

A Filosofia Moral de São Tomás de Aquino

JOAQUIM DE SOUSA TEIXEIRA

Faculdade de Ciências Humanas (UCP), Lisboa

O objectivo deste breve estudo, que em muito se parece com uma crónica filosófica, consiste em recordar, à luz das investigações mais recentes (das últimas décadas do séc. XX), a originalidade e novidade da filosofia moral de S. Tomás no quadro da teologia, tradicionalmente definida como disciplina especulativa. Será verdade que nele aconteceu a “conversão cristã” da ética de Aristóteles? Para tal, vamos enuclear apenas as teses fundamentais, seguindo várias sínteses especializadas¹. Prescindimos da confirmação detalhada de alguma tomadas de posição, uma vez que supomos o conhecimento aprofundado da obra moral do Doutor Angélico, obtido a partir de uma diuturna meditação dos seus textos.

¹ Grande parte deste trabalho deve-se a G. Abbà, *Quale impostazione per la filosofia morale? Ricerche di filosofia morale I*, Roma, LAS, 1996, pp. 53-74, e a H. C. L. Vaz, *Escritos de filosofia IV: Introdução à Ética Filosófica I*, São Paulo, Ed. Loyola, 1999, pp. 199-240. Para a imensa bibliografia sobre o assunto, sobretudo para a que se refere à mais recente interpretação historiográfica da ética tomista (Pinckaers, Kluxen, Rhonheimer, Abbà...), remetemos para as notas de rodapé destes autores, nomeadamente do primeiro.

1. A ética cristã e os antecedentes gerais da ética tomista

A ética medieval pode ser dividida em duas fases distintas: antes e depois da difusão, nas escolas do Ocidente latino, da Ética a Nicómaco de Aristóteles. A primeira fase é caracterizada pela influência preponderante de Santo Agostinho, embora autores como Boécio, S. Gregório Magno, S.to Anselmo e Abelardo tenham deixado contributos importantes. Seja como for, antes ou depois da “conversão tomista da ética aristotélica”, a ética medieval é sempre uma ética cristã. Antes de nos referirmos aos principais precursores da ética tomista, nomeadamente a S.to Agostinho, convém pois recordar em breves traços o que sucedeu à ética com o advento do Cristianismo.

Em contraste com o modo de filosofar próprio dos filósofos pagãos, a época cristã inaugura um novo modo de fazer filosofia. Para os autores cristãos, a filosofia é, como para os filósofos pagãos, um “género de viver”, uma escola de vida, uma procura de sabedoria. Todavia, enquanto para estes últimos esta procura, embora aberta ao divino, não depende de nenhum texto canónico, para os cristãos essa demanda da vida sábia, boa e feliz subordina-se ao texto canónico da Sagrada Escritura, entendida como Palavra em que se revela a sabedoria e a verdade de Deus, pessoal e transcendente. O primado pertence portanto à divina revelação, face à qual o pensamento humano é segundo. Só assim a filosofia se completa, isto é, chega à verdade e à sabedoria. Por isso os autores cristãos reivindicam para ela a honra de se mostrar, face à filosofia pagã, como sendo a verdadeira filosofia². O inevitável confronto que os autores cristãos tiveram com a filosofia moral antiga, nomeadamente com as duas formas mais dominantes (o estoicismo e o neoplatonismo), fê-los adoptar uma atitude de discernimento e de uso crítico (*usus iustus*). Embora sem distinguir nitidamente, como Aristóteles, a ética enquanto disciplina filosófica, estas duas correntes são, também, uma escola de vida e de virtudes, uma procura da vida feliz. Ora, são exactamente as propostas pagãs sobre a vida feliz, cujo acume é a gnose de Deus, bem como sobre as virtudes para tanto requeridas, que os autores cristãos recebem, criticam, modificam, completam, munindo-se para o efeito da lei divina contida nas Escrituras do Antigo e do Novo Testamento (lei como instrução vinda de Deus sobre o modo de viver das comunidades cristãs) – algo impensável e inaudito para a filosofia pagã.

² Sobre o próprio Cristo como *Summus Philosophus*, cf. o óptimo livro de X. Tilliette, *Le Christ de la Philosophie*, Paris, Cerf, 1990, pp. 69-92.

É precisamente sobre esta *vita beata*, tópico sobejamente conhecido da filosofia estóica, que se pronuncia S.to Agostinho, cujo influxo na filosofia moral cristã é determinante. Em que consiste a transformação cristã da *vita beata* e a consequente revisão da noção de virtude? Convém reter a resposta do Hiponense, na medida em que a sua noção de virtude, diversa da aristotélica, também vai ser herdada por Tomás de Aquino. A vida feliz deixa-se definir como a *união da mente* com Deus no conhecimento, no amor e no gáudio da Verdade e do Bem divinos. A virtude principal passa a ser pois a caridade para com Deus e o próximo. As quatro virtudes cardeais, de origem platónica e estóica, são cristianizadas, tornando-se modos e expressões daquele amor recto que ama a Deus, as pessoas e as coisas criadas segundo o respectivo grau ontológico de bondade.

Como neoplatónico cristão, Agostinho parece privilegiar a vertente noética na vida moral, mas o acento vai para a vontade (aliás, no dizer de H. Arendt, ele é “o primeiro filósofo da vontade”). É certo que, para viver esta nova vida feliz, é necessário um conhecimento apropriado, o conhecimento que o próprio Deus tem de si mesmo (e este é o fito principal da teologia como *scientia Dei*) e da *ordem* das criaturas. Presente em Deus a título de *lex aeterna*, este conhecimento é comunicado, por *via iluminativa* natural, a cada mente humana, segundo o modo de um conhecimento inato das razões eternas, reguladoras dos actos da vontade. Esta lei eterna deixa-se conhecer também pela *via da revelação* na lei escrita do Antigo e do Novo Testamento. Contudo, a acção divina na condução do homem em vista da vida feliz não se limita a esta dupla comunicação da lei. Deus intervém igualmente mediante uma gratuita ajuda interior, no sentido de converter a *vontade* humana da aversão contra Deus ao amor a Deus, e a sustentar continuamente a rectidão da vontade nas obras virtuosas.

Entre S.to Agostinho e os primeiros autores propriamente medievais há que referir Boécio (480-524) e S. Gregório Magno (540-604), dois intermediários que muito influenciam a primeira Idade Média, a ponto de alguns considerarem o séc. XII uma *aetas boethiana*. Enquanto Boécio, no seu *De consolatione philosophiae*, nos propõe uma moral da felicidade e do bem, típica da ética aristotélica, a influência de S. Gregório deve-se sobretudo ao facto de ter sido um dos grandes promotores do monaquismo no Ocidente, depositário da antiga tradição da vida intelectual e da sua conservação e difusão na alta Idade Média. A sua forte influência no terreno da moral e da espiritualidade deve-se sobre-

tudo à grande difusão dos comentários ao livro de Job (*Moralia in Job*) e da *Regula Pastoralis*.

Simplificando, podemos dizer que as ideias éticas dos primeiros séculos medievais promanam dos escritos de Agostinho, Boécio e Gregório Magno, sendo cultivadas principalmente pela “teologia monástica”, até ao séc. XII a expressão mais alta da vida intelectual europeia. É no contexto desta teologia que a reflexão moral retoma a tradição ascética do monaquismo do fim da Antiguidade, mas já num clima cultural novo, em que se vai organizando e estruturando aquilo que alguns consideram “a ordem objectiva da vida”, concretizada historicamente no chamado “sistema simbólico eclesial”.

Ora, entre as categorias éticas (ou ético-psicológicas) herdadas da tradição, e que vão moldando as primeiras manifestações da ética medieval, o primado cabe sem dúvida à *voluntas* e à sua prerrogativa do *liberum arbitrium*, a ponto de o *voluntarismo moral* se tornar uma constante da reflexão ética na Idade Média, constituindo historicamente, a partir do séc. XIII, o contraponto ao intelectualismo de raiz aristotélica. Ao invés, em S. Tomás o *liberum arbitrium*, também chamado *liberum consilium* ou *liberum iudicium*, promana da vontade e da razão.

S.to Anselmo

S.to Anselmo (1033-1112) é quem propriamente inicia a reflexão ética na Idade Média. É sobretudo a partir da sua reflexão sobre o livre arbítrio que os problemas éticos começam a ocupar um lugar cada vez mais importante na literatura filosófico-teológica medieval. A obra *De libero arbitrio* revela uma grande profundidade metafísica. Como prerrogativa essencial da liberdade, o livre arbítrio não atinge a sua perfeição no facto de poder fazer o bem ou o mal, mas no seu poder intrínseco de conservar a *rectitudo voluntatis*, em razão da própria rectidão. Sendo primariamente uma perfeição divina, a liberdade é, no homem, uma perfeição apenas participada. Na sua essência, a liberdade da vontade do ser racional não consiste em fazer o que quer, mas em querer o que deve. Este conceito de liberdade orienta as reflexões anselmianas sobre a verdadeira natureza da moralidade como *rectidão* da vontade, em cujo movimento se manifestam as tendências para a *justiça* (e é esta que qualifica moralmente a vontade) e para a *felicidade*. Esta tese essencial ecoa na doutrina de S. Tomás sobre a liberdade, para quem “fazer o mal não é acto de liberdade”, nas tão-só “um certo sinal” da mesma. Antecipando de

certo modo alguns princípios kantianos, para Anselmo a justiça (a entender-se mais teológica que moralmente) significa querer a *rectidão da vontade por ela mesma*, sem nenhuma consideração do útil ou do conveniente. Anselmo, porém, não pode ser considerado um kantiano *avant la lettre*, uma vez que a rectidão da vontade procede do conhecimento do bem, a que se deve conformar para ser boa moralmente, movida apenas pela perfeição *objectiva* do bem.

Abelardo

Inserido na “renascença do séc. XII”, Abelardo (1079-1142) é porventura o maior representante da ética medieval antes da fase aristotélica. Duas notas, entre outras, caracterizam a sua posição. Em primeiro lugar, Abelardo retoma a tradição alexandrina do elogio à filosofia pagã, mormente por esta conferir o primado à ética e ao problema moral do fim do homem (cf. *Theologia christiana*, lib. II). Em segundo lugar, na obra *Ethica seu scito teipsum*, coloca a intenção no centro do acto moral, mesmo tratando de questões de moral teológica. No cap. VII, intitulado “Porque se diz que Deus sonda os rins e os corações?”, defende que a essência da virtude e do vício reside precisamente na *intenção* (entendida mais como projecto mental ou acto da inteligência, ao contrário da tradição aristotélico-tomista, em que a *intentio* é da vontade) e no *consentimento* (acto da vontade). Em termos de qualificação moral, a acção exterior nada acrescenta. Note-se, todavia, que não estamos perante uma pura moral da intenção, mesmo kantianamente entendida, já que em nenhum momento se questiona a objectividade do bem. Na esteira de Anselmo, a ética abelardiana inscreve-se nas éticas do bem, prolongando, no início do pensamento propriamente ético medieval, a doutrina agostiniana da *vita beata*. Por ser iniciador da “ética da consciência”, alguns estudiosos consideram-no o primeiro “homem moderno”. Seja como for, a sua ética deixa sem solução o problema dos *actos* intrinsecamente bons ou maus, oferecendo o flanco, talvez sem razão, ao subjectivismo moral – o que lhe valeu ser condenado pelo Concílio de Sens (1140). É a partir das *Sentenças* de Pedro Lombardo que as atenções se vão voltar para o tópico da moralidade intrínseca dos actos, independentemente da intenção (o factor “objecto” ou “finis operis”, contraposto ao “finis operantis”). Este tópico clássico em torno dos “factores” (ou “fontes”) da moralidade dos actos terá uma solução equilibrada na ética de S. Tomás, através da articulação entre as duas faces (a interna e externa) de um mesmo acto considerado na sua globalidade.

Pedro Lombardo

Apesar de todos estes contributos, continua a predominar a ética agostiniana da vida feliz, das virtudes e da lei divina, quer nas escolas monásticas, canonicais e catedralícias do séc. XII, quer nas nascentes universidades do séc. XIII. A expressão mais autorizada disto é exactamente o já referido Pedro Lombardo, com as suas *Sententiae in IV Libris Distinctae*, publicadas em Paris entre 1155 e 1157 e cuja ordem expositiva é seguida pelas várias *Sumas* e *Sentenças* dos séc. XII e XIII. A importância histórica desta obra de Pedro Lombardo reside no conhecido facto de, a seguir à iniciativa de Alexandre de Hales, elas se tornarem nas escolas teológicas, a partir de 1240-1245, o texto obrigatório da *lectio*, ou seja, texto obrigatório para comentar através da discussão de questões, permanecendo assim até quase meados do séc. XVI. Deste modo, as *Sumas* vão sendo substituídas pelos *Comentários*.

Na linha da concepção agostiniana, as *Sentenças* não têm uma parte dedicada exclusivamente à moral. O Livro II trata da liberdade e do pecado (a respeito do tema teológico da queda). No Livro III fala-se das virtudes (as três teologais e as quatro cardeais, a propósito das virtudes de Cristo) e dos dons do Espírito Santo (dd. 23-36), assim como dos preceitos referentes às virtudes, ou seja, o preceito da caridade e os dez mandamentos (dd. 37-40).

A progressiva afirmação da teologia da lei

Se nada disto constitui grande novidade, já que se situa na tradição agostiniana, o mesmo se não pode dizer da extensa consideração dos vários tipos de lei. É um acontecimento digno de nota o facto de alguns autores, no tardo séc. XII e na primeira metade do séc. XIII, fazerem um tratamento mais articulado sobre as leis, introduzindo o conceito de *lei natural*, oriundo do direito romano, e explicando longamente a *lei divina* antiga e nova. Tudo isto se deve quer à circunstância de os mestres de teologia começarem a comentar a Sagrada Escritura, quer ao florescimento dos estudos sobre o direito romano e o direito canónico a partir do séc. XII, especialmente depois da publicação do *Decretum Gratiani* (por volta de 1140). O fruto mais vistoso é o grande tratado sobre as leis de João de La Rochelle (entre 1230 e 1245), composto para a grande *Summa fratris Alexandri*, uma Suma de teologia gizada e iniciada em Paris por Alexandre de Hales, continuada depois da sua morte em 1245 e concluída em

1260. Mesmo aqui, porém, o quadro doutrinal é o agostiniano e a ordem seguida é a mesma de Pedro Lombardo. O tratado pode-se colocar sob a égide da *Lex et Virtus*. Leis e virtudes são ambas necessárias para a formação dos *mores*: as *leis* mostram o bem que se deve fazer ou o mal a evitar; as *virtudes* dão a capacidade de fazer ou de evitar. Basta à consciência retirar da *lei natural* e dos preceitos da *lei divina* as conclusões que guiam a acção. Quer dizer, a partir de meados do séc. XII a reflexão moral, guiada pela noção fundamental de *lei*, alimenta-se da corrente jurista e teológica (esta predominante no séc. XIII, século do nascimento da teologia moral propriamente dita).

S.to Alberto Magno e a introdução da ética aristotélica no Ocidente latino

Esta concepção foi substancialmente partilhada pelos sucessivos autores dos *Comentários às Sentenças*. O próprio acontecimento da tradução para latim da *Ética a Nicómaco*, feita em 1246-1247 por Roberto Grosseteste, bispo de Lincoln, não alterou este estado de coisas. Pelo contrário, os teólogos opuseram-se à ética de Aristóteles, vista como pagã e por isso incompatível com a teologia agostiniana. Estas referências interessam para, por um lado, compreendermos a ousada iniciativa de S. Tomás de construir, numa *Suma de Teologia*, uma parte *especificamente moral adoptando o enfoque aristotélico* (iniciativa que não teve seguimento) e, por outro, para compreendermos como é que a teologia dominante desembocou, em finais do séc. XIII e por todo o séc. XIV, numa nova concepção da lei moral, dominada pelas categorias da vontade divina e da obrigação.

A penetração do pensamento ético de Aristóteles no Ocidente latino processou-se a um ritmo lento. Somente no séc. XV as três *Éticas* atribuídas a Aristóteles (*Ética a Nicómaco*, *Ética a Eudemo*, *Magna Moralia*) são conhecidas pelos eruditos ocidentais. A influência maior deve-se, porém, à *Ética a Nicómaco*. S.to Alberto Magno vai utilizar a primeira edição da *versio lincolnensis*, que contém o texto, comentários e notas. S. Tomás irá utilizar, no seu comentário, a segunda edição (1260), que contém somente o texto, por alguns atribuída, mas sem razões decisivas, ao tradutor dominicano Guilherme de Moerbeke. S.to Alberto Magno, mestre de Tomás, é o maior intérprete latino de Aristóteles no séc. XIII, notabilizando-se pela sua exposição sistemática de uma ética fundada na experiência e recta razão e sua compatibilidade com a moral revelada. Interessa-nos referir os comentários à ética aristotélica: a *Lec-*

tura in Libros Ethicorum Aristotelis, redigida pelo seu assistente Tomás de Aquino no tempo do magistério de Alberto no *Studium* dominicano de Colónia (1248-1252) e os *Commentaria in Libros Ethicorum Aristotelis*, em forma de paráfrase, redigidos provavelmente entre 1256 e 1270. Este autor procedeu também a uma fixação conceptual mais rigorosa de algumas categorias fundamentais do pensamento ético, nomeadamente destas duas: a *consciência*, para designar os juízos da razão prática, e a *sindérese*, hábito dos primeiros princípios morais, de que o supremo é o formalíssimo *bonum faciendum, malum vitandum*.

O influxo destes autores, assim como da cultura clássica e do pensamento agostiniano, coalesce com a influência do pensamento helénico, sobretudo da sistematização de Aristóteles, para proporcionar ao pensamento cristão uma linha filosófica, a partir do pensamento de S. Tomás, em que os poderes da razão são tidos em conta e maximamente potenciados. Com efeito, a influência da Ética a Nicómaco no desenvolvimento da ética medieval dá origem a duas correntes distintas, a saber: a corrente *teológica*, no seio das Faculdades de Teologia, para a qual a questão fundamental está em conciliar a ética aristotélica com a tradição cristã, e a corrente *filosófica*, presente nas Faculdades de Artes das Universidades de Paris e Oxford, que visa recuperar a tradição aristotélica da *eudaimonia* coroada pela contemplação filosófica.

2. Uma síntese tradicional da ética tomista

Esta breve síntese surge aqui como típica das apresentações correntes da ética de S. Tomás de Aquino. Apesar de sugestiva e exacta, omite contudo o seu carácter de novidade e de relativa ruptura frente ao enquadramento usual na época. Além disso, acentuando bastante a fundamentação noético-metafísica da filosofia moral tomista, deixa na penumbra a sua índole de *ciência prática* e não questiona a sua inserção no edifício da ciência teológica, que é formalmente especulativa.

Os núcleos temáticos da ética tomista deixam-se agrupar em torno destes três: 1) a estrutura do *agir* ético, integrada pelas seguintes componentes: o horizonte *teleológico* (bem, fim, beatitude), as componentes *antropológicas* (conhecimento, liberdade, consciência, paixões, hábitos), a *norma* objectiva (a razão, princípio intrínseco, e a lei, princípio extrínseco), a especificação ética do agir (as *virtudes*); 2) a estrutura da *vida ética*, cujas componentes são o *fundamento*

estrutural da vida ética (as virtudes cardeais) e a sua *unidade orgânica* (a ordem das virtudes); 3) a realização *histórica* da vida ética (acção e contemplação, natureza e graça). Não é difícil descortinar a semelhança deste “índice” com o plano de muitos manuais neoescolásticos de ética que se dizem inspirados no Aquinatense.

A Filosofia Moral de S. Tomás é uma ética da *perfeição*³ e da *ordem*, em que esta última se configura como sendo a disposição correcta dos seres segundo o grau de perfeição que a cada um compete. Tal concepção de ordem, herdada de S.to Agostinho mas de origem neoplatónica, é conjugada em Tomás com a noção aristotélica de perfeição como acto, encontrando desta forma uma realização privilegiada na acção humana, que recebe o selo da sua perfeição (ou da sua plena realização como acto) ao inserir-se livremente na ordem do universo (ou da natureza), que é a norma objectiva da razão. A perfeição como acto é então, por excelência, a acção ética, identificada com a noção de bem. Por sua vez, a noção de ordem implica, necessariamente, a noção de fim.

Desta forma o ser humano, enquanto acto, é perfeito na sua ordem, isto é, orientado para o seu fim, tendo como objectivo, ao agir, este fim. Assim sendo, a acção ética, enquanto acto humano, com base na deliberação e na vontade, deve visar a perfeição do homem enquanto ser racional e livre. Resumindo, os conceitos de bem e de fim ou de perfeição e ordem são as categorias metafísicas que instauram a ética tomista como ética filosófica.

Todavia, a utilização dos conceitos de ordem e perfeição manifestam em Tomás a mesma tensão que tinham anteriormente na ética agostiniana, tensão esta que consiste na presença, dentro da estrutura humana, interpretada à luz da revelação cristã, da dualidade de natureza e graça. Por terem origem na revelação, estes conceitos supra-rationais pertencem ao campo da inteligibilidade da graça e transcendem o campo da natureza, em que se insere a razão prática na constituição da ética filosófica. Desta forma, o maior desafio da ética de S. Tomás de Aquino encontra-se precisamente na conciliação da ordem histórica (ou dos eventos salvíficos) da graça, com a ordem estática ou estrutural (a ordem das perfeições hierarquizadas) da natureza.

A ética tomista, inspirada na tradição aristotélica, mas também marcada pela tradição cristã, consiste então numa análise filosófico-teológica da práxis humana racional e livre. Para o Aquinatense, como o ser humano é a imagem

³ Cf. F. Marty, *La perfection de l'homme chez Saint Thomas d'Aquin*, Roma, Univ. Gregoriana, 1962.

de Deus, imagem caracterizada pela inteligência e pelo livre arbítrio, o agir do ser humano racional e livre tem sempre em vista um fim que é o bem. Por outras palavras, cabe ao agente racional e livre dirigir a sua própria acção, ou seja, ordená-la para que o bem seja o fim, tornando deste modo o seu agir, por natureza e por destinação, ético ou moral. A noção de bem como fim é correspondente à noção de perfeição. Assim sendo, do fim último, uma vez alcançado, resulta a perfeição do agente, ou seja, a sua auto-realização. Por sua vez, a auto-realização do agente consiste na noção de beatitude ou felicidade, noção fundamental em toda a ética tomista. S. Tomás, porém, distingue entre *beatitudo imperfecta* e *perfecta*. Enquanto a primeira corresponde à noção aristotélica de “finis quo” (fim pelo qual), a segunda corresponde ao “finis cuius” (fim em si mesmo)⁴. O *finis ultimus obiectivus* é Deus, ao passo que o *finis ultimus subiectivus* é a beatitude. Por outras palavras, trata-se da distinção entre a beatitude *subjectiva*, como acto do agente (mesmo no estado da visão beatífica), e a beatitude *objectiva*, como perfeição do objecto. Nesta questão fundamental de toda a ética emergem claramente os pontos de contacto e de distanciamento face a Aristóteles.

As condições para uma vida ética não são apenas as que são oferecidas pela natureza ao indivíduo, para a realização da vida filosófica como vida eticamente perfeita na esteira do ensinamento da ética antiga. Com S. Tomás de Aquino estas condições são profundamente transformadas. Este modo completamente novo consiste na elevação da natureza ao plano sobrenatural da graça. Ou seja, S. Tomás parte do pressuposto de que na vida humana existe um apelo no indivíduo para acolher o dom de uma vida nova, vida que consiste na sua livre participação no desígnio salvífico de Deus, identificado com o sentido último da história humana.

Concluindo, podemos afirmar que a ética de S. Tomás, à semelhança da ética agostiniana, é, apesar da sua vertente intelectual, uma ética do amor e da felicidade, informada e polarizada pela caridade.

⁴ Sobre a importância das cinco primeiras questões da I-II, em torno do fim do homem e da felicidade, vejam-se as notas e apêndices de S. Pinckaers em S. Thomas d’Aquin, *Somme théologique, La Beatitudo: I.a-II.ae, Questions 1-5*, Paris, Cerf, «Éditions de La Revue des Jeunes», 2001, 390 p.

3. A novidade da ética na Suma de Teologia

A primeira ética de S. Tomás, ou seja, a que transparece dos seus escritos anteriores à redacção da segunda parte da *Suma de Teologia*, segue o modelo que prevalece em toda a ética clássica e adapta-se ao universo cristão, dando continuidade à linha traçada por S.to Agostinho. Aliás, mesmo tendo em conta toda a obra moral do Aquinatense, a maioria dos seus intérpretes colocam-no na linha tradicional agostiniana, dando pouco relevo à ousadia que foi introduzir a ética aristotélica no seio da teologia. Na verdade, quer os defensores quer os opositores apresentam a ética do Doutor Angélico como uma ética em que domina o conceito de lei (lei eterna, lei natural e leis humanas), como se a lei fosse a regra moral obrigatória a que o sujeito livre se deve ater nas suas acções voluntárias. Por sua vez, as virtudes ou hábitos virtuosos serviriam apenas para tornar fácil, estável e agradável o exercício desses actos livres conformes à lei. Ora, como já fizemos ver noutra altura⁵, estas duas notas da Filosofia Moral – o carácter primacial da lei que se deve observar e a índole puramente adjectiva das virtudes – caracterizam as éticas próprias do séc. XIV e da modernidade, em grande parte justamente caracterizadas como “éticas da terceira pessoa”.

As obras anteriores à redacção da parte moral da Suma de Teologia

Muitos estudiosos da filosofia moral do Aquinatense, embora considerem que *ex professo* é só nos últimos escritos (*Suma e Comentário aos Dez Livros da Ética a Nicómaco*) que aparece um “corpo completo de moral”, não põem em relevo, porém, a novidade destes últimos escritos, sobretudo da *Suma*, em relação aos escritos anteriores⁶. É verdade que desde os inícios da sua carreira intelectual, ou seja, com pouco mais de vinte anos, S. Tomás conhecia a fundo o texto, pois coube-lhe, como vimos, recolher por escrito o curso que em Colónia S.to Alberto Magno deu sobre a tradução latina de 1246-1247 (*versio lincolnensis*), tendo por certo captado o seu carácter inovador. Só que, a par da importância, atractividade e novidade do texto moral do Estagirita, ele deve-se ter dado igualmente conta dos problemas que semelhante texto iria levantar se

⁵ Cf. J. Teixeira, «A racionalidade moral», *Didaskalia* 23 (2003) 447-465.

⁶ Veja-se, por todos, J. TORRELL, «Thomas d'Aquin, 1224/1225-1274 : La 'philosophie' morale de Thomas d'Aquin», in M. Canto-Sperber, *Dictionnaire d'Éthique et de Philosophie Morale*, vol. 2, Paris, PUF, 2004, pp. 1947-1954, aqui p. 1948.

utilizado na teologia, problemas enfrentados abertamente na redacção da *II Pars* da *Summa* (Paris, 1269-1272). Até aí os seus escritos, trazendo aqui e ali assuntos éticos, não representam novidade profunda alguma em relação à ética agostiniana tradicional, como mostraremos trazendo à colação três obras maiores: o *Scriptum super Sententiis* (Paris, 1253-1255), as *Quaestiones Disputatae De Veritate* (Paris, 1256-1259) e a *Summa Contra Gentiles* (Orvieto, 1261-1264). O tratamento que estas três obras dão à *lex et gratia*, e mesmo às *virtudes*, insere-se na linha agostiniana tradicional, é integralmente teológico, passando ao lado de uma consideração moral em sentido estrito. O ponto de vista é o da *lei divina* que guia a acção, da *consciência* que aplica a lei aos casos particulares e das *virtudes* que facilitam o bom cumprimento da lei – tudo em ordem à obtenção da agostiniana *vita beata*. O ponto de vista não é ainda, pelo menos tão claramente como será mais tarde na *II Pars*, o de uma ética em primeira pessoa, uma ética do *sujeito moral autor dos próprios actos*, dominando outrossim a perspectiva da divina sabedoria legisladora.

É certo que no *Scriptum super Sententiis* Tomás já mostra bastante independência e originalidade face a outros comentários por ele conhecidos, certamente os de S. Boaventura e S.to Alberto Magno, introduzindo um notável desenvolvimento sobre as virtudes ao comentar as distinções 23-26 do Livro III. Afirmam os críticos tratar-se do primeiro grande esboço da *II Pars* e, o que é mais relevante para o nosso propósito, da primeira tentativa consistente de utilizar em teologia a doutrina aristotélica das virtudes, conhecida desde os anos transcorridos no *Studium* de Colónia. No entanto, um exame mais atento faz ressaltar que, embora haja um uso do material aristotélico, o seu enquadramento e sentido profundo ainda não é recebido, já que estes continuam a ser os da teologia tradicional, de cunho nitidamente agostiniano-anselmiano. Assim, os hábitos virtuosos surgem, neste texto, como formas impressas na alma, com a função de a reparar e rectificar, na medida em que a fazem participante da recitação e sabedoria de Deus. Subjaz a este modo de ver a antropologia implícita ao *De Ente et Essentia* (1254-1256), segundo a qual a alma, sendo forma de uma matéria individualizadora, não pode actuar no indivíduo com toda a sua perfeição específica. O sujeito individual só poderá ir-se aproximando de tal perfeição adquirindo as virtudes, entendidas como bons hábitos operativos (não entitativos), ontologicamente considerados como *formas acidentais suplementares*, na linha da *qualidade*. Até aqui, parece que há um profundo acordo com Aristóteles (apesar de, neste, a virtude ser um hábito *electivo* e não tanto

operativo). No entanto, diversamente do Estagirita, para o *Scriptum* estes hábitos operativos têm necessidade de ser dirigidos, nos seus actos, pela *lei divina*. Com efeito, é esta que *docet actum, rectitudinem actus ostendit*, cabendo às virtudes e aos dons o papel de nos inclinar a agir bem (*nos ad bene operandum inclinant*)⁷. Como se vê, as virtudes – cuja estrutura e desenvolvimento constituem uma parte nuclear e robusta na *II Pars* – são aqui tratadas difusamente e numa teologia de inspiração agostiniana. Nesta, com efeito, a função principal cabe à lei, revestindo-se as virtudes de uma função apenas subsidiária, já que é à lei que cabe a função de *dirigir os actos*⁸.

Tendo as virtudes uma função subordinada à lei divina, uma vez que a sua função fundamental é facilitar o acto e não guiá-lo (função mais adjectiva que substantiva), nada impede que a teologia lhes dedique grande espaço. É o que acontece, por exemplo, nas *Quaestiones Disputatae De Veritate*, obra não sistemática mas que obedece a um esquema teológico agostiniano-anselmiano bem preciso: *Deus* como Verdade e Bem, participado pelas *criaturas* (anjos, homens, natureza humana de Cristo). Pela sindérese (q. XVI), hábito dos primeiros princípios práticos (herança de S.to Alberto Magno), vem-nos o *conhecimento verdadeiro* que dirige os actos (repare-se que a direcção da acção é, aqui, de carácter vincadamente cognitivo-teórico, o que parece deixar ainda na sombra o verdadeiro alcance da *prudencia*, entendida é certo como *recta ratio agibilium*, mas indissociável da *práxis*, de que é a “virtude” própria e cuja racionalidade se não confunde com a racionalidade teórica). A ela se acrescenta, porém, a *lei* e a *consciência* (outra herança de S.to Alberto Magno), que aplica a lei ao caso particular (q. XVII). Nas belas questões dedicadas ao Bem (*De Bono*) não há um tratamento sistemático das virtudes (q. XXI-XXIX).

A *Summa contra Gentiles* retoma, no Livro III, os temas tradicionais da lei e da graça. Em primeiro lugar, estuda Deus enquanto *fim* das criaturas, sobretudo das racionais (a quem se oferece como objecto de beatitude). Em segundo lugar, trata de Deus enquanto *governa* as criaturas para esse fim, de modo particular os homens, mediante a lei (cap. 111-146) e a graça (cap. 147-163), em ordem à beatitude. Parece estranho que, em semelhante contexto, S. Tomás não trate das virtudes (estas são referidas no Livro I, cap. 92-94, mas como perfeições de Deus).

⁷ II *Sent.*, d. 41, q. 1, a. 1, 4m; III *Sent.*, d. 37, *div. text.*

⁸ Cf. João de La Rochelle, *De legibus et praeceptis*, Prólogo.

Algumas questões

Não podemos evitar a pergunta fundamental: será a ética aristotélica incompatível com a teologia? À primeira vista parece que sim, mesmo prescindindo da questão dos conteúdos. Cingindo-nos apenas a razões de ordem formal, verificamos que a teologia do Aquinatense é uma *scientia speculativa*, enquanto a ética do Estagirita se integra na sua *filosofia prática* (quer porque a sua área material são as eleições e acções humanas quer, sobretudo, porque é um *saber da acção e em vista da acção*). À teologia pertence, quando muito, estudar a lei divina e a ajuda que Deus dá ao homem para este viver segundo a lei (graça, virtudes, dons). Acresce, a esta, uma ulterior dificuldade, mais decisiva: parece que a tradicional teologia da lei não faz corpo com a antropologia de S. Tomás. Com efeito, todo o acto humano, sendo acto de um *indivíduo*, é um acto *individualizado*. Mesmo sem entrarmos nas difíceis articulações lógico-ontológicos entre *género*, *espécie* e *indivíduo*, hauridas da filosofia aristotélica, é fácil ver como nenhum conhecimento universal, qual é o da lei, poderá guiar *imediatamente* a acção individualizada, pois nem a lei nem a consciência que aplica a lei conseguem alcançar o acto individuado do sujeito. Isto não significa, porém, que o acto singular seja algo de irracional, integralmente *fora da razão*. Embora individualizado, continua a ser *actus humanus*, acto do homem *enquanto homem*, logo um acto especificado por um correspondente *juízo prático individualizado*. Ao transitar da antropologia para a ética, surge acto contínuo a pergunta por aquilo que constitui a acção como moral, pelo que a qualifica eticamente, pelo que a torna *boa* ou *má*. É evidente que o acto, para que seja bom ou recto, deve ser regulado por um *saber prático* apropriado. Este saber prático pode, é certo, partir da lei como uma das suas premissas, mas chega sempre a uma *conclusão prática individual*, de si inatingível por qualquer lei ou juízo de consciência. Por isso, é útil distinguir esta conclusão prática individual, que de algum modo já faz corpo com a acção mesma, da conclusão de qualquer silogismo prático que, por mais singularizada que pareça, pertence ainda à ordem da “lógica da acção”. O acto, enquanto tal, é pois realmente distinto do pensamento que o pensa – e que só ilusoriamente, a nível humano, pensa que o “põe”. Neste aspecto, a racionalidade da práxis não pode ser uma continuação pura e simples de uma racionalidade teórica pretensamente unívoca. O *novo* da acção e da vontade, de facto, sempre se apresentou como uma pedra de escândalo para uma razão puramente considerativa ou teórica. Para

agir bem, o *indivíduo* humano tem pois de possuir um *saber prático particular*, a *phronesis* ou *prudentia*, sem a qual não se chega àquele juízo prático efectivamente operante em qualquer escolha e acto. Ora, será este tipo de saber próprio da teologia, ciência especulativa? Alargando o âmbito da questão, será possível enxertar uma ética filosófica na teologia?

É sabido que, no que respeita a S. Tomás de Aquino, a existência de uma “filosofia” moral é assunto controverso (Jacques Maritain, por exemplo, nega-a). Podemos dizer que, além de controverso, é um assunto quase inútil e anacrónico, pois estamos a jogar com uma distinção entre filosofia e teologia que, embora clara em S. Tomás porque clara é a distinção entre razão e fé, pouco tem a ver com as modernas acepções de filosofia. É evidente que a ética de S. Tomás pertence a uma *Suma de Teologia*, constituindo mesmo a parte mais desenvolvida. Ela é, na sua intenção final, uma ética teológica que culmina na *caritas*. Contudo, o Doutor Comum sabe muito bem destringir aquilo que é puramente filosófico do que é exclusivo contributo da fé cristã, nunca os opondo ou separando, graças à equilibrada relação mantida entre natureza e graça, entre razão e fé. Por isso, certos tópicos teológicos estão como que em continuidade com os que vêm da filosofia (nomeadamente do *Philosophus*), potenciando desta forma o âmbito da razão, apresentando-se outros, porém, como formalmente pertencentes à ordem sobrenatural. Nada nos custa, pois, admitir que a filosofia moral de S. Tomás, aquela que aparece na *II Pars*, pode ser tomada na acepção de «uma visão do homem e do mundo, elaborada é certo com todo o rigor racional, mas em ordem a ser integrada numa síntese teológica»⁹.

Solução

As interrogações ora formuladas encontram a sua solução no próprio plano gizado por S. Tomás para a *Suma de Teologia*: a *I Pars* é composta em Roma e Viterbo (1266-1268), a *II Pars* em Paris (1269-1272), a *III Pars* em Nápoles (1272-1273). O seu assunto (*subiectum*), como na *Summa contra Gentiles*, é evidentemente Deus, concebido numa tríplice dimensão, embora segundo o grande esquema platónico-cristão do *exitus-reditus*: «Deus *em si*, Deus como *principio* das coisas, Deus como *fim* das coisas, especialmente da criatura racional»¹⁰.

⁹ J. Torrell, *art. cit.*, p. 1947.

¹⁰ O objecto da teologia é Deus «non solum secundum quod in se est, sed etiam secundum quod est principium rerum et finis earum, et sepecialiter rationalis creaturae» (*S. Th. ae.*, I, q. 2, prol.).

Diversamente da *Summa contra Gentiles*, porém, a *Summa Theologiae* introduz, como parte integrante e articulada, uma *moralis consideratio*, uma *operativa scientia*, cujo assunto (*subiectum*) são os actos humanos. Note-se que, além de ser nova, esta *II Pars*, a parte parisiense da *Suma*, representa mais de metade de toda a obra. A introdução de uma ciência prática, como a moral, na arquitectura de uma teologia, ciência especulativa, é justificada por uma posição teológico-filosófica de fundo: a impossível definição de Deus por parte do homem, por um lado, contrabalançada, por outro, pelo facto de este ser ontologicamente *imago Dei*. Não sendo a existência de Deus evidente (quanto a nós), não sendo a mente humana capaz de colher a sua inacessível essência (ou o seu *quid est*), só lhe resta usar os seus efeitos de natureza e graça, especialmente o homem enquanto criatura racional – e isto em vez da impossível definição de Deus (*loco definitionis*).

A este propósito é decisivo o prólogo de toda a *II Pars*, que faz a transição com a parte precedente da *Suma*. Depois de ter estudado Deus (e o homem como sua criatura), S. Tomás não muda de objecto. O tema continua a ser o mesmo, «permanece sendo Deus, mas abordado sob outro aspecto, atraindo a si todas as criaturas e suscitando a actividade pela qual elas retornam a Ele»¹¹. Vale a pena transcrever o Prólogo na íntegra: «Quia, sicut Damascenus dicit, homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur *intellectuale et arbitrio liberum et per se potestativum*; postquam praedictum est de exemplari, scilicet de Deo, et de his quae processerunt ex divina potestate secundum eius voluntatem, restat ut consideremus de eius imagine, idest de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem.» Quer dizer, o saber prático que possuímos na qualidade de *autores das nossas acções*, isto é, a nossa *phrónesis* ou *prudência*, bem como a ciência prática dele decorrente, participam da mesma *ratio* com que Deus governa o mundo e as criaturas racionais, atraindo-as a si como causa final última e suscitando nelas aquela actividade que lhes permita o retorno a Deus, causa eficiente primeira (recordemos o quiasma desta dupla causalidade divina relativamente às criaturas, isto é, de Deus como *princípio* e como *fim*, quiasma que se inscreve no aludido esquema *exitus-reditus*). Por outras palavras, a *prudência* e a *ciência moral* são o nosso modo de conhecer a lei eterna, pelo que se pode fazer uma autêntica *ciência moral* sobre o

¹¹ Thomas d'Aquin: *Somme Théologique*, Paris, Cerf, 1984, 1ª nota ao Prólogo da I-II (trad. portuguesa: *Suma Teológica*, vol. III, São Paulo, Ed. Loyola, 2003, p. 29).

homem, “senhor” e “pai” dos próprios actos, numa teologia sobre Deus¹². A única ciência divina participada ao nosso intelecto permanece *una* por causa dos enunciados da revelação (de que depende como de princípios próprios), mas articula-se numa ciência *especulativa* sobre Deus e as suas obras (*I Pars*) e sobre o Verbo Incarnado e as suas obras (*II Pars*) e numa ciência *prática* sobre o homem e as suas obras (*II Pars*). A antropologia ética de S. Tomás é pois *teologia*, e não o contrário. A sua teologia nunca se torna *antropologia*, como mais tarde sucederá no luteranismo e nalgumas posteridades do mesmo (por exemplo, em Feuerbach). E, como do homem possuímos mais conteúdos cognitivos que de Deus – apesar de não termos intuição da essência da alma –, não admira que a parte reservada à ciência moral ocupe mais de metade de uma Suma de Teologia.

Repetimos: o objecto da *II Pars* continua a ser Deus, mas como *princípio e fim dos actos humanos*. Esta investigação, porém, acontece no interior de uma ética, ou seja, serve-se da nossa própria sabedoria e ciência prática acerca dos actos humanos. Deus continua a ser autor da lei e da graça, mas em vista da formação do homem virtuoso, *autor* de vida feliz. A participação efectiva na lei eterna só acontece no seio de uma vida virtuosa. Assim sendo, S. Tomás não vê dificuldade em integrar a ética aristotélica – uma ética do sujeito agente e em primeira pessoa – na sua obra principal de teologia, modificando, quanto ao enquadramento fundamental, a teologia agostiniana da lei e da graça.

Com propriedade se pode dizer então que S. Tomás operou uma conversão cristã da ética aristotélica, como se depreende do próprio ordenamento geral da I-II: fim do homem e/ou vida feliz, análise ontológico-antropológica dos actos voluntários seguida da sua qualificação moral, análise ontológico-antropológica dos hábitos seguida da sua qualificação moral (virtudes), e, no fim, a lei, os dons e a graça. Ora, isto não foi visto pelos adversários teóricos do Doutor Angélico (contemporâneos e posteriores) nem pelos que o pretenderam seguir, comentando-o. Estes últimos falharam quase sempre em dois pontos, entre si conexos: em primeiro lugar, não se deram conta da novidade da *II Pars* relativamente às obras anteriores; em segundo lugar, não advertiram a mudança de rumo da última ética tomista face ao tradicional enquadramento agostiniano da teologia moral da lei, interpretando o Aquinatense numa linha puramente agostiniana. A demonstração analítica destas teses, porém, ultrapassa o objectivo deste estudo-crónica.

¹² S. Tomás, a propósito do homem como *autor* dos seus actos, usa frequentemente a metáfora política («senhor dos seus actos») e biológica («pai dos próprios actos»), provenientes de Aristóteles. Sobre o carácter especificamente moral dos actos, um bom contributo para se ver o ponto actual das investigações é o de A. Campodonico, «Bontà e malizia degli atti umani secondo Tommaso d'Aquino (ST I-II, qq. 18-21)», *Salesianum* 68 (2006) 667-668 (com abundantes referências bibliográficas).