

JUSTIÇA E RETIDÃO EM ANSELMO DE CANTUÁRIA: NOTAS SOBRE O DE VERITATE 12

ANSELM OF CANTERBURY ON JUSTICE AND RECTITUDE: SOME NOTES ON DE
VERITATE 12

Diego Fragoso Pereira¹

Resumo: O artigo analisa o conceito de justiça apresentado por Anselmo de Cantuária no *De Veritate* 12. A justiça anselmiana é definida do mesmo modo que a verdade: ambas são retidão. Enquanto que verdade é retidão perceptível apenas pela mente, justiça é retidão da vontade conservada por causa de si mesma. A definição de justiça nos permite estabelecer quais são as três condições necessárias para um ato justo. Um ato é justo quando é realizado conscientemente, com retidão da vontade e retidão da ação. Todo ato justo é um ato reto, mas nem todo ato reto é um ato justo. Não é suficiente querer fazer o que se deve, é necessário ter uma intenção reta. Além disso, quando um ato é impossível de ser realizado, a retidão da vontade é suficiente nesse caso para garantir a justiça. Enquanto um ato interno, a justiça de Anselmo é extremamente estreita. O que garante a retidão da vontade e da ação, em última instância, é a conformidade do ato e/ou da vontade com a mente divina.

Palavras-chave: Anselmo de Cantuária. Verdade. Retidão. Justiça.

Abstract: This article considers the concept of justice presented by Anselm of Canterbury in *De Veritate* 12. The Anselmian justice is defined in the same way as the truth: both are rectitude. While the truth is rectitude perceptible by the mind alone, the justice is rectitude of will preserved by itself. The definition of justice allows us to establish the three necessary conditions for an act to be just. A just act is performed when it is done consciously, with rectitude of will and rectitude of action. Every just act is a right act, but not all right act is a just act. It is not enough to will to do what is due, it must to have a right intention. Moreover, when an act is impossible to be performed, the rectitude of will is sufficient in this case to ensure justice. As an internal act, the Anselmian justice is extremely narrow. What guarantees the rectitude of will and of action, ultimately, is the conformity of the act and/or of will to the divine mind.

Keywords: Anselm of Canterbury. Truth. Rectitude. Justice.

1. Introdução

O *De Veritate* constitui, junto com o *De Libertate Arbitrii* e o *De Casu Diaboli*, a série dos chamados diálogos filosóficos, escritos entre 1080 e 1086, período em que Anselmo era abade do mosteiro beneditino de Bec, na Normandia, norte da França. Podemos acrescentar à série o *De Grammatico*, primeiro texto de Anselmo, escrito entre

¹ Doutor em filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2017). Professor de filosofia no Colégio Bom Jesus (Araucária/PR e São Bento do Sul/SC). E-mail: diegusfragoso@yahoo.com.br.

1059 e 1060, logo na sua chegada a Bec², enquanto era aluno de Lanfranco. São chamados de diálogos filosóficos porque Anselmo neles reproduz o estilo empregado por Agostinho de Hipona nos textos do retiro de Cassiciaco (setembro de 386 a março de 387). O que distingue Anselmo e Agostinho é, além da temática de cada obra, o número de participantes em cada diálogo. Em Anselmo há sempre dois interlocutores, o mestre e o discípulo, ao passo que em Agostinho aparecem, via de regra, quase todos os residentes da quinta de Cassiciaco.

Além do estilo dialogal, esses textos de Anselmo possuem temáticas peculiares, que aparecem no prefácio do *De Veritate*. Este, explica Anselmo, investiga o que é a verdade, em quais coisas existe e o que é a justiça. O *De Libertate Arbitrii* trata da liberdade, se o ser humano sempre a possui e sua relação com a retidão da vontade. O *De Casu Diaboli* se ocupa do pecado do diabo e da confirmação dos anjos bons. Por fim, o *De Grammatico* é um exercício de dialética (lógica)³.

Em relação ao presente artigo, pretendo mostrar, a partir da noção anselmiana de justiça, a razão de um ato reto não ser, necessariamente, um ato justo, visto que tanto no ato reto quanto no ato justo o agente faz aquilo que deve fazer. Para tanto, procedo do seguinte modo: discuto a definição de verdade do *De Veritate* 11, analiso o percurso do *De Veritate* 12 onde há uma definição de justiça e, por fim, faço algumas considerações.

2. Definição de verdade

Anselmo de Cantuária escreve o *De Veritate* [DV] a partir de um problema exposto no *Monologion* 18 [M]: se a verdade teve ou não princípio, se terá ou não fim, e

² Cf. SOUTHERN, Richard. *Saint Anselm: a Portrait in a Landscape*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p. 62-65.

³ Em relação à citação dessas obras, segui a ordem que aparece no prefácio do DV (Cf. S I: 173,2-20), a saber: *De Veritate*, *De Libertate Arbitrii*, *De Casu Diaboli* (“tres tractatus pertinentes ad studium sacrae scripturae”) e *De Grammatico* (“quartum enim quem simili modo edidi, non inutilem ut puto introducentis ad dialecticam”). No entanto, a cronologia desses diálogos é contestável. Há comentadores que situam o *De Grammatico* como o primeiro da lista. Teria sido este o primeiro texto de Anselmo redigido em Bec, escrito logo na sua chegada, quando ainda não era monge, mas somente um aluno de Lanfranco. Os demais diálogos teriam sido escritos entre 1080-1086 (Cf. VISSER, Sandra; WILLIAMS, Thomas. *Anselm*. Oxford: Oxford University Press, 2009, p. 3-4). Mais tardia é a posição de Schmitt, para quem o *De Grammatico*, o *De Veritate* e o *De Libertate Arbitrii* foram escritos entre 1080-1085, e o *De Casu Diaboli* entre 1085-1090 (Cf. SCHMITT, Francisco Salésio. “La Nueva Edición de la “Opera Omnia” de San Anselmo de Aosta”, in: *Salmanticensis*, v. 8, n. 2, 1961, p. 423-437, sobretudo, p. 432). Finalmente, para Southern, o *De Grammatico* teria sido redigido entre 1060-1063 e os outros três diálogos entre 1080-1085 (SOUTHERN, *op. cit.*, p. 62-65.171-174).

conclui disso que ela é eterna⁴. O problema inicial está na afirmação de que Deus é a verdade⁵. Ora, se Deus é a verdade, é possível afirmar que a verdade é Deus? Ainda, dizemos que há verdade em diversas coisas, como nas proposições, nas opiniões, etc.: se Deus é a verdade, ele está também nessas diversas coisas nas quais dizemos que há a verdade? Em diálogo com um discípulo, Anselmo se propõe a procurar uma definição de verdade a partir das “diversidades das coisas nas quais dizemos que existe a verdade”⁶. Partindo da significação e da enunciação, Anselmo aborda também a opinião (também chamada de pensamento), os sentidos, a ação, a vontade, a essência das coisas e também Deus enquanto verdade suprema. Há algo comum a todos esses itens: a noção de retidão (*rectitudo*). Segue abaixo, como ilustração, uma passagem de DV 2:

M. Para que se faz uma afirmação?
D. Para significar que o-que-é é.
M. Então ela *deve* fazer isso.
D. Certamente.
M. Então quando significa que o-que-é é, significa o que deve.
D. É claro.
M. Mas quando significa o que deve, significa retamente.
D. Sim.
M. Porém quando significa retamente, a significação é reta.
D. Não há dúvida.
M. Então quando significa que o-que-é é, a significação é reta.
D. Assim se segue.
M. Igualmente quando significa que o-que-é é, a significação é verdadeira.
D. De fato, quando significa que o-que-é é, ela não é somente reta, mas também verdadeira.

⁴ Cf. *Soliloquiorum libri duo* II, 2, 2; *Categorias* 12 14b14-22; In *Categorias Aristotelis* IV. Há vários estudos sobre a verdade em Anselmo. A lista a seguir não é exaustiva: VISSER, Sandra; WILLIAMS, Thomas. “Anselm on truth”, in: DAVIES, Brian; LEFTOW, Brian. *The Cambridge Companion to Anselm*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 204-221, reimpresso em: VISSER; WILLIAMS, p. 41-56; PICH, Roberto Hofmeister. “Anselmo de Cantuária sobre a verdade do pensamento”, in: *Dissertatio* 30, 2009, p. 93-113. Sobre as citações dos textos de Anselmo, há duas observações. Primeiro, no corpo do texto, indico o título do livro pela letra inicial (ou letras iniciais), seguida do capítulo. Por exemplo: *Monologion*, capítulo 57 = M 57; *De Veritate*, capítulo 9 = DV 9. Em todo caso, a primeira ocorrência do título da obra sempre vem por extenso. Segundo, nas notas de rodapé, para as referências dos textos de Anselmo, adoto o seguinte procedimento: início com a abreviação indicada acima (P 2, DV 9, etc.) e, entre conchetes, incluo a referência de acordo com a edição crítica de Franciscus Salesus Schmitt, edição consultada durante a pesquisa. Por exemplo: [S I: 101,3-5] = volume 1, página 101, linhas 3 a 5.

⁵ Cf. DV 1 [S I: 176,4]: “deum veritatem esse credimus”.

⁶ DV 1 [S I: 176.21–177.2]: “si vis quaeramus per rerum diversitates in quibus veritatem dicimus esse, quid sit veritas”. Na realidade, o *De Veritate* inicia com uma definição de verdade: “Já que acreditamos que Deus é a verdade, e dizemos que a verdade existe em muitas outras coisas...” (DV 1 [S I: 176.4-5]: “quoniam deum veritatem esse credimus, et veritatem in multis aliis dicimus esse...”). Para Anselmo, Deus é a verdade. O problema é que não apenas Deus é a verdade, mas em muitas coisas está a verdade (são verdadeiras), por exemplo, nas proposições. Ora, nestes outros casos onde se diz que há a verdade (nas proposições, por exemplo), esta verdade deve ser entendida como sendo Deus (problema da unicidade e equivocidade dos termos)? Desta forma, Anselmo quer mostrar os diferentes sentidos com que se usa a palavra ‘verdade’. É por isso que no final de DV 1, Anselmo se propõe a procurar uma definição de verdade que leve em consideração os problemas mencionados acima e os que surgirem durante a discussão.

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

D. É o mesmo, de fato.

M. Logo, a verdade para ela não é outra coisa senão a retidão.

D. Vejo agora claramente que esta verdade é retidão.⁷

Dois pontos do trecho citado a serem considerados:

(1) A noção de retidão presente no DV diz respeito ao modo de como algo deve ser (*debet esse*). A significação de uma afirmação, por exemplo, é verdadeira quando é reta, quando significa o que deve significar: quando significa que o-que-é é. Assim, a retidão é entendida como uma forma de conformidade, já que, em última análise, o que faz algo ser verdadeiro e reto é sua conformidade com o seu modelo segundo a mente divina. Deus enquanto criador tem em sua mente (*ratio, intelligentia*) o modelo (*exemplum, forma, similitudo, regula*) de todo criado. O mestre pergunta ao discípulo em DV 7: “Acaso achas que algo é, em algum tempo ou em alguma parte, que não esteja na verdade suprema e que daí não tenha recebido o-que-é enquanto é, ou que possa ser outra coisa do que o-que-é aí?”⁸. “Aí”, “*ibi*”, refere-se à verdade suprema. O tema de DV 7 é a verdade da essência das coisas e não significação, ação, vontade, etc. De qualquer modo, a ideia de que algo esteja na mente divina é compatível com a noção de retidão que está sendo desenvolvida no tratado, já que algo é reto quando é o que deve ser e o que deve ser é aquilo de acordo com o modelo na mente divina.⁹

Ademais, o mestre pergunta se é possível para algo ser outra coisa além daquilo que está na mente divina. O discípulo responde negativamente. Mas é possível para algo ser diferente daquilo que está na verdade suprema. Neste caso, porém, não seria reto nem verdadeiro. Disso conclui-se que para algo ser reto e, portanto, verdadeiro, deve ser conforme o que está na mente divina (ou verdade suprema). Infere

⁷ DV 2 [S I: 178.8-26]: “M[AGISTER]: Ad quid facta est affirmatio? D[ISCIPULUS]: Ad significandum esse quod est. M. Hoc ergo debet. D. Certum est. M. Cum ergo significat esse quod est, significat quod debet. D. Palam est. M. At cum significat quod debet, recte significat. D. Ita est. M. Cum autem recte significat, recta est significatio. D. Non est dubium. M. Cum ergo significat esse quod est, recta est significatio. D. Ita sequitur. M. Item cum significat esse quod est, vera est significatio. D. Vere et recta et vera est, cum significat esse quod est. M. Idem igitur est illi et rectam et veram esse, id est significare esse quod est. D. Vere idem. M. Ergo non est illi aliud veritas quam rectitudo. D. Aperte nunc video veritatem hanc esse rectitudinem”. Cf. *Metafísica* 4.7 1011b 25-28; *De Doctrina Christiana* 2, 35, 53 [PL 34, 60].

⁸ DV 7 [S I: 185.11-13]: “An putas aliquid esse aliquando aut alicubi quod non sit in summa veritate, et quod inde non acceperit quod est in quantum est, aut quod possit aliud esse quam quod ibi est?”. No *Monologion*, Anselmo tinha apresentado ideias semelhantes: (a) antes de algo ser criado, já havia na mente divina o seu modelo (M9 [S I: 24.14-16]): “Patet itaque quoniam priusquam fierent universa, erat in ratione summae naturae, quid aut qualia aut quomodo futura essent”. (b) algo é *mais* verdadeiro enquanto é modelo na mente divina (M36 [S I: 55.4-6]): “Cum ergo et hoc constet, quia omnis creata substantia tanto verius est in verbo, id est in intelligentia creatoris, quam in seipsa, quanto verius existit creatrix quam creata essential”).

⁹ Cf. GILSON, Etienne. *A Filosofia na Idade Média*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 303.

o mestre: “Portanto, tudo que é, é verdadeiramente, enquanto é isto que aí está”¹⁰. Novamente o “aí” refere-se à verdade suprema.

(2) Na passagem citada acima de DV 2, verdade e retidão são termos equivalentes, que se definem mutuamente. Significar, por exemplo, que o-que-é é, é significar o que deve, e significar o que deve é significar retamente e verdadeiramente. Donde: é o mesmo (*idem est*) para ela (para a significação) ser reta e verdadeira.

Porém, em DV 11, após terem percorrido vários tipos de retidão (retidão da ação, da vontade, etc.), o mestre pergunta ao discípulo se haveria ainda mais algum tipo de retidão a ser examinado. A isso o discípulo responde: “nenhuma outra além dessas, exceto aquela que está nas coisas corpóreas, que é bem diferente dessas, como a retidão de uma vara”¹¹. A retidão que está nas coisas corpóreas pode ser conhecida pela visão corpórea (*visu corporeo*), ao passo que as demais retidões consideradas no *De Veritate* são conhecidas pela contemplação da razão (*rationis contemplatio*).

Por esta razão, quando se diz que verdade e retidão são termos equivalentes, é preciso ter em mente a distinção entre retidão sensível e retidão intelectual. Verdade pode ser definida, pois, como retidão intelectual ou então, como formulou Anselmo em DV 11: “Verdade é retidão perceptível apenas pela mente”¹².

3. Os conceitos de verdade e de justiça do *De Veritate* 12

Após apresentar a definição de verdade, antes de aplicá-la à verdade suprema e abordar o problema da unidade da verdade, Anselmo faz um movimento inesperado dentro do tratado. Cito o início do DV 12:

Mas, já que me ensinaste que toda verdade é retidão e a retidão me parece ser o mesmo que a justiça, ensina-me para que eu entenda também o que é a justiça. Parece, pois, que tudo o que é reto é também justo; e, ao contrário, o que é justo é reto. Parece reto e justo que o fogo seja quente e que o ser humano ame a quem o ama. Com efeito, se algo *deve ser*, então é retamente e

¹⁰ DV 7 [S I: 185.15]: “Quidquid igitur est, vere est, inquantum est hoc quod ibi est”. Cf. FRAILE, Guillermo. *Historia de la Filosofía: el Judaísmo, el Cristianismo, el Islam y la Filosofía*. 2. ed. Madrid: Biblioteca de los Autores Cristianos, 1968, v. 2, p. 382; NOVAES, Catarina Dutilh. Theories of Truth. In: LAGERLUND, Henrik (ed.). *Encyclopedia of Medieval Philosophy: Philosophy Between 500 and 1500*. Dordrecht: Springer, 2011, p. 1341.

¹¹ DV 11 [S I: 191.8-9]: “Non alia praeter has nisi illa quae est in rebus corporeis, quae multum est aliena ab istis, ut rectitudo virgae”.

¹² DV 11 [S I: 191.19-20]: “Possumus igitur, nisi fallor, definire quia veritas est rectitudo mente sola perceptibilis”. Cf. HOPKINS, Jasper. *A Companion to the Study of St. Anselm*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1972, p. 137.

justamente. E uma outra coisa não é reta e justamente senão porque *deve ser*, segundo penso. A justiça não pode ser outra coisa senão a retidão.¹³

Em DV 12, Anselmo se propõe a responder o que é a justiça. Uma questão que surge de imediato ao leitor do tratado é *como* explicar a abordagem do tema da justiça numa obra que versa sobre a verdade e *por que* Anselmo insere uma definição de justiça logo depois da definição de verdade. Ora, uma possível resposta estaria logo no começo desse mesmo capítulo. O discípulo retoma a definição de verdade (“já que me ensinaste que toda verdade é retidão...”) e, em seguida, situa a justiça em relação à retidão e, por conseguinte, também em relação à verdade: “parece-me que a retidão é o mesmo que a justiça”. Assim, a tese da qual parte Anselmo para apresentar uma definição de justiça é que a retidão (e a verdade) e a justiça se definiriam mutuamente: elas seriam a mesma coisa.

A primeira razão para a equivalência entre justiça, retidão e verdade diz respeito à equivalência entre justiça e retidão enquanto *o que deve ser*. É estranho dizer que o fogo seja justo, ainda que seja aceitável dizer que ele é reto já que faz o que deve fazer. Anselmo tem ciência e mais adiante trata disso. O ponto que ele quer mostrar é que em um sentido muito amplo, justiça e retidão podem ser empregadas como equivalentes, como se referindo à mesma coisa: ao *dever ser* de algo. Se algo é justo, então ele é como *deve ser*. Se algo é reto, também é como *deve ser*.

Já a segunda razão para a equivalência entre justiça, retidão e verdade se refere à simplicidade divina. Diz o discípulo: “na natureza simples e suprema, embora não seja por esta razão justa e reta porque deva alguma coisa, contudo, não há dúvida que é o mesmo a retidão e a justiça”¹⁴. Se a retidão e a justiça são perfeições atribuídas à natureza divina, todavia, não formam um composto de perfeições, mas uma unidade simples. Portanto, retidão e justiça são a mesma coisa¹⁵, ao menos na deidade.

O segundo motivo de surpresa na leitura do texto é que na fala seguinte, quando se espera que o mestre retifique as imprecisões do discípulo, o mestre não o faz.

¹³ DV 12 [S I: 191-27–192.3]: “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. Nam si quidquid debet esse recte et iuste est, nec aliud recte et iuste est nisi quod debet esse, sicut puto: non potest aliud esse iustitia quam rectitudo”.

¹⁴ DV 12 [S I: 192.3-5]: “In summa namque et simplici natura, quamvis non ideo sit iusta et recta quia debeat aliquid, dubium tamen non est idem esse rectitudinem et iustitiam”. Cf. DV 12 [S I: 196.1-8]; M17 [S I: 31.9–1 32.4]; P18 [S I: 114.14-25].

¹⁵ Pela temática que trata, M17 pode ser chamado também de *De divina simplicitate*. Em P18 Anselmo igualmente aborda o assunto, ainda que brevemente.

Ao contrário, ele aparenta concordar com o que foi dito anteriormente sob a condição “se a justiça não é outra coisa senão a retidão”¹⁶. Assim, se a condição se seguir, não apenas justiça, verdade e retidão se definem mutuamente, mas também “quem conhece uma delas, mas desconhece as demais, pode atingir o conhecimento das que são ignoradas através da que é conhecida”¹⁷.

3.1 O problema da pedra justa

Na sequência do DV 12, o discípulo questiona a própria posição apresentada no começo do capítulo. Quando uma pedra faz o que deve (ir para baixo), ela é reta e *justa*, e o ser humano também é reto e justo quando faz o que deve (aquilo para o qual foi feito, criado¹⁸). Pergunta-se: quando a pedra e o ser humano fazem o que devem, são justos no mesmo sentido? Ou ainda, uma questão anterior: faz algum sentido dizer que uma pedra é justa?

O mestre igualmente se mostra perturbado em tais questões. Todavia, nesse momento, o mestre pede ao discípulo para que este distinga o fazer do ser humano (*facere hominis*) do fazer da pedra (*facere lapidis*). Na realidade, o mestre está chamando a atenção para um tópico já discutido no tratado, no capítulo 5, sobre a verdade da ação: há uma distinção entre dois tipos de ações: ação natural e ação não-natural. Ação natural é ação necessária, irracional. Por exemplo, o queimar do fogo. Já ação não-natural é ação não-necessária. A ação não-natural é própria dos seres racionais¹⁹. Responde o discípulo: “Sei que o ser humano faz de modo espontâneo, a pedra faz naturalmente e não de modo espontâneo”²⁰. Disso conclui o mestre: “Por isso, diz-se que a pedra não é justa, porque não é justo quem faz o que deve, se não quer o que faz”²¹. Surge uma primeira condição para a justiça: a vontade²². A justiça é própria

¹⁶ DV 12 [S I: 192.6-7]: “Si iustitia non est aliud quam rectitudo”.

¹⁷ DV 12 [S I: 192.8-10]: “Ut qui unam earum noverit et alias nescierit, per notam ad ignotarum scientiam pertingere possit”.

¹⁸ Para Anselmo, fazer o que se deve é resultado do querer o que se deve, ou seja, a ação reta é consequência da vontade reta. Desta forma, o ser humano age mal quando não age de acordo com a vontade reta, isto é, quando não quer o que deve querer. Mas o que o ser humano deve querer? A resposta está em uma passagem do *Cur Deus Homo*: Deus estabeleceu uma ordem na criação e o ser humano deve, portanto, aderir espontaneamente (*sponte*) à esta ordem. Cf. CDH I,15 [S II: 72.29–73.9].

¹⁹ Cf. DV 5.

²⁰ DV 12 [S I: 192.19]: “Scio quia homo sponte, lapis naturaliter et non sponte facit”.

²¹ DV 12 [S I: 192.20-21]: “Idcirco lapis non dicitur iustus, quia non est iustus qui facit quod debet, si non vult quod facit”.

²² No *De Concordia*, Anselmo distingue três sentidos daquilo que entende por vontade: “A vontade parece que é dita equivocadamente de três modos: (1) um é o poder de querer, (2) outro é a inclinação do

da natureza que tem vontade, ou seja, para haver justiça, algo deve ser feito enquanto algo querido, desejado. Todavia, é condição necessária, mas não suficiente. O discípulo pergunta, então, se é possível considerar justo o cavalo, já que pasta *querendo* pastar. O mestre responde dizendo que não é suficiente, para haver justiça, fazer algo *querendo*: “Não disse que justo é aquele que faz querendo o que deve; mas disse que não é justo quem não faz querendo o que deve”²³. Isto quer dizer que não basta fazer querendo o que se deve para ser justo, todavia não se pode ser justo se não fizer querendo.

3.2 Condições para haver justiça

Neste momento do diálogo, mestre e discípulo se propõem a procurar uma definição de justiça “à qual se deve louvor, assim como seu contrário, isto é, uma definição de injustiça, à qual se deve reprovação”²⁴. A ideia é que a justiça que merece louvor está na natureza racional: “é certo que aquela justiça não está em nenhuma natureza que não *conheça* a retidão. Pois tudo aquilo que não quer a retidão, ainda se a tiver, não merece ser louvada porque tem a retidão, já que não pode querer a retidão aquele que não a conhece”²⁵.

O mestre insere uma diferença entre retidão e justiça (no começo do capítulo, ambas foram tratadas como equivalentes): não é suficiente ter a retidão para se ter aquela justiça que merece ser louvada. É preciso querer a retidão. E só pode querer a retidão quem sabe o que ela é. Assim, deve-se saber (a) o que se deve fazer e (b) que se quer o que se deve. A justiça não está definida como ter ciência e querer a retidão. Porém, e aqui surgem outras condições necessárias para a justiça, ela não pode

poder e (3) outro ainda é o uso do mesmo poder”. DC III,11 [S II: 279.13-15]: “Voluntas utique dici videtur aequivoco tripliciter. Aliud est enim instrumentum volendi, aliud affectio instrumenti, aliud usus eiusdem instrumenti. Instrumentum volendi est vis illa animae qua utimur ad volendum”. O raciocínio se repete no *De Conceptu Virginali*: “Aliud enim est vis illa animae qua ipsa anima vult aliquid, quae vis ‘instrumentum’ volendi potest dici [...]. Dicuntur etiam ‘voluntates’ eiusdem instrumenti affectiones et usus, quod hic longum est inserere” (DCV 4 [S II: 143.27-29; 144.2-3]). Ora, Anselmo não diz qual dos três está sendo empregado no texto. Todavia, o sentido que se aproxima da discussão de DV 12 é o segundo, visto que não basta ter o poder de querer e uso de tal poder, a vontade enquanto inclinação ou disposição visa ou à justiça ou à felicidade.

²³ DV 12 [S I: 192.24-25]: “Non dixi iustum esse illum qui facit volens quod debet; sed dixi non esse iustum qui non facit volens quod debet”.

²⁴ DV 12 [S I: 192.27-28]: “Quaeris ut video definitionem iustitiae cui laus debetur; sicut contrario eius, scilicet iniustitiae, debetur vituperationem”.

²⁵ DV 12 [S I: 192.30-33]: “Constat quia illa iustitia non est in ulla natura quae rectitudinem non agnoscit. Quidquid enim non vult rectitudinem, etiam si eam tenet, non meretur laudari quia tenet rectitudinem. Velle autem illam non valet qui nescit eam”.

acontecer se não se quer o que se deve (retidão da vontade), se não se faz o que se deve (retidão da ação) e ter ciência disso.

A justiça que merece ser louvada é aquela praticada pela natureza racional, a única que possui a retidão da vontade necessária para a justiça. Por natureza racional (*natura rationalis*), Anselmo se refere a Deus, aos anjos e aos seres humanos²⁶, ainda que sua definição em DV 12 diga respeito apenas aos seres humanos, pelo que é dito através do mestre: “Então, onde te parece que esta justiça está no ser humano, que é racional?”²⁷. Ao que responde o discípulo: “Não está a não ser ou na vontade ou no conhecimento ou na ação”²⁸. Sabe-se que a justiça é retidão: “*omnis iustitia est rectitudo*”²⁹. Pode-se dizer que o conjunto das coisas justas está dentro do conjunto das coisas retas, de modo que todo ato justo é um ato reto. O contrário, porém, não se segue.

Deve-se, por isso, tornar preciso o sentido de retidão que é próprio da justiça. Que tipo de retidão vem a ser a justiça? O discípulo elenca três possíveis retidões: pode ser (i) retidão da vontade (querer o que se deve), (ii) retidão do conhecimento (*scientia*) (saber o que se deve querer e fazer), ou (iii) retidão da ação (fazer o que se deve).

O mestre, porém, para excluir o que não pode estar na definição de justiça, pergunta ao discípulo: “Se alguém entende retamente e age retamente, porém não quer retamente: alguém irá louvá-lo por sua justiça?”³⁰ O ponto a ser precisado na definição de justiça é que ela não pode ser entendida como retidão do pensamento, muito menos retidão da ação. Não é suficiente saber o que se deve querer e fazer, nem é suficiente fazer o que se deve para alguém ser louvado como justo. Essas duas retidões são condições necessárias, mas não suficientes. Conclui o mestre: “Portanto, esta justiça não é retidão do conhecimento ou retidão da ação, mas retidão da vontade”³¹.

Todavia, definir a justiça como retidão da vontade (querer o que se deve) não é suficiente para Anselmo. Mais adiante, o mestre pergunta ao discípulo: “Todo aquele que quer o que deve, tu achas que ele quer retamente e tem a retidão da vontade?”³². Existe aqui uma sutileza no raciocínio de Anselmo, já que ele próprio entende a retidão

²⁶ DCV 3 [S II: 143.12]: “Rationalis autem natura non est nisi Deus et angelus et anima hominis”. Cf. CDH I,16; M68; DLA 1.

²⁷ DV 12 [S I: 193.7]: “Ubi igitur tibi videtur ista iustitia in homine qui rationalis est?”. Cf. S I: 193.4-5.

²⁸ DV 12 [S I: 193.8]: “Non est nisi aut in voluntate aut in scientia aut in opera”.

²⁹ DV 12 [S I: 193.4].

³⁰ DV 12 [S I: 193.9-10]: “Quid si quis recte intelligit aut recte operatur, non autem recte velit: laudabit eum quisquam de iustitia?”.

³¹ DV 12 [S I: 193.12-13]: “Ergo non est ista iustitia rectitudo scientiae aut rectitudo actionis, sed rectitudo voluntatis”.

³² DV 12 [S I: 193.17-18]: “Quicumque vult quod debet, putas eum recte velle et habere rectitudinem voluntatis?”.

da vontade como querer o que deve e querer retamente. A pergunta parece retórica, mas não é. A questão latente é: basta querer o que se deve, portanto, querendo retamente para ser louvado como justo? Ter simplesmente a retidão da vontade ainda não é condição suficiente para a justiça, ainda que seja condição necessária.

3.3 O *quid* e o *cur* (ou *ideo quia*) da vontade reta

É preciso refinar ainda mais a definição de justiça. E para isso, Anselmo elenca três circunstâncias onde se torna claro que não é suficiente ter a retidão da vontade (querer o que deve) para haver a justiça:

(I) Se alguém, ignorando, quer o que deve, como quando quer, ignorando, fechar a porta contra aquele que quer matar uma outra pessoa na casa: tenha ou não tenha alguma retidão da vontade, não tem aquela que procuramos. [...] (II) Pode acontecer que, entendendo, queira o que se deve e não queira dever. Pois quando um ladrão é forçado a devolver o dinheiro roubado, evidentemente é porque não quer dever, visto que, por esta razão, é forçado a querer devolver porque deve. Mas este, de modo algum, deve ser louvado por esta retidão. [...] (III) Quem alimenta o pobre faminto por causa de uma glória vazia, quer dever querer o que quer. Pois, por esta razão, é louvado, já que quer fazer o que deve. O que pensas tu a respeito disso?³³

De (I), segue-se que para haver justiça, é necessário que se queira, sabendo, o que se deve querer. De (II), deve-se fazer algo não porque se é obrigado. Por fim, de (III), a retidão da vontade não deve ser buscada por vanglória. Se em (II) a retidão da vontade não pode ser o resultado de coação, em (III) não pode ser resultado de autopromoção, de auto-louvor. Quando alguém dá de comer a quem tem fome, faz o que se deve, e tem a retidão da ação. Tem também a retidão da vontade, visto que quer o que deve querer. Porém, se a ação é feita esperando elogio (*propter inaniam gloriam*), por mais que haja uma retidão da vontade (já que a pessoa quer o que se deve), todavia, esta retidão da vontade não torna a pessoa justa. Com isto em mente, o mestre conclui a argumentação:

Toda vontade, à medida que quer algo, assim quer por causa de alguma coisa. Na realidade, do mesmo modo que se deve considerar o que se quer, assim

³³ DV 12 [S I: 193.19-22.24-27-30]: “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. [...] Potest contingere ut intelligens velit quod debet, et nolit se debere. Nam cum latro cogitur ablatam reddere pecuniam, palam est quia non vult se debere, quoniam ideo cogitur velle reddere quia debet. Sed hic nullatenus laudandus est hac rectitudine. [...] Qui cibabat pauperem esurientem propter inanem gloriam, vult se debere velle quod vult. Idcirco namque laudatur, quia vult facere quod debet. Quid itaque de isto iudicas?”.

deve-se ver por que se quer. De fato, a vontade mais reta não deve ser querendo o que deve do que a querendo pela razão que deve. Por isso é que toda vontade tem um o quê (*quid*) e um porquê (*cur*). Pois, de um modo geral, nada queremos, a não ser que seja porque queremos.³⁴

Esta observação de Anselmo já tinha sido indicada em (III): qual é a motivação, o *cur*, de alguém que quer alimentar um faminto? A vontade visa algo e por algum motivo. Não haveria vontade que nada visasse (objeto) ou vontade desmotivada (motivo). Os dois elementos, o *quid* e o *cur*, Anselmo os relaciona com a noção de retidão da vontade e, conseqüentemente, com a noção de justiça.

O *quid* é entendido como aquilo que se deve querer fazer. Para um ato ser justo, é necessário que se saiba e se queira fazer o que se deve. O próximo passo em DV 12 é tentar entender qual deve ser o motivo da vontade (o *cur*) para que ela seja reta de modo que haja ali a justiça. Pergunta o mestre: “Por que te parece que deve ser querido o que se quer, para que se tenha uma vontade louvável? Pois está claro o que deve ser querido, já que quem não quer o que deve, não é justo”³⁵.

A intenção do mestre é levar o aluno a compreender que não é suficiente querer o que se deve para ser justo. Donde a pergunta: por que deve ser querido o que se quer para alguém ser justo? Note que aqui temos a dita retidão da vontade, querer o que se deve, mas como foi dito acima, a simples retidão da vontade (sem o *cur*) não é ainda justiça. Por isso, pode-se perceber que a justiça, segundo DV12, é um tipo de retidão de vontade que depende do motivo de se querer a retidão da vontade. Está claro o que deve ser querido: o que se deve querer é a coisa certa, a coisa reta, aquilo para o qual se recebeu a vontade: para amar o sumo bem e para manter a ordem estabelecida na criação³⁶. A tudo isso, responde o discípulo: “Nem menos claro me parece que do mesmo modo que deve ser querido, a cada um, o que se deve, assim deve ser querido porque se deve, para que seja justa a sua vontade”³⁷.

³⁴ DV 12 [S I: 193.33-194.4]: “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”.

³⁵ DV 12 [S I: 194.6-8]: “Cur autem tibi videtur volendum unicuique quod vult, ut laudabilem habeat voluntatem? Quid enim volendum sit palam est; quoniam qui non vult quod debet, non est iustus”.

³⁶ Cf. M70 [S I: 80.9–81.6]; CDH I,15 [S II: 72.29–73.9]; CDH II,1 [S II: 97.4–98.5]; VISSER, Sandra; WILLIAMS, Thomas. *Morality*. In: _____. *Anselm*. Oxford, UK: Oxford University Press, 2009, p. 194-201; BROWER, Jeffrey. *Anselm on ethics*. In: DAVIES, Brian; LEFTOW, Brian. *The Cambridge Companion to Anselm*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2004, p. 239-243.

³⁷ DV 12 [S I: 194. 9-10]: “Nec minus apertum mihi videtur quia sicut volendum est unicuique quod debet, ita volendum est ideo quia debet, ut iusta sit eius voluntas”.

3.4 A definição de justiça

Por que se deve querer o que se deve? Anteriormente surgiram algumas possibilidades: ignorância, coação, glória vazia. Mas esses itens não tornam alguém justo. Para que uma vontade seja justa, deve-se (a) querer o que se deve e (b) porque (*ideo quia*) se deve. O problema que permanece é: o que seria este *ideo quia debet*, porque se deve? O que Anselmo quer dizer com isso? Como ele o entende? Acompanhemos o raciocínio de Anselmo no diálogo entre mestre e discípulo:

M. Para a justiça, bem entendes que são necessárias à vontade estas duas coisas, a saber: querer o que se deve, e porque se deve [...] Quando alguém quer o que deve porque é coagido, e é coagido porque deve querer isto: este não quer de algum modo o que deve, já que deve? D. Não posso negar. Mas este quer de um jeito, o justo, de outro. [...] Pois o justo, quando quer o que deve, conserva a retidão da vontade não por causa de outra coisa, enquanto deve ser dito justo, do que por causa da própria retidão. Porém, aquele quer o que deve a não ser coagido ou levado por recompensa exterior: se deve ser dito que conserva a retidão, não a conserva por causa dela própria, mas por causa de outra coisa.³⁸

Para o mestre, a segunda condição necessária para uma vontade ser justa é que ela deve querer o que deve porque se deve: *debeo velle quod debeo velle quia debeo velle* (retidão pela retidão). Ora, alguém pode ser obrigado a querer o que se deve. Não haveria neste caso a justiça, visto que ocorre a segunda condição (*ideo quia debet*)? É preciso distinguir e especificar os modos de como alguém pode querer o que se deve e porque se deve. A resposta do discípulo esclarece alguns pontos.

Uma vontade pode querer retamente o que se deve de dois modos: (a) *propter se*, ou (b) *propter aliud*. A vontade é justa em (a), isto é, quando procura conservar a retidão por causa de si mesma (*propter se*). Qualquer outra vontade que procure conservar a retidão da vontade por causa de uma outra coisa (*propter aliud*), ao invés de si mesma, não é considerada uma vontade justa. Mais acima, o mestre havia citado o exemplo daquele que alimenta um faminto e havia perguntado se a esta pessoa que alimenta, buscando uma glória vazia, ainda que quisesse fazer o que devia, poderia ser

³⁸ DV 12 [S I: 194.11-12.14-16.18-22]: “M. Bene intelligis haec duo esse necessaria voluntati ad iustitiam: velle scilicet quod debet, ac ideo quia debet. [...] 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. [...] Iustus namque cum vult quod debet, servat voluntatis rectitudinem non propter aliud, in quantum iustus dicendus est, quam propter ipsam rectitudinem. Qui autem non nisi coactus aut extranea mercede conductus vult quod debet: si servare dicendus est rectitudinem, non eam servat propter ipsam sed propter aliud”.

considerada justa. Ora, dada a distinção entre *propter se* e *propter aliud*³⁹, fica claro que não é por que não. No caso daquele que alimentava o doente, ainda que quisesse fazer o que devia (e sua vontade, portanto, era reta), o motivo, o *cur* da vontade não era *propter se*: não basta que o *quid* seja reto (querer o que se deve), o *cur* também deve ser reto (*propter se*, e nunca *propter aliud*).

Do mesmo modo o ladrão que é obrigado a devolver o dinheiro furtado. Ainda que “quisesse”, através da imposição da lei, devolver o dinheiro, sua vontade teria sido antes coagida a querer tal ato. Percebe-se que neste caso a vontade move-se *propter aliud* e por isso este ladrão não poderia ser considerado justo. Note que Anselmo ainda não chegou a uma definição de justiça. A definição vem nas linhas seguintes. De todo modo, dadas as distinções estabelecidas, uma definição já pode ser percebida.

Portanto, para Anselmo, “justiça é a retidão da vontade conservada por causa de si mesma”⁴⁰. Esta é a definição que foi mencionada algumas vezes no diálogo⁴¹ e que conclui as distinções realizadas pelo mestre e o discípulo nas linhas acima.

Para entender o que Anselmo quer dizer com essa passagem, convém citar o que ele próprio disse em um texto bem posterior ao *De Veritate*. Trata-se do *De Concordia*, o último tratado a ser escrito (redigido entre 1107-1108). Ali, tentando conciliar a graça divina com o livre arbítrio, diz:

Dizemos que justiça é a retidão da vontade conservada por causa de si mesma. Quem, pois, a conserva unicamente por causa de algo diferente, não a ama, mas [ama] aquilo pelo qual a conserva. Por esta razão, tal pessoa não deve ser chamada justa, nem tal retidão deve ser chamada justiça.⁴²

3.5 Distinções posteriores

Diante dessas definições, outras distinções podem ser feitas sobre o conceito anselmiano de justiça. De maneira esquemática, temos num primeiro momento o conjunto das ações, o qual se divide em dois grupos: (A) ações naturais ou não-voluntárias e (B) ações não-naturais ou voluntárias.

³⁹ A distinção entre retidão conservada *propter se* e *propter aliud* tem semelhança com a significação dos termos denominativos no *De Grammatico*: um termo como *grammaticus*, por exemplo, significa *per se* a qualidade (gramática), mas significa *per aliud* a substância (*homem*) (cf. DG 14 [S I: 159.26–161.4]).

⁴⁰ DV 12 [S I: 194.26]: “Iustitia igitur est rectitudo voluntatis propter se servata”.

⁴¹ Cf. S I: 173.10; 191.28-29; 192.27.

⁴² DC III,2 [S II: 265.14-18]: “Dicimus iustitiam esse rectitudinem voluntatis propter se servatam. Qui enim solum propter aliud illam servat, non eam diligit, sed illud propter quod illam servat, et ideo non est dicendus iustus, nec talis rectitudo nominanda est iustitia”.

(A) é o lugar próprio das plantas, dos animais, dos fenômenos naturais e das ações do ser humano enquanto um ser dotado de corpo (alimentação, crescimento, movimento, reprodução); (B) é o campo das ações propriamente humanas, isto é, das ações que dependem da deliberação e da razão.

Ora, (B) se divide, por sua vez, em (a) atos não-retos e (b) atos retos. (a) é o conjunto dos atos voluntários que não “devem” ser feitos (estão aqui os atos errados, os crimes, etc.) (não devem ser feitos nem devem ser queridos). (b) é o conjunto dos atos voluntários que devem ser feitos (devem ser feitos e devem ser queridos). (b), por sua vez, se divide em (i) *propter se* e (ii) *propter aliud*. (i) é o conjunto dos atos voluntários que devem ser feitos cujo motivo único é conservar a própria retidão (deve se querer fazer porque é a coisa certa a ser feita); (ii) é o conjunto dos atos voluntários que devem ser feitos, mas cujo motivo não é conservar a própria retidão. *Propter aliud* é a vontade que é querida por motivos exteriores à própria retidão (*mercede extranea*), seja recompensa, punição, coação, vanglória, etc.

Deste modo, poderíamos definir a justiça em DV12 como uma ação humana (mais adiante Anselmo diz que a ação não é condição necessária para a justiça, mas que basta a vontade reta desde que seja impossível realizar a ação), voluntariamente deliberada, reta e que não tenha motivações exteriores à própria retidão da vontade: faz-se, querendo e sabendo, a coisa que deve ser feita porque é a coisa que deve ser feita: essa é a justiça anselmiana.

Na passagem a seguir, o mestre corrige o argumento apresentado pelo discípulo no início de DV12: que a retidão parece ser o mesmo que a justiça:

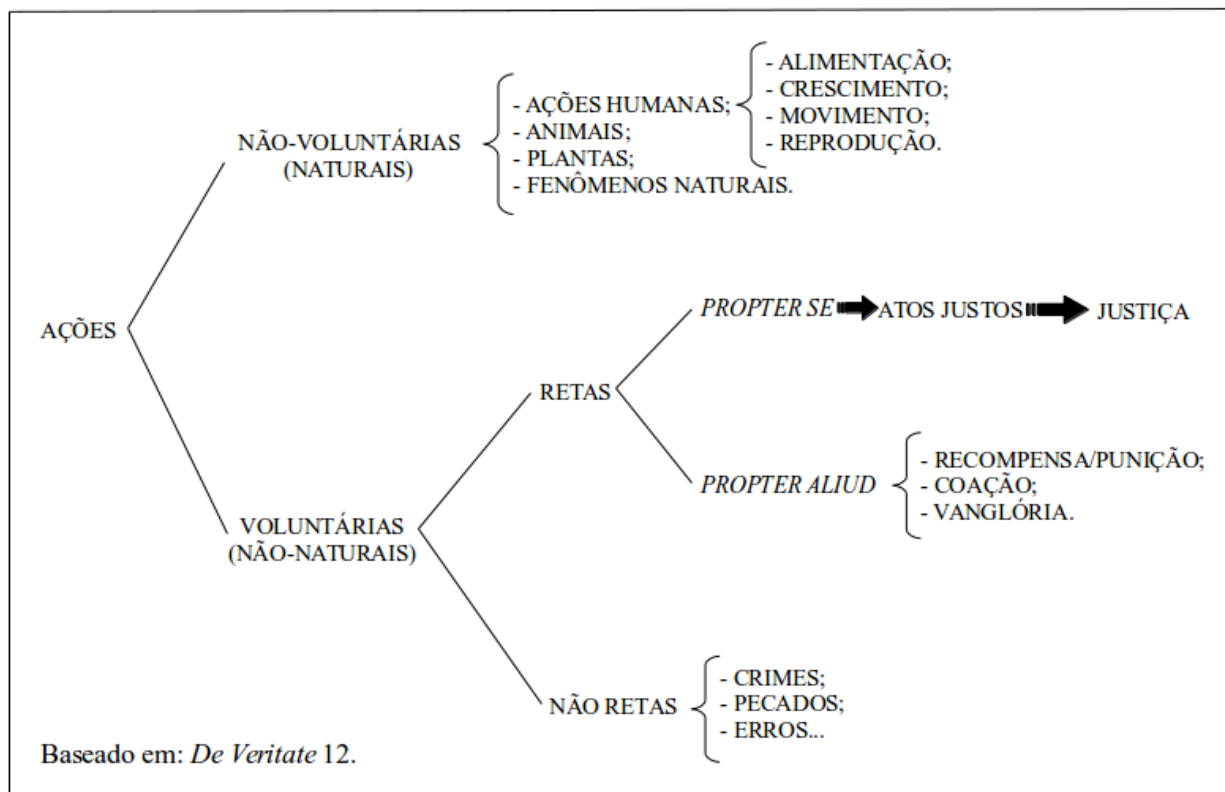
Com efeito, não há nenhuma justiça que não seja retidão, nem outra retidão além da retidão da vontade que é dita justiça *per se*. A retidão da ação, pois, é dita justiça, mas a não ser quando a ação acontece com uma vontade justa. Todavia, a retidão da vontade, ainda que seja impossível acontecer o que queremos retamente, todavia, de modo algum se perde o nome de justiça.⁴³

Dois pontos ocorrem na passagem: no início do capítulo, o discípulo havia dito que retidão parece ser o mesmo que justiça⁴⁴, isto é, que o conjunto das coisas retas equivale ao conjunto das coisas justas. Pela argumentação e pelas distinções que ocorreram, mestre e discípulo chegaram a uma definição. Pela definição, nota-se que a

⁴³ DV 12 [S I: 194.30-34]: “Nulla namque est iustitia quae non est rectitudo, nec alia quam rectitudo voluntatis iustitia dicitur per se. Dicitur enim rectitudo actionis iustitia, sed non nisi cum iusta voluntate fit actio. Rectitudo autem voluntatis, etiamsi impossibile sit fieri quod recte volumus: tamen nequaquam nomen amittit iustitiae”.

⁴⁴ Cf. 191.28.

constatação inicial não ocorre. Ao contrário, o conjunto das coisas justas está dentro do conjunto das coisas retas e, no interior do conjunto das coisas retas, o conjunto das coisas justas está dentro do conjunto das coisas retas quanto à vontade. E, dentro do conjunto das coisas retas quanto à vontade, o conjunto das coisas justas está dentro do conjunto das coisas retas quanto à vontade enquanto observada *propter se*. Uma vontade reta não é necessariamente uma vontade justa, porém uma vontade justa é sempre uma vontade reta.



O segundo ponto é que uma vontade justa não implica necessariamente em uma ação ou em numa ação justa. Pode-se querer fazer o que se deve e pela razão de que se deve, e mesmo assim pode ser impossível realizar a ação querida. Neste caso a justiça ainda permanece preservada. É claro, a justiça permanece preservada quando é impossível executar a ação pretendida. Apenas neste caso. Nos demais, a não concretização da ação não concretiza a justiça. Ademais, a justiça é definida como retidão da vontade, não retidão da ação.

Por fim, com relação ao tema da ação em Anselmo, é possível distinguir ação reta e ação justa. Se compararmos as probabilidades de combinação entre ação reta e

ação justa, é mais fácil ser reto do que ser justo. Estamos falando aqui dos atos voluntários (pressupõe-se, portanto, algum nível de vontade). Veja o que ocorre abaixo:

- (a) ação reta + vontade não-reta = ação reta (acidentalmente reta);
- (b) ação reta + vontade reta + *propter aliud* = ação reta;
- (c) ação reta + vontade reta + *propter se* = ação justa.

Das três possibilidades acima, há apenas uma chance de uma ação ser justa. Quanto a (a), uma vontade não-reta é quando não se quer aquilo que se deve querer, e esta é a definição de pecado, segundo o *De Concordia*⁴⁵. Apesar disso, tem-se acidentalmente uma ação reta. Seria o caso quando alguém quer fazer o que não deve e acaba, por acidente, fazendo a coisa certa. Tanto (b) quanto (c) precisam da ciência de que algo é reto e de que se quer fazer esse algo reto. Quanto a (b), é quando se faz a ação correta, querendo fazer o correto, mas por um motivo não-reto. A vontade erra na intenção. Finalmente, quanto a (c), é quando a ação, a vontade e a intenção são retas, de modo que se realize aqui uma ação justa. De três possibilidades, há apenas uma chance de uma determinada ação ser justa.

4. Considerações finais

Algumas observações acerca da definição anselmiana de justiça:

1) Na parte final do artigo, quis mostrar a distinção que há em Anselmo entre ato justo e ato reto, entre vontade justa e vontade reta. Na verdade, a distinção que ocorre é entre retidão e justiça, onde esta é uma espécie daquela e a diferença específica da justiça está na intenção da retidão da vontade, o *cur* ou *ideo quia*. Além disso, os atos considerados aqui são aqueles não-necessários, não-naturais, segundo DV 5, e tais atos são resultados de uma vontade e por esta razão podem ser avaliados como retos ou não-retos, justos ou não-justos, isto é, moralmente.

2) A definição de justiça de DV 12 desempenha um papel relevante em várias obras subsequentes de Anselmo. O *De Libertate Arbitrii*, por exemplo, tem como tema

⁴⁵ Cf. DC I,3 [S II: 251.16-17].

a liberdade do arbítrio, ou o livre arbítrio. Em DLA 1, nega-se a definição de liberdade como o poder de pecar ou não (de poder fazer o certo ou o errado). Em DLA 3, Anselmo define o que é liberdade: “a liberdade do arbítrio é o poder de conservar a retidão da vontade por causa da própria retidão”⁴⁶. Ora, como a retidão da vontade conservada por causa de si mesma é a definição de justiça, ter a liberdade de arbítrio é a capacidade de conservar a justiça. Ser livre é ser justo: “cremos, diz Anselmo, que a liberdade do arbítrio está ordenada para a justiça. Porque deve-se dizer, sem dúvida, que a natureza racional não a recebeu [a liberdade do arbítrio] a não ser para conservar a retidão da vontade por causa da própria retidão”⁴⁷. Porém, como vimos na última sessão do artigo, praticar ações justas é mais difícil que praticar ações não-justas. Por esta razão, concordamos com Southern, que entende a liberdade anselmiana como “extremamente estreita” (*extremely narrow*). Diz Southern: “contrastando à liberdade multifacetada que o mundo oferece, ou parece oferecer àqueles que são chamados livres, a liberdade que Anselmo oferece aos seres humanos neste mundo é extremamente estreita”⁴⁸.

3. A relação entre os conceitos de justiça, verdade e retidão não é exclusividade de DV 12. Eadmer, biógrafo de Anselmo, narra trecho de uma conversa que Anselmo, então abade de Bec, teve com os monges da Cantuária, em sua primeira visita em 1079. Ao falar sobre o mártir Elfego, diz que este morreu pela verdade e pela justiça:

Cristo é a verdade e a justiça; quem morre pela justiça e pela verdade, morre pelo Cristo; quem morre pelo Cristo, segundo o testemunho da Igreja, é considerado mártir. De fato, o bem-aventurado Elfego morreu pela justiça, assim como o bem-aventurado João [Batista] morreu pela verdade.⁴⁹

⁴⁶ DLA 3 [S I: 212.19-20]: “Libertas arbitrii est potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem”.

⁴⁷ DLA 3 [S I: 212. 15-18]: “Ad iustitiam prodesse arbitrii libertatem credimus. Quare indubitanter asserendum est rationalem naturam non eam accepisse nisi ad servandam rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem”.

⁴⁸ SOUTHERN, 1990, p. 174. Outras passagens que se servem da definição de justiça de DV 12 são, por exemplo, DCD 5; 14; DCV 5; 29; DC I,6; III,2; III,4; III,12.

⁴⁹ EADMER. *Vita Sancti Anselmi* I,5,44 [PL 158, col. 45A-46A]: “Christus veritas (Joan XIV,6) et iustitia sit; qui pro iustitia et veritate moritur, pro Christo moritur; qui autem pro Christo moritur, Ecclesia teste, martyr habetur. Beatus vero Elfegus aequo pro iustitia, ut beatus Joannes passus est pro veritate”. Além disso, Lanfranco, mestre de Anselmo, em seu comentário à carta paulina aos Romanos, define a verdade relacionando-a com a justiça: “verdade é a justiça nas palavras” (LANFRANCO. *In omnes pauli epistolas comentarii* [PL 150, col. 115]: “ut iustificeris. Probatio quod deus verax est; iustitia enim sermonum, est veritas”).

Gregório Magno, em sua *Moralia in Job*, comentário ao livro de Jó, emprega com frequência o termo ‘retidão’. Anselmo conhecia esta obra. De fato, ele a menciona em três cartas⁵⁰. É provável que noção de retidão que aparece nos seus textos tenha de algum modo alguma relação com esse comentário de Gregório⁵¹.

Bento de Núrsia, na sua Regra, oferece pistas para aquilo que Anselmo emprega na definição de justiça. Se em Anselmo a vontade precisa ter o *quid* e o *cur* igualmente retos, Bento examina brevemente o *cur*, ou seja, a intenção da vontade com a qual um ato deve ser realizado a fim de que seja considerado justo. Diz Bento sobre a obediência:

[14] Mas essa mesma obediência somente será digna da aceitação de Deus e doce aos homens se o que é ordenado for executado sem tremor, sem delongas, não mormente, não com murmuração, nem com resposta de quem não quer. [...] [16] E convém que seja prestada de boa vontade pelos discípulos. [17] Pois se o discípulo obedecer de má vontade e se murmurar, mesmo que não com a boca, mas só no coração, [18] ainda que cumpra a ordem, não será mais o seu ato aceito por Deus que vê seu coração a murmurar; [19] e por tal ação não consegue graça alguma, e, ainda mais, incorre no castigo dos murmuradores se não se emendar pela satisfação.⁵²

A preocupação de Bento é oferecer aos seus seguidores uma regra de vida (*regula*) e, nessa, uma orientação acerca da obediência, um dos pontos centrais da vida monástica beneditina. Para Bento, a questão a ser respondida no trecho acima é: quando um ato é, de fato, um ato de obediência, ou seja, quando um ato deve ser louvado (“digno da aceitação de Deus e doce aos homens”) como sendo um ato de obediência? Ele será quando o ato for executado de boa vontade (*cum bono animo*). Caso contrário, ainda que o ato tenha sido executado (obediência parcial) – quando o discípulo obedece de má vontade e murmura, ou com a boca ou no coração (*in corde*) – tal ato não será aceito e é, inclusive, um ato passível de castigo.

Parece-me que este é o motivo pelo qual Anselmo insiste na retidão da intenção (do *cur*) para um ato (ou uma vontade) ser louvado como justo. O ambiente no qual Anselmo elabora estes três tratados (*De Veritate*, *De Libertate Arbitrii*, *De Casu*

⁵⁰ Cf. E23,8-10; E25,23-31; E26,3-11.

⁵¹ Cf. HOPKINS, 1972, p. 32.

⁵² Bento de Núrsia. *Regula* 5,14.16-19 [PL 66, 350]: “[14] Sed haec ipsa oboedientia tunc acceptabilis erit Deo et dulcis hominibus, si quod iubetur non trepide, non tarde, non tepide, aut cum murmure vel cum responso nolentis efficiatur, [16] Et cum bono animo a discipulis praeberi oportet, quia hilarem datorem diligit Deus. [17] Nam, cum malo animo si oboedit discipulus et non solum ore sed etiam in corde si murmuraverit, [18] etiam si impleat iussionem, tamen acceptum iam non erit Deo qui cor eius respicit murmurantem, [19] et pro tali facto nullam consequitur gratiam; immo poenam murmurantium incurrit, si non cum satisfactione emendaverit”.

Diaboli) é permeado por ideias advindas da regra de Bento. Por isso, talvez este seja o motivo pelo qual a liberdade anselmiana seja “extremamente estreita”. No fundo ela é direcionada, principalmente, para seus alunos e para os monges e, em um segundo momento, ela se dirige às demais pessoas, alertando-as, contudo, de que a verdadeira liberdade e, por conseguinte, a verdadeira felicidade, encontra-se no claustro.⁵³

4. Finalmente, a noção anselmiana de justiça é entendida como um ato interno, ou seja, antes de se avaliar uma ação, considera-se primeiro a intenção da vontade desta ação: “Anselmo considera a justiça, assim como a verdade, apenas como atos internos, não como atividades no mundo de decisões ou procedimentos legais”⁵⁴. Por esse motivo, por mais benéfico que um ato possa ser, a justiça anselmiana diz respeito não tanto ao caráter exterior do ato, mas ao seu caráter interno, aquilo que o levou a ser. Nesse caso, por exemplo, nota-se que a noção de justiça não é o conjunto de todas as virtudes colocadas em relação a uma outra pessoa. Ela não visa *a priori* o bem do outro. Antes, ela avalia primeiro o que leva alguém a fazer o bem a outrem. Pode ser que aquilo que se deva fazer para outrem (ato justo) não seja necessariamente à primeira vista um benefício para este, ou para si mesmo. Nesse caso, ainda sim, deve-se optar em realizar o ato justo.

Referências

- AGOSTINHO. Opera Omnia. In: MIGNE, Jacques. *Patrologia Cursus Completus*. Series Latina, Paris, 1844-1865, v. 1-221.
- ANSELMO. Cur Deus Homo [CDH]. In: SCHMITT, Franciscus Salesius (ed). *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia*. Edinburgo: Thomas Nelson et Filios, 1946, v. 1.
- _____. De Casu Diaboli [DCD]. In: SCHMITT, Franciscus Salesius (ed). *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia*. Edinburgo: Thomas Nelson et Filios, 1946, v. 1.
- _____. De Conceptu Virginali et Originali Peccato [DCV]. In: SCHMITT, Franciscus Salesius (ed). *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia*. Edinburgo: Thomas Nelson et Filios, 1946, v. 2.
- _____. De Concordia Prescientiae et Praedestinationis et Gratiae Dei Cum Libero Arbitrio [DC]. In: SCHMITT, Franciscus Salesius (ed). *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia*. Edinburgo: Thomas Nelson et Filios, 1946, v. 2.

⁵³ Cf. WARD, Benedicta. *Anselm of Canterbury: His Life and Legacy*. London, UK: SPCK, 2009, p. 15; 27; SOUTHERN, 1990, p. 172.

⁵⁴ Cf. SOUTHERN, 1990, p. 172.

- _____. De Libertate Arbitrii [DLA]. In: SCHMITT, Franciscus Salesius (ed). *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia*. Edinburgo: Thomas Nelson et Filios, 1946, v. 1.
- _____. De Veritate [DV]. In: SCHMITT, Franciscus Salesius (ed). *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia*. Edinburgo: Thomas Nelson et Filios, 1946, v. 1.
- _____. Epistolae [E]. In: SCHMITT, Franciscus Salesius (ed). *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia*. Edinburgo: Thomas Nelson et Filios, 1946, v. 4.
- _____. Monologion [M]. In: SCHMITT, Franciscus Salesius (ed). *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia*. Edinburgo: Thomas Nelson et Filios, 1946, v. 1.
- _____. Proslogion [P]. In: SCHMITT, Franciscus Salesius (ed). *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia*. Edinburgo: Thomas Nelson et Filios, 1946, v. 1.
- ARISTOTLE. *Categoriae*. Ed. W. D. Ross. 2 ed. Oxford, UK: Clarendon Press, 1928.
- _____. *Metaphysica*. Ed. W. D. Ross. 2 ed. Oxford, UK: Clarendon Press, 1928.
- BENTO DE NÚRSIA. Regula. In: MIGNE, Jacques. *Patrologia Cursus Completus*. Series Latina, Paris, 1844-1865, v. 1-221.
- BOÉCIO. In *Categorias Aristotelis*. In: MIGNE, Jacques. *Patrologia Cursus Completus*. Series Latina, Paris, 1844-1865, v. 1-221.
- BROWER, Jeffrey. Anselm on ethics. In: DAVIES, Brian; LEFTOW, Brian. *The Cambridge Companion to Anselm*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2004.
- EADMER. Vita Sancti Anselmi. In: MIGNE, Jacques. *Patrologia Cursus Completus*. Series Latina, Paris, 1844-1865, v. 1-221.
- FRAILE, Guillermo. *Historia de la Filosofía: el Judaísmo, el Cristianismo, el Islam y la Filosofía*. 2. ed. Madrid: Biblioteca de los Autores Cristianos, 1968, v. 2.
- GILSON, Etienne. *A Filosofia na Idade Média*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- HOPKINS, Jasper. *A Companion to the Study of St. Anselm*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1972.
- LANFRANCO. In omnes pauli epistolas comentarii. In: MIGNE, Jacques. *Patrologia Cursus Completus*. Series Latina, Paris, 1844-1865, v. 1-221.
- NOVAES, Catarina Dutilh. Theories of Truth. In: LAGERLUND, Henrik (ed.). *Encyclopedia of Medieval Philosophy: Philosophy Between 500 and 1500*. Dordrecht: Springer, 2011.
- SCHMITT, Francisco Salésio. “La Nueva Edición de la “Opera Omnia” de San Anselmo de Aosta”, in: *Salmanticensis*, v. 8, n. 2, 1961, p. 423-437.
- SOUTHERN, Richard. *Saint Anselm: A Portrait in a Landscape*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1990.
- VISSER, Sandra; WILLIAMS, Thomas. Morality. In: _____. *Anselm*. Oxford, UK: Oxford University Press, 2009.
- WARD, Benedicta. *Anselm of Canterbury: His Life and Legacy*. London, UK: SPCK, 2009.