

COLEÇÃO FILOSOFIA

HENRIQUE C. DE LIMA VAZ

- Antropologia filosófica I*, Henrique C. Lima Vaz, 3ª ed.
Antropologia filosófica II, Henrique C. Lima Vaz
Arte e verdade, Maria José R. Campos
Caninho poético de Parmênides (O), Marcelo P. Marques
Ceticismo de Hume (O), Plínio Junqueira Smith
Conceito de religião em Hegel (O), Marcelo F. de Aquino
Concepções antropológicas de Schelling (As), Fernando R. Puente
Cultura do simulacro (A), Hygina B. de Melo
Bergson, intuição e discurso filosófico, Franklin L. Silva
Da riqueza das nações à ciência das riquezas, Renato Caporali Cordeiro
Descartes e sua concepção de homem, Jordino Marques
Escritos de filosofia I, Henrique C. Lima Vaz
Escritos de filosofia II, Henrique C. Lima Vaz, 2ª ed.
Escritos de filosofia III, Henrique C. Lima Vaz
Escritos de filosofia IV, Henrique C. Lima Vaz
Estudos de filosofia da cultura, Regis de Moraes
Ética e racionalidade moderna, Manfredo A. de Oliveira
Ética e sociabilidade, Manfredo A. de Oliveira
Evidência e verdade no sistema cartesiano, Raul Landim Filho
Felicidade e benevolência — ensaio sobre ética, Robert Spaemann
Filosofia do mundo, Filippo Selvaggi
Filosofia e método no segundo Wittgenstein, Werner Spaniol
Filosofia e violência, Marcelo Pezine
Filosofia na crise da modernidade, Manfredo A. de Oliveira
Filosofia política, Eric Weil
Filósofo e o político segundo Eric Weil (O), Marly C. Soares
Gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger, J. A. MacDowell
Grav zero do conhecimento (O), Ivan Domingues
Hermenêutica e psicanálise na obra de Paul Ricoeur, S. G. Franco
Idéia de Justiça em Hegel, Joaquim C. Salgado
Iniciação ao silêncio, Paulo R. Margutti Pinto
Intuição na filosofia de Jacques Maritain (A), Laura Fraga A. Sampaio
Justiça de quem? Qual racionalidade?, Alasdair MacIntyre
Liberdade esquecida, Mª do Carmo B. de Faria
Maquiavel republicano, Newton Bignotto
Marxismo e liberdade, Luiz Bicca
Mar e a natureza em O Capital, Rodrigo A. de P. Duarte
Mimesis e racionalidade, Rodrigo A. de P. Duarte
Moral e história em John Locke, Edgard J. Jorge Filho
Para ler a Fenomenologia do Espírito, Paulo Meneses, 2ª ed.
Político na modernidade (O), Marco A. Lopes
Racionalidade moderna e subjetividade, Luiz Bicca
Religião e história em Kant, Francisco Javier Herrero
Religião e modernidade em Habermas, Luiz B. L. Araújo
Revolução linguística na filosofia, Manfredo A. de Oliveira
Trabalho e riqueza na Fenomenologia do Espírito de Hegel, J. H. Santos
Verda trágica do Grande Sertão: Veredas (A), S. M. V. Andrade (esg.)

ESCRITOS DE FILOSOFIA IV

Introdução à Ética Filosófica 1



Edições Loyola

A ÉTICA MEDIEVAL:
TOMÁS DE AQUINO¹

A Ética medieval pode ser dividida em duas fases bem distintas: A antes e depois da difusão, nas escolas do Ocidente latino, da *Ética de Nicômaco* de Aristóteles. A primeira fase é caracterizada pela influência preponderante de Santo Agostinho e dos temas agostinianos que dominam a polêmica antipelagiana, sobretudo o tema do livre-arbítrio e da graça. Eis por que a Ética medieval pré-tomástica pertence, em grande parte, à história do agostinismo medieval².

1. Indicações bibliográficas sobre a Ética medieval: além das histórias da Ética citadas na Bibliografia geral, um rico elenco bibliográfico se encontra em W. Totok, *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, op. cit., II, pp. 178-234. Em particular ver Ethik, III, IV, no *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, op. cit., II, pp. 763-771; A. de Libera, *Moyen-âge, Dictionnaire d'Éthique et de philosophie morale*, op. cit., pp. 1011-1118 (c. bibliogr.). Para a evolução histórica das principais noções e problemas éticos, a obra de referência é a de Odon Lottin, *Psychologie et Morale au XIIIème et au XIVème siècles*, Louvain-Gembloux, Abbaye du Mont-César-J. Duculot, 6 vols., 1943-1960; para a transposição cristã dos problemas éticos, a obra clássica de E. Gilson, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 2ª ed., 1942, caps. XIV-XVII (pp. 266-344); J. Rohmer, *La finalité morale chez les théologiens de Saint Augustin à Dans Scot* (Études de Philosophie médiévale XVII) Paris, Vrin, 1939; A. Detmold, *Ethik des Mittelalters*, Munique-Berlim, Oldenbourg, 1927; A. Forest-E. van Steenberghen-M. de Gandillac, *Le mouvement doctrinal du XIème au XIVème siècle* (ap. Fliche-Martin-Jarry, *Histoire de l'Église*, t. 13), Paris, Bloud et Gay, 1954; Luis Alberto de Boni (org.), *Ídade Média: Ética e Política*, Porto Alegre, EDIPUCRS, 2ª ed., 1996.

2. Sobre o agostinismo ver n. 5, Cap. 2. A Ética agostiniana.

Trata-se, na verdade, de uma Ética teológica na qual as categorias de origem filosófica são sobretudo a herança agostiniana de uma linhagem tornada tradicional e à qual não corresponde um esforço de integração orgânica das mesmas categorias no discurso teológico. Nesse sentido, não obstante a continuidade histórica que une os teólogos e moralistas da primeira Idade Média e seus grandes sucessores do século XIII³, a história das idéias éticas nessa primeira fase é, para o fim que aqui temos em vista, apenas um preâmbulo em ordem à enumeração dos problemas da ética filosófica discutidos nas escolas após a recepção da ética aristotélica e, particularmente, em ordem à exposição do pensamento ético de Tomás de Aquino.

Convém assinalar, no entanto, que, entre Santo Agostinho e os primeiros autores propriamente medievais, dois intermediários devem ser lembrados pela importância que irão adquirir sobretudo ao longo da primeira Idade Média: Boécio e São Gregório Magno.

Anicius Manlius Torquatus Boethius (480-524), considerado o último grande herdeiro da tradição romana e o último grande representante da cultura antiga no Ocidente, foi ministro do rei ostrogodo Teodorico, mas, tendo caído em desgraça, acabou finalmente executado por ordem do soberano bárbaro. Algumas de suas obras e de suas traduções conservaram-se, porém, e tornaram-se parte importante do acervo cultural da primeira Idade Média, tendo a sua influência atingido o auge no século XII, denominado por M.-D. Chenu *actas boethiana*⁴. Boécio foi leitor de Platão e Aristóteles e familiarizado com a filosofia neoplatônica, tendo sido o tradutor da *Isagoge* (Introdução) de Porfírio, precedida de importante Introdução. Foi autor de opúsculos lógicos e teológicos e em sua obra mais conhecida, escrita na prisão, o *De consolatione philosophiae*, *lib. III*, propõe uma ética da felicidade e do bem com nítidos traços aristotélicos⁵.

3. Uma fonte extremamente rica de informações sobre a Ética medieval nos séculos XII e XIII é a obra de O. Lottin acima citada.

4. M.-D. Chenu, *La théologie au XII^e siècle*, Paris, Vrin, 1957, pp. 142-158.

5. Sobre Boécio ver a recente síntese de A. de Libera, *A Filosofia medieval* (tr. S. Paulo, Loyola, 1998, pp. 250-259, que realça sobretudo as contribuições de Boécio à Lógica e à Metafísica; igualmente V. Bourke, *Histoire de la Morale*, op. cit., pp. 80-82.

A influência de São Gregório Magno (540-604) deve-se sobretudo ao fato de ter sido um dos grandes patronos do monaquismo no Ocidente, sendo este por sua vez depositário da tradição antiga da vida intelectual e de sua conservação e difusão na alta Idade Média. Mas Gregório impôs-se igualmente como autor de referência obrigatória nos campos da espiritualidade e da moral, sobretudo por seus comentários ao livro de Jó (*Moralia in Job*) e da *Regula pastoralis*.

As idéias éticas dos primeiros séculos medievais, hauridas de preferência nos escritos de Santo Agostinho, de Boécio e de Gregório Magno florescem sobretudo no seio da chamada "teologia monástica", que foi até o século XII a expressão mais típica da vida intelectual da primeira Idade Média⁶. No contexto da teologia monástica, a reflexão moral retoma a tradição ascética do monaquismo do fim da Antiguidade⁷ que, porém, passa a vigorar num clima cultural e espiritual profundamente diferente daquele que reinara nas últimas fases da cultura antiga. É nesse novo clima que nasce e se organiza a visão do mundo que iria caracterizar a civilização medieval, estudada por A. Dempf sob a epígrafe "a ordem objetiva da vida", que encontrou sua efetiva concretização histórica no chamado "sistema simbólico-ecclesial"⁸.

Entre as categorias ético-psicológicas recebidas da tradição, a primazia é atribuída nessas primeiras manifestações da ética medieval à vontade (*voluntas*) com sua prerrogativa do livre-arbítrio (*liberum arbitrium*)⁹. O voluntarismo moral será uma constante da reflexão ética na Idade Média constituindo historicamente, a partir do século XIII, a vertente oposta ao intelectualismo de matriz aristotélica.

É a partir do século XI, por obra de Santo Anselmo (1033-1112), que os problemas éticos, formulados por Anselmo no con-

6. Ver J. Leclercq, *L'Amour des Lettres et le désir de Dieu: initiation à la théologie monastique du Moyen-âge*, Paris, Cerf, 1957.

7. Sobre o monaquismo antigo ver n. 25, Cap. 1. A Ética Cristã antes de Santo Agostinho; F. Vandebroucke, *La morale monastique du XI^e au XVI^e siècles*, Louvain-Lille, 1966.

8. Ver A. Dempf, *Ethik des Mittelalters*, op. cit., pp. 66-89.

9. Ver A. Dempf, *ibid.*, pp. 71-72 e o estudo fundamental de O. Lottin, *L'arbitre et libéréty depuis saint Anselme jusqu'à la fin du XIII^e siècle*, ap. *Psychologie et Morale au XII^e et au XIII^e siècles*, op. cit., III, 2, pp. 11-389.

texto de uma reflexão sobre o livre-arbítrio, passam a ocupar um lugar cada vez mais importante na literatura filosófico-teológica medieval¹⁰. Em seu diálogo *De libero arbitrio*, Santo Anselmo propõe uma concepção da liberdade que surpreende por sua profundidade e alcance metafísico nesses primeiros passos do pensamento medieval. O livre-arbítrio como prerrogativa essencial da liberdade não encontra sua perfeição na capacidade de fazer o bem e o mal e sim no poder que lhe é inerente de conservar a retidão da vontade (*rectitudo voluntatis*) em razão da própria retidão (*De libero arbitrio* III, *Patrologia Latina*, v. 158, p. 494; texto e tradução francesa em *Oeuvres complètes*, v. 2, éd. M. Corbin, Paris, Cerf). Desse modo, a liberdade é, primeiramente, perfeição divina e, como perfeição participada, compete à vontade humana anteriormente ao pecado, quando a liberdade do ser racional não se define pela capacidade de fazer o que queria, mas de querer o que devia¹¹. É este conceito de liberdade que fundamenta as reflexões de Santo Anselmo sobre a natureza da *moralidade* que consiste justamente na *retidão* da vontade. Duas tendências se manifestam no movimento da vontade reta e definem, para Santo Anselmo, o campo da vida moral: a tendência para a *justiça* e a tendência para a *felicidade*, sendo a primeira a que confere à vontade sua qualificação moral. *Justiça* (conceito aqui entendido em sua acepção teológica) significa na moral anselmiana o querer a retidão da vontade por ela mesma, sem nenhuma consideração do útil ou do conveniente. A retidão da vontade, por sua vez, procede do conhecimento do bem ao qual a vontade deve livremente conformar-se para tornar-se moralmente boa, movida unicamente pela perfeição *objetiva* do bem. Santo Anselmo inaugura, pois, a reflexão propriamente ética na Idade Média com uma moral do bem que se eleva às mais altas exigências da vida ética.

A fase pré-aristotélica da Ética medieval conhece seu último e talvez mais notável representante com Abelardo (1079-1142). Não é o lugar aqui para tratarmos mais detidamente da obra do célebre mestre parisiense e de sua importância no limiar de uma nova e decisiva fase do pensamento medieval. O pensamento de Abelardo

10. Dentre a vasta bibliografia anselmiana, ver a excelente síntese de A. Forest, *op. cit.*

11. Ver A. Forest, *ibid.*, p. 68.

floresce nesse século XII, cuja efervescência cultural e riqueza doutrinal têm sido investigadas e postas em evidência nos estudos recentes, justificando-se plenamente a denominação "a renascença do século XII" dada pelos historiadores a um século que assistiu ao nascimento das escolas urbanas e a um vigoroso surto no ensino e na especulação teológica. No caso de Abelardo, sem nos deter nos problemas levantados por sua obra propriamente teológica¹², dois tópicos merecem ser assinalados por sua importância no desenvolvimento da Ética medieval. O primeiro, exposto na *Theologia christiana* e no *Dialogus inter philosophum, judaem et christianum*, retoma antiga tradição alexandrina da apreciação e elogio da filosofia pagã, sobretudo na medida em que confere primazia à Ética e ao problema eminentemente moral do fim do homem (*Theologia christiana*, lib. II)¹³. O segundo tópico diz respeito à contribuição tida como a mais original de Abelardo à Ética medieval, ou seja, ao conceito de *intenção* como constitutivo essencial do ato moral. Abelardo trata desse problema em sua obra *Ethica seu scito tempus* (*Ética, ou conhece-te a ti mesmo*), na verdade um tratado de moral teológica¹⁴. O problema é colocado justamente a propósito de questões teológicas: "o que se denomina propriamente *pecado*? (cap. III)" e "Por que se diz que Deus sonda os rins e o coração? (cap. VII)". Este último capítulo introduz formalmente a questão da *intenção*, ato da inteligência, acompanhada do *consentimento*, ato da vontade, ambos constituindo a essência da virtude e do vício, à qual a ação exterior nada acrescenta em termos de qualificação moral. Essa tem lugar, portanto, no movimento interior da intenção e do consentimento, conhecido apenas por Deus, e do qual a obra exterior é apenas a consequência ou a manifestação. No entanto, a ética da *intenção* proposta por Abelardo não deve ser confundida com qualquer forma vulgar de subjetivismo moral, incompatível com a mentalidade medieval¹⁵. A intenção moral é acompanhada do discernimento do bem e do mal. Em nenhum momento é posta em questão a objetividade do bem,

12. Uma análise da teologia de Abelardo por um conhecedor especialista é a de Jean Jolivet, *La théologie d'Abélard* (Initiations au Moyen âge) Paris, Cerf, 1997.

13. Ver A. Forest, *Le mouvement doctrinal...*, op. cit., pp. 101-103; J. Jolivet, *op. cit.*, p. 52.

14. Ver a análise dessa obra em J. Jolivet, *op. cit.*, pp. 91-101.

15. Ver A. Forest, *Le mouvement doctrinal*, op. cit., pp. 103-104.

do qual o mal é, segundo a doutrina clássica, a simples privação. Na esteira de Santo Anselmo, a ética abelardiana da intenção alinha-se entre as *éticas do Bem*, que se apresentam nesses inícios do pensamento ético medieval, como alternativas à ética agostiniana da beatitude, ou melhor, como seu prolongamento.

Ao interiorizar a essência do ato moral na *intenção*, Abelardo se apresenta como um dos precursores da noção de *consciência moral* que será um dos fulcros do pensamento ético a partir do século XIII¹⁶. No entanto, a ética abelardiana da *intenção* deixa sem solução o problema dos atos intrinsecamente bons ou maus, abrindo caminho aparentemente ao subjetivismo na avaliação da moralidade dos atos. Essa a razão da condenação de Abelardo no Concílio de Sens (1140), voltando a atenção dos teólogos, a partir de então, para a investigação sobre a moralidade intrínseca dos atos, independentemente da *intenção*, iniciada pelo *Liber Sententiarum* (1155-1157) de Pedro Lombardo e que se prolongará por todo o século XIII¹⁷.

Abelardo pode ser considerado o anunciador de uma nova fase da Ética medieval mas, ao mesmo tempo, assinala o termo da primeira fase que convém justamente denominar, do ponto de vista do instrumental filosófico até então utilizado, fase pré-aristotélica. A partir de meados do século XII, a reflexão moral, guiada pela noção fundamental de *lei*, alimenta-se em três correntes principais: a *jurídica*, seguida pelos comentaristas do *Decretum* do jurista Graciano (cerca de 1140), conhecidos como *decretistas*; a *teológica*, que irá prevalecer no século XIII, século do nascimento da teologia moral propriamente dita; e a *filosófica*, que será caracterizada pela influência dominante de Aristóteles e de seu grande comentarista árabe

16. M.-D. Chenu vê em Abelardo, enquanto iniciador de uma "ética da consciência", o primeiro "homem moderno"; ver *L'Éveil de la conscience dans la civilisation médiévale* (Conférences Albert le Grand), Montréal-Paris, Institut des Études Médiévales, Vrin, 1968, pp. 17-32.

17. Ver J. Rohmer, *La finalité morale chez les théologiens de Saint Augustin à Dans Senl*, op. cit., pp. 41-49 para uma discussão desse problema do ponto de vista da *probabilidade* do ato moral e das dificuldades suscitadas a partir da qualificação moral das obras; e o estudo exaustivo de O. Lottin, *L'intention morale* de Pierre Abélard et Saint Thomas d'Aquin, ap. *Psychologie et Morale au XIIe et au XIIIe siècles*, IV, 3 p. 1 pp. 307-386.

Averróis¹⁸. A penetração do pensamento ético de Aristóteles no Ocidente latino teve lugar em ritmo lento, e somente no século XV as três Éticas aristotélicas foram integralmente conhecidas dos eruditos ocidentais. A influência maior, no entanto, foi exercida pela *Ética de Nicômaco*, que foi difundida na versão latina de seu texto completo em meados do século XIII. Mas o conhecimento desse texto canônico do ensinamento ético do Estagirita procedeu igualmente por estágios sucessivos¹⁹, compreendendo a chamada *Ética vetus* (liv. II e III, fim do séc. XII) e a *Ética nova* (liv. I, começo do século XIII). Embora provavelmente já conhecido desde as primeiras décadas do século, o texto integral da *Ética de Nicômaco* foi traduzido cerca de 1240 por Roberto Grosseteste, bispo de Lincoln (*versio lincolniensis*), versão de referência até o século XV, quando será substituída pouco a pouco pelas traduções de Leonardo Bruni d'Arezzo (Aretino) e do humanista bizantino Johannes Argyropoulos. A primeira edição da *versio lincolniensis*, utilizada por Alberto Magno, continha além do texto, comentários e notas. A segunda edição (1260) contendo somente o texto, e algumas vezes atribuída sem razões decisivas ao tradutor dominicano Guilherme de Moerbeke, foi a utilizada por Tomás de Aquino em seu comentário. A essas traduções, realizadas sobre os manuscritos da tradição grega, devem ser acrescentadas as que procedem da tradição greco-árabe, devidas sobretudo ao tradutor Hermano, o Alemão (cerca de 1240), que traduziu o texto da Ética acompanhado do comentário médio de Averróis (*translatio hispanica*).

A influência da *Ética de Nicômaco* no desenvolvimento do pensamento ético medieval a partir do século XIII conheceu, portanto, duas direções bem distintas: a *teológica*, exercendo-se no seio das Faculdades de Teologia e na qual se tornam prioritários os problemas de compatibilização da ética aristotélica com a tradição ética

18. Essas três correntes são analisadas, do ponto de vista da concepção da *lei* por O. Lottin, *Psychologie et Morale au XIIe et au XIIIe siècles*, Op. cit., II, 1, pp. 11-24.

19. A tradição da *Ética de Nicômaco* no Ocidente foi estudada por R.-A. Gauthier em Gauthier-Jolif, *L'Éthique à Nicomaque*, Intr., vol. 1, Louvain-Paris, Institut Supérieur de Philosophie, 1970; sobre a transmissão da *Ética de Nicômaco* ao Ocidente latino ver G. Wieland, *The Reception and Interpretation of Aristotle's Ethics*, ap. *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge Univ. Press, 1982, pp. 657-672; A. de Libera, *Dictionnaire d'Éthique et philosophie morale*, op. cit., 1912-1913.

crisã, sobretudo a procedente de Santo Agostinho; e a *filosófica*, presente na Faculdade das Artes das Universidades de Paris e Oxford, que tentava recuperar a tradição aristotélica da *eudaimonia* coroada pela contemplação filosófica (liv. X da *EN*)²⁰. O ensino da Ética (*philosophia moralis*) na Faculdade de Artes obedecia à classificação platônico-aristotélica dos saberes, figurando ao lado da *philosophia naturalis* e da *philosophia rationalis* (Lógica) ou ainda situava-se, ainda aqui de acordo com a divisão de Aristóteles, entre a filosofia *teórica* e a filosofia *prática*. Segundo a tradição aristotélica, a Ética tinha por objeto o estudo dos *fins* da vida humana individual coroados pela *eudaimonia* (felicidade), essa residindo superiormente na atividade contemplativa ou *teórica* que os leitores da *Ética de Nicômaco* ligados à Faculdade de Artes atribuíam à *phronesis*, reinterpretada como faculdade de contemplação. Essa reivindicação de uma perfeita felicidade humana residindo na contemplação filosófica e alcançada unicamente pelo esforço humano foi um dos pontos candentes na discussão entre filósofos e teólogos que acompanha a história da Ética medieval a partir do século XIII. A corrente propriamente *filosófica* na interpretação da *Ética de Nicômaco* e dos outros tratados aristotélicos, lidos sobretudo à luz de Averróis, prosseguirá seu caminho a partir do século XIII, mas só alcançará uma repercussão maior com o chamado aristotelismo paduano dos fins do século XV e inícios do século XVI²¹.

No seio da corrente *teológica*, a reflexão ética conheceu um complexo desenvolvimento, devendo-se buscar aí a contribuição verdadeiramente original do pensamento medieval à história da Ética ocidental, como mostrou E. Gilson no seu *L'Esprit de la philosophie médiévale* (caps. XV-XVII). Os grandes temas éticos implicados nos problemas teológicos e, como tais, discutidos pelos teólogos nos séculos XII e XIII foram historicamente investigados por Odon Lottin

20. Ver A. de Libera, *Dictionnaire d'Éthique et de phil. morale*, op. cit., pp. 1014-1015; id., *A filosofia medieval*, op. cit., pp. 357-394; id., *Albert le Grand et la philosophie*, Paris, Min., 1990, pp. 268-295; J. Marenbon, *Later Medieval Philosophy (1150-1350)*, Londres, Routledge, 1996, pp. 66-92; F. van Steenberghe, *La philosophie au XIIIème siècle*, Louvain-Paris, Peeters, 2ª ed., 1991; id., *Le mouvement doctrinal du XIe au XIVe siècles*, op. cit., pp. 265-286.

21. Ver A. de Libera, *A filosofia medieval*, op. cit., pp. 382-385.

na sua obra monumental²², e aqui nos contentaremos com enumerá-los, pois todos eles irão convergir para a síntese tomásica.

O primeiro tema, que acompanha todo o desenvolvimento da Ética medieval desde Santo Anselmo, é o tema do *libre-arbitrio* e da *liberdade*. Tema fundamental de toda reflexão ética e que nas disputas medievais desenvolveu-se a partir das duas definições do livre-arbitrio, a agostiniana (poder de escolher entre o bem e o mal) e a anselmiana (poder de manter a retidão da vontade), e no que diz respeito à natureza da liberdade girou, sobretudo entre os teólogos dos fins do século XIII e já em pleno clima aristotélico, em torno da primazia respectiva da razão e da vontade ou de sua sinergia no exercício do ato livre.

O segundo tema que se impõe à atenção dos teólogos é o tema da *sínderese* (termo oriundo de uma leitura defeituosa do grego *synthesis*, empregado por São Jerônimo para designar a *synesis* estoica em seu *Commentarium in Ezechielem*, I. c.1), ou seja, do hábito dos primeiros princípios na ordem moral que se apresenta como normativo em ordem à especificação dos atos em todo o campo da moralidade. Era inevitável que ao tema da *sínderese* fosse associado o tema da *consciência* que constitui igualmente a norma interna última dos atos morais²³. O tratado da *sínderese* foi definitivamente estabelecido em suas grandes linhas por Filipe, o Chanceler (cerca de 1230)²⁴. A partir de então, ele estará intimamente ligado ao problema da *consciência moral* como norma obrigatória interior ao sujeito da moralidade²⁵.

Já nos referimos, a propósito de Abelardo, ao tema da *moralidade intrínseca* de alguns objetos do ato moral, independentemente da intenção do agente. Eis outra questão presente na ética pré-tomásica, importante e mesmo decisiva para o estabelecimento de um fundamento objetivo da moral²⁶.

Convém, finalmente, mencionar o tema fundamental da *lei*, objeto de uma das mais importantes investigações de Odon Lottin, que estu-

22. Ver O. Lottin, *Psychologie et Morale au XIIe et au XIIIe siècles*, op. cit., t. I, pp. 12-389.

23. O. Lottin, op. cit., II, 1, pp. 103-349.

24. O. Lottin, op. cit., II, 1, pp. 138-157.

25. O. Lottin, op. cit., II, 1, pp. 354-406.

26. O. Lottin, op. cit., II, 1, pp. 421-465.

da separadamente a *lei em geral*, a *lei eterna* e a *lei natural*, tema-chave no qual se encontram a tradição jurídica, a tradição filosófica e a tradição teológica²⁷. A influência, em todos esses temas, do intelectualismo moral de Aristóteles justifica a designação "teorias da reta razão" (ou *orthos logos*) dada por Vernon J. Bourke ao capítulo sobre a ética do século XIII na sua *History of Ethics*²⁸. Com efeito, as grandes controvérsias no campo da Ética que dividiram os teólogos medievais a partir dessa época alimentam-se, no fundo, das diversas concepções sobre o lugar e o papel da *razão*²⁹ na estrutura e no exercício do ato moral, opondo entre si as duas tendências "intelectualista" e "voluntarista"³⁰.

Entre os predecessores imediatos de Tomás de Aquino na história da Ética medieval merece menção à parte seu mestre Santo Alberto Magno (1206-1280). A vida de Alberto, desde 1223 membro da Ordem Dominicana, dividiu-se entre o estudo, o magistério e os cargos administrativos, sendo Mestre de Teologia em Paris (1245-1248), em Colônia (1248-1254) e em outras cidades alemãs, Provincial da Província dominicana alemã, bispo de Regensburg (1260), vindo a falecer em Colônia em 15 de novembro de 1280. Justamente designado pela tradição como *Doctor Universalis* pela amplitude de sua erudição e de seu saber, que iam das ciências naturais à teologia e à mística, Alberto Magno deveu a sua fama à obra imensa que realizou no campo intelectual. A história deixou-nos dele uma imagem ligada a muitas lendas, o que deu origem a versões opostas sobre o verdadeiro valor de sua obra e de seu pensamento³¹. Além disso, a sombra imensa do discípulo cobriu durante séculos o mestre, cuja verdadeira estatura somente as investigações recentes começaram a restituir, estimuladas, de resto, pelos progressos da historiografia tomásica depois de Leão XIII. Profundo conhecedor da tradição greco-árabe, Santo Alberto Magno foi, sem dúvida, o maior intérprete latino de Aristóteles no século XIII, tendo comentado a maior

27. O. Lottin, op. cit., II, 1, pp. 8-100; ver igualmente O. Lottin, *Le droit naturel chez Saint Thomas d'Aquin et ses prédecesseurs*, Bruges, Ch. Beyerle, 1931.

28. V. J. Bourke, *Histoire de la Morale* (tr. fr.) op. cit., pp. 123-153.

29. O. Lottin, *Psychologie et Morale...*, op. cit., III, 2, pp. 539-575; 650-666.

30. Ver A. de Libera, *Albert le Grand et la philosophie*, op. cit., pp. 7-18.

31. Sobre a obra e a influência de Alberto Magno ver A. de Libera, *ibid.*, pp. 18-30.

parte do *Corpus Aristotelicum* então conhecido. No que diz respeito à Ética, foi igualmente o primeiro a expor sistematicamente uma ética fundada na experiência e na reta razão e a mostrar sua compatibilidade com a moral revelada. Os problemas éticos ocupam um lugar relevante na produção literária de Alberto Magno, desde seu Comentário ao livro das Sentenças à tardia *Summa Theologiae*³². Em particular, deve-se mencionar o *De natura boni*, a *Summa de Bono*, fazendo parte da primeira *Summa Theologiae*, a *Summa de Creaturis*, contendo um *De Homine*, e os comentários à *Ética de Nicômaco: a Lectura in libros Ethicorum Aristotelis*, redigida por seu assistente Tomás de Aquino no tempo do magistério de Alberto no *Studium Dominicano* de Colônia (1248-1252) e os *Commentarii in libros Ethicorum Aristotelis*, em forma de paráfrase, redigidos provavelmente entre 1256 e 1270. O pensamento ético medieval deve a Alberto Magno uma mais rigorosa fixação conceptual de algumas de suas categorias fundamentais, que irão ser utilizadas e aprofundadas por seu discípulo Tomás de Aquino: o conceito de *conscientia* para designar os juízos da razão prática; o conceito de *synderese* como hábito dos primeiros princípios do conhecimento na ordem moral, coroados pelo princípio supremo, *bonum faciendum, malumque vitandum*³³. Alberto Magno é igualmente um elo a ser lembrado na história do conceito de *ius naturalé*³⁴.

A ÉTICA FILOSÓFICA EM TOMÁS DE AQUINO³⁵

Tomás de Aquino, descendente da nobre família dos condes de Aquino, nasceu no castelo de Roccaseca, no então reino de Nápoles,

32. Sobre a cronologia provável e as edições atualmente disponíveis de Alberto Magno, ver A. de Libera, *ibid.*, pp. 18-21.

33. Ver O. Lottin, *Synderese et conscience au XIIème et au XIIIème siècles*, ap. *Psychologie et Morale*, op. cit., II, 1, pp. 101-349 (aqui, pp. 210-221); Timothy C. Pons, *Conscience*, ap. *The Cambridge History of later medieval Philosophy*, op. cit., pp. 687-704; Thomas d'Aquin, *Questions disputées sur la Vérité*. XV: *Raison supérieure et inférieure*; XVI *La Synderese*; XVII, *La Conscience*, texte, tr. et intr. de J. Tonneau, O. P., Paris, Vrin, 1991.

34. O. Lottin, *Psychologie et Morale*, II, 1, pp. 85-86.

35. Uma ampla bibliografia sobre a obra e o pensamento de Tomás de Aquino encontra-se em W. Totok, *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, op. cit., II.

entre 1225 e 1227. Ainda criança foi enviado como oblato à abadia beneditina de Monte Cassino (1230-1239), onde aprendeu as primeiras letras. Em 1239, dirigiu-se a Nápoles para prosseguir seus estudos e aí conheceu a Ordem dos Pregadores, fundada em 1215 por São Domingos de Gusmão. Em 1244 é recebido na Ordem. Depois de vencer a oposição de sua família, é enviado a Paris, onde segue os cursos de Santo Alberto Magno (1245-1248). Acompanha Alberto a Colônia sendo, ao mesmo tempo, seu discípulo e assistente (1248-1252). De 1252 a 1256, retorna a Paris como *baccalaureus Sententiarum* e escreve os dois opúsculos filosóficos *De Ente et Essentia* e *De principiis naturae*. Em 1256 é Mestre em Teologia, recebendo posteriormente o título de *Magister in sacra pagina*, o que lhe dá o direito de comentar a Sagrada Escritura. Permanece em Paris até 1259, datando dessa época as importantes *Questões Disputadas De Veritate*. Em 1259 volta à Itália, e ensina sucessivamente em Nápoles, Orvieto e Roma, aí permanecendo até 1268. A essa época atribuem-se os grandes textos que atestam a maturidade intelectual e doutrinária de Tomás de Aquino: a *Summa contra Gentiles* (1259-1261), o *Compendium Theologiae* (1265-1268), as *Questões Disputadas De Potentia Dei* (1265-1268), a primeira parte da *Summa Theologiae* (1268), o início dos grandes comentários bíblicos e aristotélicos, além das *Que-*

pp. 377-455; para a bibliografia entre 1920 e 1940 ver Vernon J. Bourke, *Thomistic Bibliography*, University of Saint Louis Press, 1945; Terry L. Miethe-Vernon Bourke, *Thomistic Bibliography (1940-1978)*, Londres-Westport, 1980; a bibliografia mais recente encontra-se em R. Ingardia, *Thomas Aquinas: a International Bibliography* (1977-1990), The Philosophy Documentation Center, Bowling Green, 1993. Uma bibliografia selecionada por G. Eméry em J.-P. Torrell *Initiation à Saint Thomas d'Aquin*, Friburgo S.-Paris, Éditions Universitaires-Cerf, 1993, pp. 529-567 (tr. brasileira, São Paulo, Loyola, 1999); e em Klaus Bernath (ed.), *Thomas von Aquin I, Chronologie und Werk*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978. Sobre a Ética filosófica ver M. Wittmann, *Die Ethik des heiligen Thomas von Aquin*, Munique, Max Hueber Verlag, 1933; A. D. Serpillanges, *La Philosophie morale de Saint Thomas d'Aquin*, (nouv. éd.), Paris, Aubier, 1946; E. Gilson, *Saint Thomas Morale*, Paris, Vrin, 2^a ed., 1944; id., *Le Thomisme*, Paris, Vrin, 6^a ed., 1989, pp. 313-346; E. Schockenhoff, *Bonum Humanum: die anthropologischen und theologischen Grundlagen der Tugendethik des hl. Thomas von Aquin*, Hamburg, Meiner, 2^a ed., 1980; L. Kluxen, *Philosophische Ethik bei Thomas II. L. Agr. moral*, Paris-Brugge, Fac-Tabor, 1987, pp. 7-105; L. J. Elders (org.) *The Ethics of Saint Thomas Aquinas*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1983; J.-P. Torrell, *Thomas d'Aquin, ap. Dictionnaire d'Éthique et de philosophie morale*, op. cit., pp. 1517-1523.

stões Disputadas *De Anima* e *De Spiritualibus Creaturis*, além de outros opúsculos. De 1268 a 1272, Tomás de Aquino está de volta a Paris, onde redige a segunda parte da *Summa Theologiae*, a continuação dos comentários aristotélicos entre os quais se destaca, por sua importância, a *Sententia libri Ethicorum*, comentário da *Ética de Nicômaco*, fundamental para o estudo das concepções éticas do Aquinatese, a *libula libri Ethicorum*, redação, por Tomás, do comentário coloniense de Alberto Magno, o comentário *In duodecim libros Metaphysicorum* e o *Sententia libri Physicorum*, a *Questão Disputada de Malo* e outras, além de comentários bíblicos e numerosos opúsculos. Em 1272, Tomás retorna a Nápoles, onde começa a redação da terceira parte da *Summa Theologiae*, que deixa inacabada (qq. 1 a 90). Convocado pelo Papa Gregório X a participar do Concílio de Lyon, morre em caminho, na abadia beneditina de Fossanova, ao sul de Roma, a 7 de março de 1274³⁶. Tomás de Aquino falece aos 49 anos, esgotado, segundo todos os indícios, por um trabalho verdadeiramente sobre-humano. Deixou uma obra imensa que deve ser enumerada, sem favor, entre os mais notáveis monumentos intelectuais da história cultural do Ocidente³⁷. Sua vida como teólogo e estudioso desenrolou-se toda entre as paredes dos conventos dominicanos e os recintos das aulas e das disputas acadêmicas, sendo marcada com uma nitidez rara pela vocação ao exercício da ciência e da sabedoria. A fidelidade inflexível a essa vocação é o traço mais acentuado no perfil humano, intelectual e espiritual de Tomás de Aquino, e ele mesmo o pôs em relevo num raro autotestemunho a propósito da intenção que anima sua obra³⁸.

Esse roteiro biográfico nos levaria naturalmente a concluir que a atividade intelectual de Tomás de Aquino teria sido atarida quase exclusivamente pela teologia e filosofia especulativas, seu gênero de

36. Uma cronologia atualizada da vida e das obras de Tomás de Aquino encontra-se em J.-P. Torrell, *Initiation à Thomas d'Aquin*, op. cit., pp. 478-482, e um catálogo temático das obras por G. Eméry, *ibid.*, pp. 483-525.

37. A utilização da vasta obra de Tomás de Aquino é hoje facilitada com o emprego do *Index Thomisticus: Sancti Thomae Aquinatis Operum omnium Index et Concordantiae*, auctore R. Buss, S. J., Stuttgart-Bad Canstatt, Frommann-Holzboog, 1974-1980, 49 vols., disponível também em CD-ROM, *Thomae Aquinatis Opera omnia cum hypertextibus*, Milão, Editel, 1992.

38. *Summa contra Gentiles* (SCG), I, c. 2.

vida mantendo-o distante dos problemas da razão prática. É, pois, até certo ponto surpreendente verificar que a vertente ética do pensamento tomásico é perfeitamente comparável, em amplitude e profundidade, à vertente especulativa. A surpresa será menor se nos lembrarmos em primeiro lugar de que, para Santo Tomás, como para toda a tradição clássica, a Ética tem como fundamento necessário uma Metafísica, e a estrutura inteligível do agir humano necessita na continuidade entre o especulativo e o prático. As grandes teses do pensamento metafísico de Tomás prolongam-se nas grandes teses de seu pensamento ético e lhes conferem uma significação e unidade de que vão muito além de uma simples análise de situações típicas do comportamento. Em segundo lugar, é necessário observar que, herdeiro de toda a tradição da teologia patristico-medieval, Tomás de Aquino é plenamente consciente de que a atividade teológica está sempre, por destinação essencial, a serviço da *vida cristã* e de que nela, num nível de muito mais profunda exigência do que no caso da filosofia, a reflexão teórica ou contemplativa sobre o conteúdo da fé prolonga-se na reflexão prática sobre as condições de exercício da vida de fé³⁹. A especulação filosófico-teológica tomásica da I.a parte da *Summa Theologiae* é o fundamento e o necessário preâmbulo das admiráveis análises sobre a *praxis* humana e cristã da I.a parte. Compreende-se, assim, que os problemas éticos estejam presentes ao longo de toda a obra de Tomás de Aquino e uma reconstrução de seu pensamento nesse campo deveria percorrê-la toda. Não é, evidentemente, nosso propósito aqui, pois o alvo que temos em vista é o de apresentar as grandes linhas da ética tomásica em sua última e mais perfeita exposição que ocupa a I.a parte da *Summa Theologiae*. No entanto, é útil indicar os textos principais que são a fonte primeira para o conhecimento do pensamento ético de Tomás de Aquino. Eis-los: a. O *Scriptum super Sententias* (liv. I dist. I, sobre a beatitude e o fim último; liv. II, dist. 38ss., sobre o ato humano, consciência, graça, livre-arbítrio; o liv. III sobre as paixões, as virtu-

39. Esse aspecto do pensamento de Tomás de Aquino foi objeto de penetrante estudo de A. Haven, *Saint Thomas d'Aquin et la vie de l'Église*, Lovaina, Publications Universitaires, 1952; ver igualmente, Inos Biffi, *Teologia, Storia e Contemplazione in Tommaso d'Aquino*, Milão, Jacca Books, 1995, pp. 1-69; Id., *San Tommaso d'Aquino, il teologo, la teologia*, ibid., 1994; e a introdução de E. Gilson, *Saint Thomas moraliste*, op. cit., pp. 1-14.

das e os dons); b. As Q. D. de *Veritate*, sobretudo qq. 16 e 17 e qq. 24-26, outras QQ. DD., sobretudo a *De Virtutibus in communi* e, particularmente, a *De Malo*; a *Summa contra Gentes*, lib. III; a *Sententia Theologiae*, I parte, qq. 75-102 e II parte (I.a. II.a e III.a. II.ae).

Como a própria Ética medieval, também a Ética tomásica conheceu duas fases que, no entanto, não estão separadas por nenhuma ruptura profunda pois, mais do que o de qualquer outro grande pensador, o pensamento de Tomás de Aquino avança seguindo uma linha harmoniosa e contínua que culmina na sua última e maior obra, a *Summa Theologiae*. As duas fases a que nos referimos distinguem-se sobretudo em razão do instrumental teórico utilizado, sabendo-se que foi somente nos últimos anos de vida (a partir da terceira estada parisiense, 1268-1270) que Tomás de Aquino teve oportunidade de utilizar a fundo na construção e exposição de sua doutrina moral na I.a parte da *Summa* a *Ética de Nicômaco*, cujo comentário redigia na mesma época. É, pois, a plena integração da *Ética de Nicômaco*, ou seja, de um dos textos canônicos do *humanismo greco* ao sistema da moral cristã que confere, como acentua Gilson⁴⁰, uma importância decisiva na história do *humanismo cristão* à doutrina ética de Tomás de Aquino na *Summa Theologiae*, residindo igualmente aí a fonte das resistências que a síntese tomásica encontrará nos fins do século XIII⁴¹.

A questão da possibilidade de uma Ética filosófica específica integrada ao ensinamento ético cristão que acompanha desde o princípio, como vimos, a formação da teologia cristã no mundo da cultura antiga e se tornara particularmente aguda no caso de Santo Agostinho e na caracterização de uma Ética medieval (n. 55, Cap. 2. A Ética Agostiniana) foi reproposta de maneira mais incisiva na literatura recente a propósito da Ética de Tomás de Aquino⁴². Na

40. Ver E. Gilson, *Saint Thomas moraliste*, op. cit., pp. 4-12.

41. Consultar, a propósito, E. H. Weber, *La personne humaine au XIIIème siècle*, Paris, Vrin, 1991.

42. Além do texto de L. Elders, citados na nota 35 deste capítulo, ver S. Vanni-Rovighi, C'è una etica filosofica in San Tommaso d'Aquino?, *Rivista di Fil. Neoscolastica*, 66 (1974): 653-670. Não obstante a autoridade impar que cerca o nome de Jacques Maritain, seus argumentos, expostos no Prefácio da sua *La Philosophie*

verdade, os críticos recentes pretendem retomar, em contexto cultural diferente e a partir de uma perspectiva histórica bem mais ampla, as objeções da corrente agostiniana ao naturalismo ético de inspiração aristotélica propugnado pelos Mestres da Faculdade de Artes e que, segundo aquela corrente, contaminou igualmente a doutrina moral do *magister* Tomás de Aquino. Essas objeções, na intenção de seus autores, visavam, ao menos indiretamente, à estrutura fundamental da Ética tomásica, ou seja, à sua ampla base filosófica inspirada em Aristóteles. A ofensiva antiaristotélica, como se sabe, encontrou acolhida na autoridade eclesiástica, com os dois decretos do Arcebispo de Paris Etienne Tempier em 1270 e em 1277. Não nos cabe tratar aqui dos aspectos históricos dessa questão⁴³. A resposta *de facto* aos adversários medievais de Tomás de Aquino foi dada por toda a tradição posterior, que consagrou seu pensamento ético, sobretudo na II parte da *Summa*, como a expressão intelectual mais alta da Ética cristã e como a tentativa mais genialmente bem-sucedida de pensar a moral evangélica nos quadros de uma conceptualidade filosófica. Para responder *de jure* às objeções de ontem e de hoje é necessário atender a duas chaves de leitura do texto tomásico que, na intenção do Aquinatense, longe de se oporem, se complementam e abrem em todas as suas dimensões o acesso à verdade do texto. É justamente a presença dessas duas chaves necessárias para a compreensão do mesmo texto que separa definitivamente a doutrina tomásica de um lado e o ensinamento dos mestres parisienses da Faculdade de Artes de outro. A primeira e a principal é a chave *teológica*. Teólogo por vocação e profissão, Tomás de Aquino é, antes de tudo, um elo na cadeia da tradição teológica cristã, sobretudo agostiniana, e essa continuidade se mostra de modo eminente na elaboração de sua doutrina moral. Em nenhum momento, os textos tomásicos inflectem no sentido de uma ética pura-

Morale (Oeuvres Complètes, VI, pp. 237-243) sobre a inconveniência de estudar a Ética filosófica tomásica na sua relativa autonomia não nos convenceram. O fato de a ética maritaniana de uma *philosophie morale adéquatement prise* não ter recebido ulterior desenvolvimento à luz do pensamento de Tomás de Aquino parece confirmar a legitimidade de uma Ética filosófica genuinamente tomásica.

⁴³ Sobre as controversias doutrinais que acompanharam os últimos anos da vida de Tomás de Aquino ver J.-P. Torrell, *Initiation à Saint Thomas d'Aquin*, op. cit., pp. 202-326.

mente humana ou então mais aristotélica do que cristã o pensamento ético que encontramos na *Summa*. Mesmo o comentário da *Ética de Nicômaco*, rigorosamente filosófico, se permite abrir clareiras por onde filtra alguma luz que vem da Teologia. A segunda chave, que devemos denominar igualmente necessária *ex hypothesis* é a chave *filosófica*. A hipótese é aqui, em última instância, a opção fundamental de Tomás de Aquino que orienta toda a sua obra e que afirma a autonomia relativa da razão e a vigência de suas leis lógicas e de seu alcance ontológico em toda construção intelectual — de modo eminente na Teologia — segundo o axioma *gratia non destruit naturam sed perficit*⁴⁴. Ora, a mais alta obra da razão é a Filosofia e, segundo a convicção de Tomás de Aquino e da maioria dos doutores medievais, ninguém aproximou-se tanto quanto Aristóteles do ideal do saber filosófico. A partir, pois, da necessidade *teórica* da integração da razão filosófica na edificação da ciência teológica e da necessidade de *histórica* de receber de Aristóteles os instrumentos e as categorias fundamentais dessa razão, o Aquinatense não hesita em utilizar amplamente e profundamente a *Ética de Nicômaco*, interpretando-a livremente segundo as exigências da moral evangélica, na grandiosa construção intelectual de uma Ética cristã levada a cabo na IIa parte da *Summa Theologiae*. A Ética tomásica nos aparece, assim, na confluência das duas grandes tradições que alimentavam a vida intelectual no século XIII latino: a tradição *teológica*, sobretudo agostiniana, e a tradição *filosófica*, sobretudo aristotélica⁴⁵. Como essas duas tradições se integram harmoniosamente e criativamente numa obra de ciência e de sabedoria é o que deverá mostrar-nos a análise da IIa parte da *Summa*.

⁴⁴ O axioma *Gratia non tollit naturam sed perficit* é aplicado à relação fé-razão na *Summa Theologiae* (ST), Ia. q. 8, a. 1 ad 2m; ver, a propósito, B. Quequyen, "Naturalia manent integra": contribution à l'étude de la portée méthodologique et doctrinale de l'axiome théologique "Gratia supponit naturam". *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 49 (1965): 640-655. O tema fé-razão é tratado com referência a Tomás de Aquino por João Paulo II, Carta Encíclica *Fides et Ratio*, São Paulo, Loyola, 6ª ed., 1998, nn. 43-44, pp. 34-36. Sobre a atitude espiritual de Tomás de Aquino nesse contexto ver J.-P. Torrell, *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel*, Librairie S.-Paris, Éd. Universitaires-Cerf, 1986, pp. 301-366.

⁴⁵ A obra de H. Wittmann, *Die Ethik des hl. Thomas von Aquin*, op. cit., contém preciosas investigações sobre as fontes históricas da Ética tomásica.

A Ética de Tomás de Aquino, obedecendo ao modelo que valece em toda a Ética clássica desde Platão e que vimos genialmente transposto para o universo cristão na Ética agostiniana, é uma ética da *perfeição e da ordem*. Essas duas categorias de natureza filosófica mostram-se como fundamentais na Ontologia tomásica, encontram em sua Antropologia uma realização exemplar⁴⁶ e, por conseguinte, orientarão em profundidade a construção da Ética. *Perfeição e ordem* como categorias ontológicas são noções correlativas, pois a *ordem* não é senão a reta disposição dos seres segundo a escala do grau de *perfeição* que compete a cada um. Essa concepção da *ordem*, herdada de Santo Agostinho e de proveniência neoplatônica, é conjugada em Tomás de Aquino com a noção aristotélica de *perfeição* como ato⁴⁷, e é assim que encontra uma realização privilegiada na *ação humana* que recebe o selo de sua perfeição — ou de sua plena realização como ato — ao inserir-se livremente na ordem do universo — ou na ordem da *natureza* — que é a norma objetiva da ação. Ela é, então, por excelência, *ação ética*. Ora, a noção de *perfeição*, sendo logicamente conversível à noção de *ser*, não é senão outra expressão da noção de *bem*. Por outro lado a noção de *ordem* implica necessariamente, do ponto de vista ontológico⁴⁸, a noção de *fim*. Todo ser, enquanto ato, é perfeito em sua ordem, ou seja, orientado para o seu fim e agindo em vista deste fim. Tal é a *ação ética* enquan-to ato humano⁴⁹ que deve realizar, por definição, a perfeição do ser humano enquanto ser racional e livre. *Bem e Fim* ou perfeição e ordem são, pois, as categorias metafísicas que subjazem à Ética tomásica como ética *filosófica* e que devem ser levadas em conta a cada passo de sua elaboração conceptual. É em razão da utilização exemplar dessas categorias por Aristóteles ao mover-se, na *Ética de*

46. Ver H. C. Lima Vaz, *Antropologia Filosófica I* (4ª ed.) op. cit., pp. 255-257.

47. Sobre a noção de *ordem* em Tomás de Aquino ver a obra fundamental de A. Silva Farouca, *San Tommaso oggi: tentativo di costruire una Metafisica esistenziale dell'ordine* (tr. it.), Turim, Marietti, 1949 (ver pp. 59-79). E sobre a equivalência entre *perfectum e in actu*, ver ST, Ia, q. 5, a. 1 c.

48. É importante distinguir a categoria *ontológica* de ordem, de natureza metafísica dos modelos lógico-matemáticos de ordem que dependem da escolha de axiomas iniciais.

49. Tomás de Aquino distingue (por exemplo, *Quaestio disputata de Virtutibus in communi*, qu. un. a. 4, c.; ST, Ia IIae, q. 1, a. 1 c.) entre os atos humanos, que procedem da deliberação e da vontade, e os atos do homem, que são postos por necessidade natural.

Nicomáco, no espaço metafísico aberto pela ontologia platônica do Bem⁵⁰, que o texto aristotélico se apresenta aos olhos de Tomás de Aquino, ao lançar a subestrutura filosófica da sua Ética teológica, como a referência permanente e privilegiada.

No entanto, convém lembrar que justamente em torno da utilização das categorias de *ordem e perfeição* a Ética tomásica é atravessada por aquela mesma tensão que já se manifestara na Ética agostiniana e que não é senão a presença na estrutura da ação humana, interpretada à luz da Revelação cristã, da dualidade entre *natureza e graça*⁵¹. Com efeito, é da Revelação cristã que procedem historicamente as noções de uma "ordem da salvação" (*oikonomia, ordo salutis*) como desdobramento, no tempo, de uma ordem de eventos salvíficos ordenados para um termo último ou para um *eschaton* da história humana, e de uma Perfeição absoluta predicado de um Deus pessoal que se revela como puro Existente (*Ego sum qui sum*, Ex 3, 14 na leitura agostiniano-tomásica⁵²). Ora, provindas da Revelação, essas noções são, originariamente, supra-racionais. Pertencem ao campo de inteligibilidade da *graça* e transcendem o campo da *natureza* onde se exerce a razão prática na construção de uma Ética filosófica. Conciliar a ordem *histórica*, ou ordem dos eventos salvíficos, da *graça* com a ordem *etélica*, ou ordem das perfeições hierarquizadas, da *natureza*, esse o desafio maior que se oferece a Tomás de Aquino no momento em que opta decididamente por assumir a conceptualidade filosófica da *Ética de Nicomáco* nos fundamentos racionais de sua

50. Ver H. C. de Lima Vaz, *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*, op. cit., pp. 53-54; L. Elders lembra que o Bem absoluto em Platão, que corresponde melhor ao toecentrismo da Ética cristã, é visto por Tomás de Aquino ao comentar a *Ética de Nicomáco*, como não atingido pela crítica aristotélica ao Bem separado. Ver S. Thomas Aquina's Commentary on Nichomachean Ethics, ap. *Auteur de Saint Thomas d'Aquin*, op. cit., I, pp. 76-122 (aqui pp. 84-85).

51. Sobre essa tensão ver J. Maritain, *La Philosophie morale*, op. cit. (*Ontares Complètes*, XI, pp. 370-396). A nosso ver, no entanto, essas páginas do grande filósofo tomista adquirem maior relevo na perspectiva de uma Ética filosófica admitida como pressuposto à Ética teológica em Tomás de Aquino.

52. Ver, a propósito, H. C. Lima Vaz, *Escritos de Filosofia III: Filosofia e Cultura*, São Paulo, Loyola, 1997, p. 304, n. 49; e sobre essa questão e as discussões que suscitou permitimo-nos ainda remeter ao capítulo Tomás de Aquino e nosso tempo: o problema do fim do homem, ap. *Escritos de Filosofia I: Problemas de Fronteira*, São Paulo, Loyola, 2ª ed., 1998, pp. 34-70. A doutrina tomásica da *beatitudo* nas

ética teológica⁵³. A resposta a esse desafio que constituía para o Aquinatense, na conjuntura doutrinária da Universidade de Paris por volta de 1270, a alternativa mais eficaz à ética naturalista dos aristotélicos averroístas da Faculdade de Artes, foi dada *de facto* com a própria redação do texto da *Ila*. parte da *Summa e, de jure*, com a utilização coerente nesse texto dos temas e conceitos filosóficos oferecidos por Aristóteles. Na verdade, a justificação última dessa supressão da ordem da *natureza* na ordem da *salvação* no domínio do agir humano e de sua leitura em termos de uma ética filosófico-teológica deve ser buscada na própria concepção que preside à construção da *Summa Theologiae*, tema de discussões recentes que aqui basta ter assinalado⁵⁴.

É, pois, na ordem das razões da *Ila*. parte da *Summa* que vamos poder comprovar a legitimidade e a originalidade da Ética filosófica de Tomás de Aquino e, nela, contemplar o cimo mais alto atingido pela Ética cristão-medieval. Depois de Tomás o caminho da reflexão ética desce lentamente em direção à planície do nominalismo dos fins da Idade Média.

Tentemos, portanto, enumerar e explicar brevemente os grandes complexos conceituais de natureza filosófica que são integrados nos fundamentos e na urdidura formal do discurso teológico da *Ila*. parte da *Summa*. Sem obedecer exatamente à ordem do discurso tal como o Aquinatense o ditou, pensamos reproduzir fielmente a ordem das razões por ele expostas em três grandes complexos conceituais e temáticos:

1. A estrutura do agir ético, integrada pelos seguintes componentes temáticos:

suas fontes históricas e na sua significação original é objeto de erudito capítulo de M. Wittmann, *Die Ethik des hl. Thomas von Aquin*, op. cit., pp. 21-72.

53. Sobre a utilização tomástica da *Ética de Nicômaco*, ver R.-A. Gauthier, *Saint Thomas et l'Éthique à Nicomaque*, ap. *Opera omnia*, ed. Leonina, t. XLVIII, pp. I-XXV; e ainda A. Thiry, *Saint Thomas et la morale d'Aristote*, ap. *Aristote et Saint Thomas d'Aquin*, Louvain-Paris, Presses de l'Université-B. Nauwelaerts, 1957, pp. 229, 258.

54. Para uma informação atual sobre essa questão ver Inos Biffi, *Il piano della Summa Theologiae come scienza e come storia*, ap. *Teologia, Storia e Contemplazione in Tommaso d'Aquino*, op. cit., pp. 225-312.

- a. o horizonte *teleológico*: bem, fim, beatitude.
 - b. os componentes *antropológicos* do agir ético: conhecimento, liberdade, consciência, paixões, hábitos.
 - c. a *norma* objetiva: a lei e a razão reta.
 - d. a especificação ética do agir: os hábitos virtuosos.
2. A estrutura da *vida ética*, cujos componentes temáticos são:
 - a. o *fundamento* estrutural da vida ética: as virtudes cardiais.
 - b. a *unidade orgânica* da vida ética: a ordem das virtudes.
 3. A realização *histórica* da vida ética: ação e contemplação, natu-
reza e graça.

O ponto de partida da Ética tomástica, recebido da tradição aristotélica, mas desde o início profundamente remodelado pelos dados da tradição bíblico-cristã, é, por conseguinte, a análise filosófico-teológica da *praxis* humana racional e livre em sua especificidade ética, ou seja, enquanto recebe do *ethos* (no caso, do *ethos* natural e do *ethos* cristão), forma histórica dos bens e dos fins da vida humana, o princípio *objetivo* segundo o qual a mesma *praxis* pode operar a auto-realização do *sujeito*, isto é, sua *beatitudo* [Ia. *Ilae.*, q. 1, aa. 1 e 2; *CG*, III, cc. 2, 3, 111; *Sententia lib. Ethicorum* I (Gauthier, pp. 3-6)]. Desde o início (Ia. *Ilae.*, *Prol.*) a perspectiva que dominará o discurso ético da *Summa* é, pois, inseparavelmente filosófico-teológica: o ser humano é *imagem de Deus* e a imagem é significada pela *inteligência* e pelo *livre arbítrio*, ou seja, a categoria teológica de *imagem* é traduzida numa leitura filosófica⁵⁵. Desta sorte, ao ser pensada na perspectiva do agir ético, a teologia da *imagem* apóia-se na metafísica platônico-aristotélica do Bem como *fim*. Com efeito, se todo agente age em vista do fim (*CG*, III, 3), essa estrutura teleológica da ação verificase de modo eminente no analogado principal da noção do agir própria do agente finito que é o agir do agente racional e livre ou, teologicamente, no agir do ser humano como *imagem de Deus*⁵⁶.

55. Sobre a relação da teologia da *imagem de Deus* com a concepção tomástica da Ética ver E. Schockenhoff, *Bonum Hominis*, op. cit., pp. 85-94. E sobre a importância do Prólogo da *Ilae.* ver D. Mongillo, *La fondazione dell'agire nel Prologo della Ia. Ilae.*, *Sapienza*, 27 (1974): 261-271.

56. Sobre a filosofia do agir humano segundo os princípios de Tomás de Aquino, ver as obras clássicas de J. de Finance, *Être et Agir dans la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Roma, Università Gregoriana, 3ª ed., 1965, e *Essai sur l'agir humain*, 2ª ed., 1962.

Ora, razão e liberdade como componentes do agir humano enquanto tal conferem ao agente sua propriedade essencial: a de tender ao fim conduzindo-se a si mesmo (*quasi se agens seu ducens ad finem*, Ia. IIae., q. 1, a. 2 c.). Em outras palavras, ao agente racional e livre cabe dirigir sua própria ação, ou seja, ordená-la ao bem que é o fim, tornando o seu agir, por natureza e destinação, constitutivamente ético ou moral. Por outro lado, a noção de fim como bem (CG, III, 16) é logicamente e metafisicamente correlativa à noção de perfeição, o que implica uma ordem dos fins segundo a escala das perfeições e, portanto, um fim último (Ia. IIae., q. 1, a. 4; CG, I, 22) do qual, uma vez alcançado, deve proceder a perfeição do agente, ou seja, sua *auto-realização*. Tal a subestrutura metafísica que subjaz à Ética filosófico-teológica de Tomás de Aquino como ética do ser humano *imagem de Deus*⁵⁷. De acordo com toda a tradição clássica recebida por Santo Agostinho, a auto-realização do ser humano é situada por Tomás de Aquino em sua *beatitudo* ou felicidade (*eudaimonia*, *beatitudo*, *felicitas*) (Ia. IIae, q. 1, Intr.). A noção de *beatitudo*, herdada da Ética clássica mas profundamente transformada, segundo a tradição agostiniana, pela Revelação cristã, torna-se assim a noção matricial de toda a Ética tomásica, ficando a depender da sua interpretação os juízos diversos que sobre ela têm sido propostos.

A bibliografia sobre a noção tomásica de *beatitudo* cresceu enormemente em nosso século, alimentada justamente por um problema hermenêutico inicial: como conciliar a concepção filosófica da *eudaimonia* exposta na *Ética de Nicômaco* como plena realização da *natureza* humana ao atualizar sua capacidade inata de alcançar o próprio fim, com a revelação cristã da consecução do fim último do ser humano como *dom* da *graça*?⁵⁸ Para o Aquinatense, estamos diante aqui de

57. Sobre essa pressuposição metafísica ver E. Gilson, *Saint Thomas moraliste*, op. cit., pp. 17-23 e J. Rohmer, *La finalité morale chez les théologiens de Saint Augustin à Denis Scot*, op. cit., pp. 110-116; sobre o Bem como objeto da vontade ver Karl Riesenhuber, *Die Transzendenz der Freiheit zum Gute: der Wille in Anthropologie und Metaphysik des Thomas von Aquin*, Munique, Berchmanskolleg Verlag, 1971, pp. 30-59, e ainda Jan Aertsen, *Nature and Creature: Thomas Aquinas's Way of Thought*, Leiden, E. J. Brill, 1988, pp. 338-342; Joseph Pieper, *Die Wirklichkeit und das Gute*, Munique, Kosel Verlag, 1949.

58. Ver H. C. Lima Vaz, Tomás de Aquino e o nosso tempo: o problema do fim do homem, *Escritos de Filosofia I*, op. cit., pp. 45-56.

uma aplicação exemplar do axioma *gratia non destruit naturam sed perficit*, mas toda a questão reside na elucidação teologicamente correta dessa supressão da *natureza* pela *graça* no domínio fundamental do finalismo do agir humano. A leitura da Ia. IIae (qq. 2 a 5) mostra-nos que para Tomás de Aquino tal questão encontrava uma solução satisfatória na distinção entre a *beatitudo imperfecta*, que pode ser alcançada na vida presente e corresponde, em termos de análise filosófica, à *eudaimonia* aristotélica, e a *beatitudo perfecta*, inalcançável pelas forças da natureza e que corresponde teologicamente à visão imediata da essência divina na vida futura (Ia. IIae., q. 5 a. 5; q. 62 a. 1). A ameaça de um dualismo intolerável do ponto de vista da coerência do discurso ético entre essas duas formas de beatitude é conjurada por Tomás de Aquino em virtude da *metafísica do conhecimento* que unifica razão *teórica* e razão *prática* e segundo a qual o dinamismo intelectual, posto em movimento pela inquisição das causas, tende necessariamente ao conhecimento perfeito da causa primeira na sua essência (*quid est*), do qual resulta a beatitude perfeita (Ia. IIae., q. 3 a. 8; CG, III, cc. 47-48). No entanto, se a continuidade no movimento na prossecução da beatitude, ou seja, na ordem da *intenção*, é assegurada da parte do *sujeito* pela estrutura metafísica do conhecimento, ela sofre um hiato do ponto de vista do *objeto* em razão da absoluta *transcendência*, do mesmo objeto, o que torna a posse da beatitude final da criatura racional, na ordem da *execução*, um *dom* da parte do Absoluto — de Deus — que não pode ser exigido, nem mesmo pensado e menos ainda alcançado pelo ser racional deixado à sua própria capacidade, ou movendo-se apenas segundo o dinamismo da sua *natureza* (Ia. IIae. q. 5 a. 5; CG, III, c. 52). Essa situação paradoxal do ser humano em face da própria beatitude, ou seja, da orientação constitutiva e mais profunda de seu itinerário *existencial*, é conscientemente assumida pelo teólogo Tomás de Aquino, mas é *pensada*, em sua possibilidade *ontológica*, pelo filósofo Tomás de Aquino mediante a utilização deliberada de uma estrutura noético-metafísica recebida de Aristóteles e profundamente reformulada na perspectiva de um novo contexto antropológico e ético⁵⁹. Essa reformulação aparece em toda a sua nitidez na última

59. Ver E. Schockenhoff, *Bonum Hominis*, op. cit., pp. 95-103.

ção de origem aristotélica entre o fim em si mesmo (*ipsa res*) ou *finis cuius* (*cujus gratia*, em razão do qual) e o *finis quo* (fim pelo qual) ou a consecução e fruição do fim pelo agente, com a qual Tomás de Aquino termina sua exposição sobre o último fim da vida humana (Ia. IIae., q. 1 a. 8; q. 3 a. 1)⁶⁰. Estamos aqui em face da distinção fundamental entre a beatitude *subjetiva*, como ato do agente, e a beatitude *objetiva* como perfeição do objeto. Ora, o ser humano, criatura racional e imagem de Deus, referindo-se embora a Deus como fim último como todas as outras criaturas por *semelhança* participada à perfeição divina, está ademais orientado para Deus como *objeto último* (*finis cuius*) de sua *beatitudo* (estado terminal do movimento da inteligência e da liberdade) e, portanto, referindo-se ativamente a Deus pelo conhecimento e pelo amor (*cognoscendo et amando Deum*, Ia. IIae., q. 1 a. 8). É exatamente na atualização dessa relação ativa do ser racional e livre com seu fim último que se manifesta o hiato paradoxal entre a *tendência* para o fim [ou o *desiderium beatitudinis* (Ia. IIae., q. 5 a. 4 ad 2m; a. 8)] e a *consecução* do fim. A primeira é estabelecida por uma análise *filosófica* do agir humano, a segunda é objeto da razão *teológica* em seu trabalho de busca da inteligência da fé (Ia q. 12 a. 4; a. 13; Ia. IIae q. 5 a. 5). Esse hiato manifesta, em suma, o teocentrismo absoluto da visão tomásica que encontra sua comprovação privilegiada no problema da *beatitudo* e sua expressão lapidar na afirmação repetida: "... possuir a beatitudo perfeita (*beatitudinem finalem*) em virtude da própria natureza e não pelo dom de um ser superior é próprio de Deus" (*De Malo*, q. 16 a.3 c. *secundo*)⁶¹. Tal concepção da *beatitudo*, objeto formal do agir ético, caracterizada por essa dissimetria noético-ontológica na estrutura da noção de *fim* e que se manifesta na inadequação entre o *finis cuius* e o *finis quo*, é suficiente para

60. Sobre a significação desse artigo ver E. Schockenhoff, *ibid.*, p. 99 e n. 64.

61. Outras referências em H. C. Lima Vaz, Santo Tomás de Aquino e o nosso tempo: o problema do fim do homem, *Escritos de Filosofia I*, op. cit., p. 58; discussão do problema, *ibid.*, pp. 56-61; P. Engelhardt, *Zu den anthropologischen Grundlagen der Ethik des Thomas von Aquin. Die Enthüllung des massgebenden Lebensziele durch das desiderium naturale*, ap. P. Engelhardt (ed.), *Sein und Ethos*, Mainz, M. Grünewald, 1963, pp. 186-212; E. Schockenhoff, *Bonum Hominis*, op. cit., pp. 106-109.

tornar inteiramente inadequada a interpretação da Ética tomásica como uma versão do *eudaimonismo* na acepção pós-kantiana corrente do termo, uma vez que a posse da *beatitudo* em Tomás de Aquino significa justamente a inteira submissão da auto-referência do *sujeito* na fruição do *objeto* (ou *finis quo*) ao dom ou à generosidade infinita do Bem absoluto (ou *finis cuius*), termo necessário na dialética do movimento para a beatitude (Ia. IIae., q. 2, aa. 1-7). No entanto, essa necessidade não é atribuída ao *fim* em virtude do dinamismo do sujeito, mas flui toda da *perfeição* do próprio *fim* que pode reivindicar absoluta prioridade na intenção que orienta a tendência da criatura racional na sua prossecução da beatitude. Tal prioridade adquire sua significação ontológica mais profunda se entendermos à natureza do *ato* do sujeito no qual consiste sua beatitude como sendo um ato *imane*nte (*energeia*) que tem sua *perfeição* ou termo em si mesmo e se distingue do movimento *transiente* (*kinesis*) cujo termo é posto num objeto exterior (*Sententia libri Ethicorum*, I, ed. Gauthier, p. 6; ver *In IX Metaphysicorum*, lec. 8, n. 1862-1865; Ia., q. 18 a. 3 ad 1m). A transcendência absoluta do *Fim* ao ato imane da beatitude do ser racional suprime toda *exterioridade* em termos de *objeto*, ao mesmo tempo em que funda a *diferença infinita* entre o sujeito (finito) e o *Fim*, e define a consecução do *Fim* como um *dom*.

Na Ética tomásica, que reelabora com extremo rigor conceitual a estrutura teleológica da Ética clássica e se propõe repensá-la na perspectiva da revelação cristã do *Fim*, o pressuposto antropológico adquire portanto, como vemos, significação fundamental, pois se trata de expor em discurso coerente o "operar humano ordenado para o fim, ou seja, o homem enquanto age voluntariamente em razão do fim". (*Sententia libri Ethicorum*, I, ed. Gauthier, p. 4). Daqui a conexão sistemática que une a concepção do homem exposta na Ia. parte da *Summa* (qq. 73-103) e o discurso ético da IIa. parte. Por sua vez, a Antropologia como pressuposto da Ética apóia-se sobre um fundamento teológico-metafísico que permite afirmar o ser humano como *criatura* (Ia. q. 75; qq. 90-92) e como *imagem de Deus* (Ia. q. 93). Por conseguinte, a análise e discussão da essência, das capacidades e das operações do ser humano a que Tomás de Aquino se dedica nas citadas questões da Ia. parte da *Summa* só podem ser

corretamente entendidas nessa perspectiva teológico-metafísica, não obstante a estrutura categorial recebida de Aristóteles com que o conhecimento humano é ali filosoficamente explicado e os dados de observação aduzidos para a sua comprovação. A mesma perspectiva deve ser levada em conta na transição da Ia. para a IIa. parte ou na transposição ética das categorias antropológicas. Em outras palavras, a teoria tomástica da ação humana⁶² encontra sua extraordinária coerência na articulação sistemática dos planos teológico, metafísico, antropológico e ético, sendo este um caso de realização privilegiada da consigna maritainiana do "distinguir para unir"⁶³.

Sem poder traçar aqui as grandes linhas da antropologia tomástica no capítulo do conhecimento intelectual⁶⁴, indiquemos os tópicos desse capítulo examinados na Ia. parte, q. 79 da *Summa* que são fundamentais para a explicação da ação e da vida éticas. Em primeiro lugar, a distinção entre intelecto *especulativo* e intelecto *prático* (Ia. q. 79 a. 11; ver *De Veritate*, q. 3 a. 3, e as referências aristotélicas, *De Anima*, III, 10, 433 a 9 — b 13; *Et. Nic.*, VI, 2, 1139 a 25 — 35), que se estabelece como *distinção* no seio da *unidade* da potência intelectual (*dynamis*), uma vez que seu ato (*enérgeia*) pode ser especificado seja pelo objeto *em si* (verdadeiro ou falso; intelecto *teórico*) seja pelo objeto como *desejável* (bom ou mau; intelecto *prático*). Essa *unidade* na *distinção* dos atos da inteligência, doutrina fundamental da noética aristotélica, permite a Tomás de Aquino explicitar a sinergia entre o verdadeiro (*verum*) e o bom (*bonum*), ou seja entre os objetos respectivos do intelecto teórico e do intelecto prático, entre seus atos e, finalmente, entre a inteligência e a vontade na inclusão mútua dos respectivos objetos e atos, por nós denominada *quiasmo* do espírito⁶⁵, em que inteligência e vontade se entrelaçam na unidade de um mesmo movimento da criatura espiritual na *intenção* de seu fim

62. Ver Alan Donagan, Thomas Aquinas on Human Action, ap. *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, op. cit., pp. 642-654.

63. Essa consigna foi consagrada por J. Maritain no título da sua obra sistêmica mais importante, *Distinguer pour unir, ou les degrés du Savoir*, Paris, Desclée, 1932 (*Oeuvres Complètes*, vol. X).

64. Ver sobre a antropologia de Tomás de Aquino, H. C. Lima Vaz, *Antropologia Filosófica I* (4ª ed.), op. cit., pp. 68-71; 253-259 com a bibliografia aí citada.

65. *Antropologia Filosófica I*, op. cit., pp. 212-213; p. 232 n. 62; K. Riesenhuber, *Die Transzendenz der Freiheit zum Gute*, pp. 188-208.

"... hinc potentiae suis actibus mutuo se includunt: quia intellectus intelligit voluntatem velle et voluntas vult intellectum intelligere. Et simili ratione verum continetur sub bono inquantum est quoddam bonum desideratum." (Ia. q. 82 a. 4 ad 1m; q. 16 a. 4 ad 1m; q. 79 a. 11 ad 2m). A unidade do intelecto especulativo e do intelecto prático, constitutiva da noética tomástica, deverá mostrar-se absolutamente fundamental para a definição do *agir ético* como sinergia de razão e liberdade, como adiante veremos. A outra distinção fundamental na atividade da potência intelectual vigora entre sua forma de operar ora como *intellectus* ora como *ratio* (Ia., q. 79 a. 8) e fundamenta a versão ética ou espiritual que essa distinção recebe na interpretação proposta pelo Aquinatense da distinção agostiniana entre a *ratio inferior* e a *ratio superior* (Ia., q. 79 a. 9)⁶⁶.

Os dois últimos artigos dessa importante questão 79 da Ia. parte da *Summa*⁶⁷ versam sobre dois outros aspectos da atividade intelectual diretamente relacionados com o agir ético: o hábito natural dos primeiros princípios do agir (*habitus operabilium*) ou *sínderese* (a. 12) e a *consciência moral* (a. 13), caracterizada pelas três funções que se exercem em três atos: testificar, obrigar, censurar.

Trata-se de dois conceitos que conheceram uma longa evolução no pensamento filosófico e teológico medieval e que receberam em Tomás de Aquino a solução que acabaria prevalecendo: a *sínderese* como hábito e a *consciência* como ato⁶⁸.

Como vimos, a estrutura cognoscitiva do intelecto prático está intimamente entrelaçada com a estrutura volitiva na natureza e exercício do agir ético. A teoria do *libere-arbitrio*, que fundamenta racionalmente a possibilidade de sua elevação à forma superior da *liberdade moral*, articula-se, pois, à teoria do *intelecto prático* para constituir o pressuposto antropológico *mediato* da teoria do agir ético, ao

66. *Antropologia Filosófica I*, op. cit., pp. 258-259; p. 283, notas 127 a 132.

67. Uma clara explicação da Teoria do conhecimento exposta na Ia. p., q. 79 encontra-se em Anthony Kenny, *Aquinas on the Mind*, Londres, Routledge, 1993, pp. 41-57.

68. A evolução desses dois conceitos foi investigada exaustivamente por D. Odon Lotin em *Psychologie et Morale au XIIème et au XIIIème siècles*, op. cit., II, 1.

qual virá integrar-se o pressuposto antropológico *mediato*, representado pela *teoria das paixões*. Trazendo em si a marca profunda de sua procedência agostiniana, a doutrina do livre-arbítrio percorre igualmente um longo caminho na filosofia e teologia medievais, de Santo Anselmo a Tomás de Aquino e além⁶⁹. Três questões distintas mas interdependentes, investigadas separadamente por O. Lottin, conduzem o fio dessa evolução: a natureza do livre-arbítrio, o fundamento da liberdade e a estrutura do ato livre. As duas primeiras acompanham a reflexão de Tomás de Aquino desde o comentário ao *Livro das Sentenças* até a Ia. parte da *Summa Theologiae*. No caso do livre-arbítrio, a solução tomásica, exposta em sua versão final na *Quaestio disputata De Veritate*, q. 24, aa. 4-6 e na ST Ia. q. 83 introduz clareza definitiva nas discussões sobre a questão, mostrando o livre-arbítrio como sendo a própria vontade com seu poder inato de escolha (*liberum*) enquanto penetrada pela razão na sua função judicativa (*arbitrium*). Como tal o livre-arbítrio que tem como objeto próprio a escolha dos *meios* participa do dinamismo da vontade orientada para o *bem* como *fim*, pois a bondade do fim refluí necessariamente sobre o meio apto para alcançá-lo (*De Verit.*, q. 24 a. 6 c.). A conclusão, pois, é a de que o livre-arbítrio é a própria vontade não considerada *absolutamente* mas enquanto ordenada ao ato de *escolher* (*ibid.*, *in fine*, ver Ia. q. 83 a. 4). No que diz respeito ao fundamento da liberdade que se exerce no livre-arbítrio, a questão — que se torna candente nos fins do século XIII e vai influir decisivamente na evolução posterior da Ética medieval — formula-se em torno da causalidade respectiva da *razão* e da *vontade* no ato livre. A opção

69. Ver O. Lottin, *Libre arbitre et liberté* depuis saint Anselme jusqu'à la fin du XIII^e siècle, ap. *Psychologie et Morale*, op. cit., I, pp. 9-389; sobre Tomás de Aquino, *ibid.*, pp. 207-216 e sobre os fundamentos da liberdade nos autores medievais, pp. 225-243. As fontes da doutrina tomásica foram estudadas por M. Wittmann, *Die Ethik des hl. Thomas von Aquin*, op. cit., pp. 73-162. No entanto, como observa E. Schockenhoff, *Bonum Hominis*, op. cit., p. 150 n. 199, o acúmulo de documentação histórica nesse capítulo da obra de M. Wittmann obscurece, de alguma maneira, a linha de unidade da doutrina tomásica. Ver ainda J. B. Korolec, *Free Will and Free Choice*, ap. *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, op. cit., pp. 629-641. Um dos estudos mais profundos sobre a concepção tomásica da liberdade deve-se a C. Siewerth, na sua introdução à seleção de textos organizada por P. Wehrhahn, *Thomas von Aquin: die menschliche Willensfreiheit*, Düsseldorf, L. Schwann, 1974, pp. 9-134.

filosófica de Tomás de Aquino, na linha da tradição aristotélica, afirma uma relação de intercausalidade na estrutura do ato livre entre a razão e a vontade, sendo que a razão goza de prioridade relativa na ordem da causa *formal e final* e a vontade cabe prioridade na ordem da causa *eficiente* (*Quaestio disputata de Veritate*, q. 22, aa. 11 e 12; CG, III, c. 26 *in fine*). Essa distinção é definitivamente estabelecida pelo Aquinatense na célebre *Quaestio disputata VI de Malo, art. unicuique*, disputada e redigida em Paris em torno do ano de 1270⁷⁰, no clima da condenação pelo Arcebispo E. Tempier, das teses dos averroístas da Faculdade de Artes que implicavam um necessitarismo intelectualista no processo volitivo, condenação que parecia atingir indiretamente a doutrina tomásica sobre o livre-arbítrio. A q. VI da *Quaestio disputata de Malo* pode ser considerada como uma *mise au point* do doutor dominicano, e a expressão definitiva de seu pensamento a respeito do difícil problema dos fundamentos da liberdade humana, e que será retomada na ST, Ia, q. 82 aa. 3 e 4; q. 83 a. 3; Ia IIae, q. 9 a. 1; q. 10 a. 2. Tomás de Aquino estabelece aí a distinção, que se tornará clássica, entre a *liberdade de especificação*, que diz respeito ao objeto do ato de escolha e na qual a razão move a vontade *per modum finis*, e a *liberdade de exercício*, que diz respeito à efetivação ou não do ato, e na qual a vontade move a razão *per modum efficientis*, ambas constituindo a estrutura intercausal em que razão e vontade são *causae ad invicem* na unidade do mesmo ato livre.

Tal o pressuposto filosófico de uma *antropologia da liberdade* que permitirá a Tomás de Aquino definir o perfil conceptual de sua Ética como uma ética da *razão reta* e à qual se oporão as éticas voluntaristas que prevalecerão nos fins da Idade Média. Entre suas consequências enumerar-se uma das teses mais características do intelectualismo ético tomásico e alvo de constantes críticas dos que nela vêem uma inadmissível concessão do Aquinatense ao intelectualismo grego: a tese que situa a essência da beatitude no ato de contemplação da Verdade pela inteligência e não na adesão da vontade ao Bem (CG, III, c. 26; Ia. IIae, q. 3, aa. 4 e 5; q. 4 a. 2). Trata-se, no entanto, de uma tese fundamental que decorre necessariamente da dialética da beatitude cujo termo, posto na *vísão imediata*

70. Sobre a *Quaestio disputata De Malo* Ver O. Lottin, op. cit., I, pp. 252-258 e J.-P. Torrell, *Initiation à Saint Thomas d'Aquin*, op. cit., pp. 293-296.

da essência divina (q. 3 a. 8), suprasse a totalidade dos atos que a ela se encaminham ou o ser humano na integralidade de seu ser individual e social (*societas amicorum*) (q. 4).

A concepção estrutural da *unidade* dos momentos que constituem a *essência* do agir livre é finalmente desenvolvida por Tomás de Aquino como preâmbulo imediato à sua Ética nas questões 6 a 17 da Ia. IIae. Essas questões foram estudadas sob dois aspectos: *histórico*⁷¹ e *teórico*⁷². Sob o primeiro aspecto, foram cuidadosamente identificadas as fontes principais que Tomás de Aquino levou em conta, ou seja, Agostinho, João Damasceno (séc. VII) em seu tratado sobre o homem do *De fide orthodoxa*, Nemésio de Émesa (séc. V) no seu *De natura hominis* e, finalmente, Aristóteles no III livro (1-5) da *Ética de Nicômaco*. A diversidade das fontes e o esforço de Tomás de Aquino para reuni-las numa síntese única foram provavelmente responsáveis por um certo obscurecimento da perspectiva *teórica* que dá sentido a essa célebre tentativa de reconstituição, nos seus momentos constitutivos, da estrutura do ato livre. Não se trata aqui, evidentemente, de uma análise *psicológica* de atos encadeados linearmente nem da descrição da *experiência* de momentos que se sucedem no exercício do ato livre⁷³. A *experiência* do ato livre, na medida em que ela pode ter lugar, refere-se sempre ao ato concreto e ao objeto singular no aqui e agora da decisão. A estrutura desse ato nos momentos constitutivos essenciais que lhe conferem inteligibilidade é que Tomás de Aquino tenta pensar em sua *unidade* dinâmica ou processual ou ainda na gênese dialética da *decisão*. O fio condutor dessa dialética encontra-se na afirmação lapidar: "...quia actus voluntatis et rationis supra se vivunt possunt ferri, ratio ratiocinatur de volendo et voluntas vult ratiocinari" (Ia. IIae q. 17 a. 1). A mútua inclusão da

71. Sobre as fontes históricas dessas questões da *Summa Theologiae* ver O. Lotin, *Psychologie et Morale*, I, op. cit., pp. 414-424.

72. Ver A. Hayen, *Le lien du connaitre et du vouloir dans l'acte d'exister* selon Saint Thomas d'Aquin, *Doctor Communis*, I (1950): 1-72; S. Pinckaers, *La structure de l'acte humain selon Saint Thomas d'Aquin, Revue Thomiste*, 55 (1955): 393-412; C. Fabro, *La dialettica della intelligenza e della volontà nella costituzione dell'atto libero, Doctor Communis*, 30 (1977): 163-191 e o ampla exposição de J. de Finance, *Essai sur l'agir humain*, op. cit., pp. 119-217.

73. Esse ponto é realçado por S. Pinckaers, art. cit., criticando o esquema psicológico vulgarizado na escola tomista, que enumera 12 momentos no desenrolar do ato livre.

razão e da vontade a que acima nos referíamos verifica-se aqui como movimento dialético que unifica, no processo da decisão, as componentes racionais e volitivas do ato livre. Ora, por sua natureza, o movimento dialético é *passagem* (ou suprasunção) do *universal* no *singular* pela mediação do *particular*: essa a intuição que guia Tomás de Aquino em sua reconstituição da estrutura do ato livre como sinergia de razão e vontade na *unidade dinâmica* de um movimento que vai do *universal* da razão ao *singular* da decisão, e que percorre os seguintes momentos: 1. momento do *universal* da razão é a apreensão (*apprehensio*) do Bem universal como Fim no horizonte do Ser; e da vontade é a intenção (*intentio*) do Bem como Fim conveniente ao finalismo do dinamismo volitivo; 2. momento do *particular*: da razão é a deliberação (*boulesis, consilium*) sobre os meios aptos para a consecução do fim nas circunstâncias do ato (Ia. IIae. q. 7, aa. 1-4); e da vontade é a escolha (*proairesis, electio*) desses meios; 3. momento do *singular*: da razão é o juízo prático (*judicium practicum*) que ordena (*imperium*) como racional (causa formal da decisão) a posição do ato livre, ordem que recebe sua execução, livremente exercida, na posição efetiva do ato pela vontade (causa eficiente da decisão). O objeto da escolha, com exceção do *fim último*, uma vez escolhido, é assumido pela vontade dirigida pela razão na categoria do uso (*usus*, q. XVI), e o *fim último*, uma vez alcançado, é objeto da fruição (*fructus*, q. XI)⁷⁴. No momento da decisão, razão e vontade exercem plenamente sua intercausalidade, de tal modo que no ato livre, segundo a feliz expressão de A. D. Sertillanges, tem lugar a reciprocidade que o constitui como tal, de um *judgement voulu* e de uma *volonté jugée*, nela residindo a essência da *autodeterminação* ou a essência da liberdade⁷⁵.

Com a dialética do ato livre estão estabelecidos todos os pressupostos antropológicos necessários à análise do agir moral, enquanto agir do ser racional e livre. Esta tem início (Ia. IIae., qq. 18-21) com a qualificação moral dos atos segundo sua bondade ou

74. Ver os esquemas propostos por S. Pinckaers, art. cit., p. 410, por A. Donovan, Thomas Aquinas on Human Action, op. cit., e J. Pieper, *Die Wirklichkeit und das Gute*, op. cit., p. 115.

75. Para uma análise clássica dessas questões da Ia. IIae., ver A. D. Sertillanges, *La philosophie de saint Thomas d'Aquin* (nouv. éd.), Paris, Aubier, 1940, pp. 201-213 (v. p. 207) e *La philosophie morale de saint Thomas d'Aquin*, op. cit., pp. 21-26.

malícia. A importante questão 18 estuda a natureza ética dos atos humanos em geral, considerando-os do ponto de vista de sua intencionalidade especificada pelo *objeto*, pelo *fim* e pelas *circunstâncias*. As questões 19 e 20 oferecem uma síntese entre *intenção* (ato interior) e *ato* (ato exterior) como constitutivos da moralidade do agir na totalidade dos aspectos que intervêm na sua qualificação moral, da qual o agir recebe a sua retidão ou malícia, seu mérito ou demérito (q. XXI).

Mas antes de expor a concepção do agir ético como agir virtuoso na dupla dimensão, *subjetiva* e *objetiva*, que o constitui, Tomás de Aquino completa aquela que podemos denominar sua *Antropologia ética* com dois capítulos de extrema importância: o capítulo das *paixões* (Ia. Ilae., q. 22-48) e o capítulo dos *hábitos* (qq. 49-70). Trata-se de dois temas recebidos da tradição clássica, enriquecidos pela tradição cristã, sobretudo agostiniana, e que o Aquinatese desenvolve com uma amplitude e riqueza de análise que não encontram paralelo seja na literatura ética antiga, seja na literatura recente.

O termo *paixão* (*pathé, passio, afetividade*) deve ser entendido em sua significação literal dentro da complexa estrutura do agir: o que advém ao sujeito no nível somático-psíquico sem a mediação da razão ou da vontade. Trata-se, pois, de uma esfera relativamente autônoma que se constitui a partir da receptividade ou potencialidade do corpo e do psiquismo no composto humano (q. 22 a. 1). Por outro lado, a unidade do sujeito existente, determinando sua unidade enquanto agente (*agere sequitur esse*), não permite que a esfera das paixões permaneça exírinseca ou estranha à natureza *moral* dos atos do sujeito racional e livre. Levanta-se aqui a interrogação, já formulada por Platão na *República* e que percorre toda a história da Ética: como compatibilizar a autonomia do sujeito racional e livre, ou que tem o domínio dos seus atos (*causa sui*), com a heteronomia das paixões que se submetem ao domínio do objeto? O longo tratado das paixões na Ia. Ilae., com suas divisões, análises e catálogo das paixões, é um largo estuário para o qual confluem a tradição platônico-aristotélica, a tradição estoica e a tradição agostiniana⁷⁶. Nele se formula uma resposta minuciosa e paciente àquela interrogação,

76. Sobre as fontes históricas da doutrina das paixões (afetividade) ver M. Wilmann, *Die Ethik des hl. Thomas von Aquin*, op. cit., pp. 195-216.

tendo como linha diretriz a solução preliminar da questão de como o bem e o mal podem estar presentes na paixão ou nos afetos, ou seja, na medida em que se submetem ou não à ordem da razão reta e da vontade segundo uma forma de domínio "político"⁷⁷, na qual se delineia *in nuce* todo o programa da educação das paixões (Ia., q. 83 a. 3 e ad 2m; Ia. Ilae., q. 24 a. 1). A distinção platônica clássica das paixões entre paixões do objeto simplesmente oferecido (*appetitus concupiscibilis*) e do objeto arduamente conquistado ou defendido (*appetitus irascibilis*) (Ia. q. 83 a. 2, Ia. Ilae., q. 23 a. 1) permite, por sua vez, distinguir, ordenar e hierarquizar as paixões e seus efeitos, o que é realizado a partir da q. 25, sendo as paixões reduzidas a quatro principais: alegria e tristeza do apetite concupiscível, esperança e temor do apetite irascível (q. 25 a. 4).

Com o tratado dos *hábitos* (*hexis, ethos*, na nomenclatura aristotélica) (Ia. Ilae., qq. 49-54), a Antropologia ética de Tomás de Aquino pode finalmente discorrer sobre a natureza, a estrutura, as propriedades e modalidades da categoria antropológica que explica, como último elo das condições de possibilidade antes elucidadas (conhecimento intelectual, livre-arbítrio e liberdade, ordenação para o bem como *finis*, beatitude, domínio das paixões), a possibilidade da inserção do sujeito no universo do *ethos*, ao qualificar o agir ético como manifestação de um modo permanente de existir do sujeito, o seu *existir ético*, ao qual os *hábitos* virtuosos conferem permanência e crescimento no tempo. No tratado dos *hábitos*, Tomás de Aquino move-se inteiramente no espaço conceptual aberto pelo ensinamento da *Ética de Nicômaco*⁷⁸, mas herdando, por outro lado, uma tradição que vem desde Abelardo e que recorre à noção de *hábito* para a definição da virtude⁷⁹. As primeiras questões (qq. 49-51) do tratado

77. Tomás de Aquino recebe de Aristóteles (*Pol.* I, 2, 1254 b 5-7) a noção de um domínio "político" da razão sobre as paixões (*ST*, Ia Ilae., qu. 17, a. 7) e rejeita (*ibid.*, qu., 24 aa. 2 e 3) o rigorismo estoico que preconiza a total neutralização das paixões (*apatheia*).

78. Ver *Et. Nic.*, II, 1, 1103 a 15-b 24; III, 12, 1114 a 3-11, e Tomás de Aquino, *Sententia libri Ethicorum* III (Gauthier, pp. 153-154); Aristóteles, *Met.* V (*déto*) 1022 b 4-14; Tomás de Aquino, *In XII libros Metaphysicorum expositio*, V, lec. 20 (ed. Cathala, nn. 1062-1084).

79. Ver O. Lotin, *Les premières définitions et classifications des vertus au Moyen-âge*, apud *Psychologie et Morale*, op. cit., III, 2, 1, pp. 76-78.

sobre os *hábitos* dedicam-se a uma rigorosa clarificação conceptual, seja no sentido de explicitar a verdadeira *intentio Aristotelis* sobre a questão, em confronto com a tradição da escola aristotélica (Alexandre de Afrodísia, Simplício, Averróis), seja em determinar exatamente a natureza do *hábito* que pode receber a qualificação de *virtuoso*, a saber, o *hábito operativo* (q. 51 a. 1)⁸⁰. As questões 52 e 53 são particularmente importantes para distinguir a concepção aristotélico-tomástica do *hábito* como densidade ontológica do *ato* da versão moderna de feição psicológica, que tende a reduzir o *hábito* a um automatismo ou rotina da conduta: de um lado uma concepção qualitativa e dinâmica do *hábito* segundo a intensidade do ato; de outro, a concepção quantitativa e aditiva do *hábito* segundo a simples repetição do ato.

Segundo o modelo clássico, recebido sobretudo em sua versão platónico-aristotélica, a Ética de Tomás de Aquino é uma *ética das virtudes*, pensada porém num horizonte metafísico e sobre fundamentos antropológicos explicitados e sistematizados com amplitude e consistência até então não alcançadas na tradição filosófica⁸¹. Na perspectiva dessa visão sistemática, não é surpreendente que apenas com a questão 55 Tomás de Aquino passe a discorrer formalmente sobre o *objeto* imediato do agir e da existência na esfera ética, com a discussão sobre as *virtudes em geral* (qq. 55-59) quanto à sua natureza e definição, o sujeito imediato das virtudes nas potências da alma, a distinção entre virtudes intelectuais e morais e a relação entre as virtudes morais e as paixões. O Aquinatense condensa nessas questões a concepção da virtude exposta mais longamente na *Quaestio disputata de Virtutibus in communi*, discutida e redigida provavelmente em Paris cerca de 1271, na época em que avançava

80. Sobre as fontes da doutrina tomástica dos *hábitos*, ver M. Wittmann, *Die Ethik des hl. Thomas von Aquin*, op. cit., pp. 217-224; sobre sua significação filosófico-teológica ver E. Schickenhoff, *Bonum Hominis*, op. cit., pp. 203-206, que sublinha a novidade da doutrina tomástica com relação a seus predecessores medievais e à tradição aristotélica.

81. Uma exposição clássica da Ética filosófica das virtudes segundo Tomás de Aquino deve-se a A. D. Serullanges, *La philosophie morale de Saint Thomas d'Aquin*, op. cit., pp. 115-384; e um comentário sucinto mas penetrante dos textos principais a respeito em E. Gilson, *Saint Thomas moraliste*, op. cit., pp. 159-383.

simultaneamente a redação da IIa. parte da *Summa*⁸². A definição da natureza da virtude como *hábito* na acepção aristotélica do conceito (Ia. Ilae., q. 55 a. 1; *De Virtutibus in communi*, qu. un., a. 1) insere organicamente o agir virtuoso no dinamismo do sujeito como sujeito ético, assegurando à *existência ética* ao mesmo tempo a sua consistência *ontológica* — como *hábito* a virtude pertence à categoria da *qualidade* que determina o ser em si mesmo, conferindo-lhe o seu perfil existencial próprio (Ia. Ilae., q. 49 a. 2) — e o seu dinamismo *histórico* na medida em que, pela virtude, o sujeito ético avança progressivamente no caminho de sua auto-realização ou de atualização de sua perfeição própria como sujeito racional e livre. A concepção da virtude como *hábito* ou qualidade no sentido aristotélico reinterpretada por Tomás de Aquino, particularmente no aprofundamento da noção aristotélica de *mesotés* ou da virtude como *meio* entre extremos viciosos (Ia. Ilae., q. 64; *de Virt. in communi*, qu. un., a. 13), permite, por outro lado, unificar as duas definições clássicas: a de Aristóteles [*Met. V (delta)* 16, b 20 — 35; *Fis. VII*, 3, 246 a 13-16] em que a virtude é definida como a perfeição (*teleiósís*) do ser e a estoíca, recebida por Agostinho, segundo a qual a virtude é a boa qualidade da mente, pela qual se vive com retidão e da qual ninguém faz mau uso (*De Virt. in communi*, qu. un., a. 2; Ia. Ilae., q. 55 a. 4).

O tratado das virtudes da *Summa Theologiae* é considerado, com razão, um dos capítulos mais rigorosamente construídos e mais vigorosos de toda a história da Ética ocidental.

O declínio da noção de *virtude* na Ética moderna⁸³ lançou na sombra esse tema fundamental da Ética antigo-medieval, mas os tempos recentes assistem a várias tentativas de recuperação de um conceito sem o qual a vida ética dificilmente poderá ser pensada⁸⁴.

82. Durante esse tempo Tomás de Aquino redigia igualmente em Paris seu comentário à *Ética de Nicômaco*.

83. Sobre o declínio da noção de virtude na Ética moderna ver H. C. Lima Vaz, *Escritos de Filosofia II*, op. cit., pp. 110-118.

84. Particularmente importante e pioneira nesse campo a obra de A. MacIntyre, *After Virtue: a Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, 2ª ed., 1984. Na mesma ordem de idéias ver Jean Porter, *The Recovery of Virtue: the Relevance of Aquinas for Christian Ethics*, Louisville, Westminster-John Knox Press, 1990.

No nível da conceptualidade filosófica no qual permanecemos nessa exposição da Ética tomásica, o *tratado das virtudes* opera a passagem da análise do *agir ético* ao discurso sistemático sobre a *existência ética*. Seria arbitrário, no entanto, separar na Ética tomásica o nível filosófico e o nível teológico que se integram na unidade de um discurso no qual Tomás de Aquino recolhe e organiza toda a rica tradição da Ética antiga sobre as virtudes e pode articulá-la organicamente, a partir da q. 62 (Ia. IIae), à tradição da Ética cristã. Uma vez analisados o conceito de virtude em sua natureza e propriedades e a distinção e conexão das virtudes (qq. 57-60; 65), a descrição da *vida virtuosa* ou da existência ética obedece, não obstante a riqueza e profusão do conteúdo, a uma linha sistemática de grande simplicidade: de um lado a ordem e hierarquia das virtudes constituem a estrutura *subjetiva* da existência ética; de outro, a natureza normativa da realidade intencionada pelo agir virtuoso constitui a sua estrutura *objetiva*. Os fundamentos da estrutura *subjetiva* são postos na Ia. IIae. com a discussão sobre as virtudes *cardiais* (q. 61), mas a sua exposição ampla e minuciosa ocupará toda a IIa. IIae.

No limiar da IIa. IIae., Tomás de Aquino insere as importantes e célebres questões sobre a *Lei* em geral (Ia. IIae., qq. 90-97), ou seja, sobre a categoria que exprime formalmente o caráter *normativo* da realidade intencionada pelo agir ético e que define, portanto, a estrutura *objetiva* da existência ética.

As questões sobre a Lei assinalam o termo de uma longa evolução na qual são transmitidos os ensinamentos da tradição antiga (Aristóteles, o Estoicismo, M. T. Cícero, o direito romano) e da tradição cristã (Agostinho, Isidoro de Sevilha e os teólogos do século XIII)⁸⁵. Ao dedicar a questão 90 à investigação da *essência* da lei, Tomás de Aquino tem em vista explicitar e fundamentar as propriedades que irão conferir à realidade intencionada pelo agir ético o caráter *normativo* que a constitui como estrutura *objetiva* do mesmo agir e, portanto, como horizonte permanente da *existência* ética. Admitida a existência *empírica* da lei como objeto de uma experiência primeira e fundamental do indivíduo existindo no universo do

85. As fontes históricas da noção tomásica de lei foram estudadas por O. Loatin, *Psychologie et Morale*, op. cit., II, I, pp. 318-368, e M. Wittmann, *Die Ethik des hl. Thomas von Aquin*, op. cit., pp. 9-100.

ethos ou na comunidade ética, ou seja, a experiência incontestável da *realidade* como *norma* do agir⁸⁶, trata-se de explicitar a estrutura intrínseca dessa experiência, tarefa à qual são dedicadas as questões 90-92, percorrendo os seguintes passos:

- a. A lei significa sempre uma regra ou medida (*metron*) dos atos, segundo a qual o sujeito deve ou não agir (q. 90 a. 1). Em sentido amplo, toda a realidade apresenta-se como medida para o agir do ser racional, mesmo não assumindo formalmente a natureza da lei (CG, III, 29). Sendo a *razão* a medida dos atos humanos, pois a ela cabe ordená-los ao bem como *finis*, a lei exprime necessariamente uma relação da realidade com a razão teórica e prática, sendo pois estruturalmente *racional* (q. 90 a. 1 e ad 2m.).
- b. A correspondência entre a realidade como *normativa* e a lei como *obra da razão* que traduz em *norma* formalmente enunciada a normatividade do real implica a estrutura *analógica* do conceito de lei, decorrente da analogicidade do conceito de realidade (q. 91, aa. 1-5; ver CG III, cc. 111-119 sobre o fundamento da lei em Deus). Daqui a distinção clássica entre a lei *eterna*, a lei *natural* e a lei *humana*, cabendo à lei *eterna*, que exprime o governo universal de Deus (q. 91 a. 1; CG, III, c. 64), a posição de primeiro analogado na estrutura analógica do conceito de lei, considerado na sua vertente *ontológica (em-si)*, ao passo que na sua vertente *epistemológica (para-nós)* ou na sua cognoscibilidade a lei *humana* adquire prioridade.
- c. Pela sua própria natureza a lei tem um caráter *universal* designado pelo seu objeto que é o bem comum (*bonum commune*, q. 90 a. 2; q. 96 a. 1). Por outro lado, sendo normativa e prescritiva em razão da sua natureza de *medida e regra*, a lei requer como sua causa eficiente o exercício ativo da medida ou regulação dos atos tanto da parte do legislador na *promulgação* da lei (q. 90 a. 4), quanto da parte do sujeito ao qual a lei se aplica, que a recebe como *princípio* do seu ato enquanto ato moralmente

86. Sobre a relação da estrutura *subjetiva* do agente moral com a realidade efetiva (*Wirklichkeit*) enquanto norma do Bem segundo Tomás de Aquino, ver J. Pieper, *Die Wirklichkeit und das Gute*, op. cit., pp. 11-18.

especificado. Nessa passagem da forma ao exercício da lei, a vontade exerce papel fundamental, pois só ela, enquanto capaz de mover a razão (q. 90 a. 1 ad 3m), confere ao mandamento (*imperium*) da lei a eficácia na prossecução do bem comum⁸⁷.

Todos esses aspectos da noção de lei estão reunidos na conhecida definição (q. 90 a. 4): "... *una certa ordenação da razão em vista do bem comum, promulgada por quem tem o cuidado da comunidade*"⁸⁸. Essa definição contém explicitamente a causa *formal* (universalidade como ordenação da razão), a causa *final* (o bem comum) e a causa *eficiente* (a promulgação pela autoridade legítima) da lei, ou seja, a especificação (diferença última) da ordenação da razão (gênero próximo) pelo bem comum a ser realizado e pelo promotor legítimo dessa realização.

Com o tratado sobre a lei Tomás de Aquino traça o horizonte *objetivo* da existência ética restando-lhe, para completar a exposição sobre sua estrutura *subjetiva*, enumerar sistematicamente as *virtudes* segundo sua ordem, a unidade orgânica que entre elas vigora e as modalidades de seu exercício concreto na vida do sujeito ético.

Uma questão preliminar deve ser aqui mencionada antes de delinear as grandes linhas da *existência ética* como vida virtuosa segundo Tomás de Aquino. O exame dessa questão levou alguns eminentes intérpretes recentes de Tomás de Aquino, como Jacques Maritain, a negar a possibilidade de uma ética das virtudes especificamente *filosófica* uma vez que, concretamente, o exercício das virtudes mesmo *naturais*, segundo o ensinamento da tradição cristã, requer o auxílio da *graça* divina conhecido apenas pela *revelação* e inacessível à análise puramente racional ou filosófica. Maritain propõe a idéia de uma ética *adequately prise*, que seria propriamente a interpretação mais fiel da ética exposta por Tomás de Aquino e cujo *sujeito* é o ser humano existindo concretamente na ordem sobrenatural e ordenado para o fim sobrenatural da visão de Deus.

87. Sobre o paralelismo entre a estrutura do *imperium legis* e a estrutura do *op* cit., II, 1, pp. 38-47.

88. *Quaedam ordinatio rationis in bonum commune ab eo qui curam communitatis habet promulgata* (Ia. Iae., q. 90 a. 4 c.).

sem discutir a fundo essa questão⁸⁹, observamos apenas que em nenhum momento Tomás de Aquino duvida em recorrer à tradição filosófica, sobretudo aristotélica, para analisar, como vimos, com extraordinário rigor conceitual os fundamentos metafísicos e antropológicos do agir ético que lhe permitirão pensar e expor a estrutura inteligível desse agir no horizonte do conceito eminentemente filosófico de *perfeição* — ou da *virtude* como perfeição do agir — e transportar sem ruptura essa estrutura inteligível para o agir formalmente sobrenatural, com o tratado das virtudes teológicas. Trata-se aqui, em suma, de mais uma aplicação exemplar do axioma *gratia non destruit naturam sed perficit*, que rege toda a construção intelectual filosófico-teológica de Tomás de Aquino. Portanto, é fundamental para a compreensão da possibilidade de uma Ética filosófica tomásica a distinção entre a ordem das *essências* que a graça assume sem destruí-las, o que permite sua análise *filosófica* ou puramente racional — assim se constituem na Ética filosófica as categorias de conhecimento moral, de liberdade, de consciência, de bem ou de fim que são transpostos, sem dúvida profundamente inovados, para a Ética teológica — e a ordem da *existência* ou do *exercício* concreto do ato moral e das virtudes onde prevalece a razão *teológica* que leva em conta o necessário auxílio da graça para a efetivação do ato moralmente bom.

O roteiro do tratado das virtudes na Ia. Iae. é traçado no *Prólogo*. Todo o organismo das virtudes repousa sobre sete virtudes principais, as três virtudes *teológicas* (fé, esperança e caridade) e as quatro virtudes *cardiais* (prudência, justiça, fortaleza e temperança). Para Tomás de Aquino, o *exercício* das virtudes, implicando a constância no agir e o progresso no bem, requer, dada a condição humana, juntamente com a atividade do sujeito moral, o auxílio divino que se manifesta pelos *doms* do Espírito Santo correspondentes a cada

89. Observe-se que a questão levantada por Maritain é diferente da posição de alguns teólogos moralistas contemporâneos que rejeitam a Ética filosófica de Tomás de Aquino como incompatível com a moral cristã em razão de seu "físicismo" e de seu comprometimento com a Ética aristotélica: ver n. 42 deste capítulo. A posição de Maritain foi exposta em *Science et Sagesse, suivi d'éclaircissements sur la philosophie morale*, Paris, Labergerie, 1936 (*Oeuvres Complètes*, vol. VI). Uma autorização da exposição do problema é a de M. M. Labourdette, *Connaissance pratique et savoir moral*, *Revue Thomiste*, 48 (1948): 142-179.

virtude, e com os hábitos virtuosos comunicados (*infusus*) ao sujeito pela graça mesmo para a prática das virtudes *naturais* (Ia. Ilae., q. 51 a. 4; q. 63 a. 3). O tópico dos *dons* e das virtudes morais *infundidas* constitui justamente um dos lugares teóricos onde a vertente teológica e a vertente filosófica da Ética tomásica se encontram sem se confundir. Essa síntese de todo o campo da moralidade em torno do tratado das virtudes (IIa. Ilae., *Pról.*) representa na verdade, como observa L. Elders⁹⁰, uma verdadeira revolução na perspectiva que dominara toda a Ética antiga e segundo a qual todo o dinamismo da *eudaimonia* ou beatitude era orientado para a atividade contemplativa do sábio. Em Tomás de Aquino, o dinamismo da beatitude, que tem sua efetivação concreta na prática das virtudes, é alimentado pela *vida teologal* coroadada pelos dons do Espírito Santo. O Aquinatense contempla, pois, voltado na sua direção mais profunda para o fim último *sobrenatural*, todo o longo e trabalhoso caminho para realizar-se moralmente que o ser humano vem percorrendo e que deixa inscrito sobretudo nas vicissitudes e nas múltiplas formas históricas que a noção de *virtude* conhece nas culturas e nas épocas.

Não é o caso de acompanhar aqui, mesmo em suas grandes linhas, a análise completa e minuciosa que Tomás de Aquino leva a cabo na IIa. Ilae. das sete virtudes fundamentais e, em particular, das quatro virtudes cardiais que a tradição filosófica estabeleceu desde Platão, bem como de todas as suas ramificações e de suas faces opostas representadas pelos pecados e vícios⁹¹. Dois tópicos importantes, no entanto, merecem ser ressaltados. O primeiro, igualmente de procedência platônica, diz respeito à correspondência entre os componentes da estrutura subjetiva do agir e as virtudes cardiais que estabelecem as grandes articulações do organismo virtuoso. Assim, a razão prática corresponde a *prudência* (IIa. Ilae., q. 47 a. 2), a vontade corresponde a *justiça* (q. 58 a. 4), ao apetite irascível corresponde a *fortaleza* (q. 123, aa. 1-3), ao apetite concupiscível corresponde a *temperança* (q. 141 a. 3). O segundo tópico, situado por sua vez no prolongamento da tradição aristotélica, refere-se à

90. Ver L. Elders, *Autour de Saint Thomas d'Aquin. L'Agir moral*, op. cit., pp. 12-15.

91. Sobre a divisão e ordem do cânon tomásico das virtudes ver E. Schockebloch, *Beatum Homini*, op. cit., pp. 267-280.

transposição operada por Tomás de Aquino do conceito de *phronesis*, principal virtude intelectual segundo Aristóteles, ao conceito de *prudência*, recebido da tradição cristã, no qual a diretriz da razão reta (*rectus logos*) na ordenação ao fim, constitutiva essencial da *phronesis* (I. Nic., VI, 13, 1144 b 17-28), é reorientada como *recta ratio* que aconselha, julga e preceitua o agir moral em vista do verdadeiro fim da vida humana (IIa. Ilae., q. 47 a. 13; ver aa. 6 e 7), e coroadada com o dom do *conselho* (q. 52 a. 2). A *phronesis* aristotélica, sobrelevada e dilatada ao horizonte universal das coisas humanas às quais se estende a *prudência* (q. 47 a. 2), passa a ser a norma próxima objetiva do agir moral, exercendo uma função *mediadora* entre a objetividade da *lei* e o ato subjetivo da *decisão*⁹².

O organismo das virtudes é, pois, para Tomás de Aquino, a estrutura normal da *existência ética*, que sustenta a perseverança e o crescimento no exercício da *vida ética*. A consideração abstrata das estruturas da vida ética como obra da razão especulativo-prática na ética ou ciência dos costumes, sucede a reflexão sobre as condições históricas *concretas* nas quais o ser humano *deve* viver segundo as exigências da razão prática. Essa reflexão, retomando a tradição clássica do *De officiis*, inicia-se, segundo ainda um antigo e ilustre *lupos*, com o tratado sobre a *vida ativa* e a *vida contemplativa* (IIa. Ilae., qq. 179-182) para avaliar então à luz das exigências das normas éticas os estados (*status*) dos indivíduos segundo a estrutura social da época (qq. 183-189), com ênfase para o estado religioso socialmente emergente e objeto de intensas discussões na segunda metade do século XIII. Ora, as condições concretas da vida ética não são apenas, para o teólogo Tomás de Aquino, as condições oferecidas pela *natureza* ao indivíduo para a realização do ideal da *vida filosófica* como vida eticamente perfeita segundo o ensinamento da Ética antiga. Elas são radicalmente transformadas pela supressão da *natureza* ao plano sobrenatural da *gracia*, isto é, à realidade efetiva da vida humana na qual tem lugar o apelo ao indivíduo para acolher o dom de uma nova *vida* que é a sua livre participação no desígnio salvífico de Deus ou na história humana em seu mais profundo e

92. Sobre a virtude da *prudência*, ver Daniel Mark Nelson, *The Priority of Prudence: Virtue and Natural Law in Thomas Aquinas and the Implications for the Modern Ethic*, University Park, University State of Pennsylvania Press, 1992.

especificado. Nessa passagem da forma ao exercício da lei, a vontade exerce papel fundamental, pois só ela, enquanto capaz de mover a razão (q. 90 a. 1 ad 3m), confere ao mandamento (*imperium*) da lei a eficácia na prossecução do bem comum⁸⁷.

Todos esses aspectos da noção de lei estão reunidos na conhecida definição (q. 90 a. 4): "... *uma certa ordenação da razão em vista do bem comum, promulgada por quem tem o cuidado da comunidade*"⁸⁸. Essa definição contém explicitamente a causa *formal* (universalidade como ordenação da razão), a causa *final* (o bem comum) e a causa *eficiente* (a promulgação pela autoridade legítima) da lei, ou seja, a especificação (diferença última) da ordenação da razão (gênero próximo) pelo bem comum a ser realizado e pelo promotor legítimo dessa realização.

Com o tratado sobre a lei Tomás de Aquino traça o horizonte *objetivo* da existência ética restando-lhe, para completar a exposição sobre sua estrutura *subjetiva*, enumerar sistematicamente as *virtudes* segundo sua ordem, a unidade orgânica que entre elas vigora e as modalidades de seu exercício concreto na vida do sujeito ético.

Uma questão preliminar deve ser aqui mencionada antes de delinear as grandes linhas da *existência ética* como vida virtuosa segundo Tomás de Aquino. O exame dessa questão levou alguns eminentes intérpretes recentes de Tomás de Aquino, como Jacques Maritain, a negar a possibilidade de uma ética das virtudes especificamente *filosófica* uma vez que, concretamente, o exercício das virtudes mesmo *naturais*, segundo o ensinamento da tradição cristã, requer o auxílio da *graça* divina conhecido apenas pela *revelação* e inacessível à análise puramente racional ou filosófica. Maritain propõe a idéia de uma ética *adéquatement prise*, que seria propriamente a interpretação mais fiel da ética exposta por Tomás de Aquino e cujo *sujeito* é o ser humano existindo concretamente na ordem sobrenatural e ordenado para o fim sobrenatural da visão de Deus.

87. Sobre o paralelismo entre a estrutura do *imperium legis* e a estrutura do *agui moral* nos comentaristas de Santo Tomás, ver O. Lottin, *Psychologie et Morale*, op. cit., II, 1, pp. 38-47.

88. *Quaedam ordinatio rationis in bonum commune ab eo qui curam communitatis habet promulgata* (Ia Iae., q. 90 a. 4 c.).

sem discutir a fundo essa questão⁸⁹, observamos apenas que em nenhum momento Tomás de Aquino duvida em recorrer à tradição filosófica, sobretudo aristotélica, para analisar, como vimos, com extraordinário rigor conceptual os fundamentos metafísicos e antropológicos do agir ético que lhe permitirão pensar e expor a estrutura inteligível desse agir no horizonte do conceito eminentemente filosófico de *perfeição* — ou da *virtude* como perfeição do agir — e transpor sem ruptura essa estrutura inteligível para o agir formalmente sobrenatural, com o tratado das virtudes teológicas. Trata-se aqui, em suma, de mais uma aplicação exemplar do axioma *gratia non destruit naturam sed perficit*, que rege toda a construção intelectual filosófico-teológica de Tomás de Aquino. Portanto, é fundamental para a compreensão da possibilidade de uma Ética filosófica tomásica a distinção entre a ordem das *essências* que a graça assume sem destruí-las, o que permite sua análise *filosófica* ou puramente racional — assim se constituem na Ética filosófica as categorias de conhecimento moral, de liberdade, de consciência, de bem ou de fim que são transpostos, sem dúvida profundamente inovados, para a Ética teológica — e a ordem da *existência* ou do *exercício* concreto do ato moral e das virtudes onde prevalece a razão *teológica* que leva em conta o necessário auxílio da graça para a efetivação do ato moralmente bom.

O roteiro do tratado das virtudes na Ia. Iae. é traçado no *Prólogo*. Todo o organismo das virtudes repousa sobre sete virtudes principais, as três virtudes *teológicas* (fé, esperança e caridade) e as quatro virtudes *cardiais* (prudência, justiça, fortaleza e temperança). Para Tomás de Aquino, o *exercício* das virtudes, implicando a constância no agir e o progresso no bem, requer, dada a condição humana, juntamente com a atividade do sujeito moral, o auxílio divino que se manifesta pelos *dons* do Espírito Santo correspondentes a cada

89. Observe-se que a questão levantada por Maritain é diferente da posição de alguns teólogos moralistas contemporâneos que rejeitam a Ética filosófica de Tomás de Aquino como incompatível com a moral cristã em razão de seu "feticismo" e de seu comprometimento com a Ética aristotélica: ver n. 42 deste capítulo. A posição de Maritain foi exposta em *Science et Sagesse, suivi d'éclaircissements sur la philosophie morale*, Paris, Labergerie, 1936 (*Oeuvres Complètes*, vol. VI). Uma autorização da exposição do problema é a de M. M. Labourdette, *Connaissance pratique et savoir moral*, *Revue Thomiste*, 48 (1948): 142-179.

virtude, e com os hábitos virtuosos comunicados (*infusus*) ao sujeito pela graça mesmo para a prática das virtudes *naturais* (Ia. Ilae., q. 51 a. 4; q. 63 a. 3). O tópico dos *dons* e das virtudes morais *infundidas* constitui justamente um dos lugares teóricos onde a vertente teológica e a vertente filosófica da Ética tomásica se encontram sem se confundir. Essa síntese de todo o campo da moralidade em torno do tratado das virtudes (Ila. Ilae., *Pról.*) representa na verdade, como observa L. Elders⁹⁰, uma verdadeira revolução na perspectiva que dominara toda a Ética antiga e segundo a qual todo o dinamismo da *eudaimonia* ou beatitude era orientado para a atividade contemplativa do sábio. Em Tomás de Aquino, o dinamismo da beatitude, que tem sua efetivação concreta na prática das virtudes, é alimentado pela *vida teologal* coroadada pelos dons do Espírito Santo. O Aquinatense contempla, pois, voltado na sua direção mais profunda para o fim último *sobrenatural*, todo o longo e trabalhoso caminho para realizar-se moralmente que o ser humano vem percorrendo e que deixa inscrito sobretudo nas vicissitudes e nas múltiplas formas históricas que a noção de *virtude* conhece nas culturas e nas épocas.

Não é o caso de acompanhar aqui, mesmo em suas grandes linhas, a análise completa e minuciosa que Tomás de Aquino leva a cabo na Ila. Ilae. das sete virtudes fundamentais e, em particular, das quatro virtudes cardeais que a tradição filosófica estabeleceu desde Platão, bem como de todas as suas ramificações e de suas faces opostas representadas pelos pecados e vícios⁹¹. Dois tópicos importantes, no entanto, merecem ser ressaltados. O primeiro, igualmente de procedência platônica, diz respeito à correspondência entre os componentes da estrutura subjetiva do agir e as virtudes cardeais que estabelecem as grandes articulações do organismo virtuoso. Assim, a razão prática corresponde a *prudência* (Ila. Ilae., q. 47 a. 2), a vontade corresponde a *justiça* (q. 58 a. 4), ao apetite irascível corresponde a *fortaleza* (q. 123, aa. 1-3), ao apetite concupisível corresponde a *temperança* (q. 141 a. 3). O segundo tópico, situado por sua vez no prolongamento da tradição aristotélica, refere-se à

⁹⁰. Ver L. Elders, *Autour de Saint Thomas d'Aquin, L'Agir moral*, op. cit., pp. 12-13.

⁹¹. Sobre a divisão e ordem do cânon tomásico das virtudes ver E. Schockenhoff *Bonum Humanum*, op. cit., pp. 267-280.

transposição operada por Tomás de Aquino do conceito de *phronesis*, principal virtude intelectual segundo Aristóteles, ao conceito de *prudência*, recebido da tradição cristã, no qual a diretriz da razão reta (*rectus logos*) na ordenação ao fim, constitutiva essencial da *phronesis* (Ila. Nic., VI, 13, 1144 b 17-28), é reorientada como *recta ratio* que se aconselha, julga e preceitua o agir moral em vista do verdadeiro fim da vida humana (Ila. Ilae. q. 47 a. 13; ver aa. 6 e 7), e é coroadada com o dom do *conselho* (q. 52 a. 2). A *phronesis* aristotélica, sobrelevada e dilataada ao horizonte universal das coisas humanas às quais se estende a *prudência* (q. 47 a. 2), passa a ser a norma próxima objetiva do agir moral, exercendo uma função *mediadora* entre a objetividade da *lei* e o ato subjetivo da *decisão*⁹².

O organismo das virtudes é, pois, para Tomás de Aquino, a estrutura normal da *existência ética*, que sustenta a perseverança e o crescimento no exercício da *vida ética*. À consideração abstrata das estruturas da vida ética como obra da razão especulativo-prática na Ética ou ciência dos costumes, sucede a reflexão sobre as condições históricas *concretas* nas quais o ser humano *deve* viver segundo as exigências da razão prática. Essa reflexão, retomando a tradição clássica do *De officiis*, inicia-se, segundo ainda um antigo e ilustre *topos*, com o tratado sobre a *vida ativa* e a *vida contemplativa* (Ila. Ilae., qq. 179-182) para avaliar então à luz das exigências das normas éticas os estados (*status*) dos indivíduos segundo a estrutura social da época (qq. 183-189), com ênfase para o estado religioso socialmente emergente e objeto de intensas discussões na segunda metade do século XIII. Ora, as condições concretas da vida ética não são apenas, para o teólogo Tomás de Aquino, as condições oferecidas pela *natureza* ao indivíduo para a realização do ideal da *vida filosófica* como vida eticamente perfeita segundo o ensinamento da Ética antiga. Elas são radicalmente transformadas pela supressão da *natureza* ao plano sobrenatural da *gracia*, isto é, à realidade efetiva da vida humana na qual tem lugar o apelo ao indivíduo para acolher o dom de uma nova *vida* que é a sua livre participação no desígnio salvífico de Deus ou na história humana em seu mais profundo e

⁹². Sobre a virtude da *prudência*, ver Daniel Mark Nelson, *The Priority of Prudence: Virtue and Natural Law in Thomas Aquinas and the Implications for the Modern Ethic*, University Park, University State of Pennsylvania Press, 1992.

definitivo sentido. Tal a perspectiva que justifica aos olhos de Tomás de Aquino a necessidade das virtudes naturais infundidas (*infusae*) por Deus⁹³, e a orientação de toda a vida ética pelo caminho "mais excelente" (1Cor 13,1), o caminho da *caridade* (IIa. IIae. q. 23. aa. 6-8)⁹⁴.

A Ética tomásica, como a Ética agostiniana, obedecendo à ins-piração mais profunda do *ethos* neotestamentário, é, pois, não obstante sua acentuada feição intelectualista, uma Ética do *amor* na forma mais alta da gratuidade segundo o modelo da *agape* paulina, amor no qual se entrelaçam *inteligência* e *vontade* no ato ético supremo que é a *contemplação* (IIa. IIae., q. 180 a. 1)⁹⁵.

CAPÍTULO

4

A ÉTICA NA IDADE MÉDIA TARDIA

Ampla exposição que acabamos de dedicar à Ética de Tomás de Aquino justifica-se aos nossos olhos, nessa história das grandes concepções éticas na tradição ocidental, pelo fato de que ela se nos apresenta historicamente como um vasto estuário para o qual confluem todas as correntes da Ética antiga e da Ética cristão-medieval. Mas a ética tomásica não é apenas o desaguadouro que recebe essas correntes. É também o lugar teórico em que elas são decantadas e assimiladas em seus elementos reputados de valor permanente, ordenadas, integradas e organicamente articuladas numa síntese de rigor e amplitude como raramente nos oferece toda a história da Ética.

No entanto, a recepção da Ética de Tomás de Aquino não encontrou o consenso que se poderia esperar no agitado mundo teológico dos fins do século XIII. Para isso contribuíram diversos fatores, entre os quais convém lembrar a vigorosa presença da tradição agostiniana representada sobretudo pelos mestres franciscanos e pela maioria dos mestres seculares da Universidade de Paris, entre eles o principal adversário de Tomás, o teólogo Henri de Gand (*Henricus Gandavensis*), bem como a presença ativa dos mestres da Faculdade de Artes, que difundiam uma leitura de Aristóteles inspirada nos comentários de Averróis e, em particular, preconizavam um ideal ético de vida filosófica autônoma com relação aos ensinamentos da Ética cristã¹. As teses dos "averroístas latinos" foram ob-

1. Ver notas 21 e 70, Cap. 3. A Ética Medieval: Tomás de Aquino.

93. Sobre as virtudes naturais infundidas ver J. Maritain, *Science et sagesse*, op. cit., pp. 346-362, e E. Schockenhoff, *Bonum Hominis*, op. cit., pp. 286-362.

94. Sobre a orientação fundamental da vida moral e da vida espiritual para a caridade segundo Tomás de Aquino, ver J.-P. Torrell, *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel*, op. cit., pp. 455-494. Ver ainda, do mesmo autor, *Introdução a Santo Tomás de Aquino*, São Paulo, Loyola, 1998.

95. Sobre a concepção do amor em Santo Tomás de Aquino ver L.-B. Geiger, *Le problème de l'amour selon Saint Thomas d'Aquin*, Montréal, Institut d'Études Médiévales (C. conf. Études Albert le Grand), 1952.