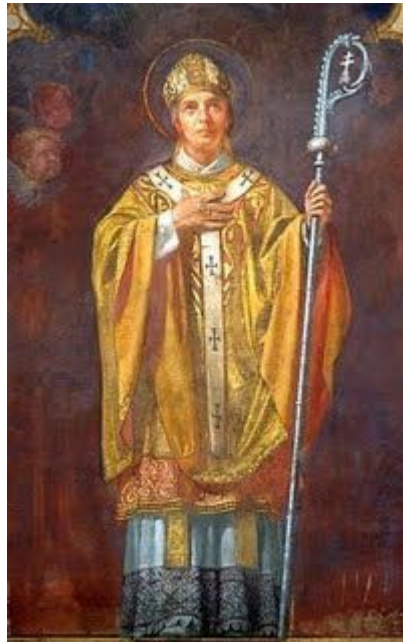


SANTO ANSELMO DE CANTUÁRIA

A VERDADE



Tradução do PROF. DR. Ruy AFONSO da COSTA NUNES

PREFÁCIO

Elaborei outrora em tempos diversos três tratados referentes ao estudo da Sagrada Escritura, semelhantes pelo fato de terem sido compostos na forma de interrogação e resposta, sendo a pessoa que pergunta indicada pelo nome de *discípulo*, enquanto a de quem responde, pelo nome de *mestre*.

Na verdade, publiquei de modo semelhante um quarto tratado que julgo não ser inútil aos que se iniciam na dialética e cujo princípio é a obra *Sobre o Gramático*, mas não quero contá-lo junto com estes, visto que pertence a um estudo diferente desses três tratados.

Um deles é o *Sobre a Verdade*, isto é, o que é a verdade, em que coisas se costuma dizer que ela existe, e o que é a justiça. O segundo tratado é o *Sobre a Liberdade do Arbítrio*, o que ela é, e se o homem sempre a possui, e quais são as suas diferenças em quem possui ou não possui a retidão da vontade para cuja conservação ela foi outorgada à criatura racional. Nele mostrei apenas a força natural da vontade necessária para conservar a retidão recebida, mas não indiquei quão necessário é para isso mesmo que a graça acompanhe a força da vontade. O terceiro tratado versa sobre a questão em que se investiga em que pecou o diabo, que não permaneceu na verdade, uma vez que Deus não lhe concedeu a perseverança que ele não podia ter a não ser que Deus a desse, portanto, se Deus a tivesse dado, ele a teria conservado, tal como os anjos bons a possuíram porque Deus a concedeu a eles. Intitulei esse tratado *Sobre a Queda do Diabo*, embora aí eu tenha falado sobre a confirmação dos anjos bons. Na verdade, foi incidentalmente que eu falei dos anjos bons, pois o que escrevi sobre os maus era o objetivo da questão. Certamente, embora esses tratados não concordem por nenhuma continuação da composição, a sua matéria e a semelhança da discussão exigem que sejam compostos ao mesmo tempo naquela ordem em que os mencionei. Quero ordená-los, contudo, do modo como aqui os coloquei, ainda que tenham sido transcritos em outra ordem por certas pessoas apressadas, antes de estarem terminados.

CAPÍTULO I

Que a verdade não tem princípio nem fim

DISCÍPULO — Uma vez que nós cremos que Deus é a verdade, e dizemos que a verdade existe em muitas outras coisas, quereria saber se em qualquer lugar em que a verdade é dita devemos confessar que ela é Deus. 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 fim. Estas são as afirmações que expendeste no teu *Monólogo*. Por essa razão, espero aprender de ti uma definição da verdade.

MESTRE — Não me lembro de ter encontrado uma definição da verdade; mas, se o queres, procuremos, através das diversidades das coisas nas quais dizemos que existe a verdade, o que ela vem a ser.

D. — Se eu não puder fazer outra coisa, ajudarei prestando-te ouvidos.

CAPÍTULO II

Sobre a verdade da significação e sobre as duas verdades da enunciação

M. — Procuremos, então, primeiramente, o que é a verdade na enunciação, porquanto é esta que dizemos mais freqüentemente ser verdadeira ou falsa.

D. — Procura-a tu mesmo, que eu conservarei tudo o que descobrires.

M. — Quando uma enunciação é verdadeira?

D. — Quando existe aquilo que enuncia, quer ao afirmar, quer ao negar. Com efeito, digo que enuncia até mesmo quando nega existir o que não existe, porque assim enuncia do modo como a coisa existe.

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

D. — Não.

M. — Por que razão?

D. — Porque nada é verdadeiro a não ser por participar da verdade; e por isso a verdade do verdadeiro está no próprio verdadeiro, mas a coisa enunciada não está na enunciação verdadeira e daí não dever dizer-se que é a sua verdade, mas a causa da sua verdade. Por

essa razão, parece-me que a sua verdade não deve ser procurada a não ser na própria proposição.

M. — Vê, então, se porventura a própria proposição ou a sua significação ou alguma das coisas que estão na definição da enunciação é aquilo que procuras.

D. — Não o creio.

M. — Por que razão?

D. — Porque, se assim fosse, ela 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 restante.

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

D. — Nada mais sei senão que, quando significa existir o que existe, então existe nela a verdade e ela é verdadeira.

M. — Para que se faz uma afirmação?

D. — Para significar existir aquilo que existe.

M. — Deve fazer isso, portanto.

D. — Por certo.

M. — Por conseguinte, quando significa existir o que existe, significa o que deve.

D. — É óbvio.

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

D. — Assim é.

M. — Quando, pois, significa retamente, a significação é reta.

D. — Não há dúvida.

M. — Logo, quando significa existir o que existe, a significação é reta.

D. — Assim se conclui.

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

D. — Verdadeiramente é reta e verdadeira, quando significa existir o que existe.

M. — Então é o mesmo para ela ser reta e verdadeira, isto é, significar existir o que existe.

D. — Verdadeiramente é a mesma coisa.

M. — Por conseguinte, não existe para ela outra verdade senão a retidão.

D. — Vejo agora claramente que a verdade é essa retidão.

M. — O mesmo ocorre quando a enunciação significa não existir o que não existe.

D. — Percebo o que dizes. Mas ensina-me o que eu posso responder se alguém disser que também quando a proposição significa existir o que não existe significa o que deve. De fato, recebeu igualmente o poder significar existir o que é e o que não é. Sem dúvida, se não tivesse recebido poder significar existir também o que não é, não significaria isso. Por isso, também quando significa existir o que não é, significa o que deve. Mas se, ao significar o que deve, é reta e verdadeira, como o demonstramos, a proposição é verdadeira também quando enuncia existir o que não existe.

M. — Certamente não se costuma dizer que é verdadeira quando significa existir o que não é; contudo, tem verdade e retidão porque faz o que deve. Mas quando significa existir o que existe, faz duplamente o que deve, porquanto significa aquilo que recebeu o poder de significar e aquilo para que foi feita. Mas, segundo essa retidão e verdade pela qual significa existir o que é, a enunciação diz-se reta e verdadeira pelo uso e não segundo aquela pela qual significa existir também o que não é. Com efeito, deve mais por causa daquilo que recebeu a significação do que por aquilo que não recebeu. De fato, não recebeu o significar que uma coisa é quando não é ou não é quando é, a não ser porque não pôde então dar-se-lhe somente o significar existir quando existe ou não existir quando não existe. Por conseguinte, uma é a retidão e a verdade da enunciação

porque significa aquilo para o que foi feita, enquanto outra é a que significa o que recebeu poder significar, porque esta é imutável para a própria proposição, enquanto aquela é mutável. De fato, sempre tem esta mas nem sempre tem aquela. Com efeito, tem naturalmente esta, mas aquela acidentalmente e segundo o uso. Sem dúvida, quando digo "é dia" para significar existir o que existe, uso retamente da significação desta proposição, porque foi feita para isso, e por isso então se diz que significa retamente. Mas quando com a mesma proposição significo existir o que não existe, não uso dela retamente, porque não foi feita para isso e, por essa razão, não se diz então que a sua significação seja reta, ainda que em certas enunciações estas duas retidões ou verdades sejam inseparáveis, como quando dizemos: o homem é animal ou o homem não é uma pedra. Com efeito, esta afirmação sempre significa ser o que é, e esta negação, não ser o que não é, e não podemos empregar aquela para significar ser o que não é - pois o homem é sempre animal - nem esta para significar não ser o que é, porque o homem nunca é uma pedra. Assim, pois, começamos a indagar a respeito daquela verdade que a proposição possui conforme alguém dela usa retamente, porque segundo esta o uso comum da linguagem julga que ela é verdadeira. Quanto àquela verdade que ela não pode não ter, falaremos depois.

D. — Volta, pois, para aquilo pelo que começaste, porquanto já distinguiste suficientemente para mim entre as duas verdades da proposição, contanto que venhas a demonstrar que ela possui alguma verdade quando mente, como dizes.

M. — Por ora, bastam estas coisas sobre a verdade da significação sobre a qual começamos a falar. Com efeito, a mesma razão de verdade que percebemos na proposta de uma palavra deve ser considerada em todos os sinais que se fazem para significar que algo é ou não é, como são os escritos ou a linguagem dos dedos.

D. — Por conseguinte, passa para outras coisas.

CAPÍTULO III

Sobre a verdade da opinião

M. — Também dizemos que é verdadeiro o pensamento quando Existe – o que pela razão ou de algum modo julgamos existir é falso, quando não existe.

D. — Assim tem sido o uso.

M. — Então, que te parece ser a verdade no pensamento?

D. — Conforme a razão que vimos sobre a proposição, nada se diz mais retamente verdade do pensamento do que a sua retidão. De fato, para isso nos foi dado poder pensar que algo existe ou não existe, para que pensemos existir o que existe e não existir o que não existe. Por essa razão, quem julga existir o que existe, julga o que deve e, por isso, o pensamento é reto. Por conseguinte, se um pensamento não é verdadeiro e reto senão porque julgamos ser o que é ou não ser o que não é, a sua verdade não é outra coisa senão a retidão.

M. — Tuas considerações são justas.

CAPÍTULO IV

Sobre a verdade da vontade

M. — Mas na vontade diz a própria Verdade que existe a verdade, quando ela afirma que o diabo não permaneceu na "verdade". Com efeito, não estava na verdade nem abandonou a verdade a não ser na vontade.

D. — Assim o creio. De fato, se sempre tivesse querido o que devia, nunca teria pecado quem não deixou a verdade a não ser ao pecar.

M. — Dize, pois, o que entendes aí por verdade.

D. — Nada mais senão a retidão. Por certo, se enquanto quis o que devia, isto é, aquilo para o que recebera a vontade, estive na retidão e na verdade, e quando quis o que não devia abandonou a retidão e a verdade, sendo que aí não se pode entender por verdade outra coisa senão a retidão, porquanto quer se tratasse de verdade, quer de retidão, não houve outra coisa em sua vontade senão querer o que devia.

M. — Bem o entendes.

CAPÍTULO V

Sobre a verdade da ação natural e não natural

M. — Mas, não obstante, deve acreditar-se que a verdade também existe na ação, como diz o Senhor: "Quem age mal odeia a luz", e quem faz a verdade vem para a luz" (JO, 3,20-21).

D. — Percebo o que dizes.

M. — Considera, se podes, em que consiste aí a verdade.

D. — Se não me engano, pela mesma razão pela qual conhecemos a verdade em outras coisas, devemos considerá-la também na ação.

M. — Assim é. De fato, se agir mal e fazer a verdade são coisas opostas, como o demonstra o Senhor quando diz: "Quem age mal odeia a luz", e "quem faz a verdade vem para a luz", fazer a verdade é o mesmo que fazer bem. Por certo, fazer bem é o contrário de fazer mal. Por essa razão, se fazer a verdade e fazer bem são a mesma coisa em fórmulas opostas, não são coisas diversas na significação. Mas é opinião de todos que quem faz o que deve, faz bem e faz com retidão. Donde se colhe que fazer retidão é fazer a verdade. Com efeito, está claro que fazer a verdade é fazer bem e fazer bem é fazer retidão. Por isso, nada é mais claro do que isto, que a verdade da ação é a retidão.

D. — Em nada vejo vacilar a tua argumentação.

M. — Procura observar se toda a ação que faz o que deve se diz convenientemente que faz a verdade. Certamente, há uma ação racional como, por exemplo, dar esmola; e há uma ação irracional, como a ação do fogo que aquece. Observa, pois, se dizemos convenientemente que o fogo faz a verdade.

D. — Se o fogo recebeu o aquecer daquele de quem tem o ser, quando ele aquece faz o que deve. Logo, não vejo que inconveniência haveria em o fogo fazer a verdade e a retidão, quando faz o que deve.

M. — A mim, também, não me parece outra coisa. Donde se pode notar que uma retidão ou verdade da ação é necessária, e uma outra não é necessária. Com efeito, o fogo faz a retidão e a verdade por necessidade quando aquece, e o homem não faz a retidão e a verdade por necessidade, quando age bem. Fazer, entretanto, não é só aquilo que se diz propriamente fazer, mas o Senhor quis entender com isso toda palavra, quando disse

que "quem faz a verdade vem para a luz" (JO 3,21). De fato, ele não separa desta verdade ou luz aquele que sofre perseguição "por causa da justiça" ou quem está quando e onde deve estar, ou quem está de pé ou está sentado quando deve, e coisas semelhantes. Por certo, ninguém diz que esses tais não fazem bem. E quando o Apóstolo diz que cada um receberá "segundo o que tiver feito" (2 Cor 5,10) deve entender-se aí tudo o que costumamos dizer por fazer bem ou fazer mal.

D. — Também o uso da linguagem comum tem isto que fazer exprime padecer e outras muitas coisas que não são fazer. Por isso, podemos contar, também, se não me engano, entre as retas ações a reta vontade sobre cuja verdade já consideramos acima antes da verdade da ação.

M. — Não te enganas. Sem dúvida, diz-se que quem quer o que deve fazer bem e retamente, e não se exclui daqueles que fazem a verdade. Mas visto que ao investigar sobre a verdade falamos dela, e o Senhor parece falar especialmente daquela verdade que existe na vontade, quando diz do diabo que "não permaneceu na verdade" (JO 8,44), por isso eu quis considerar separadamente o que fosse a verdade na vontade.

D. — Agrada-me que assim tenha sido feito.

M. — Por conseguinte, como é evidente que uma verdade da ação é natural e uma outra é não natural, deve ser posta sob a natural aquela verdade da proposição que vimos acima (cap. II) que não pode separar-se dela. Com efeito, assim como o fogo quando aquece faz a verdade, porque o recebe daquele de quem tem o ser, assim esta proposição, a saber, "é dia", faz a verdade, quando significa que é dia, quer seja dia quer não seja, visto que recebeu fazer isso por natureza.

D. — Percebo agora, pela primeira vez, a verdade numa proposição falsa.

CAPÍTULO VI

Sobre a verdade dos sentidos

M. — Acreditas que nós, excetuando-se a suma verdade, tenhamos encontrado todas as sedes da verdade?

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

M. — Qual é?

D. — É, com certeza, a verdade que existe nos sentidos do corpo, mas não sempre. De fato, algumas vezes nos enganam, pois, quando vejo em certas ocasiões alguma coisa através de um vidro, a vista engana-me, porque algumas vezes ela me faz saber que o corpo que vejo através do vidro é da mesma cor que o vidro, quando ele é de cor diferente; algumas vezes, porém, faz-me acreditar que o vidro tem a cor da coisa que vejo além, quando não a tem. Existem muitas coisas nas quais a vista e os outros sentidos enganam.

M. — Não me parece que essa verdade ou falsidade esteja nos sentidos, mas na opinião. De fato, é o próprio sentido interior que se engana, não é o exterior que lhe mente, o que algumas vezes se conhece facilmente e algumas vezes dificilmente. Com efeito, quando um menino se atemoriza diante de um dragão esculpido com a boca aberta, facilmente se conhece que a vista não provoca isso, que nada mais faz saber às crianças do que aos velhos, e sim o sentido interior pueril, que ainda não sabe discernir bem entre a coisa e a semelhança da coisa. Tal é o caso quando, ao vermos um homem semelhante a algum outro, cremos que ele é aquele ao qual é semelhante; ou quando alguém, ao ouvir uma voz que não é de homem, crê que é voz de homem. De fato, é o sentido interior que faz isso. O que tu dizes a respeito do vidro é devido ao fato de que, quando o olhar passa através de algum corpo da cor do ar, nada o impede de tomar a semelhança da cor

que vê mais além, como quando passa pelo ar, a não ser enquanto aquele corpo que atravessa seja mais espesso ou obscuro do que o ar, tal como quando passa através de um vidro da sua cor ao qual nenhuma outra cor está misturada, ou através de uma água puríssima ou de um cristal ou de algo que tenha uma cor semelhante. Quando, porém, o próprio olhar passa através de uma outra cor, como por um vidro que não é da sua cor, mas ao qual se acrescentou uma cor diferente, ele recebe a própria cor que antes se lhe apresentou. Por essa razão se, depois de ter recebido uma cor, e conforme tenha sido afetado por ela, qualquer um lhe apresentar uma outra, ou ele não a recebe de maneira alguma ou a recebe menos inteiramente e, por isso, dá a conhecer aquela que tomou por primeiro ou sozinha ou com aquela que se apresentou depois. Com efeito, se a vista é tão afetada pela primeira cor quanto ela é capaz de cor, então ela não pode sentir outra cor. Todavia, se ela for afetada pela primeira menos do que ela pode sentir a cor, então ela pode sentir uma outra. Assim, se ela passa através de algum corpo, como através de um vidro que seja de tal modo perfeitamente vermelho, de forma que a própria vista seja absolutamente afetada pela sua vermelhidão, então ela não pode ser afetada ao mesmo tempo por uma cor diferente. Entretanto, se ela não encontra uma vermelhidão tão perfeita que se apresente por primeiro à altura da sua capacidade de cor, como ela ainda não está cheia, ainda pode receber uma outra cor, visto que a sua capacidade não foi saciada pela primeira cor. Assim, quem desconhece isso crê que a vista faz conhecer que todas as coisas que sente depois da primeira cor recebida são absolutamente ou em parte da mesma cor. Donde acontece que o sentido interior atribua a sua culpa ao sentido exterior. O mesmo ocorre quando se crê estar quebrado um bastão inteiriço do qual uma parte está dentro da água e a outra parte está fora; ou quando julgamos que a nossa vista descobre os nossos rostos no espelho, e quando muitas outras coisas nos parecem diferentes do que a vista e os outros sentidos nos informam; a culpa não é dos sentidos, que anunciam o que podem, porquanto foi esse o poder que receberam, mas deve ser imputada ao juízo da alma, que não discerne bem o que eles possam ou o que eles devam receber. E, visto que demonstrar isso é mais laborioso do que frutuoso para o fim que temos em mira, penso que não devemos perder tempo desse modo. Basta apenas dizer isto, que tudo o que os sentidos parecem anunciar, quer o façam pela sua própria natureza, quer por alguma outra causa, eles fazem o que devem e por isso operam a retidão e a verdade e esta verdade está contida sob aquela verdade que está na ação.

D. — A tua resposta me deixou satisfeito e não quero demorar-te mais nesta questão dos sentidos.

CAPÍTULO VII

Sobre a verdade da essência das coisas

M. — Considera agora se, além da verdade suprema, deve entender-se que exista verdade em alguma coisa, exceto naquelas que vimos acima.

D. — O que pode ser isso?

M. — Crês, porventura, que algo exista alguma vez 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 diferente do que é aí?

D. — Nem se pense nisso.

M. — Por conseguinte, tudo quanto existe, existe verdadeiramente enquanto é isso que aí existe.

D. — Podes concluir absolutamente que tudo o que existe, existe verdadeiramente, visto não ser outra coisa que o que existe aí.

M. — Existe, portanto, verdade na essência de todas as coisas que existem, porque são o que são na verdade suprema.

D. — Vejo assim que a verdade existe aí de tal modo que nela não possa existir falsidade, porquanto o que é falso não existe.

M. — Dizes bem, mas explica-me se, porventura, algo deva existir diferente do que existe na verdade suprema.

D. — Não.

M. — Por conseguinte, se todas as coisas são o que são nela, sem dúvida são o que devem ser.

D. — Verdadeiramente são o que devem ser.

M. — Mas qualquer coisa que é o que deve ser, é retamente.

D. — Não pode ser de outro modo.

M. — Logo, tudo o que é, é retamente.

D. — Nada mais lógico.

M. — Portanto, se a verdade e a retidão estão na essência das coisas pela razão de que são o que são na verdade suprema, é certo que a verdade das coisas é a retidão.

D. — Nada mais claro quanto à consequência da argumentação.

CAPÍTULO VIII

Sobre os diferentes significados de "dever" e "não dever", "poder" e "não poder"

D. — Mas, segundo a verdade da coisa, como podemos dizer que tudo o que é deve ser, quando existem muitas obras más que é certo que não devem existir?

M. — O que é de admirar, se a mesma coisa deve ser e não ser?

D. — De que modo pode ser isso?

M. — Eu sei que não duvidas de que nada absolutamente existe, a não ser que Deus o faça ou o permita.

D. — Nada é mais certo para mim.

M. — Porventura, ousarias dizer que Deus faz ou permite algo não de modo bom e sabiamente?

D. — Não, pelo contrário; afirmo que ele nada faz senão de modo bom e sabiamente.

M. — Julgarás, quiçá, que não deve existir o que tão grande bondade e tanta sabedoria faz ou permite?

D. — Que ser inteligente ousa pensar isso'?

M. — Logo, deve existir igualmente tanto o que Deus faz como aquilo que Ele permite.

D. — E evidente o que dizes.

M. — Dize, também, se por acaso achas que deve existir o efeito da má vontade.

D. — Isso é o mesmo que dizeres que deve existir uma obra má, o que nenhuma outra pessoa sensata admitiria.

M. — Todavia, Deus permite que alguns façam mal aquilo que querem mal.

D. — Oxalá não o permitisse tão freqüentemente.

M. — Portanto, a mesma coisa deve ser e não ser. Com efeito, deve ser porque é permitido bem e sabiamente por Aquele sem cuja permissão não pode ser feito; e não deve ser quanto àquele por cuja iníqua vontade é concebida. Assim, deste modo o Senhor Jesus, porque era o único inocente, não deveu padecer a morte, e ninguém devia tê-la causado; todavia, deveu padecê-la, porque Ele próprio quis

sofrê-la sábia, benigna e utilmente. De fato, de muitos modos a mesma coisa assume aspectos contrários por considerações diferentes. Isso ocorre às vezes na ação, como a de golpear. Com efeito, o golpe é próprio de um agente e de um paciente. Daí poder dizer-se ação e paixão, ainda que, segundo o próprio nome, a ação, ou golpe, e outras palavras que, igualmente expressas por termos passivos, se dizem com significação ativa, pareçam ser mais próprias do paciente do que do agente. Certamente, segundo aquilo que age, parece que se diz com mais propriedade agentes ou golpeadores, e segundo aquilo que padece, ação e golpe. Com efeito, as coisas agentes e golpeadoras dizem-se em função de um agente e de um golpeador, tal como providência se diz em função de providente e continência, de continente, isto é, agente e golpeador, providente e continente são termos ativos, enquanto ação e golpe são derivados de ato e golpeado, que são termos passivos. Mas porquanto, para que eu diga em um caso o que venhas a entender nos demais, assim como golpeador não existe sem golpeado nem golpeado sem golpeador, assim as coisas golpeadoras e o golpe não podem existir um sem o outro; ou melhor, uma e a mesma coisa é significada por nomes diversos segundo diversas partes. Por isso, diz-se que o golpe é próprio do golpeador e do golpeado. Por essa razão, conforme o agente ou o paciente estejam sujeitos ao mesmo juízo ou a contrários, também a própria ação será julgada de ambas as partes semelhantemente ou de modo contrário. Assim, quando quem golpeia, golpeia retamente, e quem é golpeado, é golpeado retamente, como quando quem peca é corrigido por aquele a quem cabe corrigir, a ação é reta de ambas as partes, porque de ambas as partes deve existir o golpe. Ao contrário, quando um justo é golpeado por um malvado, e já que nem um deve ser golpeado nem o outro deve golpear, a ação não é reta de ambas as partes porque nem de uma parte nem de outra deve existir o golpe. Quando, porém, aquele que peca é golpeado por aquele a quem não cabe fazer isso, visto que este deve ser golpeado e aquele não deve golpear, o golpe deve e não deve existir e, por isso, não se pode negar que seja reto e não-retos. Mas, se atentares para o juízo da suprema sabedoria e bondade, o golpe não deve existir quer de uma parte apenas, quer de ambas, isto é, do agente e do paciente, e nesse caso quem se atreveria a negar que deve existir o que é permitido por tão grande sabedoria e bondade?

D. — Negue quem se atreva, que eu não tenho essa ousadia.

M. — E se também considerares, segundo a natureza das coisas, um fato como quando os cravos de ferro foram fincados no corpo do Senhor, dirias, porventura, que a carne frágil não deveria ter sido penetrada ou que, uma vez penetrada pelo ferro agudo, não deveria sentir dor?

D. — Eu falaria contra a natureza.

M. — Por conseguinte, pode acontecer que uma ação ou paixão devam existir segundo a natureza, enquanto não devam existir segundo o agente ou o paciente, porquanto nem aquele deve agir nem este deve sofrer.

D. — Não posso negar nada disso.

M. — Vês, portanto, que muitíssimas vezes pode acontecer que a mesma ação deva e não deva existir por diversas considerações.

D. — Demonstras isso de modo tão claro que não posso deixar de o perceber.

M. — Mas entre essas coisas quero que saibas que algumas vezes se diz de modo impróprio dever e não dever, como quando digo que devo ser estimado por ti. Com efeito, se verdadeiramente o devo, sou devedor de dar o que devo e fico em estado de culpa se não sou estimado por ti.

D. — Isso é lógico.

M. — Mas quando devo ser estimado por ti, isso não deve ser exigido de mim, mas de ti.

D. — É preciso que eu confesse que assim é.

M. — Por conseguinte, quando eu digo que devo ser estimado por ti, isso não é dito assim como quem apenas diz alguma coisa, mas significa que deves estimar-me. Igualmente quando digo que não devo ser estimado por ti, não se entende outra coisa senão que tu não me deves estimar. Esse modo de falar existe, também, na potência e na impotência, como quando se diz: Heitor pôde ser vencido por Aquiles e Aquiles não pôde ser vencido por Heitor. De fato, não houve potência naquele que pôde ser vencido, mas naquele que pôde vencer; e não houve impotência naquele que não pôde ser vencido, mas naquele que não pôde vencer.

D. — Agrada-me o que dizes. Certamente, creio que é útil conhecer isso.

M. — Julgas retamente.

CAPÍTULO IX

Que toda ação significa o verdadeiro ou o falso

M. — Mas voltemos à verdade da significação, pela qual comecei com a intenção de conduzir-te das coisas mais conhecidas até às mais ignoradas. Com efeito, todos falam a respeito da verdade da significação mas poucos consideram a verdade que está na essência das coisas.

D. — Foi de proveito para mim que me levasses com essa ordem.

M. — Vejamos, então, quão ampla seja a verdade da significação. De fato, a significação verdadeira ou falsa existe não apenas naquelas coisas que costumamos chamar sinais como em todas as outras que dissemos. Sem dúvida, visto que não deve ser feito por ninguém senão aquilo que deve fazer, por isso mesmo que alguém faz algo diz e significa que deve fazer isso. Se deve fazer o que faz, então diz a verdade, mas se não deve, mente.

D. — Ainda que me pareça entender, todavia como até agora eu não tinha ouvido falar disso, demonstra mais claramente o que dizes.

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 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 é.

M. — 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. 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 devesse, diria a verdade; em caso contrário, porém, mentiria. Na existência das coisas também existe uma verdadeira ou uma falsa significação, porquanto, por isso mesmo que existe, já diz que deve existir.

D. — Vejo agora claramente o que até aqui não advertia.

M. — Avancemos para o que ainda resta.

D. — Vai à frente que eu te seguirei.

CAPÍTULO X

Da verdade suprema

M. — Ora, não negarás que a verdade suprema é a retidão.

D. — Antes posso confessar que ela não é nenhuma outra coisa.

M. — Considera que, embora todas as já citadas retidões sejam retidões por isso que aquelas coisas nas quais existem ou são ou fazem o que devem, a verdade suprema não é retidão pelo fato de que deva algo. Com efeito, todas as coisas lhe devem algo, mas ela própria a ninguém deve coisa alguma, e por nenhuma razão ela é o que é a não ser porque é.

D. — Compreendo.

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

D. — Vejo e advirto que em certos casos algumas são apenas efeitos, enquanto outras são causas e efeitos, como quando a verdade que está na existência das coisas é efeito da verdade suprema, e ela própria também é causa da verdade que é própria dopensamento e daquela que existe na proposição, e essas duas verdades não são causa de nenhuma verdade.

M. — Fazes uma boa observação. Por isso, podes compreender de que modo provei no meu *Monólogo* (cap. XVIII), por meio da verdade da proposição que a verdade suprema não tem princípio nem fim. Com efeito, quando eu disse "quando não foi verdadeiro que algo era futuro", não o disse de tal maneira como esta proposição que afirmaria que algo é futuro existisse sem princípio ou como se esta verdade fosse Deus; mas porquanto não se pode entender, se esta proposição existisse, quando lhe faltaria a verdade, pelo fato de não se compreender quando não poderia existir essa verdade, se houvesse proposição na qual pudesse estar, compreenda-se que é a primeira causa desta verdade aquela verdade que existisse sem princípio. Por certo, a verdade da proposição não pode existir sempre, se a sua causa não existisse sempre. Com efeito, não é uma proposição verdadeira a que diz que algo há de existir a não ser que realmente ela seja algo futuro, nem algo é futuro se não é na verdade suprema. De modo igual se há de compreender a respeito daquela proposição que diz que algo é passado. De fato, se para nenhum intelecto a verdade pudesse faltar a esta proposição, se ela tivesse sido formulada, é necessário que não se possa compreender nenhum fim daquela verdade que é a causa suprema desta. De fato, por isso se diz verdadeiramente que algo é passado, porque assim é na realidade e, por isso, algo é passado, porque assim é na verdade suprema. Por essa razão, se nunca pôde ser verdadeiro que alguma coisa será, e o ser algo passado nunca poderá não ser verdadeiro, é impossível que existisse o princípio ou que haja de haver um fim da verdade suprema.

D. — Nada vejo que se possa objetar ao teu raciocínio.

CAPÍTULO XI

Sobre a definição da verdade

M. — Voltemos à investigação da verdade pela qual começamos.

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

M. — Dize-me, pois, se te parece existir alguma outra retidão além dessas que examinamos.

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

M. — Em que te parece que ela é diferente das outras?

D. — Em que ela pode conhecer-se pela visão corpórea, enquanto é a contemplação da razão que apreende as outras.

M. — Não se compreende, por acaso, e não se conhece pela razão aquela retidão dos corpos, fora do sujeito? Ou se, por acaso, se duvida a respeito da linha de algum corpo ausente, que ela é reta, e se pode demonstrar-se que ela não se curva para nenhuma parte, não se colhe, então, pela razão que é necessário que ela seja reta?

D. — Está certo. Mas a mesma retidão que assim é compreendida pela razão é sentida pela vista no sujeito, enquanto aquelas não podem ser percebidas a não ser apenas pela mente.

M. — Podemos, então, se não me engano, definir que a verdade é a retidão perceptível apenas pela mente.

D. — Vejo que de maneira alguma se engana quem diz isso. Sem dúvida, essa definição da verdade não contém nem mais nem menos do que convém, porquanto o nome da retidão a separa de toda coisa que não se chama retidão; mas o que se diz que se percebe só com a mente separa-a da retidão visível.

CAPÍTULO XII

Sobre a definição da justiça

D. — Mas já que me ensinaste que toda verdade é retidão, e a retidão me parece ser o mesmo que a justiça, ensina-me, também, para que eu entenda o que é a justiça. De fato, parece-me que todo ser que é reto é, também, um ser justo e, inversamente, que, quando o ser é justo, ele é um ser reto. Com efeito, parece justo e reto que o fogo seja quente e que cada um dos homens ame a quem o ama. Pois, se qualquer coisa que deve ser é reta e justamente, e nem é outra coisa reta e justamente senão o que deve ser, a justiça não pode ser outra coisa, segundo creio, a não ser a retidão. De fato, na suma e simples natureza; ainda que ela não seja justa e reta porque deva alguma coisa, não existe dúvida, contudo, de que retidão e justiça são a mesma coisa.

M. — Tens, portanto, a definição da justiça, se a justiça não é outra coisa que a retidão e, porquanto falamos da retidão perceptível apenas pela mente, a verdade, a retidão e a justiça definem-se reciprocamente, de modo que quem conhecesse uma delas e ignorasse as outras poderia chegar pela conhecida até ao conhecimento das desconhecidas; ou melhor, quem tivesse conhecido uma não poderia ignorar as outras.

D. — Pois, então? Diremos, porventura, que a pedra é justa quando busca os lugares mais baixos desde os mais altos, porque faz o que deve, do mesmo modo que dizemos que o homem é justo quando faz o que deve?

M. — Não costumamos falar de justo com uma justiça dessa espécie.

D. — Por que, então, é mais justo o homem do que a pedra, se um e outro atuam justamente?

M. — Tu próprio não julgas, por acaso, que o fazer do homem difere de algum modo do fazer da pedra?

D. — Sei que o homem age por sua livre vontade, e a pedra, de modo natural e não voluntário.

M. — Por essa razão não se diz que a pedra é justa, porque não é justo quem faz o que deve, se não quer o que faz.

D. — Diremos, então, que o cavalo é justo quando quer pastar porque, querendo, faz o que deve?

M. — Eu não disse que justo é aquele que faz, querendo, o que deve; mas afirmei que não é justo quem não faz, querendo, o que deve.

D. — Dize-me, então, quem é justo.

M. — Procuras, como vejo, uma definição de justiça à qual se deve louvor, assim como ao contrário dela, isto é, à injustiça, se deve a repreensão.

D. — É essa mesmo que busco.

M. — Está claro que aquela justiça não está em nenhuma natureza que não conheça a retidão. Com efeito, qualquer coisa que não tem retidão, ainda que a tenha, não merece ser louvada porque tem retidão, pois não consegue querê-la aquele que não a conhece.

D. — É verdade.

M. — Logo, a retidão que acarreta louvor para o que a tem não existe senão na natureza racional, a única que percebe a retidão de que falamos.

D. — Assim se conclui.

M. — Por conseguinte, visto que toda justiça é retidão, não existe, de modo algum, justiça que torne louvável o seu seguidor a não ser nos entes racionais.

D. — Não pode ser de outro modo.

M. — Logo, onde te parece que existe essa justiça no homem, que é um ser racional?

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

M. — Mas se alguém compreende retamente ou age retamente, mas não quer retamente, louvá-lo-á alguém pela sua justiça?

D. — Não.

M. — Por conseguinte, esta justiça não é a retidão da ciência nem a retidão da ação, mas a retidão da vontade.

D. — Ou será isso ou nada.

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

D. — Observa-o tu.

M. — Achas que qualquer um que quer o que deve, quer retamente tem retidão de vontade?

D. — Se alguém quer o que deve sem o saber, tal como quando, sem que ele próprio saiba, quer fechar a porta contra aquele que quer matar um outro na casa, seja que ele tenha, seja que ele não tenha alguma retidão de vontade, não tem aquela que procuramos.

M. — Que dizes daquele que sabe que deve querer o que quer?

D. — Pode acontecer que, compreendendo-o, queira o que deve e não queira devê-lo. De fato, quando um ladrão é obrigado a devolver o dinheiro roubado, está claro que ele não quer devê-lo, porquanto ele é obrigado a querer devolvê-lo pela razão de que o deve. Mas este de modo algum deve ser louvado por sua retidão.

M. — Aquele que, por causa da vanglória, dá de comer a um pobre faminto, quer dever querer o que quer. Na verdade, ele é louvado por essa razão, porque ele quer fazer o que deve. No entanto, que julgas tu a respeito disso?

D. — A sua retidão não é digna de louvor e, por isso, não é suficiente para a justiça que procuramos. Mas mostra-nos já aquela que seja suficiente.

M. — Toda vontade, segundo queira algo, assim o quer por causa de alguma coisa. De fato, do mesmo modo que se deve considerar o *que* quer, assim é preciso ver *por que* o quer. Por certo, não deve ser mais reta ao querer o que deve do que ao querer por causa daquilo que deve. Por essa razão, toda vontade tem um o *quê* e um *por quê*. Sem dúvida, não queremos nada absolutamente a não ser porque o queremos.

D. — Todos nós conhecemos isso em nós mesmos.

M. — Mas por que te parece que deve ser querido por qualquer um aquilo que quer, para que tenha uma vontade louvável? Com efeito, está claro o que deve ser querido, porquanto quem não quer o que deve não é justo.

D. — E não me parece menos claro que, assim como deve ser querido por qualquer um o que deve, assim deve ser querido, pela razão de que o deve, para que a vontade dele seja justa.

M. — Compreendes bem que para a justiça são necessárias à vontade essas duas coisas, a saber, querer o que deve e, também, por que se deve. Dize-me, porém, se são suficientes ..

D. — Por que não?

M. — Quando alguém quer o que deve porque é obrigado, e é obrigado pela razão de que deve querer isso, por acaso ele quer de certo modo o que deve, visto que deve?

D. — Não posso negá-lo, mas esse tal quer de um modo, e o justo quer de outro modo.

M. — Distingue esses modos.

D. — De fato, o justo, quando quer o que deve, observa a retidão da vontade, enquanto pode ser chamado justo não por outra coisa senão pela própria retidão. Mas quem não quer o que deve a não ser coagido ou levado por recompensa estranha, ele se pode dizer que ele observa a retidão, não a observa por causa dela mesma, mas por causa de outra coisa.

M. - Por conseguinte, é justa aquela vontade que observa a retidão de si mesma por causa da própria retidão.

D. — Ou esta vontade é justa ou nenhuma vontade o é.

M. — A justiça é, portanto, a retidão da vontade observada por causa de si mesma.

D. — Verdadeiramente, essa é a definição de justiça que eu procurava.

M. — Repara, entretanto, se não existe por acaso nela algo que deva ser corrigido.

D. — Eu nada vejo nela que deva ser corrigido.

M. — Nem eu. De fato, não existe justiça alguma que não seja retidão, e outra coisa, que não seja a retidão da vontade, não se diz justiça por si. Com efeito, a retidão da ação chama-se justiça, mas não se a ação não é feita com vontade justa. A retidão da vontade, entretanto, de modo algum perde o nome de justiça, ainda que seja impossível fazer-se o que queremos retamente. Pelo fato, porém, de que se diga observada, alguém dirá, por acaso, que a retidão da vontade não deve ser chamada justiça a não ser quando é observada, que não é justiça logo que é tida, e que não recebemos justiça quando a recebemos, mas que é observando-a que nós a fazemos ser justiça. De fato, nós a recebemos e temos antes de observá-la. Na verdade, nós não a recebemos nem a temos a princípio pela razão de que a observemos, mas começamos a observá-la porque a recebemos e a temos. Mas a isso nós podemos responder que ao mesmo tempo que a recebemos, a queremos e a temos. Com efeito, não a temos senão querendo-a, e se a queremos, por isso mesmo a temos. Todavia, assim como ao mesmo tempo a temos e a queremos, assim ao mesmo tempo a queremos e a observamos, porquanto assim como não a observamos a não ser quando a queremos, assim não existe quando a queremos, e

não a observamos; mas enquanto a queremos, a observamos, e enquanto a observamos, a queremos. Por conseguinte, visto que nos ocorre querê-la e tê-la no mesmo tempo, e não estão em diverso tempo em nós o querê-la e o observá-la, recebemos por necessidade ao mesmo tempo o tê-la e o observá-la, e ao mesmo tempo que, enquanto a observamos, a temos, assim, enquanto a temos, a observamos; e dessas coisas não se origina nenhum inconveniente. Decerto, assim como a recepção daquela retidão é por natureza anterior ao tê-la e ao querê-la, visto que tê-la ou querê-la não é a causa da recepção, mas a recepção é que a faz querer e ter, e, todavia, como simultaneamente existem no tempo a recepção, o ter e o querer, pois simultaneamente começamos a recebê-la, a tê-la e a querê-la, assim, logo que é recebida, é tida e a queremos. Do mesmo modo, o tê-la e o querê-la, ainda que sejam anteriores por natureza ao observá-la, existem, contudo, simultaneamente no tempo. Por isso, de quem recebemos ao mesmo tempo ter, querer e observar a retidão da vontade, recebemos, outrossim, a justiça, e logo que temos e queremos a mesma retidão da vontade, ela deve ser chamada de justiça. Mas o que acrescentamos, *por causa de si mesma*, é tão necessário que de nenhum modo é justiça a retidão a não ser que seja observada por causa de si mesma.

D. — Nada posso pensar de contrário.

M. — Parece-te que esta definição possa aplicar-se à suprema justiça, segundo o que podemos dizer sobre essa realidade, da qual nada ou apenas algo pode dizer-se propriamente?

D. - Ainda que aí não seja uma coisa a vontade e outra a retidão, todavia, assim como falamos no poder da divindade ou 110 divino poder ou na potente divindade - embora na divindade o poder não seja coisa diferente da divindade - assim não falamos aí inconvenientemente de retidão da vontade ou de voluntária retidão ou de vontade reta. Mas se dizemos que aquela retidão é observada por causa de si mesma, parece que não se pode falar de modo tão conveniente a respeito de nenhuma outra retidão. Com efeito, assim como ela própria não observa outra coisa senão a ela nem por outra coisa mas por si, assim, também, a observa não por causa de outra coisa, mas por causa de si mesma.

M. — Logo, podemos indubitavelmente afirmar que a justiça é a retidão da vontade, retidão que se observa por causa de si mesma. E visto que do verbo que aqui pronuncio (*servatur*) não temos particípio passivo do tempo presente, em lugar do presente podemos empregar o particípio passivo passado do mesmo verbo.

D. — Temos esse uso já muito conhecido, de tal forma que empregamos os particípios passivos passados em lugar dos presentes que o latim não possui, assim como não tem os particípios passados dos verbos ativos e neutros e, em lugar dos passados que não tem, usa dos presentes, como se eu disser de alguém: "Este, o que aprendeu estudando e lendo, não ensina a não ser obrigado", isto é, o que aprendeu enquanto estudou e leu, não o ensina senão quando é obrigado.

M. — Portanto, dissemos bem que a justiça é a retidão da vontade observada por causa de si mesma, isto é, que se observa por causa dela mesma. E daqui procede que os justos sejam chamados algumas vezes de retos de coração, isto é, retos de vontade; algumas vezes dizem-se retos sem o acréscimo de *coração*, porquanto nenhum outro se entende que seja reto a não ser aquele que tem vontade reta, como diz o versículo: "Gloriai-vos vós todos que sois retos de coração" (SI 31,11), e este outro: "Os retos verão e se alegrarão" (SI106,42).

D. — Satisfizeste até as crianças com a definição de justiça; passemos a outras coisas.

C APÍTULO XIII

Que existe uma só verdade em todas as coisas verdadeiras

M. — Voltemos à retidão ou à verdade, uma vez que por estes dois nomes - porquanto falamos da retidão perceptível apenas pela mente - é significada uma só coisa, que é o gênero da justiça, e indaguemos se existe uma só verdade em todas aquelas coisas nas quais dizemos que está a verdade ou se existem várias verdades, tal como são múltiplas as coisas nas quais consta que está a verdade.

D. — Desejo muito conhecer isso.

M. — Está claro que, em qualquer coisa em que exista a verdade, ela não é outra coisa senão a retidão.

D. — Não duvido disso.

M. — Por conseguinte, se existem várias verdades segundo as várias coisas existentes, várias são também as retidões.

D. — Isso também não é menos certo.

M. — Se, conforme as diversidades das coisas, é necessário que haja diversas retidões, certamente, tal como as próprias coisas, as mesmas retidões têm o seu ser, e, assim como as próprias coisas nas quais existem são diversificadas, assim também é necessário que as retidões sejam várias.

D. — Indica uma coisa na qual dizemos que existe retidão, mostrando o que hei de compreender nas outras.

M. — Digo que, se a retidão da significação é diferente da retidão da vontade pelo fato de que esta existe na vontade e aquela na significação, a retidão tem o seu ser por causa da significação e se transforma de acordo com ela.

D. — Assim é. Com efeito, quando se significa ser o que é ou não ser o que não é, a significação é reta, e está claro que há retidão, sem a qual a significação reta não pode existir. Se, porém, for significado ser o que não é ou não ser o que é ou se não se significa nada absolutamente, nesse caso não haverá nenhuma retidão da significação, que não existe senão na significação. Por essa razão, ela tem o ser pela significação e por ela se modifica a sua retidão, assim como a cor tem ser e não ser pelo corpo. De fato, existindo o corpo é necessário que exista a sua cor, e perecendo o corpo é impossível que permaneça a sua cor.

M. — A cor não existe quanto ao corpo de modo semelhante à retidão quanto à significação.

D. — Mostra a diferença.

M. — Se ninguém quer significar com algum sinal o que deve ser significado, haverá alguma significação por meio de sinais?

D. — Nenhuma.

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

D. — Não será menos reto por essa razão ou a retidão não exigirá isso.

M. — Por conseguinte, não existindo a significação não desaparece a retidão pela qual é reto e pela qual se exige que se signifique o que deve ser significado.

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

M. — Julgas tu que quando se significa o que deve ser significado, a significação é então reta por causa desta e segundo esta própria retidão?

D. — Sim, nem posso pensar de modo diferente. Com efeito, se a significação é reta com outra retidão, quando aquela perece nada impede que a significação seja reta. Mas não existe nenhuma significação reta que signifique ser significado o que não é reto ou

aquilo que a retidão não exige.

M. — Portanto, nenhuma significação é reta com outra retidão diferente daquela que permanece, quando desaparece a significação.

D. — É evidente.

M. — Por acaso, não vêes, então, que a retidão não está na significação porque começa a existir quando se significa ser o que é ou não ser o que não é, mas que a significação se faz segundo a retidão que sempre é e que por isso não se afasta da significação porque perece, quando não é como deve ser ou quando não existe nenhuma significação, visto que então a significação falta à retidão que não falta?

D. — Vejo-o de tal modo que não posso não ver.

M. — Logo, a retidão pela qual a significação se diz reta não tem ser ou movimento algum pela significação, de qualquer modo que a própria significação se mova.

D. — Nada agora é mais claro para mim.

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

D. — Estou agora mais preparado para provar que a relação é muito diferente.

M. — Acho que já conheces bem o que se deve pensar a respeito da vontade e da sua retidão e a respeito das outras coisas que devem ter retidão.

D. — Vejo perfeitamente que por esta mesma razão se demonstra que, de qualquer modo que ela própria seja, a retidão permanece imutável.

M. — Por conseguinte, o que achas que se colhe das próprias retidões? São diferentes entre si ou existe uma só e mesma retidão de todas as coisas?

D. — Concedi acima que, se existem várias retidões, visto que são várias as coisas nas quais são consideradas, é necessário que elas existam e se diversifiquem segundo as próprias coisas, o que se demonstrou que de nenhum modo se faz. Por essa razão, não existem várias retidões porque existem várias coisas nas quais elas estão.

M. — Porventura, tens alguma outra razão pela qual te pareçam serem várias, além da própria pluralidade das coisas?

D. — Assim como eu sei que esta é nula, assim eu considero que não se pode encontrar nenhuma outra.

M. — Então, existe uma só e mesma retidão de todas as coisas.

D. — Assim me é necessário confessar. .

M. — Ademais, se a retidão não está naquelas coisas que devem possuí-la, a não ser quando são segundo o que devem, e isto só é para elas o serem retas, é claro que uma só é a retidão de todas elas.

D. — Não se pode negar.

M. — Uma só é, portanto, a verdade em todas elas.

D. — E é impossível negar-se isso. Todavia, demonstra-me por que razão falamos em verdade "desta ou daquela coisa", como para distinguir diferenças de verdades, se elas não tomam diversidade alguma das próprias coisas. De fato, muitos apenas concedem que não existe nenhuma diferença entre a verdade da vontade e a que se diz da ação, ou de alguma das outras coisas.

M. — ImproPRIAMENTE se diz que a verdade é "desta ou daquela coisa", porquanto ela não tem o seu ser nas próprias coisas ou delas próprias ou por essas mesmas nas quais se diz que ela está. Mas quando as próprias coisas são conforme ela, que sempre está presente naquelas que devem ser, então se diz "a verdade desta ou daquela coisa", como a verdade da vontade, da ação, do mesmo modo que se diz "o tempo desta ou daquela coisa", uma vez que é um só e o mesmo o tempo de todas as coisas que existem juntas no mesmo tempo; e se não existisse esta ou aquela coisa, não menos existiria o mesmo tempo. Com efeito, não se diz O tempo desta ou daquela coisa porque o tempo esteja

nas próprias coisas, mas porque as próprias coisas estão no tempo. E assim como o tempo considerado por si não se diz o tempo de algo, mas quando consideramos as coisas que nele existem dizemos "o tempo desta ou daquela coisa", assim a verdade Suprema, subsistente por si, não é própria de nenhuma coisa, mas quando algo existe segundo ela, é então que se fala na verdade ou na retidão disso.