



A *affectio* em Anselmo de Aosta*

Affectio in Anselm of Aosta

DOI: 10.20873/rpv7n1-26

Paul Gilbert, SJ

Orcid: 0000-0001-8150-7636

Email: gilbert@unigre.it

Resumo

Pensar na graça de Deus e na liberdade do homem, ao mesmo tempo, tem sido sempre essencial, embora difícil para a reflexão cristã. Anselmo considerou com frequência essa dificuldade, que é semelhante à que nasce do uso da *sola ratio* numa postura de oração. Na sua obra *De Concordia*, terceira parte, cap. 11, o Doutor Magnífico constrói uma representação da vontade que assume as exigências máximas da reflexão cristã. Este capítulo distingue três aspectos na vontade: *instumentum*, *aptitudo* e *usus*; a *aptitudo* é chamada de *affectio*. No seu *De libero arbitrio*, Anselmo distinguia, em vez, o instrumento e o uso, sem considerar a *affectio*. Com uma atenção especial à fenomenologia contemporânea, o presente artigo destaca tanto por que o tema da *affectio* deve ser introduzido quanto o significado desta introdução tardia na obra de Anselmo.

Palavras-chave

Vontade. *Habitus*. *Affectio*. Anselmo de Aosta.

Abstract

Thinking about God's grace and man's freedom at the same time has always been essential, though difficult for Christian reflection. Anselm often considered this difficulty, which is similar to that arising from the use of *sola ratio* in a prayer posture. In his work *De Concordia*, third part, ch. 11, Anselm constructs a representation of the will that takes on the maximum demands of Christian reflection. This chapter distinguishes three aspects in the will: *instumentum*, *aptitudo*, and *usus*; the *aptitudo* is called *affectio*. In his *De libero arbitrio*, Anselm distinguished instead between the instrument and the use, without considering the *affectio*. With special attention to contemporary phenomenology, this paper highlights both why the theme of *affectio* should be introduced and the significance of this late introduction in Anselm's work.

* "L'*affectio* in Anselmo d'Aosta". In: SIMON, A. (ed.), *Conoscenza ed affectus in Anselmo d'Aosta*. Pontificio Ateneo S. Anselmo (Studi Anselmiana): Roma, 2014, p. 89-102.

Tradução de Kherlley Caxias Batista Barbosa.

Keywords

Will. *Habitus*. *Affectio*. Anselm of Aosta.

Introdução

O termo *affectio* não aparece na obra de Santo Anselmo antes do seu último texto, o *De concordia praescientiae et praedestinationis et gratia Dei cum libero arbitrio*, mais precisamente na terceira “Parte” ou “*Quaestio*”, quase nos últimos capítulos, do cap. 11 ao cap. 13. Segundo Michel Corbin¹, teríamos aqui um esboço do que se tornaria mais tarde, em Tomás de Aquino, o *habitus*. A filosofia contemporânea, de sua parte, considera com grande atenção esse tema da afeição. Pensemos, por exemplo, no livro da neo-aristotélica Martha Nussbaum, intitulado *A Inteligência das Emoções* (NUSSBAUM, 2004), ou nos escritos fenomenológicos de Michel Henry, que desenvolvem um conceito de fenomenologia centrado na auto-afeição.

O interesse do pensamento atual pela afeição não é casual: decorre das circunstâncias especulativas da cultura hodierna, tão sobrecarregada pelas recordações da primeira metade do século XX europeu, que foi um tempo de glória racionalista, mas também um período que conheceu duas guerras mundiais atroz, com o apoio da ciência e de suas organizações. Até pouco tempo atrás, o homem ocidental se julgava prepotente, capaz de tudo (efetivamente de tudo...); as suas faculdades eram definidas a partir de suas operações, do querer compreender e agir humanos que chegavam até a subverter toda a natureza equilibrada. Contra uma longa tradição filosófica que se dedicava à posição de um primeiro princípio ativo, *energeia*, *actus essendi* ou *conatus*, princípio que muitos veem na raiz do humanismo ocidental, o pensamento

¹ Veja-se a nota b) de M. Corbin na sua edição de *L'œuvre de s. Anselme de Cantorbéry*, vol. 5, *L'accord de la prescience, de la prédestination et de la grâce de Dieu avec le libre choix, Prières et Méditations*. Éditions du Cerf, Paris, 1988, p. 225.

contemporâneo estabelece como princípio a afeição, em que se experimenta uma passividade originária, radical, que revoluciona a ideologia clássica.

A minha exposição se desenvolverá em três pontos. Começarei com um retorno à teoria clássica, aristotélico-tomista, do *habitus*. Em seguida, vou me ater ao tema da *affectio* em Anselmo. Concluirei vendo em que medida a fenomenologia contemporânea pode renovar nossa compreensão do texto de Anselmo.

1. A *affectio* ou o *habitus* nas fontes da escolástica

O *De Anima* de Aristóteles constitui certamente uma das maiores fontes da filosofia clássica, inclusive sobre o tema do *habitus*. No primeiro livro, capítulo 1, o Estagirita utiliza o vocabulário do *pathos*, da “paixão”, dos *pathé* no plural. O contexto é o do hilemorfismo aplicado à ligação corpo-alma. O Estagirita observa que na cólera, na coragem, no desejo e nas sensações em geral, o corpo e a alma são animados, de fato, conjuntamente. Porém, há os *pathè* próprios da alma, que não têm, portanto, nenhum elo com o corpo. O próprio “pensamento”, por exemplo, constitui um *pathos* que “muito se assemelha a uma afeição própria da alma”²; ainda que o pensamento não exista sem a imaginação e, logo, sem o corpo; todavia, possui uma certa liberdade em relação à materialidade do corpo dado *hic et nunc*.

Prosseguindo sua análise descritiva, quase fenomenológica no sentido da eidética fenomenológica, Aristóteles conjuga *pathos* e *ergon*: o *pathos* não é, contudo, somente passividade (cf. D’AGOSTINO, 2007, p. 11-12). Vejamos, por exemplo, a seguinte passagem: “se, então, entre as atividades (*ergon*) ou afeições (*pathématón*) da alma, existe alguma que lhe seja própria (...)”. Obviamente há afeições (*pathé*) que animam (*ergon*) o corpo e que podem ser compreendidas como se fossem suas, por exemplo, a ira, a ternura, o medo etc. Mas as mesmas afeições podem ser vividas pela alma também sem que o corpo esteja envolvido, por exemplo, o próprio medo³.

² ARISTOTELE, *De anima*, 403a. As nossas citações são tiradas das *Obras* do Estagirita, edição de Bekker.

³ O mesmo exemplo aparece em DESCARTES, *Le passioni dell’anima*, art. 26.

Posso sofrer o efeito do medo em circunstâncias vividas pessoalmente, mas “mesmo não acontecendo nada que provoque temor, (posso sofrer) as mesmas emoções (*pathesi*) de quem está amedrontado”. Na empatia, experimentamos “paixões” propriamente semelhantes. O Estagirita conclui depois que, mesmo sendo “manifesto que as afeições da alma são formas contidas na matéria”, essas são vivenciadas pela alma em modalidades não materiais. A questão é, então, para Aristóteles, saber como analisar essas afeições que não entram no quadro do hilemorfismo. Segundo o parecer do Estagirita, há um programa de tipo físico quando a afeição é do corpo, mas há certamente um outro programa, de tipo dialético, quando se devem interpretar as afeições que pertencem propriamente à alma.

Tomás de Aquino retém, do *pathos* aristotélico, somente o *ergon*, cujo significado é tão absolvido pelo termo *habitus* que a palavra *affectio* desaparece deste jogo linguístico. O *habitus* é, de fato, segundo um comentador do Aquinate, a “atitude (*aptitudo*) para agir agilmente num determinado modo” (MONDIN, 1991, p. 19); o âmbito da *aptitudo* é aquele das operações de nossas faculdades, ou do ser próprio de cada ente enquanto *actus essendi*. Um *habitus* apropriado vem trabalhado por cada tipo de ‘faculdade’ ou ‘capacidade’, cada uma segundo a sua própria natureza ativa; esse define mais a faculdade na sua natureza, e menos segundo aquilo que lhe ocorre, que é “feito a essa” (eis o sentido exato de ‘afeição’: “feito a”), que a “afeta”.

Segundo a *Suma Teológica*, I-II, q. 49, a. 1, o termo *habitus* vem do verbo *habere*, ‘ter’. Há, porém, dois modos de ter ou de possuir o *habitus*. A coisa possuída tem, antes de tudo, certa relação extrínseca com o seu possuidor, a relação de ter; por exemplo, a minha roupa ou ‘vestimenta’ (it. *abito*) está em relação comigo mediante o fato de que a possuo e que exerço sobre ela essa posse. A coisa possuída pode também ser uma ‘qualidade’ que um sujeito possui intrinsecamente. Neste caso, segundo a definição do Estagirita, retomada por Tomás, o *habitus* é “a disposição segundo a qual o disposto é bem ou mal disposto em relação a si mesmo ou a outra coisa”⁴. Por *habitus* entende-se, portanto, a disposição de uma faculdade pela qual essa é ‘capaz

⁴ “Disposition secundum quam bene vel male dicitur dispositum, et aut secundum et aut ad aliud” (TOMÁS de AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 49, a. 1).

de'. O *habitus* é a 'capacidade de' ou 'para'. Parece, então, que o termo não conhece nos escritos de Tomás um aspecto passivo; mas está diretamente ligado ao conceito de *energeia*, de *ergon*. A faculdade de conhecer possui em si um *habitus*, quer dizer, uma qualidade intrínseca que determina o seu modo de agir. Todavia, a efetuação prática desta capacidade não depende do *habitus*, mesmo que a faculdade se exercite segundo o próprio *habitus* natural. Do fato de que, em geral, eu possa conhecer uma coisa particular, não decorre que eu a conheça bem. Para bem conhecer, é necessário que a capacidade de conhecer seja qualificada no próprio momento de sua operação. Esta qualificação pode, aliás, deve ser educada mediante o ensino, o adestramento, a repetição etc. Temos aqui uma nuance de passividade, mas imposta extrinsecamente a serviço de uma atividade da faculdade elevada ao máximo das suas possibilidades.

Podemos considerar alguns pontos da teoria aristotelico-tomista do *habitus*. (1) Antes de tudo, o *habitus* é suscetível de ser bem ou mal formado, educado. (2) Deve-se, pois, distinguir (a) a faculdade ou a capacidade de agir, a 'potência' como se costuma dizer, e (b) a disposição desta faculdade para agir em certa direção, quer dizer, o *habitus* que se manifesta como qualidade imanente da faculdade em ato, (c) a correta atuação da faculdade de agir segundo o próprio *habitus* mediante a educação, causada extrinsecamente, (d) o resultado obtido. Concluo esta primeira parte sublinhando de novo que, em Tomás de Aquino mais do que em Aristóteles, o *habitus* é um *ergon*, um trabalho efetivo. O *pathos* aristotélico parece de algum modo descartado pelo Aquinate. Em vez disso, reconheceremos no vocabulário de Anselmo a nuance da passividade.

2. A *affectio* no *De Concordia* de Anselmo

O termo latino *affectio* utilizado por Anselmo retoma provavelmente os significados que eram comuns durante a Idade Média. O *Glossario* de Du Cange o explica (cf. DU CANGE, 1937-1938). *Affectare* pode significar, a partir de um ponto de vista econômico, "destinar um bem". Já de um ponto psicológico, o mesmo verbo remete a uma decisão da alma e da vontade, ao desejo, aliás, à ambição. Estes dois pontos de vista, econômico e psicológico, parecem propor

duas definições opostas de *affectio*, uma definição de passividade no contexto econômico (‘destinar a’) e de apetite ativo, no contexto psicológico (‘querer’, ‘decidir’). O Latim medieval estudado por Du Cange, aquele do Medievo médio e tardio, insiste sobre a atividade da *affectio*: *affectuose* significaria, de fato, *ardenter* ou *cupide*; é *affectuosus qui aliquid agere cupit, vult, decrevit*. Há, porém, duas nuances de passividade, por exemplo, em *affectatus* (cf. o destino econômico) ou na *affectio* por familiaridade; *affectus vale*, de fato, por *consaguinis*, significando, assim, o pertencimento à mesma família.

Em Anselmo, os termos *affectio*, *affectus* etc são pouco utilizados. Na *Concordanza*, em 4 volumes de Evans (1984) (mais de 1920 páginas), esses aparecem somente em duas páginas. Obviamente, encontram-se em abundância nas cartas de Anselmo, muitas vezes com o significado familiar de que falamos ao nos referir ao *Glossario* de Du Cange (Anselmo evoca, por exemplo, a afeição de um pai pelo filho, ou de um filho pelo pai.) Nos tratados especulativos, sem considerar o *De concordia*, estão, ao contrário, quase inteiramente ausentes: nesses tratados, encontram-se somente 13 das 212 ocorrências do termo *affectio* e de suas variantes presentes no conjunto do *corpus* anselmiano. No próprio *De concordia*, ao contrário, encontramos 32 ocorrências, essencialmente nos capítulos 11 e 13 da terceira parte do tratado:

- *affecta*: 11: 1 vez;
- *affectio*: 11: 6 vezes; 13: 2 vezes;
- *affectione*: 13: 1 vez;
- *affectionem*: 11: 5 vezes; 13: 1 vez;
- *affectiones*: 11: 2 vezes; 12: 1 vez; 13: 2 vezes;
- *affectionibus*: 11: 2 vezes; 12: 1 vez;
- *affectionis*: 13: 1 vez;
- *affectum*: 11: 5 vezes;
- *affectuose*: 11: 1 vez.

O *De Concordia* trata do problema clássico, herdado de Agostinho, da predestinação e da graça. Não deveríamos aqui tratar deste problema, mas não é inútil assinalar agora a estrutura geral do *De Concordia* e a situação particular dos capítulos que depois analisaremos. A primeira *Quaestio* trata da presciência divina e da nossa liberdade de escolha. A tese de Anselmo é que a presciência divina ou o saber antecipado da parte de Deus não significam a imposição de um destino físico. Em seguida, a segunda *Quaestio* aprofunda o problema considerando diretamente o tema da predestinação e da liberdade de escolha. Do ponto de vista da liberdade, a predestinação é um tema obviamente mais denso do que o tema da presciência. A solução de Anselmo é que a predestinação divina não pode ser entendida como se Deus quisesse a infelicidade ou o mal – pensar de forma contrária seria uma impiedade –, e não o bem; submeter o homem à tentação, logo, teria, por princípio, um escopo certamente bom. Para Anselmo, o homem recebeu uma vontade livre e é, portanto, responsável pelos seus atos; a predestinação divina diz respeito, assim, àquilo que acontecerá ao homem após o seu ato voluntário, não ao ato em si, pelo qual o homem é sempre pessoalmente responsável.

Porém, o tema da predestinação não se resolve com essa solução; o problema é reproposto pela consideração – fundamental para a reflexão tanto sobre a presciência quanto sobre a predestinação – sobre a relação entre a graça e o livre arbítrio ou a liberdade de escolha. A terceira *Quaestio* enfrenta esta dificuldade em três seções, segundo o plano esboçado por Michel Corbin⁵. Uma primeira seção (capítulos 1 a 5) expõe as contradições da Sagrada Escritura sobre o tema e elabora as soluções que permitem aplanar o terreno. A segunda seção (capítulos 6 a 10) indaga sobre a razão de convidar o homem a querer de modo reto quando a retidão é dada somente pela graça. A terceira seção (capítulos 11 a 14), em que se encontram os capítulos que tratam da *affectio*, tenta descrever a estrutura essencial da liberdade criada.

⁵ Cf. *L'œuvre de s. Anselme de Cantorbéry*, vol. 5, p. 151-153.

Cap. 11

§1

Este parágrafo apresenta um tipo de eidética das nossas faculdades ou capacidades de apreender o que existe, sensível e/ou intelectualmente. Possuímos efetivamente diferentes capacidades, por exemplo, capacidades físicas, “que utilizamos como se fossem instrumentos para nós”⁶; são instrumentos porque queremos obter algum bem por meio delas; temos, por exemplo, o instrumento da vista que usamos para obter o bem, que é o ver. De modo semelhante, possuímos na alma as *vires* ou ‘forças’ parecidas, por exemplo, a razão para raciocinar, a vontade para querer. Notemos que cada faculdade é destinada para ser usada; de fato, consideramos e reconhecemos o sentido dessa faculdade à medida que é utilizada. Observemos agora que a estrutura de cada faculdade conhece três aspectos ou momentos diferentes: o instrumento propriamente dito, a sua finalidade e, entre esses dois momentos, a *aptitudo* ou a *affectio*. Anselmo, de fato, escreve: “cada instrumento tem aquilo que é, as suas aptidões e o seu uso”⁷. Essa mesma distinção em três momentos vale para a vontade em que discernimos, de fato, “o que chamamos de instrumento, aptidão e uso”⁸.

Anselmo precisa que a *aptitudo* pode ser denominada também *affectio*. O termo *aptitudo* orienta o pensamento para uma ação possível; significa, de fato, a capacidade positiva de efetivar uma ação real. O termo *affectio* contém igualmente, nessa passagem do *De concordia*, uma nuance de atividade. O vocabulário de Anselmo parece, assim, estar em consonância com o que vemos no *Glossario* de Du Cange: “eis porque dizemos que a alma do homem, quando quer

⁶ “*quibus quasi instrumenti utimur*” (S: 279,1). S: = edizione critica di Anselmo, a cura di don Fr. Schmitt; o texto, que se encontra nas *L'oeuvre de s. Anselme de Cantorbéry*, vol. 5, é citado aqui com a numeração das páginas de Schmitt.

⁷ “*singula instrumenta habent et hoc quod sunt, et aptitudines suos, et suos usus*” (6-7).

⁸ “*propter quam ista dicimus instrumentum, et aptitudinem eius, et usus eius*” (8-9).

alguma coisa veementemente, é afetada pelo querer tal coisa, ou o quer com afeição”⁹. Notemos esta expressão: “ *affecta esse ad*” (“ser afetado por”). Uma linha antes, Anselmo escrevia: “a afeição é o instrumento do querer que quer as suas aptidões:”¹⁰ a *affectio* é, portanto, considerada enquanto determina o querer em ato, “ *volendi*”; é uma característica propriamente ativa.

§2

Anselmo precisa, em seguida, os seus termos. O instrumento é em si uma *vis*, uma força; a vontade, por exemplo, é a força que se anima quando queremos. A *affectio instrumenti* é a característica pela qual o instrumento é ‘afetado’ – ‘adaptado’, como diríamos nós – para querer algo. No vocabulário da fenomenologia, dir-se-ia que a *affectio* define a orientação ou a intenção da ‘potência’, da ‘capacidade’ ou ‘faculdade’. Esta *affectio* é inativa em um primeiro momento; o nosso autor, porém, a pressupõe como pré-consciente porque está certamente presente “mesmo quando [o homem] não pensa naquilo que quer”¹¹. Anselmo propõe, aqui, uma ideia que poderia confirmar uma tendência ao conscientismo, com o risco do racionalismo. A tomada de consciência (o autor diz: “assim que chega à memória”¹² ou “quando vem à mente”)¹³ é, de fato, a condição de ativação da *affectio*.

A orientação inconsciente da *affectio* é considerada, na sequência, como se fosse ‘positiva’. Anselmo dá alguns exemplos que ilustram a sua tese. O instrumento do querer é feito para querer muitas coisas, por exemplo, o sono – “mesmo quando não pensa nisso”¹⁴ –, mas o querer assim formado por tal *affectio* não quer efetivamente dormir se a ideia não vier à mente. A ideia da *affectio* se define, depois, quando se considera que o instrumento do querer não quer

⁹ “*Unde dicitur hominis anima, cum vehementer vult aliquid, affecta esse ad volendum illud, vel affectuose velle*” (11-12).

¹⁰ “*Affectum quippe est instrumentum volendi suis aptitudinibus*” (11-12).

¹¹ “*etiam quando illud quod vult non cogitat*” (18-19).

¹² “*mox cum venit in memoria*” (19).

¹³ “*cum venit in mente*” (23).

¹⁴ “*etiam quando non illum cogitat*” (22-23).

exercitar a sua capacidade fora dos tempos normais: posso ter a ideia de dormir sem precisar adormecer no mesmo instante. O instrumento tende, portanto, para um bem que lhe corresponde naturalmente, mas exercita essa tendência apenas quando a ideia do *usus* se mostra ao saber, aliás, à *cogitatio* ou à faculdade de argumentar, sendo essa *cogitatio* capaz também de adaptar o uso do instrumento às necessidades das circunstâncias.

§3

O terceiro parágrafo continua a análise das relações entre o instrumento, a *affectio* e o *usus*. Repete as afirmações precedentes quanto ao estado ou à existência do instrumento mesmo quando não é usado, sobre o uso que determina, porém, o objeto para o qual o instrumento se orienta (a vista utilizada pelo ver é sempre a vista de algo que seja determinado pelas suas capacidades de ver, a terra ou qualquer outra coisa (cf. S280,8)) e sobre a bondade da *affectio* que constitui o momento intermediário da atuação do instrumento. No caso do querer, como nos outros casos, a *affectio* é sempre positiva; de fato, “chamamos ‘vontade’ a afeição do mesmo instrumento com o qual o homem quer que as coisas sejam boas para ele”¹⁵. A tendência ao bem está sempre presente, logo, é imanente aos instrumentos, mesmo quando se dorme.

Todavia, o uso efetivo do instrumento depende de duas coisas. A primeira é racionalizante: já a notamos lendo o parágrafo precedente; Anselmo, de fato, declara: “querer é utilizar a vontade que é o próprio instrumento do querer, e o seu uso é também a vontade, que, porém, se encontra somente quando pensamos naquilo que queremos”¹⁶. A segunda coisa da qual depende a efetividade do querer é a ‘quantidade’ da *affectio*. Diz Anselmo: “quando dizemos que um homem tem essa vontade maior do que outro, falamos apenas da afeição do instrumento,

¹⁵ “*vocamus [...] voluntatem affectionem illam eiusdem instrumenti, qua vult homo bene sit*” (12-13).

¹⁶ “*velle est uti voluntate quae est instrumentum volendi, et usus eius est voluntas, quae non sit, nisi quando cogitamus quod volumus*” (23-24). O ponto aqui discutido por Anselmo é propriamente aquele da analogia do termo ‘vontade’ que utilizamos em diversos contextos, tanto aquele do instrumento como aquele do *usus*.

afeição que quer viver com justiça”¹⁷. Não penso que o ‘*maiores*’ lido aqui deva ser interpretado em relação ao *maius* do *Proslogion*; basta notar que indica uma gradação das *affectiones*. O ponto significativo é que não existe identidade imediata entre o instrumento e a *affectio*, como se vê quando se considera que se deva reconhecer nos Santos uma vontade forte, e uma menos forte em (quase) todos nós.

Notemos a importância desta ideia, nova, no pensamento anselmiano. A *affectio* precisa, de fato, aquela que era uma temática constante na reflexão de Anselmo, a temática do desejo. O desejo era o ponto de sustentação do conjunto do *Monologion*; como mostra esta passagem que inicia a argumentação do referido texto: “porque todos desejam ardentemente apenas aquilo que pensam ser bom, é claro que nós voltamos o olhar do espírito para aquilo a partir do qual é bom o que julgamos ser bom” (S:13,13-15)¹⁸; era o mesmo desejo que animava a oração que iniciava o *Proslogion* e que o sustentava como base contínua. A razão da nuance indicada no *De concordia*, isto é, a divisão do desejo em tendências não apenas diversas, mas opostas, parte certamente da consideração do pecado ou, mais genericamente, da debilidade da vontade humana que Anselmo teve a ocasião de constatar durante sua longa e experimentada vida.

§4

O quarto parágrafo traz conclusões das observações precedentes: “a vontade pela qual o instrumento é afetado é dúplici”¹⁹. A situação é comum a todos os instrumentos: cada um tem uma variedade de objetos, e, portanto, uma variedade de *affectiones*, que podem ser ordenadas segundo uma gradação de generalidade (a vista primeiramente vê a luz, depois as figuras ou formas na luz, em seguida as cores das formas etc.). Entretanto, no caso da vontade, parece que há apenas duas *affectiones* principais, que, ademais, são antitéticas: “uma é feita para querer a

¹⁷ “*cum hanc voluntatem asserimus alium alio maiores habere, non aliud dicimus voluntatem quam illam affectionem ipsius instrumenti, qua vult iuste vivere*” (15-17).

¹⁸ O texto latino do *Monologion* se encontra nas *L’oeuvre de s. Anselme de Cantorbéry*, vol. 1, *Monologion. Proslogion*. Éditions du Cerf, Paris, 1986. Cf. Gilbert, 1984, p. 51-55.

¹⁹ “*Voluntas vero qua instrumentum illud afficitur, duplex est*” (S:281,2-3).

comodidade e a outra, a retidão”²⁰. A busca da comodidade se dirige aos bens do corpo e da saúde; isso significa que a primeira *affectio* tende ad *aliud*, para algo que é outro em relação à própria vontade, que é um verdadeiro ‘objeto’. A *rectitudo*, ou a segunda *affectio*, consiste, ao contrário, em um bem que pertence à vontade por sua essência, per se. Assim, a diferença não é, primeiramente, entre os bens do corpo e os bens da alma, mas entre os bens exteriores à vontade e os bens que lhe são imanentes. Não podemos declarar que a primeira característica intrínseca da essência da vontade seja o querer a felicidade – Anselmo não é Aristóteles –; antes, a felicidade constitui uma finalidade frágil para a vontade, uma finalidade a ser sempre lançada adiante. A *rectitudo* é, ao invés, intrinsecamente ligada à vontade; a própria *affectio* da retidão desejada per se confere efetividade à vontade, porque essa quer ser fiel ao seu próprio ser.

Cap. 13

Anselmo conclui sua reflexão estabelecendo uma hierarquia entre a comodidade e a retidão; dessa maneira, articula os diferentes bens da vontade segundo o modelo hierárquico que deveria ser utilizado também para os outros instrumentos. A comodidade deve, obviamente, ser regulada pela *rectitudo*: “deu a felicidade ao homem em vista de sua comodidade, mas a justiça em vista da sua honra”²¹. Porém, uma hierarquia pura não vale no presente caso; entre a comodidade e a justiça não há um domínio comum sob todos os aspectos. A vontade deseja a justiça por razões que tocam o próprio ser, que lhes são imanentes, intrinsecamente; não é o caso da comodidade. Aqui se define a problemática do pecado. Como foi possível que o homem tenha decidido deixar a *affectio* da *rectitudo* para seguir, em vez disso, a *affectio* da felicidade? Kant, notemos, estabelece o mesmo problema e permanece igualmente sem resposta diante de um fato transcendental incompreensível (cf. KANT, 1996). Na verdade, como foi possível que o homem tenha abandonado a *rectitudo* ou a *affectio* por si mesmo e tenha preferido a

²⁰ “*una est ad volendum commoditatem, altera ad volendum rectitudinem*” (6-7).

²¹ “*Beatitudinem quidam dedit homini [...] ad commodum eius; iustitiam vero ad honorem suum*” (S:286,12-14).

comodidade, tornando-se, assim, “servo” (*ancilla*) (cf. S:287,7) de afeições que não são desejadas por si, mas sempre em vista de outras coisas, logo, de afeições alienantes?

3. Leitura fenomenológica

Os autores medievais tinham suas preocupações e seu modo de orientar o olhar sobre as realidades humanas. As problemáticas husserlianas não eram as problemáticas deles. A fenomenologia não é, porém, somente husserliana. A leitura, ou a interpretação dos fenômenos, o seu *logos*, não pode ser reservada apenas à disciplina que nasce com Husserl. Todos os filósofos desejam compreender os fenômenos. O ponto é óbvio no caso da filosofia aristotélico-tomista e na filosofia de Kant. O pensamento é, ele também, um fenômeno, pode, de fato, se auto-analisar. Se a filosofia não se contenta em explicar os fenômenos do mundo, se não é similar às ciências da natureza ou do homem, e se se interessa pelo próprio ato de pensar, então a fenomenologia se apresenta como prática tipicamente filosófica.

Toda ciência se ocupa com os fenômenos. Os fenômenos são compreendidos, antes de tudo, como *eidè*, formas visíveis, apreendidas enquanto visíveis. A fenomenologia não se contenta, porém, em apreender os fenômenos como as ciências. Não considera que as “formas” sejam somente os objetos postos de modo estável diante do olhar do analista, sobretudo quando são formas do espírito. Michel Henry insistiu mais do que outros sobre um aspecto importante da fenomenologia criada por Husserl: a fenomenologia se interessa pelo “*wie*”, pelo ‘como’ do aparecer do fenômeno (HENRY, 1995, p. 385). A fenomenologia se ocupa, portanto, com as modalidades do ato de aparecer, e não somente com os fatos que já aparecem ‘objetivamente’. O aparecer ocorre, de fato, antes do que aparece. O fenômeno que é considerado pela fenomenologia não é, portanto, o ‘produto’ do aparecer ou a aparência, nem mesmo das faculdades humanas. O aparecer e os seus “como” são estritamente *a priori*. O fenômeno que aparece *a priori*, aparece, porém, à consciência, cujas estruturas, também, são dadas *a priori*. Para ser apreendido como fenômeno, o aparecer deve ser proporcional às formas *a priori* da subjetividade, o que não significa que o próprio aparecer não seja apreendido, ainda que seja em modo

‘subjetivo’. O trabalho recíproco de adaptação do aparecer e da subjetividade não implica que não entendemos realmente a realidade. Disso resulta a essencialidade das categorias da passividade e da afeição.

Todavia, a afeição é apresentada, na Idade Média em geral, e em Anselmo em particular, na modalidade de atividade. Não tem o significado que conhecemos hoje. Para precisar o significado hodierno do termo ‘afeição’, devemos distingui-lo de outros termos como ‘emoção’, ‘paixão’ e ‘sentimento’. A emoção surge na alma em um instante, e não dura muito tempo; move a alma para fora de seu estado habitual, de sua tranquilidade ou do domínio de si; revela assim uma energia imanente à alma, que disso toma consciência sem haver querido; a emoção constitui, assim, um evento interior, espiritual e não apenas corporal. A paixão é uma emoção que, ao contrário, é mais duradoura; nasce como a emoção a partir de uma solicitação da realidade que impacta a subjetividade; move a subjetividade, aliás, transporta-a de tal forma para fora de si, das suas responsabilidades, que pode enlouquecer, sem nenhuma correspondência com a realidade. O sentimento é ainda mais duradouro que a paixão, mas menos violento e não leva à perda do autocontrole; é constituído por uma força capaz de resistir às reduções da objetivação científica ou racionalista, que se mostra como subjetividade individual potente; o sentimento pode ser mediador, pois sabe respeitar o que é diverso e mover-se de acordo com o aparecer das realidades sentidas. O sentimento de amizade, por exemplo, na empatia, não surge somente por obra da imaginação da subjetividade desvinculada das realidades. Assim, percebe-se nesta condição da emoção, da paixão e do sentimento, uma aliança muito fluida entre a subjetividade e o objeto, um entrelaçamento variegado de atividade e de passividade subjetivo-objetiva.

Para precisar o significado contemporâneo de ‘afeição’, inspiramo-nos, agora, nas indicações dadas por Husserl nas suas *Lições sobre a síntese passiva* (HUSSERL, 1993, § 32). A afeição é ativa e passiva ao mesmo tempo. No início do fenômeno da afeição reconhece-se uma influência, proveniente de modo ativo, da realidade sobre a subjetividade, que a recebe conscientemente: “por ‘afeição’, entendemos o estímulo consciencial, o impulso peculiar que um objeto consciente exercita sobre o eu” (HUSSERL, 1993, p. 205). Portanto, a atividade da afeição

pertence, antes de tudo, à realidade objetiva, que preme sobre quem a está recebendo. A passividade de quem é afetado não tem, porém, tempo; é um aspecto abstrato da experiência total. A atividade daquilo que preme, desperta, de fato, no próprio momento de sua pressão, a energia subjetiva; segundo Husserl, aquele que é afetado se coloca, portanto, conscientemente à procura da origem de sua afeição; a sua intenção foi despertada apenas para conhecer melhor aquilo que o atingiu. “Trata-se de um impulso que encontra satisfação no voltar-se do eu e, a partir desse ponto, estende-se na tendência à intuição originalmente manifesta que desvela sempre mais o eu objetual, na tendência, portanto, ao reconhecimento, à observação mais detalhada do objeto” (HUSSERL, 1993, p. 205).

Por isso é importante o “contraste” entre o sujeito impressionado e a coisa que impressiona. Este contraste ou esta distância e a gradualidade de suas formas experimentadas provocam uma progressiva modificação do eu, que pode passar de uma atitude passiva a um empenho mais explicitamente determinado de si, por exemplo, na atenção (HUSSERL, 1993, p. 204) e no estímulo do interesse subjetivo por uma objetividade reconhecida como o término objetivo de uma intenção subjetiva. A exposição de Husserl se mantém, porém, no campo da consciência explícita, da percepção do eu que se reconhece destinado a dar maior atenção ‘científica’ ao que vem ao seu encontro.

Para concluir, voltemos a Anselmo. Ele insiste, mais do que Husserl, sobre o aspecto inicialmente ativo da *affectio*, embora reconheça a importância da consciência que faz o instrumento passar de uma possibilidade à efetividade; a afeição ativa, que se tornou na história da filosofia recente uma ‘disposição’, é posta por Anselmo antes da tomada de consciência. A consciência diz respeito especificamente ao *usus*, cujo surgir parece ser uma condição dela. A disposição afetiva parece ser, portanto, pré-consciente ou inconsciente para Anselmo; em todo caso, é pré-discursiva, embora seja mais ativa do que passiva.

Notemos que o *De libertate arbitrii*, cap. 7, já havia feito distinto o *instrumentum* do *usus*. Então, a pergunta seria por que Anselmo, ao final do seu percurso especulativo, viu-se na necessidade de introduzir a categoria *affectio* e suas distinções em *comoditas per aliud* e *rectitudo*

per se (cf. S:284,14-16). O *De libertate arbitrii* reconhecia que o *usus* da *vis* ou ‘capacidade’, ‘potência’, ‘faculdade’, é diversificado, que a força da subjetividade depende das circunstâncias. A novidade proposta por Anselmo está na radicalização da distinção entre comodidade e retidão, mais particularmente na sua articulação em uma oposição e não mais em uma hierarquia. Mesmo se, teoricamente, a disposição à retidão devesse agir sobre as escolhas que visam à comodidade, na prática, não é assim: o homem escolheu e continua a escolher a comodidade à custa da retidão. O esquema hierárquico não funciona. Entre a comodidade e a retidão não existe uma medida de mais ou menos, mas uma heterogeneidade. Afirmar que no homem existe uma *affectio* ou tendência originária para a retidão e que esta retidão não poderá jamais ser tolhida do homem, explica a sua não-perversão radical.

Este tipo de análise mostra claramente que Anselmo não se situa apenas em um nível eidético, visto que atinge um ponto que não pode ser tratado como se fosse um *eidos* objetivo e inocente. A *affectio* é dinâmica, a ação no seu começo. A meditação de Anselmo trata, na realidade, da liberdade que é por si e em si, no início de si, imagem de Deus, que não pode ser descrita de fora, como se fosse acessível unicamente mediante os acidentes, isto é, mediante o que lhe ocorre, as afeições no significado passivo do termo. O rigor de Anselmo o leva a considerar no *De concordia* o coração da vontade que é uma *affectio* ativa e livre, anterior à tomada de consciência, anterior à decisão racional, portanto, uma *affectio* sem porquê.

Referências

- ANSELM, SAINT. **L'œuvre de s. Anselme de Cantorbéry**. Tome 5. L'accord de la prescience, de la prédestination et de la grâce de Dieu avec le libre choix, Prières et Méditations. Sous la Direction de Michel Corbin. Éditions du Cerf: Paris, 1988.
- D'AGOSTINO, S. “La sfera patemica secondo Aristotele. Dalle qualità affettive alla strategia catartica”. In: GILBERT, P. (Org.). **Passione**. Indagini filosofiche tra ontologia e violenza. Cittadella: Assisi, 2007, p. 9-40.
- DU CANGE, Ch. **Glossarium mediae et infimae latinitatis**. Librairie des Sciences et des Arts: Paris, 1937-1938.
- EVANS, G. **A Concordance of the Works of St. Anselm**. 4 vols. Kraus International Publications: Millwood (N.Y.) 1984.

- GILBERT, P. **Dire l'ineffable**. Lecture du Monologion de s. Anselme. Culture et vérité: Namur, 1984.
- HENRY, M. "Phénoménologie non-intentionnelle: une tâche de la phénoménologie à venir". In: JANICAUD, D. (Org.). **L'intentionnalité en question, entre phénoménologie et science cognitive**. Vrin: Paris, 1995.
- HUSSERL, E. **Lezioni sulla sintesi passiv**. Trad. V. Costa. Rusconi: Milano, 1993.
- KANT, I. **La religione nei limiti della ragione**. Trad. V. Cicero. Rusconi: Milano, 1996.
- MONDIN, B. **Dizionario enciclopédico del pensiero di san Tommaso d'Aquino**. Studio Domenicano: Bologna, 1991.
- NUSSBAUM, M. **L'intelligenza delle emozioni**. Trad. R. Scognamiglio. Il Mulino: Bologna, 2004.

Recebido em: 29/04/2021
Aprovado em: 10/06/2021

Paul Gilbert

Estudou filosofia e teologia na Pontifícia Università Gregoriana de Roma e na École Pratique des Hautes Études de Paris. Doutor em Filosofia pela Université Catholique de Louvain. Titular da Cátedra de Metafísica da Pontifícia Università Gregoriana, de 1986 a 2014. Atualmente é Decano da Faculdade de Ciências Sociais da mesma Universidade. Professor convidado em Paris, Kinshasa e várias universidades da América Latina. Entre os seus livros traduzidos para o português, é possível encontrar *Introdução à teologia medieval* (1999), *A simplicidade do princípio* (2004) e *A paciência do ser* (2005).