada pela própria retidão. Essa retidão é também a verdade da vontade na qual o Senhor condena o diabo por não ter perseverado na vontade.

Anselmo passa a considerar sobre como os méritos dos homens – fossem os meritórios de condenação ou salvação – procederam destas duas vontades da afecção. Em si a retidão não é causa de nenhum mérito mal, antes, é a mãe de todo mérito bom. Pois, a retidão favorece o espírito conforme ele luta contra a carne⁴⁷⁹. Agora, a vontade para querer o que é apazível nem sempre é má. É má somente quando ela consente com a carne, conforme esta luta contra o espírito.

DC q. 3, c. 13, 285-287

Anselmo utiliza o capítulo XIII para aprofundar essa questão investigando o porquê da vontade do apazível estar corrompida e inclinada para o mal. O Aostano coloca que não faz sentido acreditar que os primeiros pais foram criados dessa maneira por Deus. Por causa do pecado a natureza humana se corrompeu e adquiriu apetites similares aos dos animais irracionais. Como tal vontade surgiu no homem? Pois, uma coisa são os apetites viciosos, outra coisa é uma vontade corrompida que consente com esses apetites.

A causa de tal vontade será encontrada mediante a consideração da condição original da natureza racional. A intenção de Deus foi de criar a natureza racional ao mesmo tempo justa e feliz para que ela fruisse dele. Agora, essa natureza não era capaz nem de ser justa nem feliz sem a vontade de justiça e a vontade de felicidade juntas⁴⁸⁰. De fato, a vontade de justiça é a justiça em si, mas a vontade de felicidade não é felicidade, pois nem todos que possuem a vontade de felicidade possuem a felicidade⁴⁸¹. Embora todos acreditem que a felicidade – seja

⁴⁷⁹ O Espírito Santo, que nos concede o permanecer na retidão, guia-nos na vida para a verdade pelo próprio Espírito e nos fortalece contra os pecados da carne (contra nossas fraquezas humanas) (Gl 5,16), pois se fossemos depender de nossos méritos humanos apenas, nada faríamos de bom.

⁴⁸⁰ DCV 23, 164:24 - 165:19. Dizer pecado original é o mesmo que falar injustiça original. A justiça está em uma vontade acrescida de justiça. Enquanto temos o pecado natural (ou pecado original), Cristo possui a justiça natural, que Adão teve no princípio. O pecado pessoal indica a vontade própria. Desse modo, assim como temos o pecado natural (o pecado em nossa natureza) e o pecado pessoal (o pecado em nossas ações individuais). Anselmo parece tratar da vontade natural e da vontade pessoal. De fato, o pecado é injustiça, que é ausência de justiça. Dizemos que a justiça somente é dita na vontade. Portanto, se há um pecado natural (original), há uma justiça natural e, portanto, uma vontade natural que era justa. Se há o pecado pessoal, há a vontade pessoal, que é a vontade própria, que se afastou da vontade original e sucumbiu ao pecado.

⁴⁸¹ A vontade de felicidade está orientada para encontrar em outra coisa seu fim, a felicidade não se encontra na vontade de felicidade. Agora, a vontade de justiça está orientada para si, até porque Anselmo falará a seguir que a vontade de justiça só pode estar presente em uma natureza que de algum modo já possui um tanto de justiça.

a felicidade angélica ou a felicidade que Adão teve no Paraíso – incluía a suficiência das coisas aprazíveis e a ausência de privação. Visto que nada impede que Adão tenha sido feliz no Paraíso e livre de qualquer privação, tendo tudo de que precisava, apesar do fato que a felicidade angélica era maior que a sua. Essa maior felicidade angélica não era um demérito para Adão, visto que a felicidade que cabia a cada um já era o necessário para cada natureza, não havia privação de nada.

Onde há privação há tristeza. Deus criou a natureza racional para conhecê-lo e amá-lo; mas não é o caso que Ele a tenha criado infeliz, quando ela não havia ainda nenhuma culpa antecedente. Portanto, Deus criou o homem feliz e sem nenhuma privação. Desse modo, de uma só vez e ao mesmo tempo a natureza recebeu (1) a vontade de felicidade, (2) a felicidade, (3) a vontade de justiça, isto é, a retidão, que é a própria justiça, e (4) a liberdade de arbítrio, sem a qual a natureza racional não poderia conservar a justiça.

Agora, Deus ordenou essas duas “vontades”, ou inclinações de modo que (1) a vontade-instrumento usaria a vontade que é justiça para comandar e governar (a vontade de justiça é instruída pelo espírito, que também é chamado de mente e razão⁴⁸²), e que (2) sem nenhum problema ela usaria a outra vontade para o fim da obediência. De fato, Deus deu a felicidade ao homem para seu bem (*commodum*), mas deu ao homem a justiça para Sua maior glória. Deus deu a justiça de tal modo que o homem era capaz de abandoná-la, para que, se ele não a abandonasse, mas a conservasse perseverantemente, teria mérito para ser elevado à companhia dos anjos. Mas se o homem abandonasse a justiça, após isso, não seria capaz de reconquistá-la por si, nem estaria ligado à felicidade dos anjos. Antes, ele estaria privado da felicidade que possuía, e caindo na semelhança dos animais irracionais, estaria sujeito junto deles à corrupção e aos apetites. Entretanto, a vontade de felicidade permaneceria para que mediante a necessidade do homem, dos bens que havia perdido, ele seria justamente punido com a profunda tristeza.

⁴⁸² “A inclinação natural pelo cômodo é tal que não tem limites. Logo, necessita ser contida ou cortada por uma vontade que se guia pelo ensinamento do espírito (*docente spiritu*) – que também se chama inteligência e razão (*mens et ratio*) –, e não apenas segue a vontade natural, muitas vezes autointeressada, que quer o cômodo em contradição com o que é reto e que não segue o espírito, mas tão só os apetites do corpo e a lógica do binômio prazer-dor (na medida em que só o que quer é buscar o prazer e evitar a dor), visto que é compartilhada não só com os maus, que não seguem o ensinamento do espírito (pois preferem o cômodo ao justo), mas também com os animais, que não têm espírito a seguir. Com efeito, à mercê da afecção pelo cômodo, a criatura racional é um motor de pulsões, desejos e paixões. Daí, pois, a necessidade de uma afecção moderadora ou limitadora, que ouve os ensinamentos do espírito e que faz, mediante suas admoestações, que a afecção natural pelo cômodo também os ouça.” (MONTES D’OCA, 2014, p. 129-130).

Portanto, tendo abandonado a justiça, perdeu a felicidade. E a vontade, que recebeu-a como sendo boa e como sendo para seu próprio bem, está fervente com desejos pelo aprazível, pelo vantajoso, os quais não é capaz de evitar querer. E porque é incapaz de ter as verdadeiras vantagens que são adequadas para a natureza racional, mas que a natureza racional perdeu; virou-se para as vantagens que são falsas, que pertencem aos animais irracionais e que sugerem apetites baixos⁴⁸³. Consequentemente, quando a vontade quer desordenadamente essas vantagens: (1) repele a retidão, de modo que não aceita a retidão quando a retidão é oferecida; ou (2) abandona a retidão depois de tê-la recebido. No entanto, quando a vontade quer essas vantagens dentro dos limites próprios, não evita nem abandona a retidão.

Então, a vontade-instrumento foi criada boa na medida em que possui ser; além do mais, foi criada justa e tendo o poder de conservar a justiça recebida. E, desse modo, tornou-se má através da liberdade de escolha. Tornou-se má não pelo fato de existir, mas pelo fato de que se tornou injusta como resultado da ausência de justiça, que foi abandonada livremente e que era para sempre estar ali. Agora se tornou impotente para querer a justiça que desertou. Pois, este não é o caso de que pela liberdade de escolha pode querer a justiça, quando não mais a tem – já que pela liberdade de escolha a vontade somente pode conservar a justiça quando ela tem a própria justiça.

Além do mais, a vontade do aprazível, uma vontade que foi criada boa na medida em que é algo, tornou-se má (injusta) pois não estava subordinada à justiça, sem a qual não iria querer nada. Portanto, visto que a vontade-instrumento livremente se tornou injusta: depois de ter abandonado a justiça, permanece (com relação ao seu próprio poder) uma serva da injustiça e injusta por necessidade, pois é incapaz de retornar à justiça por si; e, sem a justiça, a vontade nunca é livre, porque sem a justiça a liberdade de arbítrio natural é fútil. Essa vontade-instrumento também foi feita serva de sua própria vontade do aprazível, pois, uma vez que a justiça foi removida, a vontade é capaz de querer apenas o que a inclinação quer.

Anselmo chama de “querer” a ambos: o instrumento e sua inclinação. O faz desse modo, pois o instrumento é vontade e a inclinação é vontade. E “querer” é predicado de ambas vontades, pois: (1) o instrumento, que quer mediante sua inclinação, de fato quer; e (2) a inclinação, pela qual o instrumento quer, também quer. De modo similar, “ver” é predicado tanto do homem que vê mediante a vista como da vista pela qual o homem vê. Portanto, podemos, sem absurdidade alguma, dizer que as afecções da vontade que Anselmo chamou de

⁴⁸³ Como quando deixamos de buscar o bem eterno e nos focamos em buscar os bens finitos.

instrumento da alma são, por assim dizer, “instrumentos” do instrumento, pois a vontade-instrumento somente faz algo e se move mediante eles.

Portanto, tendo o “instrumento” da vontade de justiça (a retidão) sido perdido, a vontade-instrumento não é capaz de querer a justiça, a menos que a justiça seja restaurada pela graça. Desse modo, dado que a vontade-instrumento não deveria querer nada senão a justiça, qualquer coisa que queira sem a retidão, quer injustamente. Nenhum dos apetites que o Apóstolo chama de carne e concupiscência são maus ou injustos na medida em que existem; antes, são chamados de injustos pois estão presentes na natureza racional, onde não deveriam estar. Pois, de fato, eles não são maus ou injustos nos animais irracionais, pois eles deveriam estar presentes lá.

A vontade modal: modos da vontade-uso no *Philosophica fragmenta*

Anselmo trata dos quatro modos do querer⁴⁸⁴ baseado nos seis modos de “fazer com que algo seja”, nos quais o verbo “querer” também pode ser utilizado no mesmo esquema. Segundo Anselmo podemos falar de quatro modos de querer:

1- Vontade eficiente – quando queremos algo de tal maneira que, se formos capazes, podemos diretamente causar aquilo que queremos. É um tipo de querer em que não apenas há a possibilidade de querer, mas há a ação em direção de efetivar esse querer pela ação. As características desse querer são: (1) querer o que quer por si mesmo; (2) poder fazer por si mesmo que o que quer seja, ou pensar efetivamente em causá-lo, caso pudesse; (3) efetivamente fazer com que o que quer seja (ver CASTAÑEDA, 2000, p.66).

2- Vontade aprovativa – quando queremos o que somos capazes de fazer, mas não o fazemos; entretanto, se o que queremos acontece, ficamos contentes com o ocorrido e o aprovamos. Trata-se de uma vontade que não é eficiente, já que não faz nada para que o que quer venha a ser, embora possa fazê-lo, mas que em todo caso aprova aquilo que quer caso venha a ser concretizado por um outro (ver CASTAÑEDA, 2000, p.67).

3- Vontade concessiva – refere-se a um querer de tipo meramente concessivo (onde a vontade aceita querer algo diferente daquilo que realmente quer, dadas as circunstâncias). Como quando um credor está disposto a perdoar um devedor aceitando cevada no lugar do trigo, visto

⁴⁸⁴ Para os quatro modos da vontade no *PF*, ver SCHMITT, 1936, p. 37:29 - 39:33. Para estudos sobre os modos do querer, ver CASTAÑEDA, 2000, p. 65-68; MONTES D'OCA, 2014, p. 135-150.

que o devedor é incapaz de restituí-lo. De fato, o credor preferiria o trigo, mas dada a pobre situação do devedor, concede que seja pago com cevada. (ver CASTAÑEDA, 2000, p.67).

4- Vontade permissiva – quando alguém acaba por querer indiretamente aquilo que não aprova nem concede, mas simplesmente o permite, embora fosse capaz de evitá-lo. Por exemplo, quando um governante não quer tomar medidas contra os bandidos e ladrões em seu reino, dizemos que ele quer os males que fazem – embora esses males não o agradem –, já que escolhe querer permitir o que fazem. Isso acontece, pois, prefere querer permitir que o mal aconteça, em vez de querer fazer com que não aconteça⁴⁸⁵. Através do exemplo vemos que o príncipe não quer o mal diretamente, está em seu poder evitá-lo, mas não faz nada. Segue-se que propriamente falando não aprova o que quer, nem o faz por si mesmo, nem o concede por alguma outra coisa. Por isso Anselmo a chama de vontade permissiva (ver CASTAÑEDA, 2000, p.68).

Anselmo acredita que estas quatro modalidades englobam todos os tipos de querer. No entanto, a vontade *eficiente* envolve tanto o fazer/causar – na medida em que for capaz – o que quer, quanto aprova, concede e permite. Por outro lado, aquele que quer de modo *aprovativo* não causa o que quer, mas somente aprova, concede e permite. Já aquele que quer de modo *concessivo* não causa nem aprova aquilo que quer – *nisi propter aliud* -, mas apenas concede e permite. Por fim, aquele que quer de modo *permissivo* não causa nem aprova e nem concede aquilo que quer, mas apenas permite que seja – embora o desaprove. Portanto, em relação aos três últimos modos, o querer *eficiente* é o único que podemos chamar de um querer diretamente, os outros três são apenas modos indiretos de querer⁴⁸⁶.

⁴⁸⁵ Por exemplo, se um amigo está afogando próximo a mim e tenho a possibilidade de ajudá-lo, porém, ao mesmo tempo, acontece de eu não querer que ele se afogue, mas não faço nada para ajudá-lo; através da minha vontade, estou permitindo que ele afogue.

⁴⁸⁶ “Conquanto essa divisão modal da vontade possa parecer inócua para o estudo da ética anselmiana, ela traz elementos importantes à compreensão de uma questão fulcral dela: a voluntariedade da conservação da retidão. Anselmo preocupa-se com essa questão em cada uma das obras da Trilogia, e isso não parece ocorrer de modo diferente em suas anotações e rascunhos. Porque pensa que a justiça não consiste em meramente possuir (*tenere*), mas em querer (*velle*) a retidão, e porque concebe que a criatura racional deve, de alguma forma, ser capaz de dar a si mesma a justiça, tendo-a de si (*a se*), devemos entender que o único modo de querer que Anselmo consideraria coerente com o ato de conservar a retidão da vontade é o modo (1) [querer eficiente], que é exatamente o único modo próprio de querer, pois, de fato, as condições que devem ser satisfeitas para que se queira algo eficientemente podem ser consideradas como equivalentes das condições requeridas para que ocorra um caso de justiça.” (MONTES D’OCA, 2014, 145).

A vontade tripartida no *Liber de voluntate*

No breve *Liber de voluntate*, atribuído a Anselmo, a vontade tripartida também é abordada. Nele vemos que a vontade-instrumento é a capacidade de querer, assim como a visão é o instrumento do ato de ver. A vontade-afecção está naturalmente no instrumento do querer, é como a afeição de uma boa mãe, que sempre está orientada para a boa saúde do filho, quer quando ela esteja pensando nisso ou não. A vontade-uso (*voluntas opus*) é o uso do instrumento quando, ao pensar, a vontade passa a querer algo específico.

Da vontade-afecção, duas são as afecções principais: (1) a afecção para querer o apazível, que deseja possuir algo antes de tê-lo. Esta é sempre e inseparavelmente presente na vontade-instrumento. (2) E a afecção para querer a justiça, que nem sempre está presente na vontade-instrumento, como no homem injusto, por exemplo. No entanto está presente inseparavelmente nos homens eleitos e nos anjos bons.

Pelas duas afecções somos movidos a querer aquilo que queremos. E, portanto, ou queremos o apazível ou queremos a justiça.

A vontade-uso (obra do instrumento): (1) quer a coisa por ela mesma (*propter rem*), como quando de fato quer aquilo que diz querer, por exemplo, ao cogitar sobre a saúde passa a buscá-la; ou (2) quer por causa de outra coisa (*propter aliud*), como o remédio amargo que tomamos para alcançar a saúde, ou o esporte que fazemos por causa da saúde.

Referências bibliográficas

Obras de Anselmo

ANSELM OF CANTERBURY. *Memorials of St. Anselm*. In: SOUTHERN, R. W.; SCHMITT, F. S. (Eds.). Oxford: OUP, 1969. (Auctores Britannici Medii Aevi, 1).

_____. *The Major Works*. Oxford: OUP, 1998.

_____. *Complete Philosophical and Theological Treatises of Anselm of Canterbury*. Minneapolis: The Arthur J. Banning Press, 2000. Disponível em: <<http://cla.umn.edu/sites/jhopkins>>.

ANSELM VON CANTERBURY. Ein neues unvollendetes Werk des Hl. Anselm von Canterbury. In: SCHMITT, F. S. (Ed.). *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, Münster, v. 33, n. 3, 1936. p. 23-45.

ANSELMI CANTUARIENSIS *Opera omnia*: ad fidem codicum recensuit. F. S. Schmitt. Stuttgart: Frommann: [1946-1961] 1984. 1 e 2 v.

ANSELMO DE CANTERBURY. *Fragmentos sobre filosofia del lenguaje*. Bogotá: UNIANDES, 2000.

_____. *Tratado sobre la caída del demonio*. Bogotá: UNIANDES, 2005.

_____. *Tratado sobre la libertad del albedrío*. Bogotá: UNIANDES, 2007.

ANSELMO DE CANTUÁRIA. *Sobre a liberdade de arbítrio*. Tradução: Paulo Ricardo Martines. In: MARTINES, P. R. *A liberdade em Anselmo de Cantuária*. 2000. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH), Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP.

_____. *Sobre a verdade*. Tradução: Lessandro Regiani Costa. In: COSTA, L. R. *Sobre a verdade em Anselmo de Cantuária*. 2010. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, SP.

_____. *Diálogos filosóficos*. Tradução: Paula Oliveira e Silva. Porto: Afrontamento, 2012.

SAN ANSELMO. *Obras Completas*: texto latino de la edición crítica de F. S. Schmitt. Introducción general, versión castellana y notas teológicas por J. Alameda. Madrid: BAC, 1953. 1 e 2 v.

SANTO ANSELMO. *Proslógio*. Edição bilíngue. Tradução: Sérgio de Carvalho Pachá. Porto Alegre: Concreta, 2016.

SANTO ANSELMO DE CANTUÁRIA. *Monológio. Proslógio. A verdade. O gramático*. Tradução: Angelo Ricci e Rui Afonso da Costa Nunes. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (*Os Pensadores*).

Estudos

ANTISERI, D.; REALE, G. *História da filosofia*, v. 2. Tradução: Ivo Storniolo. 2º ed. São Paulo: Paulus, 2005.

BRIANCESCO, E. Dos notas sobre San Anselmo de Canterbury. *Teologia* 35, 1980, p. 49-60.

_____. ¿Cómo leer hoy textos medievales? *Revista de Filosofía y Teoría Política* 26-27, p. 70-75, 1986.

_____. ¿Cómo interpretar la moral de San Anselmo? *Crítica: Revista Latinoamericana de Filosofía*, v. 4, n. 2, p. 119-140, 1978.

_____. El diálogo y la verdad. *Revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina* 13, p. 179-194, 1968.

_____. Ensayo sobre la estructura del *De concordia*. *Patrística et Mediaevalia*, v. 8, 1987, p. 61-86.

_____. Justicia y verdad en san Anselmo: el capítulo 12 de *De veritate*. *Patrística et Mediaevalia*, v. 2, 1981, p. 5-20.

_____. *La doctrine morale de Saint Anselme*. In: École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses. Annuaire. Tome 86, 1977-1978. 1977. p. 477-481.

CASTAÑEDA, F. *Anselmo de Canterbury. Fragmentos sobre filosofía del lenguaje*. Bogotá: UNIANDES, 2000.

_____. ¿Cómo pensar la libertad hacia finales del siglo XI? El caso de Anselmo de Canterbury. *Historia Crítica*, n. 18, p. 101-117, 1999.

_____. El tratado sobre la caída del Demonio o el problema del origen y de la concepción del mal en Anselmo de Canterbury. In: _____. *Anselmo de Canterbury. Tratado sobre la caída del Demonio*. Bogotá: UNIANDES, 2005. pp. 1-132.

_____. Introdução. In: *Anselmo de Canterbury. Tratado sobre la libertad del albedrío*. Bogotá: UNIANDES, 2007.

CORTI, E. *Estar en la verdad: Anselmo de Canterbury sobre la libertad, la justicia y el mal, 'De veritate', 'De libertate arbitrii', 'De casu diaboli'*. Traducción e introducciones temáticas. Buenos Aires: Baudino Ediciones, 2018.

COSTA, L. R. Sobre a verdade em Anselmo de Cantuária. 2010. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, SP.

DAVIES, B.; LEFTOW, B. (Eds.). *The Cambridge Companion to Anselm*. Cambridge: Cambridge UP, 2004.

DELHAYE, C. P. Quelques aspects de la morale de S. Anselme. In: *Congrès international du IXº centenaire de l'arrivée d'Anselme au Bec*. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 1969. pp. 401-422.

EADMERI. *Vita sancti Anselmi*. Translation by R. W. Southern. London: Thomas Nelson and Sons Ltd., 1962.

EKENBERG, T. *Falling freely: Anselm of Canterbury on the Will*. Uppsala: Uppsala University, 2005.

_____. Free Will and Free Action in Anselm of Canterbury. *History of Philosophy Quarterly*, v. 22, n. 4, 2005. pp. 1-25.

ELIA, G.; MARCHETTI, G. (eds.) Introduzione. In: _____. *La caduta del diavolo*. Milano: Bompiani. 2007. p. 7-37.

FREITAS, M. B. C. *Santo Anselmo*. Covilhã: LusoSofia, 2008.

GILSON, E. *A filosofia na Idade Média*. Tradução: Eduardo Brandão. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

_____. *O espírito da filosofia medieval*. Tradução: E. Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

GRACIA, J.; NOONE, T. (eds.). *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*. Malden: Blackwell Publishing, 2002.

GWOZDZ, T. *Anselm's Theory of Freedom*. In: *The Saint Anselm Journal* 7.1, Fall 2009, San Jose College, CA.

HOPKINS, J. *Anselm of Canterbury: Hermeneutical and Textual Problems in the Complete Treatises of St. Anselm*. Toronto and New York: The Edwin Mellen Press, 1976, cap. I e VI.

_____. *How not to defend Anselm*. 2010. Disponível em:
<<http://jasperhopkins.info/HowNotToDefendAnselm.pdf>>. Acesso em: 02 jun. 2015.

KING, P. *Anselm of Canterbury*. In: *Encyclopedia of Philosophy*, 2ª ed. s/d. Disponível em:
<<http://individual.utoronto.ca/pking/articles/Anselm.EP.pdf>>. Acesso em: 02 jun. 2015.

MARTINES, P. R. *A liberdade em Anselmo de Cantuária*. 2000. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH), Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP.

_____. *O mal em Anselmo de Cantuária*. *Mediaevalia Americana*, 2014, p. 24-40.

_____. Vontade e beatitude em Santo Anselmo. In: BURLANDO, G. (Ed.). *De las pasiones en la Filosofia Medieval*. Turnhout: Brepols, 2009. p. 97-107 (Rencontres de Philosophie Médiévale, hors série).

MCGRADY, A. S. (Ed.). *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy*. Cambridge: CUP, 2003.

MLADENOV, S. On Anselm of Canterbury. Towards a new definition of human nature. *Philosophia*, vol. 11, 2016.

MONTES D'OCA, F. R. *O pensamento ético de Santo Anselmo de Cantuária: uma defesa do deontologismo mitigado*. 2014. Tese (Doutorado em filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS.

NOVAES, C. D.; READ, S. (eds.). *The Cambridge Companion to Medieval Logic*. United Kingdom: CUP, 2016.

PALMERI, P. *Voluntas e rectitudo nella riflèxxione etico-filosofica di Anselmo d'Aosta*. Palermo: Officina di Studi Medievali, 2009.

PICH, R. H. Anselmo de Cantuária sobre a verdade do pensamento. *Dissertatio*, n. 30, p. 93-133, 2009.

_____. (Ed.). *Anselm of Canterbury: Philosophical Theology an Ethics*. Porto: Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, 2011.

_____. Sobre a descoberta e a justificação da vontade: notas sobre *De libero arbitrio* II. *Civitas Augustiniana*, v. 1, n. 2, p. 162-192, 2012.

PENA, E. S. S. *Anselmo: honra divina e moralidade no Cur Deus homo*. Pelotas: NEPFil online, 2014.

POUCHET, Robert. *La Rectitudo Chez Saint Anselme*. Paris: Études Augustiniennes, 1964.

ROGERS, K. A. Anselm on Eudaemonism and the Hierarchical Structure of Moral Choice. *Religious studies* 41, Cambridge University Press, p. 249-268, 2005.

_____. *Anselm on Freedom*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

_____. Anselm on Grace and Free Will. *The Saint Anselm Journal*, v. 2, n. 2, p. 66-72, 2005.

ROVIGHI, S. V. *Introduzione a Anselmo D'Aosta*. Roma: Laterza, 1987.

SADLER, G. B. *Freedom, Inclinations of the Will, and Virtue in Anselm's Moral Theory*. American Catholic Philosophical Association, v. 81, 2008.

_____. *Justice as a Degree of Ontological Dignity: An Anselmian Problematic and Resolution*. Fayetteville State University, s/d.

_____. What Kind of Moral Theory Does St. Anselm Hold, s/d.

SCIUTO, I. *La ragione della fede: il Monologion e il programma filosofico di Anselmo d'Aosta*. Marietti: Genova, 1991.

SHIMIZU, T. Words and Concepts in Anselm and Abelard. In: *Language, sciences, philosophie au XIIIe siècle: actes de la table ronde*. Paris: Vrin, 1999. p. 177-198.

SILVA, P. O. Introdução. In: _____. *Anselmo de Cantuária. Diálogos filosóficos*. Porto: Afrontamento, 2012. p. 7-48.

_____. Reminiscencias do *De libero arbitrio* de Sto. Agostinho no *De veritate* de Sto. Anselmo. *Philosophica*: Lisboa, 34, p. 103-121, 2009.

TSEVRENI, M. A Systematic Reading of *De libertate arbitrii*: the Ideas of Freedom and the Will of Saint Anselm. *A Review of Medieval Studies*, 2, p. 61-78, 2014.

UCKELMAN, S. L. *Anselm's Logic of Agency*. Institute for Logic, Language, and Computation, 2007.

VASCONCELLOS, M. A vontade livre e a retidão moral: uma reflexão a partir do tratado sobre a queda do diabo de Santo Anselmo. *Conjectura*. Caxias do Sul, v. 21, n. 3, p. 645-658, 2016.

_____. Uma leitura antropológica do *Cur Deus homo* de Santo Anselmo de Cantuária. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 37, p. 111-130, 2014.

_____. A alegria na obra de Anselmo de Aosta. In: BURLANDO, G. (Ed.). *De las pasiones en la Filosofía Medieval*. Turnhout: Brepols, 2009. p. 109-116 (Rencontres de Philosophie Médiévale, hors série).

_____. *Fides ratio auctoritas*: o esforço dialético no *Monologion* de Anselmo de Aosta – As relações entre fé, razão e autoridade. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005.

_____. O enigma do mal: uma leitura do *De casu diaboli* de Santo Anselmo. *Horizonte*. PUC Minas: Belo Horizonte, out./dez. 2013, v. 11, n. 32, p. 1551-1570.

VISSER, S.; WILLIAMS, T. *Anselm*. Oxford: OUP, 2009.

_____. Anselm on Truth. In: DAVIES, B.; LEFTOW, B. (eds.). *The Cambridge Companion to Anselm*. Cambridge: CUP, 2004.

WILLIAMS, T. Introduction. In: _____. *Anselm. Three Philosophical Dialogues: On Truth, On Freedom of Choice, and On the Fall of the Devil*. Indianapolis: Hackett Publishing, 2002.

Dicionários e catecismo

ABBAGNANO, N. *Dicionário de filosofia*. Tradução: Alfredo Bosi, Revisão Ivone Castilho Benedetti. 5ªed, São Paulo: Martins Fontes, 2007.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA (CIC). 4ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2017.

Catholic Encyclopedia. Robert Appleton Company New York, NY. Volume 1: 1907; Volume 2: 1907; Volume 3: 1908; Volume 4: 1908; Volume 5: 1909; Volume 6: 1909; Volume 7: 1910; Volume 8: 1910; Volume 9: 1910; Volume 10: 1911; Volume 11: - 1911; Volume 12: - 1911; Volume 13: - 1912; Volume 14: 1912; Volume 15: 1912.

FABRIS, A. *Verbete Volontà*. In: GALLARATE. *Enciclopedia Filosofica*, Ed. Bompiani, 2006, p. 12243 ss.

MORA, J. F. *Diccionario de filosofia*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1964.

SANTOS, M. F. *Dicionário de filosofia e ciências culturais*. Editora Matese, 1963.

WILLIAMS, T. Saint Anselm. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2016 Edition). Edward N. Zalta (Ed.). Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/anselm/>>. Acesso em: 02 jun. 2015.