

# DEONTOLOGIA E TELEOLOGIA NA MORAL DE ANSELMO DE CANTUÁRIA

*Fernando Rodrigues Montes D'Oca\**

**Resumo:** O presente trabalho tem como objetivo apresentar as linhas fundamentais do pensamento ético de Anselmo de Cantuária (1033-1109) desenvolvido na trilogia de tratados dedicados ao estudo da Sagrada Escritura, *De Veritate*, *De Libertate Arbitrii* e *De Casu Diaboli*, bem como tentar indicar qual a natureza de sua ética: se deontológica ou se teleológico-eudaimonista. Para tanto, inicialmente, faremos um breve esboço da ética anselmiana e mostrarmos o quão difícil é categorizá-la. Em um segundo momento, arrolaremos tanto argumentos que permitem categorizá-la como deontológica quanto argumentos que permitem categorizá-la como teleológico-eudaimonista. Ao final, mostramos que embora não deixe de conter o que poderíamos chamar de uma teoria sobre a felicidade, o pensamento ético anselmiano parece ser essencialmente deontológico na medida em se fundamenta no conceito de retidão da vontade ou justiça.

**Palavras-chave:** Deontologia, teleologia, retidão da vontade, felicidade.

## 1 - A ética de Anselmo e o problema acerca de sua natureza

Notavelmente reconhecido pelo chamado argumento ontológico, que fez história na tradição de estudos da filosofia teórica, Anselmo de Cantuária, ou de Aosta, 1033-1109, conhecido como Doutor Magnífico, deixou um legado também à filosofia prática, particularmente à ética. O contributo de Anselmo para o pensamento ético encontra-se difuso por todo seu *corpus*, mas principalmente no que ele próprio denominou de uma trilogia de tratados dedicados ao estudo da Sagrada Escritura, escrita entre os anos de 1080 e 1086: *De Veritate* (DV), *De Libertate Arbitrii* (DLA) e *De Casu Diaboli* (DCD).

---

\* Professor do Instituto Federal Sul-Rio-Grandense, Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS e Bolsista Pró-Bolsas/PUCRS. E-mail: [montesdoca\\_fernando@ifsul.edu.br](mailto:montesdoca_fernando@ifsul.edu.br).

Na chamada trilogia, composta em formato de diálogo (sobretudo em razão da forte influência agostiniana em seu pensamento), o Doutor Magnífico investiga conceitos fundamentais para o estabelecimento de sua ética: a verdade, a retidão (da vontade), a justiça, a liberdade e a graça, e também trata de temas que desde Agostinho (354-430) são bastante complexos: o problema do ato moralmente mau, o pecado, e sua origem e a doutrina da queda. Em linhas gerais, enquanto nos tratados *DV* e *DCD* Anselmo se preocupa em tratar da liberdade, do pecado e sua origem e da queda do Diabo, no primeiro tratado da trilogia, o *DV*, o objetivo de Anselmo é claramente o de estabelecer fundamentos para sua ética. Nessa obra, dedicada a tratar da verdade, mediante a análise de suas várias sedes, e da justiça (uma espécie da verdade), Anselmo define a verdade como “a retidão perceptível somente pela mente” (*DV* XI, 191, 19s)<sup>1</sup>, e isto através da conexão que propõe entre os conceitos de *veritas* (verdade) e *debitum* (débito), entre os conceitos de *debitum* e *rectitudo* (retidão ou correção) e, finalmente, entre os conceitos de *rectitudo* e *veritas*. Para Anselmo, quando alguém afirma o que é do que é, nada mais faz do que o que é devido<sup>2</sup> e quando faz o que é devido, o faz com retidão<sup>3</sup>, afinal, reto não é senão aquilo

---

<sup>1</sup> “[...] *veritas est rectitudo mente sola perceptibilis.*” (*DV* XI, 191, 19s). Ao longo do texto, sempre que aparecerem citações das obras de Anselmo, proceder-se-á da seguinte forma: no corpo do texto, a citação em português e, em nota de rodapé, o texto em latim, conforme a edição crítica de Francisco Salesio Schmitt, publicada por Thomas Neslon et Filios, Edimburgo, 1946 e reproduzida em *L’Oeuvre d’Anselme de Cantorbéry*, Paris, Cerf, 1986-1994, sob a direção de Michel Corbin. Citações das obras de Anselmo que venham a completar o sentido do texto serão feitas apenas em nota da seguinte forma: primeiro a citação em português e na sequência a citação do texto latino

<sup>2</sup> Cf. *DV* II, 178, 8-12: “MESTRE: Para que se faz uma afirmação? DISCÍPULO: Para significar que é o que é. M: Portanto, ela o deve? D: Por certo. M: Portanto, quando significa que é o que é, significa o que deve.” / “MAGISTER: Ad quid facta est affirmatio? DISCIPULUS: Ad significandum esse quod est. M: Hoc ergo debet. D: Certum est. M: Cum ergo significat esse quod est, significat quod debet.”

<sup>3</sup> Cf. *DV* II, 178, 13-26: “MESTRE: Mas quando significa o que deve, significa retamente. DISCÍPULO: Assim é. M: Quando, pois, significa retamente, a significação é reta. D: Não há dúvida. M: Logo, quando significa que é o que é, a significação é reta. D: Assim se conclui. M: Igualmente, quando significa que é o que é, a significação é verdadeira. D: Verdadeiramente é reta e verdadeira, quando significa que é o que é. M: Logo, é o mesmo para ela ser reta e verdadeira, *i.e.*, significar que é o que é. D: Verdadeiramente é a mesma coisa. M: Por conseguinte, não existe para ela outra verdade senão a retidão. D: Vejo claramente que a verdade é essa retidão.” / “MAGISTER: At cum significat quod debet, recte significat. DISCIPULUS: Ita est. M: Cum autem recte significat, recta est significatio. D: Non est

que o próprio Deus quer, pois “nada é reto ou conveniente senão o que ele mesmo quer” (CDH I, XII, 70, 8)<sup>4</sup>, e como o dever nada mais é do que o cumprimento da divina vontade, segue-se que se algo faz o que deve, também o faz retamente.

Em sendo uma espécie de retidão ou correção, a verdade não ocorre somente no que concerne ao escopo da teoria, mas também em relação ao campo da prática e no que se refere a tudo o que foi criado por Deus, uma vez que todas as coisas devem algo àquele que é a razão de sua existência, desde o fogo que aquece até o homem que age com justiça (cf. DV V, 181-182; XII). Portanto, além de haver verdade na enunciação e no pensamento, há também verdade na ação (racional ou não), na vontade, na essência das coisas... Dentre as várias sedes da verdade investigas pelo Doutor Magnífico em vista de definir a verdade, a que mais longamente é tratada é a verdade na vontade, a qual nada mais é do que a própria justiça, apresentada por Anselmo em um capítulo específico, logo após ter definido a verdade.

Em linhas gerais, a justiça trata-se da retidão da vontade (*rectitudo voluntatis*), trata-se da vontade que quer o que deve – “[a] justiça, portanto, não é a retidão da ciência nem a retidão da ação, mas a retidão da vontade” (DV XII, 193, 12s)<sup>5</sup>. Mas que quer o deve: i) sabendo o que quer, afinal Anselmo está pensando em uma vontade que é racional (DV XII, 192, 30 – 193, 5), e nunca de modo meramente acidental (DV XII, 193, 19-22); ii) querendo verdadeiramente o que deve, independentemente de qualquer coação externa (DV XII, 193, 24-27); e, o mais importante, iii) querendo o devido pelo devido mesmo, e não por causa de outra coisa, e isto porque além de querer algo, *quid*,

---

dubium. M: Cum ergo significat esse quod est, recta est significatio. D: Ita sequitur. M: Item cum significat esse quod est, vera est significatio. 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.”

<sup>4</sup> “[...] et nihil sit rectum aut decens nisi quod ipse vult.” (CDH I, XII, 70, 8).

<sup>5</sup> “Ergo non est ista iustitia rectitudo scientiae aut actionis, sed rectitudo voluntatis.” (DV XII, 193, 12s).

todo ato racional da vontade quer isso por causa de algo, *propter quid*, o que significa que o agir racional da vontade compreende dois momentos: o quê, *quid*, e o porquê, *cur*, sendo que este *cur*, em sendo a vontade reta, só se justifica se for em função de nada além do próprio dever e da própria retidão (*DV* XII, 193, 28 - 194, 26).

Essa reflexão sobre o conceito de *rectitudo voluntatis* consiste no cerne do pensamento moral anselmiano. Sobre ela Anselmo assenta, *e.g.*, toda sua reflexão sobre a liberdade no tratado *DLA*, de modo que livre é aquele que tem o poder de não pecar, *i.e.*, é aquele que tem o poder de conservar a retidão de sua vontade (*DLA* I, III). Mas mais curioso que o conceito de liberdade, porque anterior e fundamento para o desenvolvimento da ética anselmiana, é o conceito de retidão da vontade (ou justiça). Com efeito, tal conceito tem se prestado a aproximações com a moral dos deveres que Immanuel Kant (1724-1804) viria a propor somente sete séculos depois de Anselmo. A qualquer leitor de Kant soa muito familiar a ideia de que um ato para ser moral deve ser realizado senão pelo próprio dever moral. Mas será que o fato de se fundar sobre o conceito de retidão da vontade torna a moral anselmiana uma moral dos deveres, uma moral de caráter deontológico? Aparentemente sim, sobretudo quando além de se levar em conta o tratamento do conceito de retidão da vontade, no *DV*, se leva em conta o que diz Anselmo, no tratado *DCD*, sobre o Diabo ter querido o que não tinha e o que não devia (naquele momento), e não o que devia e o que já tinha, *i.e.*, sobre ter escolhido a felicidade à justiça (*DCD* IV), propondo, assim, ao menos conceitualmente, uma separação entre moralidade e felicidade, o que é historicamente relevante, uma vez que é tipicamente creditado ao último filósofo medieval, João Duns

Scotus (1265/66-1308), ter desenvolvido diferentemente dos demais filósofos medievais uma concepção de moralidade não-aristotélica e baseada no dever<sup>6</sup>.

No entanto, é preciso qualificar melhor a resposta à pergunta sobre se pode ser entendida como deontológica a moral anselmiana. De fato, Anselmo parece antecipar a moral dos deveres de Kant, todavia, não se pode perder de vista que o contexto filosófico de Anselmo é eminentemente eudaimonista.

As morais predecessoras de Anselmo (como, *e.g.*, de Platão, Aristóteles, Agostinho e Boécio, para citarmos apenas as mais influentes) apresentam um cunho marcadamente teleológico, ou seja, se fundam sobre as ideias de felicidade ou beatitude, e não sobre a ideia de um dever moral puro e simples. Além disso, certamente há mais compatibilidade da teleologia do que propriamente da deontologia com o pensamento cristão, uma vez que não é senão o desejo de uma união futura com Deus, e não propriamente um dever moral, que se configura em fundamento e fim último de todo e qualquer ato moral. E em acréscimo a isso tudo não se pode deixar de ter em mente que no próprio pensamento anselmiano há espaço para um eudaimonismo, tanto em lugares específicos do *corpus* quanto no seu conjunto, que inclui, além do contexto ético, os contextos cristológico e antropológico de discussão. Com

---

<sup>6</sup> Diferentemente de eudaimonistas medievais como Tomás de Aquino (1221-1274), que tomavam a vontade como um apetite intelectual e entendiam que a moralidade e a garantia da liberdade se devia tão somente ao apetite (intelectual) por um objeto tomado como um bem, João Duns Scotus entende que o apetite intelectual pela felicidade não é nem livre e nem moral, em um sentido relevante, pois a liberdade envolve abertura aos contrários, *i.e.*, múltiplas opções no momento da escolha, e não apenas a opção de escolha pelo que é vantajoso ou promotor de felicidade. Segundo Duns Scotus, há duas inclinações fundamentais da vontade: a *affectio commodi*, ou afecção pelo vantajoso, identificada por Duns Scotus com o apetite intelectual, e a *affectio iustitiae*, ou afecção pela justiça, pensada por Duns Scotus como sendo a afecção capaz de garantir moralidade das ações, pois é o desejo de justiça que leva a observância da lei moral, e não o mero desejo de felicidade – e isto porque, diferentemente dos eudaimonistas medievais, Duns Scotus não pensa que as normas da moralidade definem-se em termos de sua relação com a felicidade e nem concorda que os seres humanos tenham uma inclinação natural para um bem o qual determina o conteúdo da moralidade. Duns Scotus, portanto, com sua teoria das duas afecções, rejeita a preocupação com a felicidade, com a *affectio commodi*, e atribui tudo o que é propriamente moral a outra afecção, a *affectio iustitiae* (cf. *Ordinatio* II, d. 6, q. 2; II, d. 39, q. 2; III, d. 17, q. un.; e III, d. 26, q. un.).

efeito, encontramos em Anselmo trechos do que poderíamos chamar de uma doutrina da beatitude no *Proslogion* XXIV-XXVI e no *Monologion* LXIX-LXXI, bem como referências à noção de felicidade espalhadas pelo *corpus*. Do mesmo modo, portanto, que outros eudaimonistas medievais, Anselmo dedica atenção à natureza da felicidade, ultimamente identificada com uma forma de união com Deus e argumenta que a ação correta necessariamente conduz, em última instância, à felicidade.

Como se pode ver, a questão sobre se a ética anselmiana é deontológica é difícil. Há tanto indícios de que o seja quanto de que não o seja, como, *e.g.*, não só o fato de haver em Anselmo uma doutrina da beatitude como o fato de, quando tomado o *corpus* em conjunto, os aspectos deontológicos de sua ética subsumirem-se a tal doutrina na medida em que as noções de justiça e bondade parecem se identificar. No entanto, a possível resposta a se dar para o seguinte questionamento pode indicar um caminho a ser tomado na compreensão de qual o estatuto da moral anselmiana: Seria moral observar a retidão da vontade em vista de gozar da felicidade de uma futura união com Deus? A princípio não. E por três razões fundamentais: a) mesmo que seja em vista do mais nobre dos fins, gozar da união com Deus, a retidão da vontade, conforme o tratado *DV*, deve ser observada senão por si mesma<sup>7</sup>; b) conforme *Monologion* LXX, não é uma questão de mero mérito pessoal gozar da felicidade, mas uma questão de merecimento aos olhos de Deus; a felicidade é uma recompensa que Deus em sua justiça concede àqueles que o amam e conduzem suas vidas diligentemente na senda da retidão da vontade e, portanto, é praticamente vão e incerto perseguir algo que não se conquista e

---

<sup>7</sup> Cf. *DV* XII, 194, 18-20.26: "DISCÍPULO: 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. [...] MESTRE: A justiça é, portanto, a retidão da vontade observada por causa de si mesma." / "DISCIPULUS: iustus namque cum vult quod debet, servat voluntatis rectitudinem non propter aliud, in quantum iustus dicendus est, quam propter ipsam rectitudinem. [...] MAGISTER: iustitia igitur est rectitudo voluntatis propter se servata."

que parece ser meramente prospectivo na moral anselmiana, da mesma forma que, guardadas as devidas diferenças, é meramente prospectiva, e não fundacional, a noção de felicidade em Kant; e c) se fosse uma questão de mérito pessoal alcançar a felicidade, a retidão da vontade nunca seria observada por si mesma, mas sempre em vista de, o que contradiz a lição do capítulo XII do *DV*. De outra parte, porém, em favor da moralidade da vontade daquele que observa a retidão em vista de ser feliz junto a Deus duas razões podem ser aduzidas: a) o desejo de a Deus se unir e a observância da retidão da vontade são uma mesma coisa e, portanto, aquele que deseja a felicidade junto a Deus não deseja outra coisa senão fazer o que é reto ou devido; e b) conforme diz Anselmo no tratado *Cur Deus Homo (CDH)*: “é certo que a natureza racional foi feita para o propósito de amar e de escolher o Bem Supremo acima de todas as outras coisas” (*CDH* II, I, 97, 14s)<sup>8</sup> se pode depreender que acima do propósito da observância da retidão da vontade está a busca do bem supremo e que, portanto, não há sentido cindir moralidade de felicidade. Mas ainda que por um caminho diferente, se chegou novamente ao impasse sobre se a moral anselmiana é deontológica ou não.

Frente às recorrentes dificuldades de se chegar a uma conclusão sobre qual o estatuto da ética anselmiana, uma possibilidade de leitura seria tomá-la como deontológica, mas com elementos eudaimonistas (teleológicos). Esta forma peculiar de compreender a moral de Anselmo é exposta por Jeffrey E. Brower, no artigo *Anselm on ethics* (2004). Segundo Brower, embora muitos intérpretes sugeriram que o tratamento anselmiano das questões éticas consista em pouco mais do que uma recapitulação dos princípios éticos implícitos na Sagrada Escritura ou transmitidos por pensadores cristãos como Agostinho e Boécio, a contribuição de Anselmo para a teoria ética medieval é considerável.

---

<sup>8</sup> “Ad hoc itaque factam esse rationalem naturam certum est, ut summum bonum super omnia amaret et eligeret [...]” (*CDH* II, I, 97, 14s).

Para Brower, há espalhado ao longo do *corpus* anselmiano “algo que os filósofos morais hoje reconheceriam como uma teoria ética trabalhada – a qual inclui uma metafísica moral sofisticada, uma semântica moral e uma psicologia moral” (2004, p. 222) – que se caracteriza distintivamente por combinar elementos deontológicos, na medida em que separa moralidade de felicidade e enfatiza a necessidade de os agentes morais serem motivados antes pela justiça do que pela felicidade, e teleológicos, na medida em que incorpora elementos centrais da teoria ética eudaimonista medieval (2004, p. 222).

No entanto, mesmo admitindo que a teoria ética anselmiana incorpora elementos da teoria eudaimonista medieval, Brower argumenta que ela é “deontológica em natureza”, devido a duas razões fundamentais, encontradas no *DCD*: i) em sua discussão do fim último da ação humana, Anselmo subordina o fim da felicidade àquele da justiça (retidão da vontade); é a justiça, e não a felicidade, o objetivo ou o propósito ao qual os agentes devem ter em vista incondicionalmente; ii) Anselmo afirma que o agir correto do agente pode ser desvantajoso (*incommodum*) para ele – uma tese negada pelos eudaimonistas, que sustentam que a ação correta e a vantagem estão inerentemente ligadas.

Na mesma linha de Brower, Martin Tracey, na conferência intitulada *O De Casu Diaboli e o caráter deontológico do pensamento moral de Anselmo* (2009), analisa uma alegação anselmiana que contradiz a premissa central do eudaimonismo e que permite classificar a teoria ética de Anselmo como deontológica. A alegação que analisa aponta para o conflito que pode haver entre a obrigação moral de um agente e o que é requerido para a busca do seu bem-estar. Ao contrário dos eudaimonistas medievais, que concebem moralidade e felicidade amalgamadas e não passíveis de conflito, Anselmo opera uma cisão entre moralidade e felicidade e concebe a possibilidade do conflito, de modo que agir com correção moral pode ser desvantajoso para o

agente e agir em vista da felicidade de forma alguma implica em agir com correção moral. Tracey identifica esse típico argumento deontológico no tratado *DCD*, em meio a explicação anselmiana sobre como foi possível a queda e a desventura do Diabo, embora tivesse sido criado de modo que não pudesse cair e que pudesse gozar da felicidade da união com Deus.

Ao criar o anjo, Deus dotou-o em vista de que ele fosse feliz perfeitamente com duas espécies diferentes de vontade: a vontade de beatitude ou felicidade, *voluntas beatitudinis*, e a vontade de justiça, *voluntas iustitiae*. Com a primeira porque sem ela não seria possível a ele ser feliz, afinal ninguém pode ser feliz a menos que queira a felicidade – “ninguém pode ser feliz tendo o que não quer ou não tendo o que quer” (*DCD XII*, 255, 14s)<sup>9</sup>. E com a segunda porque sem ela não seria possível ao anjo alcançar a felicidade perfeita, a qual inclui a crença de que alguém deveria ter a felicidade que possui, *i.e.*, inclui a crença de um merecimento pessoal, o qual, por sua vez, ocorre somente naquele que quer a justiça, que quer o deve – “nem deve ser feliz quem não quer a justiça” (*DCD XII*, 255, 17)<sup>10</sup>. As duas espécies de vontade são condição à felicidade perfeita. Isoladamente nenhuma delas seria capaz de fazer alguém feliz. Somente a vontade de felicidade não o seria porque quem a possuísse careceria da vontade de justiça e, segundo Anselmo, ninguém “pode nem deve ser feliz a menos que queira ser feliz e o queira de modo justo” (*DCD XIV*, 258, 20s)<sup>11</sup>. E, de outra parte, somente a vontade de justiça não faria ninguém feliz porque não faria ninguém justo, afinal alguém que quisesse apenas a justiça a quereria por necessidade e, portanto, não poderia ser chamado justo ou injusto<sup>12</sup>.

---

<sup>9</sup> “Nullus namque beatus potest esse aut habendo quod non vult, aut non habendo quod vult” (*DCD XII*, 255, 14s).

<sup>10</sup> “Nec beatus debet esse qui non vult iustitiam” (*DCD XII*, 255, 17).

<sup>11</sup> “[...] nec potest nec debet esse beatus nisi velit et nisi iuste velit [...]” (*DCD XIV*, 258, 20s).

<sup>12</sup> Cf. *DCD XIV*, 258, 18-20: “Assim, nem desejando somente a felicidade, nem desejando por necessidade somente o que convinha poderia [o anjo] ser chamado justo ou injusto [...]” / “Quoniam

E dotado por Deus com as vontades de felicidade e justiça estava o Diabo dotado tanto para ser feliz quanto para sê-lo de modo justo. No entanto, foi por não querer ser feliz de modo justo que o Diabo acabou caindo. Com efeito, o pecado do Diabo ocorreu porque em vez de querer o que devia e o que tinha, a justiça, quis ele o que não devia e o que não tinha, a felicidade. Segundo Anselmo, querendo o que devia querer e o que tinha, o Diabo não teria pecado: “ele [o Diabo] por certo deveria ter querido o que ele recebeu de Deus, e ele não pecou ao querê-lo” (*DCD IV*, 241, 8s)<sup>13</sup>. Contudo, foi precisamente por querer o que não deveria querer naquele momento e o que ainda não tinha recebido de Deus é que o Diabo pecou e caiu. Pensando em ser feliz e querendo aumentar sua felicidade o Diabo “quis inordenadamente ser como Deus” (*DCD IV*, 241, 29s)<sup>14</sup> e preferiu o bem da felicidade ao bem da justiça. No interior do sistema ético anselmiano, porém, felicidade e justiça não parecem ser bens equivalentes. Se o fossem o Diabo não teria nem pecado e nem caído, mas bens hierarquizados de modo que a justiça prima sobre a felicidade e de modo que é inclusive requerido o sacrifício da própria felicidade e do próprio bem-estar ou vantagem pessoal em nome da correção moral e do estabelecimento do que é justo de ser feito.

Indubitavelmente, o primado da justiça sobre a felicidade na ética anselmiana, sublinhado por Tracey, é característico de qualquer modelo de viés deontológico. No entanto, não existiriam elementos eudaimonistas no pensamento ético do Doutor Magnífico? Diferentemente de Brower, Tracey está convencido de que não. Segundo Tracey, embora Anselmo por vezes pareça falar como um eudaimonista, esta não é em absoluto sua posição. No *Monologion* LXVIII e no *CDH* II, I, Anselmo diz que Deus criou os entes

---

ergo nec solummodo volendo beatitudinem, Nec solummodo volendo quod convenit cum ex necessitate sic velit, iustus vel iniustus potest appellari [...].”

<sup>13</sup> “Vere debebat velle quod a deo acceperat, nec hoc volendo peccavit” (*DCD IV*, 241, 8s).

<sup>14</sup> “At cum hoc voluit quod deus illum velle nolebat, voluit inordinate similis esse deo” (*DCD IV*, 241, 29s).

racionais com a intenção de fazê-los felizes por Dele fruírem e, de fato, essa perspectiva assemelha-se muito a de um eudaimonista, que concebe o propósito das criaturas racionais em termos de felicidade e para quem a correção deve ser identificada com a bondade ou a felicidade. No entanto, Tracey argumenta que a felicidade e a retidão não podem ser identificadas porque nesse caso não se poderia explicar a queda do Diabo. Para Tracey, nenhuma criatura racional pode fruir de Deus a menos que ela primeiramente o ame do modo correto. Conforme Tracey, quando Anselmo diz no *CDH* que a natureza racional foi feita para amar e escolher o Bem Supremo acima de tudo, ele não acredita que a felicidade consiste na realização desse propósito como tal, mas que a sua realização é condição prévia para a qual a felicidade é a recompensa.

## **2 - A natureza da ética anselmiana: uma breve discussão**

Conhecidas as linhas fundamentais da ética de Anselmo e identificado o problema acerca de sua natureza, cumpre agora tentar indicar se sua ética é de natureza deontológica ou teleológico-eudaimonista. Para tanto, arrolaremos alguns argumentos em favor de cada possível interpretação sobre a natureza da ética anselmiana e, na sequência, tentaremos indicar qual mais apropriadamente parece captar o espírito do pensamento anselmiano.

Em favor de uma interpretação teleológico-eudaimonista temos os seguintes argumentos fundamentais:

1. O justo e o bom não se separam, são uma e mesma coisa, de modo que querer o justo é querer o que é bom e vice-versa.

2. Anselmo, no tratado *DCD*, fala em se querer a felicidade do modo certo (querendo a justiça) e do modo errado (abandonando a justiça)<sup>15</sup> e isto parece sugerir que, em última instância, o fundamento do ato moral reside na noção de felicidade, onde esta consistiria no *cur* (porquê) da vontade (uma vez que toda vontade além de ter um *quid*, o quê, tem de ter também um *cur*, porquê, afinal não queremos nada a não ser porque o queremos – *DV XII*, 193, 33 - 194, 4), e não na noção de retidão, de modo que agir com retidão ou justiça é um meio para se atingir a felicidade, *i.e.*, é um *quid* em vista de um *cur* o qual não se identifica com o *quid*, e não um ato que por si encerra valor moral.

3. Há, em Anselmo, tal como em outros eudaimonistas medievais, uma teoria da felicidade ou beatitude, apresentada no *Monologion* LXIX-LXXI e no *Proslogion* XXIV-XXVI, a qual aponta que a felicidade ou beatitude consiste na união futura com Deus.

Já em favor de uma interpretação deontológica temos os seguintes argumentos:

1. Tal como em uma teoria deontológica padrão, a ética anselmiana supõe o primado do justo sobre o bem e separa moralidade de felicidade.

2. Tal como em uma teoria deontológica padrão, a ética anselmiana não toma como moral uma ação que seja motivada por algo diverso da observância da retidão da vontade ou justiça por si própria, *i.e.*, o *quid* e o *cur* devem se identificar, nem mesmo caso o fim motivador da ação (*i.e.*, o *cur*) seja o mais nobre de todos: o desejo da união futura com Deus.

---

<sup>15</sup> "Nem deve ser feliz quem não quer a justiça." / "Nec beatus debet esse qui non vult iustitiam." (*DCD* XII, 255, 17).

3. Tal como em uma teoria deontológica padrão, agir corretamente pode significar agir sacrificando o bem estar pessoal (a felicidade), *i.e.*, agir corretamente pode ser desvantajoso para o agente.<sup>16</sup>

Ainda que não fosse implausível supor a identificação entre o que é justo e o que é bom, identificação que, aliás, é recorrente entre os filósofos predecessores de Anselmo, em se tratando do pensamento moral expresso pelo Doutor Magnífico em sua trilogia de tratados dedicados ao estudo da Sagrada Escritura não parece ser possível vincular o que é justo ou reto e o que é bom ou vantajoso de modo a se identificarem. Com efeito, se fosse possível fazê-lo o Diabo jamais teria pecado ao ter querido o que ainda não tinha: a felicidade. Não há uma bi-implicação entre o que é justo e o que é bom. A vontade por justiça e retidão implica na felicidade do agente, no entanto, a vontade por felicidade não implica na retidão ou justeza das ações do agente. E essa lição fica muito clara no capítulo IV do tratado *DCD* quando Anselmo aponta que o Diabo pecou por querer ser feliz do modo errado, querendo o que ainda não tinha e o que ainda não devia querer, a felicidade, e não o que já tinha e o que devia querer, a justiça<sup>17</sup>.

---

<sup>16</sup> Este argumento é aduzido por Martin Tracey em favor de uma interpretação deontológica do pensamento moral anselmiano, como sendo o argumento capaz de definir se uma moral é deontológica ou teleológico-eudaimonista. Como vimos, para Tracey, Anselmo indiscutivelmente nega a premissa básica do eudaimonismo de que agir corretamente implica em agir de modo a produzir bem estar e felicidade, uma vez que o bom e o justo não se identificam, quando aponta que o Diabo, para ter agido com correção, deveria ter deixado de lado seu desejo por felicidade, ou seja, deveria ter aberto mão do vantajoso em vista do justo.

<sup>17</sup> "MESTRE: Querendo, pois, o que ainda não devia, [o Diabo] abandonou a justiça, e assim pecou. DISCÍPULO: Assim se segue, mas pergunto o que ele quis. M.: O que quer que tivesse devia ter querido. D.: Realmente devia querer o que tivesse recebido de Deus, e ele não pecou ao querê-lo. M.: Quis, pois, algo que não tinha o que havia recebido de Deus e não pecou ao querer isto. D.: Portanto, quis algo que ainda não tinha e nem devia querer, como Eva quis ser semelhante a Deus antes de Deus querer isso. D.: Não posso negar que isso também se segue. M.: Sem dúvida, nada podia querer senão a justiça ou o seu bem estar. Com efeito, a partir do bem estar tem lugar a felicidade, a qual toda natureza racional quer. D.: Isto podemos conhecer por nós mesmos, que nada queremos a não ser que pensemos que seja justo ou agradável. M.: Mas querendo a justiça não pode pecar. D.: É verdade. M.: Portanto, pecou querendo algo agradável, o qual não tinha e nem devia querer ainda, e o qual, sem

E já essa indicação da não possibilidade de identificação entre o que é justo e o que é bom parece comprometer seriamente a possibilidade de tomarmos a ética anselmiana como teleológico-eudaimonista, pois a não possibilidade de identificação entre a retidão da vontade ou justiça e a felicidade ou bem estar do agente moral não só oblitera a aceitação de uma premissa básica dos eudaimonismos como parece implicar na aceitação de uma premissa muito cara aos deontologismos, qual seja, a do primado do justo sobre o bem. E dessa forma já parece ser possível identificar como anselmiano o primeiro argumento arrolado em favor do deontologismo.

De fato, diferentemente das morais de viés teleológico que concebem que a retidão ou justeza da ação reside na moralidade do fim tido em vista, a ética anselmiana é totalmente estranha a essa tese. A garantia da retidão ou justeza da ação reside em se fazer  $p$  sob a justificativa de que  $p$  é devido, e não porque  $p$  é um meio para  $q$ . E o seria assim mesmo que  $q$  fosse um fim moralmente bom ou mesmo que fosse o mais nobre de todos os fins: a união futura junto a Deus. Diferentemente, *e.g.*, de Aristóteles, representante máximo do teleologismo, que concebe a moralidade da ação vinculada à moralidade do fim tido em vista, à felicidade, Anselmo parece operar uma cisão entre moralidade e felicidade e, para tanto, estabelece o primado do justo sobre o bem, de modo que só é moralmente bom o que é justo, o que é reto e devido, e de modo que pode ocorrer que agir com retidão ou justiça seja desvantajoso para o agente. E é precisamente por isso que Anselmo aponta que o Diabo

---

dúvida, podia ser útil para aumentar sua felicidade." / "MAGISTER: Volendo igitur aliquid quod velle tunc non debeat, deseruit iustitiam, et sic peccavit. DISCIPULUS: Ita sequitur, sed quaero quid voluit. M.: Quidquid habebat, debebat velle. D.: Vere debebat velle quod a deo acceperat, nec volendo peccavit. M.: Voluit igitur aliquid quod non habebat nec tunc velle debebat, sicut Eva voluit esse similis diis, priusquam deus hoc vellet. D.: Nec hoc ita sequi negare quo. M.: Nihil autem velle poterat nisi iustitiam aut commodum. Ex commodis enim constat beatitudo, quam vult omnis rationalis natura. D.: In nobis hoc possumus cognoscere, qui nihil volumus nisi quod iustum aut commodum putamus. M.: Iustitiam vero volendo peccare non potuit. D.: Verum est. M.: Peccavit ergo volendo aliquod commodum, quod nec habebat nec tunc velle debuit, quod tamen ad augmentum illi beatitudinis esse poterat." (DCD IV, 241, 4-20).

quis ser feliz de modo errado: deixando de lado justiça. Há, por assim dizer, um método para se almejar a felicidade, mas nem mesmo nesse método está incluído o desejo por essa felicidade, pois tal desejo inevitavelmente compromete a moralidade da ação.

E, com efeito, se o primeiro argumento em favor de uma interpretação deontologista é um argumento anselmiano, consequentemente o segundo e o terceiro argumentos também serão, pois nada mais são do que desdobramentos e consequência de uma premissa básica que propõe uma cisão entre moralidade e felicidade, dada a não identidade entre o que é justo e o que é bom. Como acabamos de mostrar, o primado do justo sobre o bem e o consequente sacrifício do próprio bem estar por causa da observância da retidão da vontade oblitera a possibilidade de se querer o devido em vista de. Logo, a moralidade reside em se querer o devido porque é devido e por si mesmo, de modo que o *quid* e o *cur* da vontade se identifiquem, e não que se queira o *quid* por causa de um *cur* não idêntico ao *quid*, onde o *quid* consiste na retidão da vontade. Isso é deixado muito claro por Anselmo no tratado *DV* quando aponta que quem quer o que deve por causa da vanglória não age com justiça (*DV* XII, 193, 28-32)<sup>18</sup>, e, de fato, se a forma do argumento é válida *simpliciter*, como parece ser, ela coloca sob suspeita não só a moralidade de uma ação realizada em vista de um fim mau ou vil, como o caso da vanglória, quanto a moralidade de uma ação realizada em vista de um fim bom ou nobre. E não só isso, uma ação realizada em vista de é uma ação que tem comprometida inclusive sua liberdade, uma vez que a liberdade pensada por Anselmo, de acepção claramente normativa e teológica, consiste no poder de

---

<sup>18</sup> "MESTRE: Quem alimenta um pobre faminto por causa da vanglória, quer dever querer o que quer. De fato, por isso é louvado, porque quer fazer o que deve. No entanto, o que julgas disso? DISCÍPULO: Sua retidão não deve ser louvada, e, por esse motivo, não é suficiente à justiça que buscamos." / "MAGISTER.: Qui cibatur pauperem esurientem propter inamem gloriam, vult se debere velle quod vult. Idcirco namque laudatur, quia vult facere quod debet. Quid itaque de isto iudicas? DISCIPULUS.: Non est huius rectitudo laudanda, et ideo non sufficit ad iustitiam quam quaerimus." (*DV* XII, 193, 28-32).

conservar a retidão da vontade ou justiça por si mesma, ou seja, no poder de não pecar (*DLA* III, 212, 19s, 22s)<sup>19</sup>.

Podemos, portanto, dizer que as três premissas básicas do deontologismo parecem estar presentes no pensamento moral anselmiano. Mas resta ainda analisarmos os dois últimos argumentos arrolados em favor de uma interpretação teleológico-eudaimonista da ética anselmiana, quais sejam, o que aponta que parece ser a felicidade o fundamento do ato moral, uma vez que toda vontade tem além de um *quid* um *cur*, e o que trata da existência de uma teoria da felicidade ou beatitude em Anselmo.

Em relação ao segundo argumento em favor de uma compreensão teleológico-eudaimonista do pensamento ético anselmiano, duas razões, já conhecidas, podem ser aduzidas em contrário. O fato de toda vontade ter um porquê e de o próprio Anselmo frisar que “não queremos nada absolutamente a não ser porque o queremos” (*DV* XII, 194, 3s)<sup>20</sup> não o compromete de forma alguma em aceitar que este porquê seja alguma noção de felicidade. Realmente, a identificação de um *cur* para a vontade seria um bom começo para identificarmos uma teleologia em Anselmo. No entanto, já no primeiro tratado de sua trilogia, o *DV*, Anselmo oblitera toda e qualquer possibilidade de que o *cur* da vontade se identifique com algo diverso do *quid* da vontade, onde o *quid* consiste na retidão da vontade ou justiça. A sempre recorrente afirmação de que a retidão da vontade ou justiça deve ser observada por si mesma não parece ser apenas um recurso para realçar a importância de se observar a retidão da vontade ou justiça, mas sobretudo uma cláusula que exige a observância da retidão da vontade por causa de nenhuma outra coisa

---

<sup>19</sup> “[...] essa liberdade de arbítrio é o poder de conservar a retidão da vontade pela própria retidão. [...] Portanto, já está claro que o livre-arbítrio não é outra coisa senão o arbítrio que pode conservar a retidão da vontade pela própria retidão.” / “[...] illa libertas arbitrii est potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem. [...] lam ergo clarum est liberum arbitrium non esse aliud quam arbitrium potens servare rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem.” (*DLA* III, 212, 19s, 22s).

<sup>20</sup> “Omnino namque nihil volumus, nisi sit cur velimus.” (*DV*XII, 194, 3s).

que não seja a própria retidão da vontade. Isto quer dizer, portanto, que não é a noção de felicidade que conta como fundamento do ato moral – ao contrário, como logo veremos, ela é tão-somente a merecida recompensa do justo –, mas não outra coisa do que a própria retidão da vontade.

E vejamos, finalmente, o último argumento arrolado em favor de uma interpretação teleologista do pensamento moral anselmiano. Conforme pode ser detectado no *Proslogion* XXIV-XXVI, no *Monologion* LXIX-LXXI e em referências esparsas por seu *corpus*, Anselmo realmente trabalha com uma noção de felicidade, a qual é sempre ultimamente identificada com uma forma de união com Deus, e aponta que o agente que conserva a retidão da vontade ou justiça consequentemente será merecedor da justa recompensa dispensada por Deus: o gozo da felicidade ou beatitude. Mas de forma alguma o tratamento do conceito de felicidade bem como sua vinculação com o conceito de retidão como justa recompensa comprometem Anselmo com um teleologismo ou colocam sob suspeita os fundamentos de seu articulado deontologismo erigido em torno do conceito de retidão da vontade ou justiça.

De fato, a noção de felicidade anselmiana é compatível com a deontologia proposta. A felicidade anselmiana não consiste no fundamento do ato moral, mas na recompensa da qual o homem justo é merecedor, ou seja, a felicidade não é fundacional, mas prospectiva na moral proposta por Anselmo. Se eu fizer o que devo, porque devo, então posso esperar um dia ser recompensado pelo justo dispensador de bens. A felicidade é, portanto, um bem o qual posso esperar receber, e jamais um bem o qual eu deva perseguir. A busca pela felicidade compromete a moralidade da ação, pois inevitavelmente faz com que a retidão da vontade ou justiça não seja guardada por si mesma.

A partir, pois, dessa breve passagem por tais argumentos podemos indicar que a moral anselmiana é de natureza deontológica, mas com

elementos eudaimonistas. Como apropriadamente sugere Jeffrey Brower, Anselmo propõe uma ética que em essência é deontológica, mas que também não se dissocia da tendência eudaimonista medieval. Sua ética não é teleológica ou consequencialista e nem mesmo em essência eudaimonista. Ela é deontológica, e, portanto, de forma alguma teleológica ou consequencialista, mas admite sem ônus para seu típico deontologismo uma noção de felicidade ou beatitude. O justo pode esperar a recompensa da vida feliz junto a Deus, mas de forma alguma lhe é lícito fundamentar sua moralidade na busca por tal bem. Compete a Deus, e somente a Deus, premiar o justo por sua diligente vida vivida na senda da retidão.

### **Referências bibliográficas:**

#### **Fontes primárias:**

ALAMEDA, J. *San Anselmo. Obras Completas*. Madrid: BAC, 1952. 2v.

CASTAÑEDA, F. *Anselmo de Canterbury. Tratado sobre la Caída del Demonio*. Bogotá: Uniandes, 2005.

\_\_\_\_\_. *Anselmo de Canterbury. Tratado sobre la Libertad del Albedrío*. Bogotá: Uniandes, 2007.

CORBIN, M. *Saint Anselme de Cantorbéry. L'Oeuvre de S. Anselme de Cantorbéry*. Paris: Cerf, 1986-2004. 6v.

DAVIES, B.; EVANS, G. R. *Anselm of Canterbury. The Major Works*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

ELIA, G.; MARCHETTI, G. *Anselmo d'Aosta. La Caduta del Diavolo*. Milano: Bompiani, 2006.

HOPKINS, J.; RICHARDSON, H. *Anselm of Canterbury. Complete Philosophical and Theological Treatises*. Minneapolis: Arthur J. Banning, 2000.

\_\_\_\_\_. *Anselm of Canterbury. Truth, Freedom, and Evil: Three Philosophical Dialogues*. New York: Harper Torchbooks, 1967.

PALMERI, P. *Anselmo d'Aosta. La Verità. De Veritate*. Palermo: Officina di Studi Medievali, 2006.

SCIUTO, I. *Anselmo d'Aosta. Libertà e Arbitrio. De Libertate Arbitrii*. Firenze: Nardini, 1992.

SCHMITT, F. S. [Ed.]. *Sancti Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi. Opera Omnia*. Edinburgo: Thomam Nelson et Filios, 1946. 6v.

ROVIGHI, S. *Anselmo d'Aosta. Opere Filosofiche*. Laterza: Bari, 1969 [2008].

WILLIAMS, T. *Anselm. Three Philosophical Dialogues: On Truth, On Freedom of Choice, and On the Fall of the Devil*. Indianapolis: Hackett, 2002.

#### **Fontes secundárias:**

BROWER, J. Anselm on ethics. In: DAVIES, B.; LEFTOW, B. [Eds.]. *The Cambridge Companion to Anselm*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. p. 222-256.

BRIANCESCO, E. *Un triptyque sur la liberté*. Paris: Desclée de Brouwer, 1982.

CORTI, E. C. “Verdad e libertad: lectura del *De veritate* de Anselmo de Canterbury”. In: *Stromata*, San Miguel, v. 39, n. 3-4, p. 351-363, 1983.

DEME, D. “The origin of evil according to Anselm of Canterbury”. In: *The Heythrop Journal*, v. 43, n. 02, p. 170-184, 2002.

MARTINES, P. R. “A noção de liberdade em Anselmo de Cantuária”. In: DE BONI, Luís Alberto [Org.]. *Idade Média: Ética e Política*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996. p. 105-115.

\_\_\_\_\_. “Liberdade e graça em S. Anselmo”. In: *Dissertatio*, Pelotas, n. 22, p. 17-38, 2005.

- \_\_\_\_\_. “Vontade e beatitude em S. Anselmo”. In: BURLANDO, G. [Org.]. *De las Passiones en la Filosofía Medieval*. Santiago de Chile, PUC-Chile: 2009. p. 97-107.
- POUCHET, R. *La rectitudo chez saint Anselme*. Paris: Études Augustiniennes, 1964.
- PICH, R. H. “Anselmo de Cantuária sobre a verdade do pensamento”. In: *Dissertatio*, n. 30, p. 93-133, 2009.
- QUILLET, J. “Volonté et Liberté dans le De Libertate Arbitrii de S. Anselme de Cantorbéry”. In: LUSCOMBE, D.; EVANS, G. [Ed.]. *Anselm Aosta, Bec and Canterbury*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996. p. 247-255.
- ROGERS, K. “Anselm on Eudaemonism and the hierarchical structure of moral choice”. In: *Religious Studies*, v. 41, n. 03, p. 249-268, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Anselm on freedom*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- SCIUTO, I. “La morale di Anselmo d’Aosta: un’anticipazione medievale della morale “autonoma” di Kant?” In: \_\_\_\_\_. *La Felicità e il Male: Studi di Etica Medievale*. Milano: Franco Angeli, 1995. p. 137-145.
- TRACEY, M. *O De casu diaboli e o caráter deontológico do pensamento moral de Anselmo*. Palestra.
- VASCONCELLOS, M. “A alegria na obra de Anselmo de Aosta”. In: BURLANDO, G. [Org.]. *De las Passiones en la Filosofía Medieval*. Santiago de Chile, PUC-Chile: 2009. p. 109-116.
- VISSER, S.; WILLIAMS, T. “Anselm on truth”. In: DAVIES, B.; LEFTOW, B. [Eds.]. *The Cambridge Companion to Anselm*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. p. 204-221.
- \_\_\_\_\_. “Anselm’s account of freedom”. In: DAVIES, B.; LEFTOW, B. [Eds.]. *The Cambridge Companion to Anselm*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. p. 179-203.

VUILLEMIN, J. "Justice anselmienne et bonne volonté kantienne: Essai de comparaison". In: LUSCOMBE, D.; EVANS, G. [Eds.]. *Anselm Aosta, Bec and Canterbury*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996. p. 361-375.

WILLIAMS, T. "How Scotus separates morality from happiness". In: *American Catholic Philosophical Quarterly*, n. 69, p. 425-445, 1995.