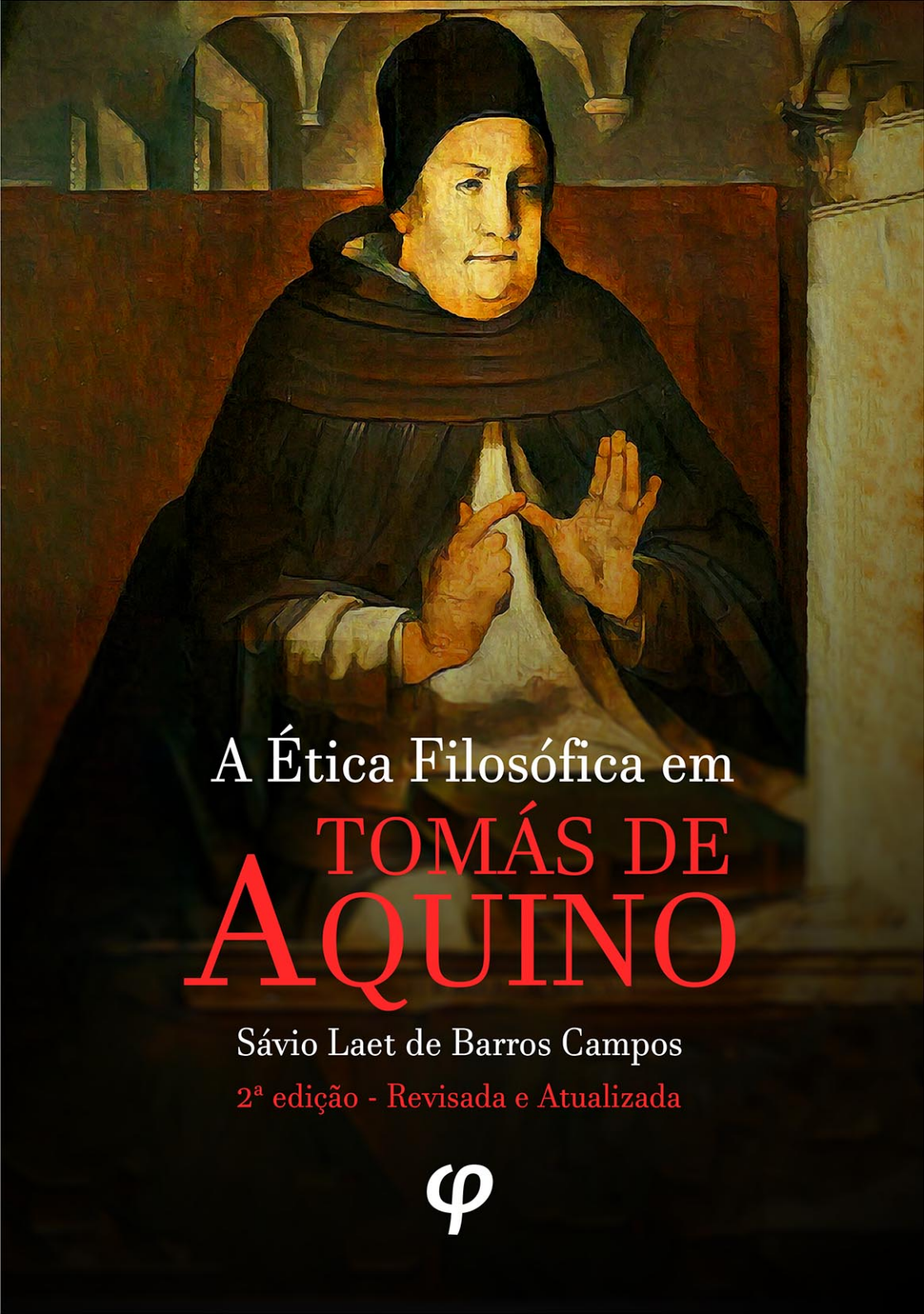

A Ética Filosófica em TOMÁS DE AQUINO

Sávio Laet de Barros Campos

2ª edição - Revisada e Atualizada

A proposta deste livro é mostrar a existência de uma ética filosófica no bojo da teologia moral de Tomás de Aquino, em sua mais acabada formulação, a saber, a IIa. parte da *Summa Theologiae*. Acreditamos que, comentando a Ética a Nicômaco de Aristóteles no mesmo período em que começava a composição da IIa. parte da Summa Theologiae, e pautado no axioma a graça não suprime a natureza, mas a aperfeiçoa, o Aquinate tenha deixado um testemunho eloquente de que não buscava suprimir a ética do Estagirita, senão integrá-la em sua síntese teológica pessoal. Pelo que pensamos existir em Tomás — dentro de sua teologia moral — uma ética filosófica. Destarte, julgamos oportuno mostrar como esta ética pode ser proposta para todos os homens.

9 788556 962553

CC BY SA

editora fi
www.editorafi.org

A ética filosófica em
TOMÁS DE AQUINO

Direção Editorial

Lucas Fontella Margoni

Comitê Científico

Prof. Dr. Angelo Aparecido Zanoni Ramos

Prof.ª Dr.ª Maria Cristina Theobaldo

Prof. Dr. Luis Alberto De Boni

Prof. Dr. Aloir Pacini, S.J.

Sávio Laet de Barros Campos

A ética filosófica em TOMÁS DE AQUINO

2ª edição - Revisada e Atualizada

φ editora fi

Diagramação e capa: Lucas Fontella Margoni
Arte de capa: Detalhe do Retrato de Santo Tomas de Aquino, por P. Joos van Gent e Berruguetee

O padrão ortográfico, o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas do autor. Da mesma forma, o conteúdo da obra é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu autor.

Todos os livros publicados pela Editora Fi
estão sob os direitos da Creative Commons 4.0
https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR

http://www.abecbrasil.org.br

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

CAMPOS, Sávio Laet de Barros.

A ética filosófica em Tomás de Aquino [recurso eletrônico] / Sávio Laet de Barros Campos - 2ª Edição - Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2017

347 p.

ISBN - 978-85-5696-251-5

Disponível em: http://www.editorafi.org

1. Ética Filosófica. 2. Teologia Moral. 3. Aristóteles. 4. Tomás de Aquino. I. Título.

CDD-170

Índices para catálogo sistemático:
1. Ética 170

A Jesus Eucarístico, à Santíssima Virgem,
ao glorioso Santo Tomás de Aquino;
aos meus amados e inestimáveis pais, Armando e Darci, à minha querida e insubstituível madrinha, Luzia Maria [in memoriam], à pequena Amanda Rodrigues [in memoriam], garotinha digna de ser amada, à minha diletíssima tia-avó Irmã Denise Marie [in memoriam], Irmãs Azuis, e aos mestres Prof. Dr. Peter Büttner, Prof. Dr. José Jivaldo Lima e Prof. Dr. Luiz Jean Lauand.

Agradecimentos

Ao professor Dr. Angelo Aparecido Zanoni Ramos e à Prof.ª Dr.ª Maria Cristina Theobaldo, por ter-nos, pacientemente, orientado, como também pela valiosa amizade, compreensão, apoio em todos os momentos, e dedicação ao ofício de ensinar, de que somente são capazes aqueles verdadeiramente dignos de serem chamados mestres.

Aos examinadores Prof. Dr. Luis Alberto De Boni, Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich e Prof. Dr. Aloir Pacini, S.J., que gentilmente cederam parte de seu valioso tempo para a leitura e avaliação deste trabalho, e ao Coordenador do Programa, Prof. Dr. Tiegue Vieira Rodrigues, pelo precioso auxílio e atenção em todos os momentos; ao Prof. Dr. Gabriel Mograbi, ao Prof. Dr. Silas Borges Monteiro, à Prof.ª Dr.ª Sara Pozzer da Silveira, ao Prof. Dr. Wendell Lopes, ao Prof. Dr. Walter Gomide, ao Prof. Dr. Roberto de Barros Freire, à Dr.ª Michella Lopes Velásquez, à Dr.ª Daniela Piau de Lima Maitelli, ao Prof. Dr. Fabio di Clemente, graças ao qual comecei a tomar contato com a tradição filosófica italiana, ao Prof. Vito Nunziante (meu mestre de italiano), que pacientemente revisou várias das minhas traduções, e ao Prof. Otávio de Lima e Silva (meu professor de grego e revisor técnico do grego deste trabalho), pelo apoio e inestimável auxílio que sempre nos dispensaram.

Aos meus pais, amigos e colegas (em especial à senhora Nasla Rodrigues Gonçalves de Sabóia Campos, pela receptividade, a João Paulo Martins, Juliano Xavier e Fernanda Marcia da Luz Rondon), que muito nos auxiliaram, e cujo incentivo, ajuda prática, apoio moral e acolhida nunca poderão ser suficientemente retribuídos.

À CAPES, agência financiadora da pesquisa, sem a qual o nosso estudo e este trabalho não teriam sido possíveis.

"Constatemos que, mesmo para os contemporâneos, o tomismo tinha um cariz propriamente filosófico. Possuía também um certo ar de Renascimento."

Paul Vignaux

"[Tomás] pensa que a razão, se se mantém aderente à sua ordem, atinge a verdade até onde é capaz, sem depender em nada da fé."

Henry Duméry

"À sua própria maneira, a *Summa Theologiae* é uma obra-prima da literatura filosófica."

Anthony Kenny

"O mestre não deve, portanto, fazer mais que levar o discípulo ao conhecimento daquilo que lhe é desconhecido, seguindo o mesmo percurso pelo qual teria chegado sozinho (ou pelo qual outros chegam sozinhos), ou seja, deve explicar, com sinais apropriados (palavras), o percurso que a razão é capaz de realizar sozinha. A aprendizagem não é, portanto, senão uma forma de descoberta guiada de fora e que sempre se apoia na própria razão natural do discípulo.

Se assim não fosse, isto é, se o mestre não confiasse nos princípios naturais que estão presentes nele como em seu discípulo, esse último não adquiriria verdadeiramente ciência: limitar-se-ia a *crer* em alguma coisa, ou a considerá-la verdadeira, não a *compreendê-la*, ou desenvolveria *fé* ou *opinião*, mas não exatamente *ciência*."

Pasquale Porro

Lista de transliterações[1] gregas[2]

Α/α = A/a

Β/β = B/b

Γ/γ = G/g

Δ/δ = D/d

Ε/ε = E/e

Ζ/ζ = Z/z

Η/η = Ē/ē

Θ/θ = Th (como no inglês *th*ink)

Ι/ι = I/i

Κ/κ = K/k

Λ/λ = L/l

Μ/μ = M/m

Ν/ν = N/n

Ξ/ξ = X/x (como em tá*x*i)

Ο/ο = O/o

Π/π = P/p

Ρ/ρ = R/r

Σ/σ = S/s

Σ/ς (forma final) = S/s

Τ/τ = T/t

Υ/υ = Y/y (como o "*u*" francês)

Φ/ϕ = F/f

Χ/χ = Kh (como em ca*rr*o)

Ψ/ψ = Ps

Ω/ω = Ō/ō

[1] *Transliteração* é um "ato ou efeito de transliterar", com a função de "representar uma letra de um (vocábulo) por uma letra diferente, no correspondente vocábulo de outra língua" (AULETE, Caldas. Transliteração. In:_____. **Dicionário Contemporâneo da Língua Portuguesa.** 5. ed. Rio de Janeiro: Delta, 1970. p. 3629. v. 5). De forma simplificada, é a substituição de um caractere da língua de origem para outro da língua de destino. É oriunda do latim *trans* (além) + *litera* (letra) (*Idem. Op. Cit.*).

[2] Compomos aqui uma lista de transliterações greco-portuguesas que convencionalmente adotamos ao longo deste trabalho. Nem todas as transliterações apresentadas aqui são usadas no texto. O que pretendemos é oferecer uma ferramenta completa para possibilitar ao leitor reconhecer os termos gregos em português.

VOGAIS ACENTUADAS[3]

ᾶ = ã	ά = á	ὰ = à	έ = é
ὲ = è	ῆ = ῇ	ή = ή́	ὴ = ὴ
ῖ = ĩ	ί = í	ὶ = ì	ό = ó
ὸ = ò	ῦ = ỹ	ύ = ý	ὺ = ỳ
ῶ = ῷ	ώ = ώ́	ὼ = ὼ	

TRANSLITERAÇÃO DOS DITONGOS

αι = ai	AI = AI
ει = ei	EI = EI
οι = oi	OI = OI
υι = yi	YI = YI
αυ = ay	AY = AY
ευ = ey	EY = EY
ηυ = ēy	HY = ĒY
ου = oy	OY = OY
ωυ = ōy	ΩY = OY

TRANSLITERAÇÃO DOS ESPÍRITOS BRANDOS E ÁSPEROS

ἁ = ha	ἀ = α	ἑ = he	ἐ = e
ἡ = hē	ἠ = ē	ἱ = hi	ἰ = i
ὁ = ho	ὀ = o	ὑ = hy	ὐ = y
ὡ = hō	ὠ = ō		

[3] Os acentos foram mantidos em português da mesma forma gráfica que aparece em grego, na esteira das observações apresentadas por Antônio Freire (FREIRE, Antônio. **Gramática grega.** 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008. pp. 4-9).

Sumário

Prefácio **17**

Apreciação - Frei Carlos Josaphat **19**

Apresentação - Luis Alberto De Boni **21**

Introdução **27**

Capítulo I **49**
Filosofia e Ética

1.1 Do mito à filosofia: o "*thaũma*" como princípio do filosofar 50
1.2 Filosofia e "*alḗtheia*": a filosofia como "*filía*" à "*sofía*" 54
1.3 A filosofia como "*theōría*": o nascimento da "*epistḗmē*" pelo proceder do "*diálogos*" 59
1.4 Tomás de Aquino e a "*Filosofía*": do "*diálogos*" à "*disputatio*" 66

Capítulo II **75**
A ética enquanto ciência em Aristóteles

2.1. Contextualização Histórica da Ética 76
2.2 Preâmbulos antropológicos e a Definição de ética 80
2.3 *Télos* e *Eydaimonía* 90
2.4 *Érgon*, *Aretḗ* e *Kakía* 92
2.5 *Proaíresis* e *boýleysis* 96
2.6 Virtudes dianoéticas e éticas: o conceito de justo meio quanto às virtudes éticas 98
2.7 O papel da amizade na ética 101
2.8 Contornos acerca do conceito de *Eydaimonía* 112
2.9 A racionalidade própria da ciência ética 123
2.9.1 *Frónēsis* e *Epistḗmē* 123
2.9.2 A *Epistḗmē Ēthikḗ* enquanto *Epistḗmē Politikḗ* 128

Capítulo III **149**
A recepção da ética aristotélica na teologia moral de Tomás

3.1 Contextualização crítica: Tomás como *auctor* 149
3.2 O conceito de natureza em Tomás 153
3.3 A concepção tomasiana da ética 160
3.4 O papel da razão, da Linguagem e da Lei na ética tomasiana 162
3.4.1 Ética das virtudes e lei natural 171

3.4.2 Ética e direito 177
3.5 *Civitas* e *beatitudo* ou *felicitas* em Tomás 181
3.6 Do livre-arbítrio, distintivo do ato humano, à pessoa 188
3.6.1 A pessoa 200
3.6.2 O bem útil, honesto e deleitável 203
3.7 A amizade 211
3.8 A racionalidade própria da ética 218
3.8.1 Prudência e filosofia prática 218
3.8.2 Os éndoxa em Tomás de Aquino 227
3.8.3 A racionalidade própria da ética tomasiana 232

Capítulo IV **237**
O conceito de Teologia em Tomás de Aquino

4.1 O conceito de Teologia como ciência em Tomás 238
4.2 O "objeto" da Teologia 241
4.3 O papel da filosofia na Teologia tomasiana 241
4.4 A face humana da Teologia tomasiana 250
4.5 Os "préstimos" da filosofia à Teologia 254
4.6 O modo de proceder de Tomás 258

Capítulo V **261**
Tópicos da Ética Filosófica de Tomás de Aquino

5.1 O que é o homem? 261
5.2 A ética integrada de Tomás 266
5.3. As paixões da alma 277
5.4 A estrutura do ato humano 284
5.5 As virtudes 288
5.5.1 A bondade e a malícia do ato humano 288
5.5.2 A definição de virtude como habitus e meio-termo da razão 290
5.5.3 A conexão das virtudes 294
5.5.4 As virtudes cardeais 299

Conclusão **309**

Referências **323**
A) Fontes Primárias 323
B) Fontes Secundárias 327

Para saber mais **339**

Prefácio

É com alegria que apresento a segunda edição de *A Ética Filosófica em Tomás de Aquino*. Trata-se da minha dissertação de mestrado em filosofia pela UFMT (2016), aprovada com louvor. Segue o texto revisado e corrigido com desvelo por mim. Fiz um esforço hercúleo a fim de sanar quaisquer impropriedades e imprecisões que ainda restassem. Reli-o sob a ótica filosófica e histórica; depois, sob a gramatical e estilística. Revisei, conferindo com os originais, as citações em língua portuguesa; em seguida, revisei as em língua estrangeira e suas respectivas traduções. Também conferi a bibliografia, ampliando-a e atualizando os links consultados. A abundância de citações é apenas um convite à leitura e para que todos participem da mesma emoção que sinto ao ler Tomás. O texto vem enriquecido por uma *Apresentação* do professor Luis Alberto de Boni, que fez parte da minha Banca e a quem agradeço penhoradamente. Para esta segunda edição, não posso deixar de expressar a dívida moral de gratidão que contraí com o autor do livro *Paradigma Teológico de Tomás de Aquino*, nosso frei Carlos Josaphat, que, neste interregno, gentilmente fez uma *Apreciação* do trabalho e me ofereceu a sua preciosa amizade. Deixo meu muito obrigado às senhoras Maria de Lourdes Mendes e Lilian Contreira que, singela e amavelmente, possibilitaram o meu contato com o frei Carlos. Sem ter sofrido nenhuma mudança substancial, gostaria de que o texto fosse lido ou relido nesta versão revisitada e atualizada. E, se pudesse resumir em poucas palavras o que pretendi com esta perquirição, usaria os mesmos termos de Anthony Kenny em reposta a Bertrand Russell. Este último, em sua *História da filosofia ocidental*, afirmava haver pouco do espírito filosófico em Tomás, por supor que Aquino já soubesse de antemão — em virtude de sua adesão à fé católica — o que buscava descobrir com um argumento. Ao que Kenny responde em sua *Uma nova história da filosofia ocidental*:

> Julgamos um filósofo pelo fato de seus raciocínios serem acertados ou não, não em função de onde pela primeira vez se elucidou em relação às suas premissas ou de como pela primeira vez passou a crer em suas conclusões. A hostilidade a Aquino com base em sua posição oficial no catolicismo é, assim, injustificada, ainda que compreensível, mesmo para filósofos seculares. (KENNY, Anthony. **Uma Nova História da Filosofia Ocidental:** Filosofia Medieval. Trad. Edson Bini. Rev. Marcelo Perine. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2008. v. 2. p. 98).

Inobstante a minha consagração ao estudo, uma devoção, aprovação onímoda não existe. Se o texto se ressente ainda de lacunas e ambiguidades, isto se deve seja a questões de espaço, seja em razão dos meus limites. Por esta segunda e derradeira edição, agradeço de modo especial ao editor e colega Lucas Margoni, que pacientemente acompanhou os trâmites de toda esta indústria. Por fim, tomando distância, despeço-me deste trabalho certo de que nele entreguei o melhor de mim naquele momento.

Sempre,
Sávio Laet.

Apreciação

A mensagem que você já enviou e já elaborou é de extraordinária riqueza. Você leva muito longe a pesquisa e a sua elaboração. Ousaria dizer que na perspectiva globalizada em que você se coloca não tínhamos até agora um trabalho dessa natureza e levado adiante com tal conjunto de qualidades.

No centro do seu trabalho está a obra-prima de Tomás, a *Suma de Teologia*, bem como a *Suma Contra os Gentios*. Um estudo deste núcleo de suas pesquisas e da condensação à qual você já chegou será um bom ponto de partida para todos os que se interessam por esse campo da ciência sagrada.

Gostaria quase de dizer que não se trata apenas de uma contribuição importante, eu a considero original e singular pelo seu conteúdo, pelo empenho visado de ir sempre ao essencial e de recorrer a todos os meios para valorizar este essencial. Para isso o estudioso do tomismo, da Teologia clássica do cristianismo e, de modo geral quem se interessa pela religião cristã, conta hoje com sua contribuição como sendo a mais completa, a mais bem ordenada de elementos analisados como convém.

Temos assim em mãos um estudo que se pode considerar substancialmente acabado, anunciado como sendo a demonstração da existência de uma ética filosófica, aristotélica, estruturando intelectualmente a teologia moral de Tomás de Aquino.

A partir desse projeto preciso e já bem realizado vai surgindo outro muito promissor que assume, condensa, enriquece e aperfeiçoa os estudos já existentes sobre o tema. Todo universo da moral teológica de Tomás é oferecido de maneira mais completa e rigorosa, ordenado em torno da metafisica da “matéria e forma”. Sugeri que se aprofundasse essa análise recorrendo à noção mais profunda e universal de “ato e potência”. Tenho para mim que a metafísica do Ato puro (e infinito), de Deus, e do ato e potência nas criaturas, constitui a base da construção filosófica de Tomás, por ele integrada em toda a sua síntese filosófica e teológica.

O estudo dessa conjunção "ato/potência" veio ampliar e aprimorar a imensa e valiosa síntese elaborada a partir "da matéria e forma" por Sávio Laet. Ele propõe uma compreensão muito rica e atualizada da *Suma* de Tomás, utilizando o que há de melhor nos tomistas de ontem e de hoje, acrescentando a novidade de sua própria reflexão, servida por um método original, susceptível de oferecer uma nova visão do tomismo.

Frei Carlos Josaphat, O.P.
São Paulo, 20 de outubro de 2017.

Apresentação

Inicio esse texto citando o luterano Rudolf von Ihering, um dos maiores juristas do século XIX. Ao preparar a segunda edição de *A finalidade do Direito* (Zweck im Recht), obra que todo o jurista conhece, resolveu acrescentar uma nota, que até hoje é citada. Ele a inicia agradecendo ao padre católico D. Haoff, que lhe indicara alguns textos referentes ao direito, provenientes de Tomás de Aquino, alguém cuja obra lhe era até então desconhecida. E prossegue: "Esse padre provou-me, através de citações de Tomás de Aquino, que esse grande espírito já havia reconhecido plenamente o momento realístico-prático, social e também histórico da Ética. No que se refere a mim, não posso recusar a acusação de desconhecimento que D. Haoff me faz, mas com um peso bem maior essa acusação atinge os filósofos modernos e os teólogos luteranos, que perderam a oportunidade de valer-se dos grandiosos pensamentos desse homem. Admirado eu me pergunto como foi possível que tais verdades, depois de terem sido escritas, caíram em tão grande esquecimento por parte da nossa ciência protestante? Quantos descaminhos ela poderia ter evitado, se as houvesse tomado a sério! De minha parte, se já as houvesse conhecido, talvez eu não tivesse escrito todo meu livro, pois as ideias fundamentais, e era com elas que eu me preocupava, encontram-se já naquele portentoso pensador com plena clareza e expressas com termos lapidares".[1]

[1] Derselbe weist mir durch Zitate aus Thomas ab Aquino nach dass dieser grosse Geist das realistisch-praktische und gesellschaftlische Moment des Sittlichen ebenso wie das historiche bereits vollkommen richtig erkannt hatte. Den Vorwurf der Unkenntnis, den er für mich daran knupft, kann ich nicht von mir ablehnen, aber mit ungleich schwererem Gewicht als mich trifft er die modernen Philosophen und protestantischen Theologen, die es versäumt haben, sich die grossartigen Gedanken dieses Mannes zunutze zu machen. Staunend frage ich mich, wie war es mõglich, dass solche Wahrheiten, nachdem sie einmal ausgesprochen waren, bei unserer protestantischen Wissenschaft so gänzlich in Vergessenheit geraten konten? Welche Irrwege hätte sie sich ersparen könne, wenn sie dieselben beherzigt hatte! Ich meinerseits hätte vielleicht mein ganzes Buch nicht geschrieben wenn ich sie gekannt hatte, denn die Grundgedanken, um die es mir zu tun war, finden sich schon bei jenem gewaltigen Denker in vollendeter Klarheit und prägnantester Fassung ausgesprochen. *(RUDOLF von IHERING,* Zweck im Recht*, 4a. ed., 1905, c. IX, n. 161, nota 2, p. 125).*

Para evitar polêmicas, situemos esse texto em seu tempo. Quando Ihering escreveu sua obra, as divergências entre católicos e luteranos (e demais reformados) eram grandes; ainda estavam sangrando as feridas abertas pelo embate entre a Reforma e a Contra-Reforma. No decorrer do tempo, sempre houve quem procurou se aproximar do oponente, como foram, por exemplo, os casos dos protestantes H. Grotius e G. W. Lebniz. Na Igreja Católica, no início do século XIX, houve também os que tentaram aproximação dialogando com filósofos luteranos, mas acabaram sendo condenados por Roma; foram os casos dos padres G. Hermes e A. Günther, considerados hoje como precursores de muitas ideias inovadores aceitas pela Igreja. No declínio do século XIX a História começou a tomar outros rumos. Enfim, o século XX conheceu o Movimento Ecumênico (uma iniciativa dos diversos ramos evangélicos) e, da parte da Igreja Católica, o Concílio Ecumênico Vaticano II levou a uma grande abertura para com os "irmãos separados". Hoje, os católicos leem M. Lutero, R. Bultmann, O. Cullman e K. Barth, do mesmo modo como os luteranos leem Tomás de Aquino, K. Rahner, H. de Lubac e Bernard Lonergan.

* * *

Tomás de Aquino foi um dos grandes filósofos de todos os tempos[2]. Legou-nos uma obra imensa, que desde 1882 vem sendo publicada em edição crítica. São previstos ao todo 50 volumes, sendo alguns deles divididos em dois ou três. Neles encontram-se cerca de 40 mil citações, o que fez Umberto Eco dizer que um outro autor que apresentasse tantas citações acabaria fazendo um pastiche.

[2] *Sobre a vida e a obra de Tomás de Aquino, cfr. J.-P. Torrell,* Iniciação a Santo Tomás de Aquino, *São Paulo, Loyola, 2011.C. Josaphat,* Paradigma Teológico de Tomás de Aquino, *São Paulo, Paulus, 2012.*

Trata-se, pois, de uma produção imensa, à qual a de poucos pensadores posteriores pode ser comparada. Alguém poderá dizer a respeito, que se tratava de um frade que não precisava se preocupar com o modo de ganhar a vida e que, por isso, dedicou todo seu tempo ao ofício de professor. Na resposta a isso devem ser feitas duas observações. Em primeiro lugar, Tomás não foi apenas professor. Ele foi missionário, deslocou-se de um local para outro por ordem dos superiores, e assim percorreu a pé – como deviam fazer os frades mendicantes – cerca de 10 mil quilômetros entre Itália, Alemanha e França. Assumiu diversos cargos dentro da Ordem Dominicana e trabalhou também como assessor na corte papal, então situada em Orvieto. Em segundo lugar, é preciso levar em conta os anos que dedicou à vida acadêmica. A expectativa de vida na Idade Média estava longe daquela de hoje. Houve alguns poucos mestres de seu tempo que tiveram uma longa vida: Alberto Magno faleceu aos 80 anos, Rogério Bacon aos 78, Egídio Romano e Guilherme de Moerbeke aos 71. A maioria, porém, partiu bem antes: Marsílio de Pádua aos 63, Ockham aos 62, Alexandre de Hales aos 58, São Boaventura aos 57, Dante e Godofredo de Fontaines aos 56, Henrique de Gand aos 53. E então chega a vez dos jovens: Pedro de João Olivi faleceu aos 50 anos, Tomás de Aquino aos 49/50, Duns Scotus aos 42, João Quidort aos 41 e Síger de Brabante aos 40.

Santo Tomás nasceu em 1224/1225, e faleceu em 07/03/1274. Por volta de 1250, sendo assistente de Alberto Magno em Colônia, publicou o *Comentário sobre Isaías*; e em 1273, na qualidade de professor em Nápoles, deixou inesperadamente de escrever. Isso significa que sua vida acadêmica durou cerca de 23 anos. Noutras palavras: teve 23 anos para produzir sua obra imensa, a maior da Idade Média. Homem de memória fora do comum e de inteligência aguda era capaz de ditar ao mesmo tempo para três ou quatro secretários – algo raro, de que César e Napoleão também eram capazes. Contam seus biógrafos que muitas vezes um dos secretários velava noite a fora, pois podia

acontecer que ele acordasse e então dissesse: "Escreve, frei Fulano", e lá ficava ele a ditar madrugada a dentro. C. Wolf, E. Husserl e M. Heidegger, três grandes pensadores da modernidade, legaram-nos uma imensa produção intelectual, cada um deles contando para tanto com cerca de 60 anos de vida acadêmica. E, no entanto, Frei Tomás, com parcos 23 anos de magistério, rivaliza com eles!

* * *

O legado tomista é, pois, imenso, e se me perguntarem qual de suas obras é a mais importante, direi que é a *Suma Teológica*. E direi mais: é a obra filosófico/ teológica mais importante produzida pela Idade Média. Isso não desqualifica outras obras dele, como a *Suma contra gentiles*, a série de *Quaestiones disputatae* e outras mais. E também não deprecia as de outros autores. Alexandre de Hales (+ 1245), por exemplo, serviu de modelo e teve grande significado para Tomás, pois foi o primeiro a escrever uma *Summa Theologiae,* na qual repensou autores cristãos do passado como Agostinho e Dionísio, recuperou outros como Anselmo e Bernardo, e também deu espaço para não-cristãos, como Aristóteles, Avicena e Averróis, que naquela época estavam sendo traduzidos. A obra tomasiana também não obnubilou a de conterrâneos e pósteros. Citemos, por exemplo, o franciscano João Duns Scotus (+1308), que muitos equiparam a Tomás, e cujas ideias influenciaram Suárez, Wolf, Kant, Pierce, Heidegger, Zubiri e muitos outros.

Voltemos à *Suma Teológica*. A maior obra de Tomás de Aquino, e a mais importante obra do pensamento medieval, não surgiu de um grande projeto. Frei Tomás estava lecionando no *Studium generale* que a Ordem Dominicana acabava de criar em Roma. Nada que se comparasse com os *Studia* de Paris, Colônia ou Nápoles. E os alunos também não se comparavam com os dos outros centros. Vendo que comentar o *Livro das Sentenças* de

Pedro Lombardo, como fizera em Paris, era exigir demais daqueles jovens, que acabavam "no tédio e na confusão", ele resolveu então redigir algo mais simples. E dizia numa introdução de 20 linhas: "Esforçando-nos por evitar esses e outros defeitos, tentaremos, confiantes no divino auxílio, expor, breve e lucidamente, o que respeita à doutrina sagrada, na medida em que a matéria o comporta".

Uma breve exposição para principiantes acabou recebendo o nome de *summa* (resumo, apanhado), uma *summa* que provocaria admiração e respeito através dos séculos. Em cerca de seis anos, de 1268 a 1273 - apesar de muitos trabalhos, entre os quais, além de aulas, de dirigir questões disputadas, e de escrever outros livros, estão 12 comentários a obras de Aristóteles, salientando-se a *Ética*, a *Física* e a *Metafísica* - Tomás redigiu, com auxílio de seus secretários, a *Summa Theologiae,* um volumoso compêndio (são 4445 páginas na edição brasileira de Alexandre Correa, 1980/1981), recheado por centenas de citações bíblicas e de autores de todas as proveniências.

A obra foi dividida em três partes. A primeira delas trata de Deus em si, da Trindade e da criação. E quem não recorre a ela quando deseja encontrar provas sobre a existência de Deus (questão 3), ou quando se pergunta sobre o que vem a ser esta criatura racional que é o homem (qq. 7- 89)? A terceira parte ficou incompleta (seus auxiliares haveriam de concluí-la). Ela trata de Cristo, nosso Redentor, e dos sacramentos (até a Confissão). A piedade do autor dos hinos *Pange lingua* e *Adoro te devote* encanta a leitura da Cristologia.

A segunda parte é a mais longa, ocupando cerca de 3/5 do total da obra. É dedicada toda ela à Moral, enquanto regresso do homem para Deus. É a parte onde mais o autor apela para a Filosofia, e, para redigi-la, é evidente que leu antes e comentou a *Ética a Nicômaco,* da qual dispunha já da nova tradução de Roberto Grosseteste, acompanhada dos comentários de Eustrácio e Miguel de Éfeso e acabava de ser comentada pela segunda vez por seu

Mestre Alberto Magno. E, como não poderia deixar de ser, tinha à sua frente também o comentário de Averróis. Permito-me ressaltar três temas tratados nessa parte: Em primeiro lugar, a pergunta sobre o fim último do homem, que é a felicidade (qq. 1-5); em segundo lugar, o tratado a respeito dos atos humanos (qq. 7-48); enfim, o clássico tratado *De lege,* (Sobre a Lei) (qq. 90-97), que se tornou um verdadeiro manual de estudos jurídicos.

Concordo com os muitos que dizem ser a segunda parte da *Suma Teológica* o mais importante tratado de Ética escrito até hoje. *A Ética Filosófica em Tomás de Aquino,* que o leitor encontrará a seguir, confirma o que estou dizendo.

Luis Alberto De Boni

Introdução

A proposta deste trabalho é mostrar a existência de uma *ética filosófica* no bojo da *teologia moral* de Tomás de Aquino, em sua mais acabada formulação, vale dizer, a *IIa.* parte da *Summa Theologiae*. A fim de delimitar a nossa temática, importa fazermos algumas considerações. Não pretendemos expor, sistematicamente, a *ética filosófica* tomasiana, mas apenas atestar que ela existe. Nem tencionamos apresentar um Tomás unicamente filósofo ou mero comentador de Aristóteles. Chesterton — em sua obra sobre o Aquinate — assevera que ele era reconhecido como um autor (*auctor*), mesmo entre os seus coetâneos:

> Um arguto observador contemporâneo de Tomás de Aquino afirmou que este "poderia sozinho restaurar toda a filosofia se ela tivesse sido queimada pelo fogo". É por isso que se diz que Tomás foi um homem original, uma mente criativa: ele poderia ter criado seu próprio universo a partir de pedras e paus, mesmo sem os manuscritos de Aristóteles ou de Agostinho.[1]

Ademais, é inegável que Frei Tomás é, antes de tudo, um teólogo e as suas obras magnas são *sumas de teologia,* sendo inclusive a sua moral fundamentalmente uma moral teológica. Não há como apagar a afirmação feita na *Summa Contra Gentiles*:

> Por isso sirvo-me aqui das palavras de Hilário: *Estou consciente de que o principal ofício da minha vida é referente a Deus, de modo que toda palavra minha e todos os meus sentidos dele falem.* (I Sobre a Trindade 37; PL 10, 48 D).[2]

---

[1] CHESTERTON. **São Tomás de Aquino e, São Francisco de Assis**. Trad. Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003. p. 316.

[2] TOMÁS DE AQUINO. **Suma Contra os Gentios**. Trad. Odilão Moura. Rev. Luis A. De Boni. Porto Alegre: Sulina, 1990. I, II, 2 [9]: "[...] ut enim verbis Hilarii utar, ego hoc vel praecipuum vitae meae officium debere me Deo conscius sum, ut eum omnis sermo meus et sensus loquatur."

O que buscamos evidenciar é que, integrada à sua teologia moral — constituindo parte da sua sabedoria teológica —, há uma conceptualidade filosófica também no âmbito da ética. Eis o nosso escopo: mostrar que, sem prejuízo da teologia propriamente dita, Tomás integra à sua sabedoria teológica uma *ética filosófica*, a qual permanece — ainda que integrada a uma teologia moral — genuinamente filosófica. Como diz Carlos Josaphat:

> O paradigma de Tomás confere, portanto, à ética uma consistência universal, primordialmente humana, racional, suscetível de uma elaboração filosófica. Mas semelhante projeto de plena realização humana pelas virtudes morais é chamado a se inserir no projeto teológico [...].[3]

O nosso desafio consiste, pois, em demonstrar que Tomás prevê uma *ética filosófica*; decerto que esta se encontra em sua síntese teológica de uma forma tensa, algures com uma audácia ainda vacilante, mas alhures deixando-se manifestar com uma ousadia que não se furta aos olhos de um leitor inquieto:

> Em todo caso, atrevo-me a apresentar as desventuras e vacilações de Santo Tomás como mais um elo nesta longa caminhada da humanidade cristã na busca de uma justa secularização, isto é, de uma adequada autonomia das realidades profanas.[4]

---

[3] JOSAPHAT, Carlos. **Paradigma teólogico de Tomás de Aquino:** sabedoria e arte de questionar, verificar, debater e dialogar: chaves de leitura da Suma de Teologia. Rev. Iranildo Bezzera Lopes e Márcia Elisa Rodrigues. São Paulo: Paulus, 2012. p. 458.

[4] SARANYANA, Josep –Ignasi. **La Filosofía Medieval**. Desde sus orígenes patristicos hasta la escolástica barroca. 2. ed. EUNSA: Pamplona, 2007. p. 293. [A tradução é nossa]. "En todo caso, me atrevo a presentar las cuitas y vacilaciones de Santo Tomás como un eslabón más de esa larga caminata de la humanidad cristiana en busca de una justa secularización, es decir, de una adecuada autonomía de las realidades profanas." Numa recente edição bilíngue da *Summa Contra Gentiles*, o estudioso Maurílio José de Oliveira Camello, na introdução à edição, cita uma inquietante apreciação de Alain de Libera sobre a obra em questão: LIBERA, Alain de. Tomás de Aquino — Suma contra os gentios. São Paulo: Mandarim, 1996. p. 515. In: CAMELLO, Maurílio José de Oliveira. **Introdução Geral**. São Paulo: Edições Loyola, 2015. p. 24: "[...] a organização de detalhe de *Contra os Gentios*, o emaranhado de seus desenvolvimentos, as múltiplas digressões que o perpassam, as mudanças de perspectivas, as transições disciplinares que, sutilmente, a trabalham fazem com que não se saiba sempre se tratamos com uma suma de teologia ou com uma suma de filosofia." O teólogo espanhol Luis Francisco Ladaria, em sua *Introduzione alla Antropologia Teologica*, ao expor a estrutura da

Gilson, em uma passagem emblemática, também acolhe esta possibilidade, quando admite que, se o Aquinate tivesse querido, teria em mãos instrumentos suficientes para construir também uma ética exclusivamente filosófica:

> Se tivesse querido, santo Tomás teria podido escrever uma metafísica, uma cosmologia, uma psicologia e *uma moral concebidas de acordo com um plano estritamente filosófico*. No entanto, é um fato, e nada mais, que suas obras sistemáticas são sumas de teologia e que, por conseguinte, *a filosofia que expõem nos é oferecida segundo uma ordem teológica*.[5]

Analisemos com maior detença a passagem que acabamos de ler. Com efeito, a ordem das obras sistemáticas de Tomás — conforme assinala Gilson — é certamente teológica, porque, afinal, Tomás de Aquino é um teólogo. Porém, como também acentua o historiador francês, a filosofia que expõe nestas obras não é menos filosófica por causa disso. Desta sorte, admite nosso estudioso, Tomás teria podido adotar um plano estritamente filosófico. Gilson acresce ainda que o fato de o Aquinate não ter optado por uma ordem filosófica é somente — e tão somente — a escolha de um teólogo, não uma "necessidade intrínseca". Imediatamente antes da citação acima, reconhece:

> Portanto, nessa obra filosófica, a influência confessa da teologia é certa, e é a teologia mesma que fornecerá um plano. Não que houvesse uma necessidade intrínseca.[6]

---

antropologia tomasiana na *Summa Theologiae*, verificou nela a predominância de questões filosóficas. Por fim, considerou o *Breviloquium* de São Boaventura mais próximo do que hoje se entende por teologia. Afirma ele acerca da antropologia da *Summa*: LADARIA, Luis Francisco. **Introdução à Antropologia Teológica**. Trad. Roberto Leal Ferreira. 7. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014. p. 18: "Em muitos desses pontos, as questões filosóficas predominam em ampla medida sobre as teológicas." Sobre o *Breviloquium* de São Boaventura, ajuíza Ladaria: *Idem*. *Op. Cit*. p. 20: "Certamente, não pode deixar de ser admirada a estrutura dessa obra, sem dúvida mais próxima dos tratados modernos que a *Suma*."

[5] GILSON, Étienne. **A Filosofia na Idade Média**. Trad. Eduardo Brandão. Rev. Carlos Eduardo Silveira Matos. São Paulo: Martins Fontes, 2001. p. 657. [Os itálicos são nossos].

[6] *Idem*. *Ibidem*.

De posse desta certeza, a saber, de que, quando fazia filosofia, Tomás era realmente filósofo, Chesterton pôde também concluir: "Não será mais possível esconder de ninguém que São Tomás foi um dos principais libertadores do intelecto humano"[7]. De fato, em diversas obras — tanto anteriores quanto concomitantes à *Suma de Teologia* —, Tomás sempre demonstrou distinguir com clareza uma argumentação filosófica de uma teológica. Isso não nos parece nada casual. Por volta dos anos 1264/1265, quando da redação do quarto livro da *Contra Gentiles*, ao passar a abordar as verdades essencialmente reveladas, ele discrimina:

> Ora, nos livros precedentes falou-se de Deus segundo o conhecimento das coisas divinas a que pode chegar pelas criaturas a razão natural [...]. Resta, pois, o que deve ser dito das coisas que nos foram reveladas por Deus e que excedem o intelecto humano.[8]

Pode-se constatar por esta passagem que o Frade de Roccasecca — na supracitada obra — consagra um livro à parte para falar das verdades que excedem a razão e destaca um capítulo inteiro para advertir que passará a tratar deste tema. Do mesmo período é a primeira parte do *Compendium Theologiae*, obra que Tomás dedica a Reginaldo de Piperno, seu confrade e discípulo. Num dado momento desse tratado, faz questão de separar o que vem antes do que virá depois. E afirma isso nestes termos:

> Tudo porém o que acima se disse de Deus foi considerado sutilmente por muitos filósofos gentios, conquanto alguns tenham errado acerca disso: e os que entre eles disseram verdade não puderam chegar a ela senão com dificuldades e após longa e

[7] CHESTERTON. *Op. Cit*. p. 202.

[8] TOMÁS DE AQUINO. **Suma Contra os Gentios**. IV, I, 7 [3347]: "Quia igitur debilis erat Dei cognitio ad quam homo per vias praedictas intellectuali quodam quasi intuitu pertingere poterat, ex superabundanti bonitate, ut firmior esset hominis de Deo cognitio, quaedam de seipso hominibus revelavit quae intellectum humanum excedunt."

> laboriosa investigação. Deus porém nos comunicou na doutrina da religião cristã coisas que eles não puderam alcançar, acerca das quais a fé cristã nos instrui para além do senso humano.[9]

Mesmo nos *opúsculos* escritos quando a redação da *Summa Theologiae* já corria, reaparece a mesma sensibilidade de Tomás para distinguir a argumentação racional da fundada na fé. No polêmico *De unitate intellectus contra averroistas* — que data de 1270 —, o Aquinate, já no fim do tratado, faz uma declaração importante: "Eis, em suma, o que redigimos para destruir os erros referidos, não servindo-nos dos dogmas da fé, mas dos argumentos e das afirmações dos próprios filósofos"[10]. No opúsculo *De Substantiis Separatis* redigido no ano seguinte, ele destaca, sem desunir, a parte filosófica da teológica, afirmando:

> Como já se expôs aquilo que os principais filósofos, Platão e Aristóteles, julgaram sobre as substâncias imateriais no tocante às suas origens, condição de natureza, distinção e ordem de governo, e aquilo em que os outros, em erro, deles discordaram, resta expor o que afirma a religião cristã acerca de cada ponto.[11]

Ora, o nosso trabalho não tem outro propósito senão evidenciar os caminhos pelos quais Tomás, sem deixar de ser teólogo e muito menos cristão — e aqui está o novo —, conseguiu

---

[9] TOMÁS DE AQUINO. **Compêndio de Teologia**. Trad. Carlos Nougué. Porto Alegre: Concreta, 2015. I, 36: "Haec autem quae in superioribus de Deo tradita sunt, a pluribus quidem gentilium philosophis subtiliter considerata sunt, quamvis nonnulli eorum circa praedicta erraverint: et qui in iis verum dixerunt, post longam et laboriosam inquisitionem ad veritatem praedictam vix pervenire potuerunt. Sunt autem et alia nobis de Deo tradita in doctrina Christianae religionis, ad quam pervenire non potuerunt, circa quae secundum Christianam fidem ultra humanum sensum instruimur."

[10] TOMÁS DE AQUINO. **A Unidade do Intelecto Contra os Averroístas**. Trad. Mário Santiago de Carvalho. Lisboa: Edições 70, 1999. V, 120: "Haec igitur sunt quae in destructionem praedicti erroris conscripsimus, non per documenta fidei, sed per ipsorum philosophorum rationes et dicta."

[11] TOMÁS DE AQUINO. **Sobre os Anjos**. Trad. Luiz Astorga. Rev. Carlos Nougué. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2006. XVII, 91: "Quia igitur ostensum est quid de substantiis spiritualibus praecipui philosophi Plato et Aristoteles senserunt quantum ad earum originem, conditionem naturae, distinctionem et gubernationis ordinem, et in quo ab eis alii errantes dissenserunt; restat ostendere quid de singulis habeat Christianae religionis assertio."

conceber uma *ética* que, atendo-se ao que a razão pode admitir, espera permanecer aberta e pronta para ser reproposta a todos os homens, porque inteligível a todos.[12] Esta *pretensão* de universalidade ética está no início do próprio pensar ético e é uma constante já nos antigos. Como frisa Mario Vegetti, trata-se de uma dificuldade que não foi trazida exclusivamente, talvez nem principalmente, seja pela cultura escravista, seja pelo advento da religião. Na percepção do estudioso italiano, a dificuldade de uma ética universal está calcada em razões de cunho filosófico:

> Portanto, a ética antiga experimentou evidentemente as exigências de universalização da subjetividade moral, do valor e da norma; porém, sempre bateu em retirada diante das dificuldades de pensar até o fundo essas exigências, diante da impossibilidade de construir um projeto de valorização e libertação referente a todos os homens e ao homem todo. [...]. É provavelmente verdadeiro, porém insuficiente, debitar esse xeque--mate da ética antiga na conta do contexto da sociedade escravista, e dos seus enraizados efeitos de pensamento e de consciência. Do ponto de vista filosófico, há talvez razões mais profundas, embora não isentas de relação com aquele contexto.[13]

Retornando a Tomás e levando em conta estas premissas, advertimos que a nossa abordagem sobre o pensamento ético do Aquinate não será, por assim dizer, canônica. Tampouco a literatura que frequentamos foi a tradicional, sem nenhum desdouro em relação a esta.[14] E isto se justifica pelo fato de que o tradicionalismo nunca foi a marca do nosso autor. Seu tempo não o tinha como um "anjo das escolas"; antes, fixando-nos no "Tomás

---

[12] JOSAPHAT. *Op. Cit*. p. 640: "Tomás incorpora, sem dificuldade, a mensagem espiritual do Evangelho em sua elaboração de uma *ética universal* e *autenticamente humana*." (Os itálicos são nossos).

[13] VEGETTI, Mario. **A Ética dos Antigos**. Trad. José Bortolini. Rev. Tiago José Risi Leme et al. São Paulo: Paulus, 2014. pp. 26-27.

[14] Uma síntese das linhas de interpretação de Tomás pode ser consultada em: SANTOS, Ivanaldo. **A diferença entre tomismo tradicional e tomismo tradicionalista**. In: *Aquinate*, n. 28, 2015, pp. 35-56.

histórico", temos que este, de certa forma, esteve muito mais próximo de um "heterodoxo" do que de um "santo":

> [...] Tomás não foi entendido por seus contemporâneos como um campeão da ortodoxia e [...] a sua habilidade filosófica, mesmo no campo teológico, não esteve sempre sob a inspiração da moderação, da conciliação e do irenismo.[15]

Tanto em vida quanto depois da morte, o seu pensamento só se consolidou após intensa pugna. Ao contrário do que comumente se pensa, no tempo de Tomás, a sua obra foi quase sempre causa de contradição; seu pensamento, longe de apaziguar os ânimos, o mais das vezes trouxe polêmica e muitos dos seus contemporâneos não o receberam.[16] Guido de Ruggiero, em seu estudo sobre a filosofia tomasiana, realça este aspecto:

> [...] Não certamente no início; porque na sua primeira aparição, a filosofia de Tomás encontrou um ambiente — também este — de concitado fervor [...]. As polêmicas antitomistas daquela época têm para nós um grande interesse, porque nos mostram claramente que os adversários de Tomás, ainda não desarmados

[15] PORRO, Pasquale. **Tomás de Aquino:** um perfil histórico-filosófico. Trad. Orlando Soares Moreira. Rev. Renato da Rocha. São Paulo: Edições Loyola, 2014. p. 132.

[16] Numa passagem assaz ilustrativa, Boehner e Gilson descrevem como foi tensa a *recepção* da obra do Aquinate naqueles idos: BOEHNER, Philotheus, GILSON, Étienne. **História Da Filosofia Cristã**: Desde as Origens até Nicolau de Cusa. Trad. Raimundo Vier. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2000. pp. 482-483: "Visto de fora, o seu primeiro destino deve ser qualificado de malogro. A corrente conservadora — sob a liderança dos mestres franciscanos João Peckham, João Pedro Olivi, Rogério Marston etc., dos dominicanos Roberto Kilwardby, arcebispo de Cantuária, e Pedro de Tarantaise, bem como de alguns representantes do clero secular, tais como Henrique de Gand e Estêvão Tempier, arcebispo de Paris — pronunciou-se contra várias doutrinas de S. Tomás, e principalmente contra a tese da unicidade da forma do homem, julgando dever qualificá-las, pelo menos, de suspeitas. Pouco após a condenação de algumas proposições tomistas por Estêvão Tempier apareceu um *Correctorium fratris Thomae*, da autoria de Guilherme de la Mare, contendo uma análise crítica de 118 proposições colhidas dos escritos do Aquinate, e nomeadamente da *Summa*. [...]. Um edito promulgado em 1282 interdizia aos franciscanos a leitura da *Summa*, a menos que tivessem à mão o *Correctorium* de Guilherme de la Mare. [...]". É bom reforçar que, em 1277, o bispo Étienne Tempier condenou 219 teses. Entre estas, pelo menos nove eram inequivocamente de Tomás. E esta condenação só foi revogada explicitamente em 1325, dois anos após a sua canonização, em 18 de julho de 1323: NASCIMENTO, Carlos Arthur R. Santo. **Santo Tomás de Aquino, o Boi Mudo da Sicília**. São Paulo: EDUC, 1992. pp. 50 e 84.

> pela embaraçosa santidade de seu inimigo, viram com perspicácia quais deixas heréticas estavam nas suas doutrinas.[17]

Outros autores também destacam que, a princípio, as inovações de Tomás não foram reconhecidas como *ortodoxas* dentro da Igreja do seu tempo, o que fez com que o Aquinate vivesse sempre como um viandante, não conseguindo se estabelecer nenhures: nem em Paris, nem na Itália[18]:

> [...] Tomás de Aquino foi um pensador fortemente original e inovador, frequentemente em contraste com muitas das posições comumente aceitas em seu tempo, a ponto de suscitar reações muito violentas no interior da própria Igreja [...], e de atrair mais de uma suspeita sobre a completa ortodoxia das suas posições (três anos depois da sua morte, foi, com efeito, até mesmo aberto um procedimento póstumo contra as suas doutrinas).[19]

---

[17] RUGGIERO, Guido de. **La Filosofia del Cristianesimo**. Bari: Larteza, 1967. pp. 620-621. [A tradução é nossa]. "Non certamente all'inizio: perché al suo primo apparire la filosofia de Tommaso, trovò un ambiente anch'esso pieno di concitato fervore [...]. Le polemiche anti-tomiste di quell'epoca hanno per noi un grande interesse, perché ci mostrano chiaramente che gli avversari di Tommaso, non ancora disarmati dalla ingombrante santità del nemico, videro con perspicacia quali spunti eretici fossero nelle sue dottrine." Em recente edição brasileira, uma *História Ecumênica da Igreja* organizada por estudiosos das mais diversas confissões cristãs registra que a "canonização" da obra do Aquinate é um fenômeno da modernidade. Acresce ainda que este uso "triunfalista" da obra de Tomás nunca foi ponto pacífico, nem sequer entre os seus seguidores: KAUFMANN, Thomas [et al.]. **História Ecumênica da Igreja**. 2. Da alta Idade Média até o início da Idade Moderna. Trad. Irineu Rabuske. São Paulo: Edições Loyola: Paulus; São Leopoldo: Editora Sinodal, 2014. p. 111: "A incomparável história de sucesso da doutrina de Tomás na Idade Moderna, que alguns de seus admiradores atuais também lamentam como sendo uma história de apropriações indevidas, não deve levar ao engano de que sua audaz tentativa de intermediação, a princípio, apenas apresentava uma opção entre o pensamento moderno daquela época e a tradição teológica cristã, ao lado de outras, sendo, além disso, alvo de fortes contestações."

[18] É bem verdade que as ordens mendicantes tinham um forte caráter missionário, o que implicava que o frade vivesse como um viajor: LENZENWEGER, Josef, STOCKMEIER, Peter [et al.]. **História da Igreja Católica**. Trad. Fredericus Stein. Rev. Joseli N. Brito. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2006. p. 171: "O *ambular* de um convento para outro, visto como exceção, senão como algo suspeito, desde os tempos de São Bento, tornou-se agora o princípio do apostolado. Alberto Magno trabalhou em Pádua, Estrasburgo, Colônia, Würzburg, Regensburg, Paris etc." No entanto, isso não explica, a nosso ver, os interstícios ocorridos durante o magistério de Tomás só com transferências.

[19] ESPOSITO, Costantino; PORRO, Pasquale. **Filosofia Antica e Medievale**. 2. ed. Roma-Bari: Laterza, 2010. p. 338. v. 1. [A tradução é nossa]. "Tommaso d'Aquino è stato un pensatore fortemente originale e innovativo, spesso in contrasto con molte delle posizioni comunemente accettate ai suoi tempi, fino al punto di suscitare reazioni molto violente all'interno della stessa

De sorte que a visão que temos hoje do Aquinate, depois de tantos séculos nos quais o seu pensamento foi assumido e usado pela Igreja e, não obstante as tentativas recentes de conhecê-lo mais a fundo, ainda se pode dizer míope.[20]

Na verdade, o próprio Tomás estava cônscio de que tinha um modo de pensar a tradição que era só seu. No *opúsculo* citado acima *A unidade do intelecto contra os averroístas*, ele afirma com descortino: "[...] o pensar tem o modo de ser daquele que pensa [...]"[21]. Em seguida, conclui: "[...] é de fato aqui que a ciência se individualiza em mim e em ti"[22]. De todo modo, temos consciência de que o fato de não optarmos pela via tradicional de exposição pode fazer surgir muitos questionamentos e é escusado dizer que não teremos espaço para responder a todos. Alguns deles, todavia, parecem-nos fundamentais. Assim, esquematizamos o nosso texto em cinco capítulos.

Chiesa dell'epoca [...], di attirare più di un sospetto sulla completa ortodossia delle sue posizioni (tre anni dopo la sua morte, fu in effetti perfino aperto un procedimento postumo contro le sue dottrine)." Numa recente tradução brasileira da *Historie des Dogmes*, que conta com a direção de Bernard Sesboüé, o mesmo apresenta Tomás de Aquino não à guisa de um "teólogo tradicional" como era de se esperar, mas, antes, como um daqueles que promoveram o conturbado ingresso de Aristóteles na *sacra ciência*: SESBOÜÉ, Bernard, THEOBALD, Christoph. **História dos Dogmas**: A Palavra da Salvação. Trad. Aldo Vannucchi. Rev. Albertina Pereira Leite Piva e Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2006. v. 4. p. 82: "No século XIII, Aristóteles é a paixão das Universidades, 'o filósofo', 'a autoridade intelectual'. Santo Tomás cita-o nesses termos, pronto para uma 'explicação muito respeitosa' (*expositio reverentialis*), quando lhe percebe alguma afirmação incompatível com a fé cristã. Essa coragem de introduzir o enfoque filosófico no ensino da ciência sacra irá lhe render suspeitas e até mesmo condenação."

[20] Pasquale Porro propõe uma linha interpretativa de Aquino que nos apraz, exclusive o aparente desinteresse pelo que o texto de Tomás tem a nos dizer hoje: PORRO. **Tomás de Aquino:** um perfil histórico-filosófico. p. 352: "O que, de fato, faltou a boa parte do tomismo do século XX foi exatamente a devida atenção ao modo como Tomás chegou a determinadas conclusões, confrontando-as não com abstratas tradições de pensamento (aristotelismo, platonismo, averroísmo etc.), mas com textos bem identificáveis [...]. *Ao contrário, talvez seria mais simples, ou pelo menos mais profícuo, tentar separar definitivamente o confronto direto com os escritos de Tomás das vicissitudes do tomismo e, sobretudo, do neotomismo do século XX, como, aliás, as pesquisas realizadas nos últimos decênios já começaram a fazer de modo amplo.*" [O itálico é nosso].

[21] TOMÁS DE AQUINO. **A Unidade do Intelecto Contra os Averroístas**. V, 107. p. 151: "[...] sequitur quod intelligere sit secundum modum intelligentis [...]".

[22] *Idem*. *Ibidem*. V, 109. p. 153: "[...] quantum enim ad hoc, individuatur scientia in me et in illo."

Se estamos a falar de *ética filosófica*, é mister considerarmos o que é *ética* e o que é *filosofia*, bem como qual a razão de associarmos ambas. Sabemos que a filosofia nasceu na Grécia. Sendo assim, qualquer trabalho que pretenda ser cuidadoso tem de retornar àquela *aurora grega* que nunca se obliterou, nem conheceu ocaso. Luminosas são as palavras de Enrico Berti neste sentido:

> "Clássico" significa o que vale sempre, o que conserva sempre seu valor, para além das modas, que mudam. A filosofia grega é clássica porque jamais envelhece, mas conserva todo o frescor do que é originário. Todo o mundo grego foi considerado, por exemplo, por Hegel a expressão da juventude da humanidade. As figuras com que ele se abre e se encerra são, respectivamente, segundo Hegel, Aquiles e Alexandre, ambos heróis mortos jovens que, por isso, se tornaram emblemáticos. Ninguém, com efeito, jamais poderá representar um Aquiles velho ou um Alexandre velho. *O mesmo se deve dizer da filosofia grega, da qual beberam direta ou indiretamente todas as filosofias seguintes e da qual continuarão a extrair a seiva vital as filosofias ainda por vir*.[23]

Assim, o nosso primeiro capítulo é consagrado à investigação de como nasce a filosofia na Grécia. Esperamos nele tornar patente como a interrogação filosófica — desde o seu começo — abriga em si uma indagação ética, ou melhor, uma "fenomenologia do *éthos*". Aqui também nos esforçaremos por evidenciar que o modo como os gregos fizeram filosofia é assumido pelos medievais, inclusive por Tomás. Com isso temos o propósito de acentuar o elo existente entre o *dia útil* do pensamento nascido na Grécia e a reflexão medieval, máxime no pensamento do Aquinate. Assegurando isto, pensamos poder incluir a filosofia de Aquino na esteira daquela "classicidade" que não se pode obnubilar sem prejuízo à própria filosofia. Importa lembrar que, neste

[23] BERTI, Enrico. **No princípio era a maravilha** – As grandes questões filosóficas. Trad. Fernando Soares Moreira. Rev. Renato da Rocha. São Paulo: Edições Loyola, 2010. p. 16. [O itálico é nosso].

capítulo, recorreremos com alguma constância às etimologias e à filologia. O preliminar *semântico* no estudo da ética filosófica é recomendado por Lima Vaz de forma precisa:

> Um estudo sobre *Ética* que se pretenda filosófico deve dedicar-se preliminarmente a delinear o contorno semântico dentro do qual o termo *Ética* será designado e a definir assim, em primeira aproximação, o *objeto* ao qual se aplicarão suas investigações e suas reflexões, bem como a caracterizar a natureza e a estabelecer os limites do tipo de conhecimento a ser praticado no estudo da *Ética*.[24]

No entanto, para não sobrecarregarmos o texto com uma *quaestio nominis*, os termos *ética* e *moral* serão livremente tomados como sinônimos.[25] A ética, porém, não se resume a uma "fenomenologia do *éthos*", senão que pode ser bem definida como"[...] a ciência do *ethos*"[26]. E quem deu a ela este *status* de "ciência", colocando-a num ramo bem definido da "filosofia prática", foi Aristóteles. Quando fala do nascimento da ética filosófica, Lima Vaz — referindo-se a Aristóteles — se expressa com meridiana clareza: "A Ética alcança, assim, seu estatuto de saber autônomo, e passa a ocupar um lugar preponderante na tradição cultural e filosófica do Ocidente"[27].

Se a nossa intenção é trabalhar a existência de uma *ética filosófica* em Tomás de Aquino e, se pretendemos salientar certa continuidade entre os gregos e Tomás, cumpre traçarmos — ao menos em linhas gerais — o itinerário da ética aristotélica, contemplada com maior clareza na *Ética a Nicômaco*. Eis o nosso

---

[24] VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Escritos de Filosofia IV:** Introdução à Ética Filosófica 1. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002. p. 11.

[25] VAZ. **Escritos de Filosofia IV:** Introdução à Ética Filosófica 1. p. 14: "Vemos, assim, que a evolução semântica paralela de *Ética* e *Moral* a partir de sua origem etimológica não denota nenhuma diferença significativa entre esses dois termos [...]".

[26] *Idem. Ibidem*. p. 17.

[27] VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Escritos de Filosofia II:** Ética e Cultura. 4. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004. p. 12.

segundo capítulo. Esta segunda aproximação é muito bem delimitada por alguns conceitos-chave, os quais têm as suas raízes na semântica de dois termos: ἦθος (*ēthos*)[28] — grafado com o η inicial —, que designa a "casa do homem", e ἔθος (*éthos*)[29] — com um ε inicial —, que significa hábito, isto é, a disposição estável para agir de determinada maneira. Podemos dizer que estes dois termos constituem a "espinha dorsal" do nosso trabalho, pois é deles que advém a nossa definição de *ēthikḗ* como reflexão acerca de quais são aqueles hábitos (ἔθος) que permitem ao homem construir o seu próprio hábitat (ἦθος/*ēthos*). Mostrar como Tomás assume esta concepção grega e aristotélica é um dos nossos objetivos precípuos. Sobre a importância capital destas noções, vale citar a reflexão de Lima Vaz:

> Na língua filosófica grega, *ethike* procede do substantivo *ethos*, que receberá duas grafias distintas, designando matizes diferentes da mesma realidade: *ethos* (com *eta* inicial) designa o conjunto de costumes normativos da vida de um grupo social, ao passo que *ethos* (com *epsilon*) refere-se à constância do comportamento do indivíduo cuja vida é regida pelo *ethos*-costume. É, pois, a realidade histórico-social dos costumes e sua presença no comportamento dos indivíduos que é designada pelas duas grafias do termo *ethos*. Nesse seu uso, que irá prevalecer na linguagem filosófica, *ethos* (*eta*) é a transposição metafórica da significação original com que o vocábulo é empregado na língua grega usual e que denota a morada, o covil ou o abrigo dos animais, donde o termo moderno de Etologia ou estudo do comportamento animal. A transposição metafórica do *ethos* para o mundo humano dos costumes é extremamente significativa e é o fruto de uma intuição profunda sobre a natureza e sobre as condições de nosso agir (*praxis*), ao qual

[28] CHANTRAINE, Pierre. Ἦθος [*ēthos*]. In: _____. **Dictionnaire étymologique de la langue grecque:** histoire des mots. Paris: Éditions Klincksieck, 1968. p. 407. O etimólogo afirma que o termo diz estada habitual, morada de animais.

[29] BAILLY, A. ἔθος [*éthos*]. In: **Abrégé du Dictionaire Grec Français**. Paris: Librairie Hachette, 1901. p. 247. Disponível em: <http://home.scarlet.be/tabularium/bailly/>. CHANTRAINE. εἴωθα. In: *Op. Cit*. p. 327. A forma nominativa usual é ἔθος na acepção de hábito, costume.

> ficam confiadas a edificação e preservação de nossa verdadeira residência no mundo como seres inteligentes e livres: a morada do *ethos* cuja destruição significaria o fim de todo sentido para a vida propriamente humana.[30]

Esta longa passagem, que escolhemos citar *in extenso*, praticamente resume a razão do capítulo segundo e também de todo o nosso trabalho: a ética entendida como aquela ciência que permite ao homem conhecer quais são os hábitos que lhe possibilitam construir a sua casa ou abrigo na *fýsis* (φύσις):

> Do ponto de vista de sua plena auto-realização, o ser humano, antes de habitar no *oikos* da natureza, deve morar no seu *oikos* espiritual — no mundo da cultura — que é constitutivamente ético.[31]

Ora, esta reflexão acerca dos costumes chamada ética baseia-se num exercício peculiar do λόγος, *lógos* que — como veremos no texto — é, antes de mais, entendido como fala, linguagem, capacidade de comunicação, capacidade de criar uma linguagem *koinḗ* (κοινή) e, por ela, uma comunhão (κοινωνία/*koinōnía*), uma comunidade entre os homens. Assim, a ética apresenta-se não como obra de um homem ou mesmo de uma geração, mas fundamentalmente como uma "ciência política" (ἐπιστήμη πολιτική/*epistḗmē politikḗ*)[32] que deve ser sempre retomada e aprofundada a cada nova geração. Nisto reside a importância de pensar a ética a partir de uma tradição, posto que seria impossível — e de uma insensatez caprichosa — pretender

---

[30] VAZ. **Escritos de Filosofia IV:** Introdução à Ética Filosófica 1. p. 13. A Etologia é a ciência que estuda os hábitos dos animais e a sua acomodação às condições do ambiente. Os cientistas Karl von Frisch, Konrad Lorenz, ambos austríacos, e Nikolas Tinbergen, holandês, ganharam o Prêmio Nobel de Medicina e Fisiologia de 1973, por terem criado esta nova ciência.

[31] *Idem*. *Ibidem*. p. 40.

[32] O termo usado por Aristóteles na *Política* é *filosofia política*: ARISÓTELES. **Política**. Trad. António Campelo Amaral; Carlos Gomes. Lisboa: Vega, 1998. III, 12, 1282 b 20: "[...] Isto levanta uma dificuldade e implica uma filosofia política [φιλοσοφίαν πολιτικήν]."

fundar, a cada geração, uma nova concepção de ética. Lima Vaz afirma com clareza:

> Um primeiro traço se faz visível no *ethos* nessa sua condição de espaço habitável do mundo onde a comunidade humana pode lançar raízes e crescer. Assim como a casa material deve ser construída sobre pétreos fundamentos para permanecer de pé e durar, assim o *ethos* dos diversos grupos humanos manifesta uma extraordinária capacidade de resistir à usura do tempo e às mudanças advindas de tradições estranhas. O *ethos* é constitutivamente *tradicional*, pois o ser humano não conseguiria refazer continuamente sua morada espiritual. Trata-se de um legado — o mais precioso — que as gerações se transmitem (*tradere, traditio*), ao longo do tempo e que mostra, por outro lado, uma não menos extraordinária capacidade de assimilação de novos valores e de adaptação a novas situações.[33]

Aqui cabe um breve parêntese. Afinal, por que não começar com Tomás? Por que todo este preâmbulo? Tomás não se basta? Na verdade, a Idade Média pode ser tudo, menos autossuficiente. Como observa o filósofo francês Rémi Brague, o traço mais essencial daquilo que hoje convencionamos chamar Idade Média é a consciência da sua insuficiência. Os medievais latinos — e Tomás de Aquino não é uma exceção — nunca deixaram de se reconhecer dependentes dos antigos. Por isso, jamais cessaram de buscar fora de si, a saber, nos clássicos e mesmo noutras culturas (judaica,

[33] VAZ. **Escritos de Filosofia IV:** Introdução à Ética Filosófica 1. p. 40. A convicção de que a história desconhece começos absolutos é assumida por Tomás e pode ser bem atestada em suas obras. Afirma Sofia Vanni Rovighi acerca do Aquinate: ROVIGHI, Sofia Vanni. **Storia della filosofia medievale**. Dalla Patristica al secolo XIV. Milano: Vita & Pensiero, 2008. p. 114: "E Santo Tomás estava profundamente persuadido de que a filosofia fosse uma progressiva descoberta de uma única verdade, [feita] por cada pesquisador de boa vontade. Muitos artigos antepõem à solução dos problemas uma breve história das soluções precedentes [...], história que segue sempre este esquema: os pré-socráticos deram um primeiro esboço de solução, que foi determinado e aperfeiçoado primeiro no âmbito da própria filosofia pré-socrática, enriquecendo-se especialmente com Platão [e] alcançando uma ulterior perfeição com Aristóteles." [A tradução é nossa]. O próprio Tomás assegura: TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. Trad. Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira et al. São Paulo: Loyola, 2001. I, 44, 2, C: "Respondeo dicendum quod antiqui philosophi paulatim, et quasi pedetentim, intraverunt in cognitionem veritatis." "Os filósofos antigos penetraram pouco a pouco e quase passo a passo no conhecimento da verdade."

grega e árabe) as suas raízes. Ora, esta consciência ininterrupta de que, inclusive em filosofia, dever-se-ia buscar nos "primeiros filósofos" os próprios fundamentos, fez com que os medievais — também Tomás de Aquino — se tornassem os verdadeiros herdeiros da Antiguidade, porque devedores dela. Do nosso ponto de vista, não há como pensar a Idade Média latina, inclusive Tomás, senão como um aprimoramento, um aprofundamento, um desenvolvimento e, finalmente, um prolongamento do pensamento judaico, grego e árabe.[34] Daí a razão do introito. O medievo é, por natureza, uma continuidade e uma realidade multívoca:

> Para tomar emprestado são ainda necessárias duas condições. É necessário primeiramente se dar conta de que se erra. É necessário, em seguida, aceitar ir procurar fora de si o que os outros inventaram. É necessário aceitar sentir-se inferior. Isso exige certa coragem. Seria mais fácil recusar-se a reconhecer-se inferior, recusar-se a confessar-se necessitado. [...]. Ora, essa atitude — aceitar-se secundário relativamente a fontes anteriores e exteriores, delas haurir sem a esperança de uma assimilação total — é, me parece, a que marca a Idade Média inteira.[35]

> Esse sentimento de inferioridade, na Idade Média, não é senão uma atitude entre outras. É, me parece, a essa atitude que a Idade Média deve simplesmente a sua existência. É a ela que a Idade Média deve o ser ela mesma. A Idade Média é essa época em que, para retomar uma imagem célebre, se soube que se era apenas um anão empoleirado nos ombros de gigantes. [...]. Essa humildade era necessária para aceitar ir haurir nas fontes. Foi isso o que a Idade Média não cessou de fazer. Os historiadores nos desembaraçaram da imagem de uma Idade Média obscura para substituí-la por aquela de uma série ininterrupta de

[34] A propósito do uso das fontes por Tomás, Carlos Josaphat nota um aparente "paradoxo" que vale a pena citar: JOSAPHAT. *Op. Cit*. p. 113: "Abaixo das Sagradas Escrituras, Agostinho e Aristóteles são as referências mais citadas por Tomás de Aquino, em toda a *Suma*. Paradoxalmente, quanto mais este Doutor avança em quantidade de citações e na correlação que estabelece entre essas duas fontes, uma filosófica e outra teológica, tanto mais se afirma sua originalidade singular."

[35] BRAGUE, Rémi. **Mediante a Idade Média**. Filosofias medievais na cristandade, no judaísmo e no islã. Trad. Edson Bini. Rev. Renato da Rocha. São Paulo: Edições Loyola, 2010. p. 63.

> renascimentos. Arrisquemo-lo: a Idade Média é uma época, talvez a única época da história, que jamais aceitou ser uma Idade Média. Sempre quis ser um renascimento, desde o início.[36]

> Os medievais souberam ir procurar fora de si, fora de sua experiência imediata, junto aos antigos, e mesmo fora de sua tradição própria, no mundo árabe, informações culturais. Souberam aprimorá-las, desenvolvê-las, prolongá-las. Mas sem jamais esquecer que o que tomavam emprestado vinha de fora. Sem jamais esquecer tampouco que a fonte permanecia fora.[37]

Delongamo-nos, pois, na justificação destes dois primeiros capítulos no anseio de sinalizar que eles não são fortuitos, ocasionais, mas, ao contrário, basilares para o nosso trabalho. Com efeito, apontar para o fato de que Tomás — sem negar as peculiaridades do seu pensamento — permanece vinculado a uma tradição, a qual insere a sua reflexão filosófica na história do pensamento ético-filosófico, já que a perda deste horizonte tradicional comprometeria a própria noção de *ética* como "ciência do *ethos*", é primordial para nós. Não economizamos citar Vaz nestas linhas — e que nos seja permitido citá-lo ainda em alguns momentos do nosso texto —, porque nos parece ser ele quem com maior refinamento conseguiu pensar a ética tomasiana por um caminho que leva em conta estes preâmbulos. Nosso plano para os próximos capítulos é perceber o ressoar do quanto dissemos na própria obra do Aquinate.

Assim, já no terceiro capítulo, envidaremos esforços para fazer ver como Tomás recebe a *Ética a Nicômaco*. Nosso propósito é exprimir quais as razões que levam o Aquinate a recepcionar — em sua obra teológica — a conceptualidade filosófica do Estagirita. Trilhando esta via, exporemos, em primeiro lugar, os fatos históricos que colocam em relevo como a ética de Aristóteles influenciou a redação da *IIa. parte* da *Summa Theologiae*. Em

[36] *Idem. Ibidem*. p. 64.

[37] *Idem. Ibidem*. p. 65.

seguida, fixaremos os conceitos propriamente ditos pelos quais Tomás justifica o ato de lançar mão de um filósofo da antiguidade pagã para conceber a sua teologia moral.

Destacamos como a grande coluna deste capítulo o fato de o Aquinate retomar — a seu modo —, através da sua definição de *virtudes cardeais*, a metáfora do ἦθος (*ēthos*) como a morada do homem, bem como a concepção de *ética* como uma reflexão mediante a qual o homem pensa de que forma pode inaugurar uma vida propriamente humana através das suas ações. Outro conceito que destacaremos entre os demais por sua importância é o de *ratio*, que parece realmente recuperar o de λόγος (*lógos*), enquanto o Aquinate o concebe como a capacidade de o homem situar na "voz" (*vox*) a "palavra" (*verbum*) que expressa um conceito, a saber, a palavra dotada de *significado*, distinta, por isso mesmo, da sem significado: "A palavra que não é significativa não pode ser chamada de verbo"[38]. O *verbum*, portanto, é um tipo especial de *signum*, *signum* que, por natureza, se define como "[...] o meio de chegar ao conhecimento de outra coisa"[39]. Destarte, o *verbum* diz mais do que a simples *vox*: "[...] a palavra humana [*humanum verbum*] assume voz [*vocem assumit*], para dar-se a conhecer sensivelmente aos homens"[40]. Ora, quando esta palavra entendível e encarnada na *vox* torna-se entendida por outros homens, temos a "linguagem" (*locutio*), como ficará claro no decorrer do texto. E quando, pela "linguagem" (*locutio*), os homens conseguem descobrir que certas regras das suas ações são inerentes à sua natureza, alcançamos propriamente o que podemos chamar um exercício de razão (*ratio*) prática, o qual torna possível que os homens comunguem a vida uns dos outros, constituindo assim a *civitas* e a gênese da ética enquanto ciência.

---

[38] TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. I, 34, 1, C: "Vox autem quae non est significativa, verbum dici non potest."

[39] *Idem*. *Ibidem*. III, 60, 4, C: "Signum autem est per quod aliquis devenit in cognitionem alterius."

[40] *Idem*. **Compêndio de Teologia**. I, 219: " [...] Sicut autem humanum verbum vocem assumit, ut sensibiliter hominibus innotescat [...]".

No quarto capítulo, trataremos de outro ponto central: *é possível haver uma ética filosófica numa teologia moral? Como pode subsistir, num tratado teológico — sem romper a sua unidade — uma ética filosófica?* A esta questão, que julgamos de grande relevância, buscaremos responder tentando definir qual é o conceito de teologia que Tomás elabora.

Para o quinto e último capítulo planejamos o seguinte: definir alguns conceitos-chave da ética filosófica tomasiana, além de exemplificar alguns momentos desta mesma ética, sem, contudo, pretendermos expô-la sistematicamente, como já advertimos no começo.

Na conclusão, procuraremos recolher os principais resultados da nossa pesquisa. Nela, empenhar-nos-emos por ressaltar a não exaustividade do nosso trabalho, os problemas que ele deliberadamente deixa em aberto e como o fato desta "incompletude" ser justamente o que o torna — assim esperamos — aproveitável a outros pesquisadores que pretendam retomá-lo à sua maneira.

Além das fontes — evidentemente nosso aporte teórico principal —, figuram também em nosso texto outros referenciais teóricos. Os principais são as obras de Henrique Cláudio de Lima Vaz, já citadas nesta introdução. Todavia, podemos distinguir nosso aparato teórico também por capítulos. No primeiro capítulo, uma preleção do filósofo e filólogo italiano Emanuele Severino será a nossa âncora conceitual para as *etimologias gregas*, sem que com isso deixemos — quando oportuno — de citar as fontes.

Aqui cabe outra advertência: quando na transliteração dos vocábulos gregos não seguirmos a *Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos* (SBEC) é porque optamos por uma disciplina alternativa, porquanto as gramáticas não são consensuais ao apresentarem a conversão dos caracteres gregos para o português e a transliteração apresentada pela SBEC não segue a *Nova Reforma*

Ortográfica[41], onde o acréscimo das letras *k*, *w* e *y* muito tem facilitado a transposição dos termos para o nosso idioma[42]. Nossa proposta consta na *lista de transliterações gregas*, a qual seguiremos homogeneamente. Não privilegiamos a forma fonética neste trabalho, mas a gráfica[43]. Os aparatos técnicos relativos ao grego (gramáticas e dicionários) serão mencionados no decurso do próprio texto e na bibliografia final.

Também optamos por destacar com *itálico* os termos em latim e as transliterações do grego, mas conservamos normalmente as palavras gregas com seus caracteres originais, para facilitar a identificação e distinção de alguns sinais que se confundem em itálico, como as aspirações (‘ e ’) e o acento agudo (´). Sempre que houver algum termo grego que possa causar dúvida quanto à escrita será acompanhado pela referência em que nos apoiamos.

No segundo capítulo, algumas obras de Aristóteles — particularmente a *Ética a Nicômaco*[44] — serão o nosso suporte

[41] SOCIEDADE BRASILEIRA DE ESTUDOS CLÁSSICOS. Alfabeto grego. In: AUBENQUE, Pierre. **O problema do ser em Aristóteles**. Trad. Cristiana de Souza Agostini; Dioclézio Domingos Faustino. Rev. Caio Pereira. 1. ed. São Paulo: Paulus, 2012. p. 7. (Coleção Filosofia).

[42] A volta dessas letras possibilita que, na transliteração, possamos reconhecer a palavra original, devido à equivalência inequívoca que a inserção destas letras proporciona. Um bom exemplo disso é o uso que as gramáticas gregas em língua portuguesa fazem do *y* na transliteração, como na palavra οὐσία. Note que, apesar de o *y* grego (υ) ter a forma visual semelhante ao nosso *u* português, basta que se coloque em caixa alta para perceber a distinção (ΟΥΣΙΑ = οὐσία). Constata-se, assim, que são letras diferentes. Como o português brasileiro não continha *k*, *w* e *y*, não havia uma letra em nosso alfabeto que pudesse representar o υ grego. Com a *Nova Reforma Ortográfica*, as letras *k, w* e *y* começaram a vigorar e, doravante, podemos fazer a correspondência gráfica equivalente ao grego do υ (*y*) ao invés de usar o *u*, como sempre ocorreu. Como a SBEC não alterou seu sistema transliterário após a *Nova Reforma Ortográfica*, optamos por fazer uso do *y*, contrariamente à literatura vigente, mesmo quando os termos apresentam foneticamente o som de *u*, como nos ditongos próprios (FREIRE. *Op. Cit*. p. 7).

[43] Por exemplo, a conjunção aditiva “*e*” se escreve *kaí* em grego, mas se lê “*kái*”. Isso ocorre porque no grego nem sempre a tônica recai sobre a vogal acentuada, como no caso dos ditongos próprios acentuados, cujo acento demarca a semivogal e não a vogal, como é de costume pronunciar em português (ex.: réu). (FREIRE. *Op. Cit*. pp. 9-10).

[44] A *Ēthikà Nikomákheia* (Ἠθικὰ Νικομάχεια) será citada, habitualmente, a partir da tradução brasileira consignada na *Coleção Os Pensadores*, conforme indicaremos no decorrer do texto. Os termos gregos mais importantes serão citados entre colchetes a partir da edição bilíngue espanhola

principal, além de uma preleção e várias obras do principal estudioso italiano de Aristóteles na atualidade, Enrico Berti.

No terceiro, quarto e quinto capítulos o nosso apoio fundamental será a *Suma de Teologia* de Tomás e algumas obras do Boi Mudo compostas antes ou durante a sua redação. Entre estas, destacamos a *Summa Contra Gentiles*[45], cuja redação precedeu a da *Summa Theologiae*[46], e o *Compendium Theologiae*[47]. O fato de não nos atermos à *Suma de Teologia* deve-se ao consenso hoje estabelecido de que não se pode — sem perda de perspectivas — interpretar a *Summa* sem recorrer a outras obras do mesmo período ou precedentes. Já em um estudo de Martin Grabmann — um dos mais dedicados leitores da *Summa Theologiae* da primeira metade do século passado — existe este indicativo. Depois de acenar para a importância capital da *Summa*, declara:

> Pelo contrário, para a investigação científica que escruta um a um os problemas da doutrina tomista no ponto de vista histórico e especulativo, as demais obras do Aquinate são também uma fonte indispensável e, por outra parte, inesgotável. Consagrados a trabalhos de pormenor, exerceram estes escritos maior influência sobre o pensamento e a obra de S. Tomás, e, em conseqüência, *sobre o nascimento, a elaboração e o acabamento da poderosa síntese que encontramos na Suma Teológica*; *seu estudo lançará, pois, uma viva luz sobre a própria Suma e ajudar-nos-á a melhor penetrar-lhe o sentido.* [...]. *Quem desejar conhecer e aclarar o lado aristotélico da Suma Teológica e, portanto, seu fundamento filosófico essencial, deve seguir ao mesmo tempo o Aquinate em*

---

de María Araújo e Julián Marías. Quando, porém, a tradução brasileira for por alguma razão insatisfatória, traduziremos a partir da versão espanhola, colocando o original espanhol no rodapé.

[45] Utilizaremos a edição bilíngue da *Summa contra Gentiles* (1258 a 1264), na tradução brasileira de Odilão Moura, revista recentemente (1996) por Luis Alberto De Boni.

[46] Transitaremos pela edição bilíngue da *Summa Theologiae*, na sua nova tradução brasileira das *Edições Loyola*, que resultou no aparecimento de nove volumes, entre os anos de 2001 a 2006.

[47] Frequentaremos o *Compendium Theologiae* em duas edições. A primeira e já citada nesta introdução é uma edição bilíngue, vertida para o vernáculo por Carlos Nougué. Também trafegaremos por uma tradução mais antiga de Odilão Moura (1977). Doravante, sempre que usarmos a edição bilíngue, faremos a ressalva, a fim de distinguir as duas edições.

> *seu laboratório filosófico, nos comentários sobre Aristóteles, onde forja os instrumentos de sua especulação.*[48]

Ressaltamos que as principais passagens das obras tomasianas serão citadas de forma bilíngue, sempre com o latim no rodapé. O original latino será sempre citado a partir do texto *Taurino*, editado em 1953 e transferido automaticamente por Roberto Busa em fitas magnéticas, e uma vez mais revisto e ordenado por Enrique Alarcón[49]. Ademais, nos supracitados capítulos, comparecem ainda os comentadores de Tomás. Entre eles, mencionamos a historiadora da filosofia medieval Sofia Vanni Rovighi e o medievalista francês Étienne Gilson. Em cada capítulo, colocamos à vista do leitor as referências bibliográficas. Cada capítulo apresenta também uma introdução, as devidas subdivisões, uma conclusão — logicamente parcial —, assim como um fio condutor que o liga ao próximo. Na dinâmica que resolvemos dar à nossa exposição, encontramos, por vezes, a necessidade de aprofundar temas já tratados em capítulos anteriores e a voltar a passagens já citadas. Quando isso ocorrer, procuraremos justificar a razão do nosso retorno à temática e ao período. Toda esta nossa propedêutica quer atestar que, mesmo

---

[48] GRABMANN, Martinho. **Introdução à Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino**. Trad. Francisco Lage Pessôa. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1994. pp. 29-30. [O itálico é nosso]. Também Gilson salienta a necessidade do recurso a outras obras de Tomás, quando se quer aprofundar as posições da *Summa Theologiae*. Vale a transcrição: GILSON. **A Filosofia na Idade Média**. p. 655: "A exposição completa, mas tão simplificada quanto possível, da filosofia tomista se encontra na primeira e segunda partes da *Suma teológica*. É aí, nessas questões expressamente redigidas por santo Tomás para os principiantes, que convém buscar uma primeira iniciação a seu pensamento. A *Summa contra os gentios* contém a mesma doutrina, mas pretende fundá-la tão completamente quanto possível numa demonstração racional. É aí, pois, que se deve buscar a discussão aprofundada dos problemas resolvidos na *Suma teológica*; eles são retomados, examinados sob todos os ângulos, submetidos à prova de inúmeras objeções e é somente depois de ter triunfado sobre essas múltiplas provas de resistência que as soluções são definitivamente consideradas verdadeiras. Enfim, para os casos em que um novo aprofundamento dos problemas pareça necessário, deve-se procurar tanto nas *Questões disputadas* como nos *Quodlibeta*. O conhecimento de certas questões disputadas, como as *Quaestiones de Veritate* ou o *De Potentia* por exemplo, não é menos indispensável do que o das duas Sumas, para quem quiser penetrar até o fundo do pensamento de santo Tomás."

[49] CORPUS THOMISTICUM. Disponível em: <http://www.corpusthomisticum.org/>.

quando fazemos digressões, nossa direção é sempre para Tomás, e a nossa temática, tal como a tentamos circunscrever nesta introdução, também remonta ao Aquinate.

Capítulo I

Filosofia e Ética

Uma vez que trataremos da ética filosófica em Tomás de Aquino, julgamos pertinente determo-nos, por um instante, na relação existente entre filosofia e ética, a fim de estabelecê-la. E para que a nossa abordagem não fique fechada no medievo, mas se torne um texto mais aberto, optamos por nos reportar primeiramente aos gregos, mostrando, em seguida, como Tomás — à sua maneira — retorna a eles. Neste capítulo, portanto, é nosso propósito patentear que a filosofia nasce também como ἦθος (*ēthos*)[1] — com o *η* inicial —, entendendo por este termo a pretensão humana de construir um espaço na "*fýsis*" (φύσις) habitável para o homem:

> O homem habita sobre a terra acolhendo-se ao recesso seguro do *ethos*. [...]. A metáfora da morada e do abrigo indica justamente que, a partir do *ethos*, o espaço do mundo torna-se habitável para o homem.[2]

Para tanto, focaremos em alguns conceitos-chave. Antes de tudo, abordaremos o "*thaῦma*" (θαῦμα) como origem do filosofar. Em seguida, discorreremos acerca da etimologia da palavra "*filosofía*" (φιλοσοφία), entendida como "*filía*" (φιλία) à "sofía" (σοφία), que se desabrocha na persecução e consecução da

[1] A bem da verdade, a filosofia nasce *política*, no sentido de que ela nasce na e com a *pólis*, nasce da *pólis*. A filosofia começa na *Agorá* [Ἀγορά], na praça; sua gênese coincide, pois, com a do *espaço público*. Como afirma Petrucciani, a argumentação filosófica, em seu início, é um fenômeno eminentemente urbano: PETRUCCIANI, Stefano. **Modelos de Filosofia Política**. Trad. José Raimundo Vidigal. São Paulo: Paulus, 2014. p. 37: "A cidade-estado grega é o lugar no qual aparece pela primeira vez aquela novidade radical que é a *discussão política no espaço público*. Com ela e junto com ela nascem aquelas práticas que têm sido características por toda a história da civilização ocidental como o discurso argumentativo, a filosofia, o debate político, o pensamento político."

[2] VAZ. **Escritos de Filosofia II:** Ética e Cultura. pp. 12-13. Esta concepção de *ēthos* precisa — sem dúvida — ser completada. Faremos este complemento no próximo capítulo, mas desde já podemos fixar que esta acepção de ἦθος (*ēthos*) é bem atestada pelos filólogos mais renomados (CHANTRAINE. ἦθος [*ēthos*]. In: *Op. Cit*. p. 407).

"*alḗtheia*" (ἀλήθεια), luz inconteste. Depois, falaremos da filosofia como "*theōría*" (θεωρία), isto é, como contemplação que se dá quando da posse da "*alḗtheia*" que, alcançada através do "*diálogos*" (διάλογος) e esquematizada, dá origem à "*epistḗmē*" (ἐπιστήμη).

Em todo este percurso projetamos acenar como Tomás acolhe — à sua maneira — estes conceitos. Mas cumpre deixarmos algo claro. Não é nossa intenção esgotar a temática do nascimento da filosofia, tampouco exaurir a riqueza dos conceitos arrolados, nem a sua ressonância em Tomás. Pretendemos apenas assinalar que a filosofia nasce também como interrogação acerca do ἦθος (*ḗthos*) — no sentido que, por ora, demos a este termo — e como o Aquinate, segundo percebemos, concebe-a assim. A nossa fonte — máxime quanto às etimologias — será a preleção de Emanuele Severino *I Presocratici e la nascita della filosofia*, que integra a primeira série da coletânea *Il Caffè Filosofico*.[3] Quanto a Tomás, suas obras serão a nossa fonte. Passemos a considerar o *thaŭma*.

1.1 DO MITO À FILOSOFIA: O "THAŬMA" COMO PRINCÍPIO DO FILOSOFAR

Diz Aristóteles na *Metafísica* que a filosofia nasce do *thaŭma* (θαῦμα).[4] O termo *thaŭma*, comodamente traduzido por

[3] **I PRESOCRATICI e la nascita della filosofia**. Apresentado por Emanuele Severino. Roma: La repubblica e L'espresso, 2009. 1 DVD (90 min), widescreen, color. (Collana Il Caffè Filosofico, v. 1). Aqui vale uma advertência: seguiremos Emanuele Severino, mormente enquanto filólogo e estudioso dos primórdios da filosofia, sem desconhecer que ele também é um eminente filósofo. Mas, enquanto filósofo, suas conclusões são, o mais das vezes, antitéticas às dos autores que privilegiaremos.

[4] ARISTÓTELES. Metafísica. I, 2, 982 b 10. In: REALE, Giovanni. **Metafísica II:** Texto grego com tradução ao lado. Trad. e Rev. Marcelo Perine. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005: "De fato, os homens começaram a filosofar, agora como na origem, por causa da admiração [θαυμάζειν/*thaymázein*], na medida em que, inicialmente, ficavam perplexos diante das dificuldades mais simples [...]". Observemos a razão da admiração: ficavam perplexos, assustados ou assombrados diante das dificuldades mais simples. Ademais, importa ressaltarmos que Aristóteles, aqui, dá realce a um dito de Platão: PLATÓN. **Teeteto**. Trad. Álvaro Vallejo Campos. Rev. Fernando García Romero. Madrid: Editorial Gredos, 1992. t. V. 155 d: "Querido amigo, parece que Teodoro no se ha equivocado al juzgar tu condición natural, pues experimentar eso que llamamos la admiración es muy característico del filosofo. Éste y no otro, efetivamente, es la origen de la filosofía." "Sócrates — Querido amigo, parece que Teodoro não se tenha equivocado ao julgar sua condição natural, pois

"maravilha", evoca muito mais do que comumente se pensa, a saber, um indivíduo que se admira diante de algo que antes simplesmente não lhe causava espanto algum. No original, *thaῦma* quer dizer "medo", "terror".[5] Mas medo de quê? Sobretudo da dor, da infelicidade e da morte. Em razão disso, a filosofia nasce também do terror, isto é, do medo do homem em face da dor e da morte.

Entretanto, este caminho conheceu preâmbulos. Diante do estupor causado pelos fenômenos da natureza, por vezes terrificantes e até ameaçadores, o homem de antanho, *a priori* sem recursos acurados para explicá-los, começou por atribuí-los à vontade arbitrária de figuras humanas, que se lhe apresentavam como mais potentes do que ele. A estas figuras humanas denominou *deuses*. Por isso, os deuses foram os que, por primeiro, passaram a dar sentido a todos os fenômenos naturais e a ser a explicação natural do homem ante a precariedade da sua existência, tão contingente quanto às coisas que o cercam. A respeito do "medo" do homem ao perceber a sua contingência, Selvaggi assinala:

> Se, com efeito, o mundo existia quando outros "eus" não existiam e continua a existir quando eles não existem mais, não eram

---

experimentar isso que chamamos admiração é muito característico do filósofo. Isto e não outra coisa, efetivamente, é a origem da filosofia." [A tradução é nossa].

[5] CHANTRAINE. θαῦμα [*thaῦma*]. In: *Op. Cit*. p. 424. BAILLY. θαῦμα [*thaῦma*]. In: **Abrégé du Dictionaire Grec Français**. p. 413. Paris: Librairie Hachette, 1901. Disponível em: <http://home.scarlet.be/tabularium/bailly/>. Ambos os linguistas atestam existir a acepção do termo *thaῦma* como maravilha, objeto de espanto e de admiração, mas também de assombro monstruoso. A propósito, também Tomás fala de um temor que causa admiração: TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. I-II, 41, 4, C: "Malum autem quod in exterioribus rebus consistit, triplici ratione potest excedere hominis facultatem ad resistendum. Primo quidem, ratione suae magnitudinis, cum scilicet aliquis considerat aliquod magnum malum, cuius exitum considerare non sufficit. Et sic est admiratio." "O mal que está nas coisas exteriores pode ultrapassar a capacidade do homem de três maneiras: 1, em razão de sua grandeza. Quando alguém considera um grande mal, e não consegue ver como sair dele. Há então admiração [...]". Mais adiante, nas respostas às objeções, o Aquinate afirma que esta espécie de temor, que é causa de admiração, é o princípio do filosofar: *Idem*. *Ibidem*. I-II, 41, 4, ad 5: "Unde admiratio est principium philosophandi [...]". "Por isso, a admiração é o princípio do filosofar [...]".

> necessários para o mundo, são temporais e são contingentes, porque o mundo "pode existir" sem eles e, de fato, existia ou existe. Mas o que vale para os outros vale também para mim, que lhes sou semelhante. Portanto também eu não sou necessário para o mundo, sou temporal e contingente; e o mundo, o mundo real que é o "meu" mundo, pode existir sem mim.[6]

Mas o fato é que, com estas primeiras espécies de narração — *mȳthos* (μῦθος)[7], em grego, significa exatamente narração —, o homem tentava dar sentido ao seu assombro ante os fenômenos naturais, ao mesmo tempo que buscava responder à sua vulnerabilidade diante deles. Hoje conhecemos estas narrações pelo nome de *mitologia*. A princípio, eram apenas *tradições orais*. Todavia, na Grécia, Homero e Hesíodo — valendo-se de uma linguagem poética — começaram a consignar estas narrações, incorporando-as, desta sorte, ao registro da história. Aqui é muito importante notarmos o marco que a mitologia dá, porquanto, doravante, o homem não procura mais defender-se da dor e da morte — e de tudo o que ameaça a sua vida — somente mediante "técnicas" rudimentares ou procedimentos meramente "práticos", mas também buscando adquirir um senso do mundo que, de certa forma, sirva de proteção à sua vulnerabilidade. Em outras palavras, o homem começa a valer-se — de uma forma nova — do *lógos* (λόγος) para viver (deveras não ainda o *lógos* filosófico). Reiteramos que isso é marcante, porque o fato de dar sentido às coisas e à própria existência passa a servir como uma espécie de "remédio" ao homem que se sente ameaçado. Aristóteles chega a dizer que quem ama o mito já é, sob certo aspecto, filósofo:

---

[6] SELVAGGI, Filippo. **Filosofia do Mundo:** Cosmologia Filosófica. Trad. Alexander A. Macintyre. Rev. H. C. de Lima Vaz. São Paulo: Edições Loyola, 1988. p. 28.

[7] O termo *mȳthos* é encontrado de formas diversas nos dicionários, ora com circunflexo, ora com acento agudo, como trazem os dicionários de grego moderno (MANIATOGLOU, Maria da Piedade Faria. **Dicionário grego-português.** 1. ed. Porto: Porto Editora, 2010. p. 906). Damos preferência para a grafia mais antiga, segundo a etimologia do grego clássico, como é encontrada na obra de CHANTRAINE. Μῦθος [mȳthos]. *Op. Cit***.** p. 735.

> Ora, quem experimenta a sensação de dúvida e de admiração reconhece que não sabe; e é por isso que também aquele que ama o mito é, de certo modo, filósofo: o mito, com efeito, é constituído por um conjunto de coisas admiráveis.[8]

É necessário acentuarmos ainda outro aspecto: o homem vive o mito não como uma fábula, e a escrita mítica em forma de poesia não diminui em nada a força que o mito exerce sobre ele. Por isso, é preciso esclarecermos que, quando se diz que o mito é uma narração poética, isto não significa, de forma alguma, que o homem vetusto o acolhe como uma fábula; antes, ele o recebe como algo produzido (*poético* vem de *poiēsis* [ποίησις] = produção) por ele mesmo, a partir da observação de fatos atestáveis e a fim de responder à precariedade existencial com a qual se depara e que o assombra a todo instante.

Acontece, porém — e vale salientarmos que isto é peculiar ao gênio grego —, que os *mitos*, aos poucos, vão-se tornando insuficientes, porque, no final das contas, todos eles são passíveis de ser negados, visto que, se respondem à sorte infausta do homem pelas representações fantásticas, não respondem a ela com o rigor de um raciocínio irrefutável. Nasce, então, o *desejo de saber*[9], isto é, de adquirir um conhecimento tão sólido quanto indestrutível, ou seja, um conhecimento que não seja mais negável, nem passível de ser desmentido. E adquirir este saber é mister, pois sem ele o homem pode sempre volver ao estado de "escravo" do medo da dor e da morte pela *dúvida*. Por isso, urge a aquisição deste saber seguro e irrefutável que possa resguardar o homem do temor do infortúnio e da morte.

Ora, esta procura constante por um saber indefectível apresenta-se também como a busca de algo a que os gregos

---

[8] ARISTÓTELES. Metafísica. I, 2 982 b 15. In: REALE, Giovanni. **Metafísica II:** Texto grego com tradução ao lado. Trad. e Rev. Marcelo Perine. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

[9] ARISTÓTELES. Metafísica. I, 1, 980 a. In: REALE, Giovanni. **Metafísica II:** Texto grego com tradução ao lado. Trad. e Rev. Marcelo Perine. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005: "Todos os homens, por natureza, tendem ao saber."

chamaram *verdade* e que não é senão a marca primeira do próprio filosofar. Portanto, a filosofia nasce existencial, uma vez que, por ela, o homem espera encontrar o remédio definitivo que o ajude a se libertar da escravidão da dor, da desdita e da morte. Mas a filosofia exprime-se ainda como ἦθος (*ēthos*), entendendo sempre por este termo a pretensão de o homem produzir (*poíēsis* [ποίησις] = produção)[10], por meio de um modo de portar-se ante o mundo e ante os seus semelhantes, um espaço humano que ainda não está dado. Para consumá-lo, o homem terá de passar do "lógos mítico" ao filosófico e, assim, chegar à reflexão que constituirá a *Ética* enquanto *ciência do éthos*. Lima Vaz indica este processo de forma feliz:

> É, pois, no espaço do *ethos* que o *logos* torna-se compreensão e expressão do ser do homem como exigência radical de dever-ser ou do bem. Assim, na aurora da filosofia grega, Heráclito entendeu o *ethos* na sua sentença célebre: *ethos antrôpo daímôn*. O *ethos* é, na concepção heraclítica, regido pelo *logos*, e é nessa obediência ao logos que se dão os primeiros passos em direção à Ética como saber racional do *ethos*, assim como irá entendê-la a tradição filosófica do Ocidente.[11]

Prossigamos na nossa tentativa de entender como o itinerário da ética começa a se delinear a partir da especulação grega.

1.2 FILOSOFIA E "ALḖTHEIA": A FILOSOFIA COMO "FILÍA" À "SOFÍA"

Dizíamos acima acerca da importância da busca da verdade. Mas o que é a verdade? Para o grego antigo, a verdade é

[10] Não precisamos carregar a tinta todas as vezes que usamos o termo grego *poíēsis*, a fim de opor o fazer (obra que transita do sujeito para o objeto) ao agir (obra que termina no sujeito). Podemos entender o "agir" também como uma produção, construção. De qualquer forma, voltaremos com maior detença a esta questão numa nota que se encontra no próximo capítulo.

[11] VAZ. **Escritos de Filosofia II:** Ética e Cultura. p. 13.

alḗtheia (ἀλήθεια). O "α", aqui, é uma partícula privativa[12], enquanto *lḗthē* (λήθη)[13] significa "esquecimento". Logo, *alḗtheia* é o que não se pode esquecer, porque patente, evidente, manifesto.[14] Dizíamos ainda que quem busca a verdade é o filósofo. Mas o que é a *filosofía* (φιλοσοφία)? Este termo é comumente traduzido e explicado por "amor à sabedoria". Porém, isso não basta para dizê-lo em seu sentido mais profundo. Com efeito, que amor é este? *Fílos* (φίλος) deriva de *filía* (φιλία), que significa um amor de atenção, de cuidado, de curadoria. *Sofía* (σοφία), por seu lado, vem

[12] FREIRE, Antônio. *Op. Cit*. p. 266.

[13] CHANTRAINE. λήθη [*lḗthē*]. In: *Op. Cit*. p. 636. Chantraine remete o leitor ao verbo λανθάνω: *Idem*. Λανθάνω [*lanthánō*]. *Op. Cit*. p. 618. Também Bailly usa do mesmo expediente. BAILLY. Λανθάνω [lanthánō]. In: **Abrégé du Dictionaire Grec Français.** Paris: Librairie Hachette, 1901. p. 516. Disponível em: <http://home.scarlet.be/tabularium/bailly/>. Os dois estudiosos preveem o significado de *lḗthē* como o que está oculto, escondido, bem como o que é ignorado, esquecido, negligenciado. No final da *República*, na narrativa do *mito de Er*, *lḗthē* é o nome dado à planície de cujo rio as almas eram obrigadas a beber a água e as que bebiam mais do que deviam se esqueciam de tudo: PLATÓN. **República**. Trad. Conrado Eggers Lan. Rev. Alberto Del Pozo Ortiz. Madrid: Editorial Gredos, 1986. t. IV. X, 621 a-b: "Después de que pasaron también las demás, marcharon todos hacia la planicie del Olvido, a través de un calor terrible y sofocante. En efecto, la planicie estaba desierta de árboles y de cuanto crece de la tierra. Llegada la tarde, acamparon a la orilla del río de la Desatención, cuyas aguas ninguna vasija puede retenerlas. Todas las almas estaban obligadas a beber una medida de agua, pero a algunas no las preservaba su sabiduría de beber más allá de la medida, y así, tras beber, se olvidaban de todo." "Depois passaram também as demais, marcharam todas para a planície do Esquecimento [*lḗthē*], através de um calor terrível e sufocante. Com efeito, a planície estava deserta de árvores e de tudo quanto cresce da terra. Chegada a tarde, acamparam à margem do rio da Desatenção, cujas águas nenhuma vasilha pode retê-las. Todas as almas estavam obrigadas a beber uma medida de água, porém, a algumas não as preservava a sua sabedoria de beber além da medida, e assim, depois de beber, esqueciam-se de tudo." [A tradução é nossa].

[14] MOLINARO, Aniceto. **Metafísica**: curso sistemático. Trad. João Paixão Netto e Roque Frangiotti. Rev. Zolferino Tonon. São Paulo: Paulus, 2014. pp. 16-17: "*Alétheia* significa etimologicamente *não escondimento*, a condição daquilo que é na luz inegável." Uma passagem do *Fedro* mostra com clareza a oposição entre *alḗtheia* e *lḗthē*: PLATÓN. **Fedro**. Trad. É. Lledó Íñigo. Rev. Carlos García Editorial Gredos: Madrid, 1988. t. III. 248 c. "Cualquier alma que, en el sequito de lo divino, haya vislumbrado algo de lo verdadero, estara indemne hasta el proximo giro y, simpre que haga lo mismo, estara libre de dano. Pero cuando, por no haber podido seguirlo, no lo ha visto, y por cualquier azaroso suceso se va gravitando llena de olvido y dejadez, debido a este lastre, pierde las alas y cae a tierra." "Qualquer alma que, no séquito do divino, haja vislumbrado algo do verdadeiro, estará indene até a próxima roda e, sempre que faça o mesmo, estará livre do dano. Porém, quando, por não haver podido segui-lo, não o viu, e por qualquer evento desafortunado vai gravitando cheia de esquecimento [λήθη/*lḗthē*] e negligência, devido a este lastro, perde as asas e cai na terra." [A tradução é nossa].

de *safés* (σαφής)[15], que significa claro, luminoso. O *fés* de *safés* vem de *fõs* (φῶς), que designa luz. Daí, por exemplo, a nossa palavra: "foto-grafia" (φωτο-γραφία) = *grafia da luz*. Por conseguinte, *sofía* é o que não se esconde, o que essencialmente se mostra, e o que, precisamente por não poder ser negado por ser uma luz inexpugnável, não pode ser tomado como uma mera ilusão, passando a figurar como um saber imorredouro. Então, o que é a filosofia? É a busca cuidadosa, é a vontade de alcançar a *sofía*, a saber, a claridade, a luz que se mostra e que não se esconde, e que, por isso, não pode ser negada. Por outro lado, já sabemos que a verdade (*alétheia*) é a que possui estes predicados. Sendo assim, a filosofia é a procura contínua da sabedoria, que se possui quando da posse da verdade, isto é, da luz incontrovertida[16], a qual, por sua vez, será como que a "terapia" para o nosso medo da dor, da desventura e da morte.

Pela busca da verdade, o homem tenta destacar-se daquilo que o rodeia e escapar às vicissitudes da sua própria existência, a fim de construir um hábitat que lhe seja próprio. Assim sendo, temos que a filosofia — mesmo com uma preponderante valência teorética — nasce também com uma exigência "ética", que é muito mais do que mera necessidade "pragmática" ("tecnocrata", diríamos hoje); ao contrário, trata-se da afirmação do homem enquanto homem, que busca fazer um mundo onde possa viver humanamente. Falamos, pois, de uma exigência existencial:

> Este sentido de um lugar de estada permanente e habitual, de um abrigo protetor, constitui a raiz semântica que dá origem à significação do *ethos* como costume, esquema praxeológico durável, estilo de vida e ação. [...]. O domínio da *physis* ou reino

[15] CHANTRAINE. σαφής [*safés*]. In: *Op. Cit*. p. 991. BAILLY. Σάφα [*Sáfa*]. In: **Abrégé du Dictionaire Grec Français. Paris**: Librairie Hachette, 1901. p. 782. Disponível em: <http://home.scarlet.be/tabularium/bailly/>. Ambos os autores falam de *safés* como o que é claro, manifesto, luminoso.

[16] MOLINARO. *Op.Cit*. p. 16: "A filosofia, nesse caso, é amor, procura, cuidado, interesse por tudo o que, por estar na luz do ser, é absolutamente inegável: é amor à verdade irrefutável."

> da necessidade é rompido pela abertura do espaço humano do *ethos* no qual irão inscrever-se os costumes, os hábitos, as normas, os valores e as ações.[17]

Voltando ao tema da filosofia, afirmávamos que ela se configura — desde os seus primórdios — essencialmente como a busca da verdade. Tomás de Aquino retoma esta concepção, quando assevera: "[...] o estudo da filosofia não é para que seja conhecido o que os homens pensaram, mas para conhecer qual é a verdade das coisas"[18]. Dito de outra forma, podemos afirmar que a filosofia — em sua gênese — apresenta-se como uma busca ininterrupta pelo fundamento do devir, ou seja, o "ser". Por isso também a filosofia mostra-se — desde o seu início — desejosa de conhecer a causa primeira de todas as coisas. De sorte que ela aspira a ser uma "ciência", um conhecimento dotado de racionalidade própria, de controle próprio. Também este rigor é muito bem frisado por Tomás quando diz: "[...] as lições filosóficas não são recebidas por causa da autoridade de quem as diz, mas por causa da razão do que se diz [...]"[19]. Alhures, afirma ainda o Aquinate:

> Outra disputa é a do professor nas escolas, não para remover o erro, mas para instruir os ouvintes e levá-los à intelecção da verdade que se apresenta. Então, é necessário apoiar-se em razões que procurem a raiz da verdade e façam saber como seja

[17] VAZ. **Escritos de Filosofia II:** Ética e Cultura. p. 13.

[18] TOMÁS DE AQUINO. **De caelo**. Lib. 1, 22, n.8. Disponível em: <http://www.corpusthomisticum.org/ccm1.html>. [A tradução é nossa]. "[...] quia studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum." *Idem*. **Suma Teológica**. I, 107, 2, C: "Non enim pertinet ad perfectionem intellectus mei, quid tu velis, vel quid tu intelligas, cognoscere, sed solum quid rei veritas habeat." "Com efeito, não pertence à perfeição de meu intelecto saber o que tu queres ou conheces; mas somente qual é a verdade da coisa." Conhecer o que o outro pensa não é algo insosso, inócuo é parar nas opiniões subjetivas sem se chegar à verdade.

[19] TOMÁS DE AQUINO. **Super De Trinitate**. pars 1 q. 2 a. 3 ad 8. Disponível em: < http://www.corpusthomisticum.org/cbt.html>. [A tradução é nossa]. "Ad octavum dicendum quod in quantum sacra doctrina utitur philosophicis documentis propter se, non recipit ea propter auctoritatem dicentium, sed propter rationem dictorum [...]".

> verdadeiro o que é dito. De outro modo, se um mestre determina uma questão por autoridades nuas, o ouvinte ficará certificado de que é assim, mas não adquirirá nenhuma ciência e inteligência e se retirará vazio [*vacuus abscedet*].[20]

Além disso, a filosofia nasce ainda — ratificamos — existencial, porque, de algum modo, procedente do terror do homem ante a morte iminente, terror este que o faz buscar construir — através de um *lógos* (λόγος) cada vez mais depurado — uma habitação que o distinga daquilo que o ameaça, um abrigo. A bem da verdade, a filosofia nasce ontológica e existencial ao mesmo tempo. A perspectiva *existencial* enraíza-se na perplexidade do homem perante o devir das coisas e dele próprio, enquanto a perspectiva *ontológica* consiste na resposta adequada do homem frente a esta *angústia*, resposta esta que se encontra na aquisição da verdade, vale dizer, da sabedoria que não é senão o *ser* enquanto fundamento do real. Temos, então, que o aspecto *existencial* e o *ontológico*, embora distintos, são indissociáveis. Em uma palavra, através do *lógos* — que lhe confere acesso ao ser — o homem busca produzir uma ambiência onde possa viver segundo o lugar que lhe cabe na hierarquia dos seres.

Outrossim, é preciso notar também como a filosofia aspira — desde o seu princípio — a um caráter "social", e como o *ḗthos* que ela reclama abriga — a um só tempo — uma valência individual e social, uma vez que o que está em jogo é a construção de um mundo onde todos os homens possam viver humanamente: "A experiência primeira do *ethos* revela, por outro lado, uma estrutura dual característica e constitutiva: o *ethos* é,

---

[20] TOMÁS DE AQUINO. **Quodlibet IV**. q. 9 a. 3 co. Disponível em: <http://www.corpusthomisticum.org/q04.html>. [A tradução é nossa]. "Quaedam vero disputatio est magistralis in scholis non ad removendum errorem, sed ad instruendum auditores ut inducantur ad intellectum veritatis quam intendit: et tunc oportet rationibus inniti investigantibus veritatis radicem, et facientibus scire quomodo sit verum quod dicitur: alioquin si nudis auctoritatibus magister quaestionem determinet, certificabitur quidem auditor quod ita est, sed nihil scientiae vel intellectus acquiret et vacuus abscedet."

inseparavelmente, social e individual"[21]. O filósofo italiano Salvatore Natoli concebe a ética, antes de mais, como o exercício do homem virtuoso a esculpir o mundo humano, tornando esta terra capaz de hospedar a comunidade humana, a fim de que haja um espaço que seja um abrigo seguro para a estada desta comunidade. A ética é, pois, o criar as possibilidades de uma *habitação*, um tornar possível o *existir* do homem enquanto homem. Ora, nenhum ser humano sozinho pode criar esta morada para os seus semelhantes. Daí a face social irrenunciável da ética:

> O ser humano vive no mundo porque alguém o pôs nele, vive porque alguém o acolhe. Encontra-se, portanto, desde o início situado numa rede de relações da qual não pode prescindir. A ética corresponde ao modo como os seres humanos habitam a terra e, por isso, antes mesmo de estar relacionada ao dever, tem a ver com o *habitar* e, em sentido estrito, com o existir. De fato, a palavra grega *éthos*, além de significar costume — justamente costume moral — também significa estadia, sede, morada. [...]. Ao vir ao mundo, o ser humano toma posição nele, entra em relações de pertencimento [...]. A *ética* coincide, portanto, com o pertencimento e, ao mesmo tempo, com o sentir-se parte.[22]

Mas tentemos entender melhor como este aspecto dual apontado acima já se encontra nas origens da filosofia.

1.3 A FILOSOFIA COMO "THEŌRÍA": O NASCIMENTO DA "EPISTĒMĒ" PELO PROCEDER DO "DIÁLOGOS"

O que se segue quando o homem se depara com a verdade? Inebriado por esta luz, nasce nele a *theōría* (θεωρία), termo costumeiramente traduzido por *contemplação*. Porém, uma vez mais, a tradução reclama esclarecimentos. Na Grécia antiga,

[21] VAZ. **Escritos de Filosofia IV:** Introdução à Ética Filosófica 1. p. 58.

[22] NATOLI, Salvatore. **Filosofia e formação do caráter**. Trad. Marcelo Perine. Rev. Iranildo B. Lopes. São Paulo: Paulus, 2008. pp. 71-72.

theōría significava, antes de mais, *festa*. *Theōría* é, antes de qualquer coisa, *espetáculo*.[23] Pois bem, a *theōría* filosófica não é senão a "festa" pela descoberta da verdade. É o homem absorto ante a claridade de uma luz inabarcável. Como Platão narra na *República*, o espetáculo do filósofo é a posse da verdade.[24] Diante da verdade, não há mais o que se temer: nem a dor, nem a infelicidade, nem a morte. *Theōría*, portanto, trata-se de uma espécie de *celebração salvífica*, na qual o homem se encontra em condições de superar o medo da dor e da morte e isto de uma vez por todas, ou seja, de uma forma incontestável, sem a incerteza que a *mitologia* comportava. Sendo assim, nada mais inexato do que ler *theōría* como algo puramente abstrato. Falamos, isto sim, de um *evento* — ao mesmo tempo — profundamente *existencial* e *ontológico*. Chamamos *theōría*, pois, a um acontecimento feliz, posto que por ele o homem celebra o encontro da "medicina" para a sua existência enferma. Dizendo, agora, positivamente, a filosofia tem sua *arkhḗ* (ἀρχή) num *páthos* (πάθος) pela *eydaimonía* (εὐδαιμονία), isto é, pela felicidade que só se perfaz quando se está sob a égide de um saber indestrutível, de uma luz inconfundível.

Digamos ainda que os antigos gregos tinham um nome para este conhecimento vivificante. Designavam-no *epistḗmē* (ἐπιστήμη). Geralmente traduz-se o vocábulo simplesmente por

---

[23] CHANTRAINE. 2 θέω [*théō*] Θεωρέω [*theōréō*]. In: *Op. Cit*. p. 433. BAILLY. θέω [*théō*] Θεωρέω [*theōréō*]. In: **Abrégé du Dictionaire Grec Français. Paris**: Librairie Hachette, 1901. p. 433. Disponível em: <http://home.scarlet.be/tabularium/bailly/>. Uma das acepções primeiras deste termo é justamente a de assistir a uma festa religiosa, bem como ser espectator dos jogos olímpicos.

[24] PLATÓN. **República**. V, 475 e: "— Entonces, a quiénes llamas 'verdaderamente filósofos'? — A quienes aman el espectáculo de la verdad." "[Glauco] — Então, a quem chama 'verdadeiramente filósofos'? [Sócrates] — Àqueles que amam o espetáculo da verdade." [A tradução é nossa]. Lembremo-nos de que θεωρία (*theōría*) vem do verbo θεωρέω (*theōréō*), que significa examinar ou inspecionar com a inteligência. Na verdade, θεωρέω (*theōréō*) é um verbo composto do substantivo θέα (*théa*), que possui o sufixo *-α* de ação ou resultado da ação e significa a ação de olhar um aspecto ou objeto, e ὁράω (*horáō*), que é um verbo que também diz olhar, observar e entender. θεωρέω (*theōréō*), por conseguinte, é a ação daquele que lança o seu olhar examinador sobre um objeto ou aspecto, a fim de especulá-lo com a sua inteligência e contemplá-lo quando o encontra. (PEREIRA, Isidoro. **Dicionário grego-português e português-grego**. 2. ed. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1957. p. 248; BAILLY, A. **Dicionnaire grec français**. 6. ed. Paris: Librairie Hachette, 1979. p. 919). No caso da θεωρία (*theōría*) filosófica, este objeto ou aspecto é a verdade.

"conhecimento" ou "ciência". Mas o fato é que ele não é qualquer conhecimento. "*Epí*" (ἐπί)[25] significa "sobre" e *ístamai* (ἵσταμαι)[26] "estar em pé". Em outras palavras, a nomenclatura *epistḗmē* fala-nos de um saber que permanece "em pé", porque sustentado "sobre" uma argumentação racional que, através do *pólemos* (πόλεμος) do *diálogos* (διάλογος), alcançou a verdade (*alḗtheia*), alcançou a sabedoria (*sofía*).[27] Em virtude disso, "*epistḗmē*" é um conhecimento fundado na verdade acerca da existência humana a partir de uma visão eminente.

Contra a nossa argumentação, neste passo, poderia levantar-se a objeção segundo a qual a filosofia nasce como uma busca do saber pelo saber e não com uma finalidade "utilitarista", como poderia ser interpretada a construção de um mundo humano. Neste sentido, poderia ser evocada a célebre passagem da *Metafísica* de Aristóteles onde se afirma que a filosofia é a busca desinteressada do saber. A passagem da *Metafísica*, ei-la:

> De modo que, se os homens filosofaram para libertar-se da ignorância, é evidente que buscavam o conhecimento unicamente em vista do saber e não por alguma utilidade prática. E o modo como as coisas se desenvolveram o demonstra: quando já se possuía praticamente tudo de que se necessitava para a vida e

[25] BAILLY. ἐπί [*epí*]. In: **Abrégé du Dictionaire Grec Français**. Paris: Librairie Hachette, 1901. p. 326. Disponível em: <http://home.scarlet.be/tabularium/bailly/>. Bailly fala do termo *epí* como um estar "à superfície de".

[26] CHANTRAINE. ἵτεμι [*hítemi*]. In: *Op. Cit.* p. 470. Chantraine precisa que o termo ἵτεμι (*hítemi*) é derivado exatamente de ἵσταμαι [*ístamai*], que significa: endireitar, situar, deter, colocar na balança, pesar, fixar etc. Aristóteles fala de "*epistḗmē*" ligando-a a esta acepção: ARISTÓTELES. **Física**. Trad. Guillermo R. De Echandía. Rev. Alberto Bernabé Pajares. Madrid: Editorial Gredos, 1995. VII, 3, 247b 10: "Tampoco la aquisición inicial de conocimiento es una generación o una alteración; pues decimos que la razón conoce y piensa justamente cuando está en reposo y en quietud [...]". "Tampouco a aquisição inicial de conhecimento [*epistḗmē*] é uma geração ou uma alteração, pois dizemos que a razão conhece e pensa justamente quando está em repouso [ἠρεμεῖν/*ēremeîn*] e em quietude [...]". [A tradução é nossa].

[27] MOLINARO. *Op. Cit*. p. 16: "*Epistéme* é a palavra grega para ciência. Mas examinando a fundo o que os gregos pensaram com esta palavra, constata-se que significa: estar (=*stéme*, de *ístemi*) sobre (=*epì*) si mesma, impondo-se sobre (=*epì*) tudo o que pretende e presume negar o seu estar. O significado de *estar* é o da inegabilidade e da irremovibilidade, da indubitabilidade e da incontrovertibilidade [...]".

> também para o conforto e para o bem-estar, então se começou a buscar essa forma de conhecimento. É evidente, portanto, que não o buscamos por nenhuma vantagem que lhe seja estranha; e, mais ainda, é evidente que, como chamamos livre o homem que é fim para si mesmo e não está submetido a outros, assim só esta ciência, dentre todas as outras, é chamada livre, pois só ela é fim para si mesma.[28]

O período é claro e não comporta dubiedade. No entanto, o que defendemos não se opõe em nada a ele, pois o *ēthos* (ἦθος) do qual falamos, a saber, a "morada do homem", está longe de ser algo que insira — nas origens do filosofar — uma visão "pragmatista" ou "utilitarista". Estamos a falar, antes, de algo intrínseco ao ser humano. O *ēthos* fala de uma "casa espiritual", afigura-se como a busca da própria possibilidade da existência humana, isto é, de o homem existir enquanto homem, enquanto ser distinto dos "deuses" e do mundo "infra-humano" da *fýsis* (φύσις). Esta ponderação é muito bem acentuada por Lima Vaz:

> O *ethos* é a morada do animal e passa a ser a 'casa' (oikos) do ser humano, não já a casa material que lhe proporciona fisicamente abrigo e proteção, mas a casa simbólica que o acolhe espiritualmente e da qual irradia para a própria casa material uma significação propriamente *humana*, entretecida por relações afetivas, éticas e mesmo estéticas, que ultrapassam suas finalidades puramente utilitárias e a integram plenamente no plano humano da *cultura*. Do ponto de vista de sua plena auto-realização, o ser humano, antes de habitar no *oikos* da natureza, deve morar no seu *oikos* espiritual — o mundo da *cultura* — que é constitutivamente *ético*.[29]

Mas, voltando ao enredo, perguntamo-nos: como alcançamos este conhecimento sobre o qual falamos mais acima e que denominamos *epistḗmē*? Segundo já acenamos, através do

[28] ARISTÓTELES. Metafísica. I, 2, 982 b 20-25. In: REALE, Giovanni. **Metafísica II:** Texto grego com tradução ao lado. Trad. e Rev. Marcelo Perine. 2 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

[29] VAZ. **Escritos de Filosofia IV:** Introdução à Ética Filosófica 1. pp. 39-40.

diálogo (διάλογος). O termo *diá* (διά) geralmente é traduzido como "através"[30], enquanto *lógos* (λόγος) é tomado como *palavra*, *discurso*, *pensamento*.[31] Todavia, *diá* contém a partícula *di'* (δι')[32] que indica *divisão*[33] e, no caso específico, *diferença* entre dois *lógoi* (λόγοι) que se *separam* e se *distanciam* por se contrastarem, e se dissociam justamente por não possuírem, num mesmo termo, a verdade. Esta "divisão", para os gregos, é a causa de uma espécie de *distensão* intelectual, que é constitutiva do próprio diálogo. Por meio dela, o diálogo acontece. O "quê" do diálogo está exatamente nisto: num conhecimento que se produz e se fundamenta enquanto se *estende* por meio de argumentos que se contrastam. Longe de ser uma concordância, o diálogo pressupõe uma discordância e se inicia por ela. Alguns dos diálogos platônicos *alongam-se*, *alargam-se* e como que se tornam cada vez mais claros, luminosos a partir das respostas que Sócrates dá às objeções que são levantadas ao seu próprio pensamento. É, pois, do diálogo assim concebido como duas "falas" (*lógoi*/λόγοι) que se contrastam que nasce a *epistḗmē*, isto é, a clareza, o esclarecimento, a certeza inabalável sobre uma determinada tese. Não há o que negar: só *dilatamos* o nosso pensamento, só alcançamos um saber inequívoco, quando

[30] FREIRE, Antônio. *Op. Cit*. p. 209.

[31] A palavra *logos* é derivada de um radical "*leg*", que forma o verbo *falar*, *dizer* (BAILLY. λέγω [*légō*] In: **Abrégé du Dictionaire Grec Français**. Paris: Librairie Hachette, 1901. p. 528. Disponível em: <http://home.scarlet.be/tabularium/bailly/>). MOLINARO. *Op. Cit*. p. 15: "*Lógos*: derivado de *légo*, o termo não significa apenas *palavra*, mas sobretudo *pensamento*; é daí que provém a *lógica*. O pensamento é o vínculo, a unificação. De quê? Do ser."

[32] Tanto o διά quanto o δι' (forma suprimida) podem ser encarados como advérbio (*separando, dividindo*) ou como preposição (PEREIRA. *Op. Cit*. p. 127; FREIRE. *Op. Cit*. p. 209). Como preposição, possuem dois casos: genitivo e acusativo. Como genitivo, significam "*através de*", como geralmente são traduzidos (PEREIRA, 1957. *Op. Cit*. p. 127). Como acusativo, podem indicar a causa ("*por causa de*") e podem servir como elemento identificador de um gênero literário em particular, como é o caso das etiologias. Também no caso acusativo, podem significar "*com o auxílio de*" (PEREIRA. *Op. Cit*. p. 127). Como substantivo, parecem seguir a linha de acepção do advérbio: *dividindo, separando, dispersando, dum e doutro lado*, de onde provêm diretamente os vocábulos *divisão, separação, distanciamento*. O δι', enquanto elisão de διά, também é amparado pela gramática grega de Antônio Freire (FREIRE. *Op. Cit*. p. 275) e pelo dicionário grego-português de Isidoro Pereira (PEREIRA. *Op. Cit*. p. 127).

[33] *Idem*. *Op. Cit*. p. 127.

pensamos por contrastes. Saltam-nos à vista as palavras de Platão na *República*:

> [...] Aquele que não pode distinguir a Ideia do Bem com a razão, abstraindo-a das demais, e não pode atravessar todas as dificuldades como em meio a uma batalha, nem aplicar-se a esta busca — não segundo a aparência, senão segundo a essência — e tampouco fazer a marcha por todos estes lugares com um raciocínio que não decaia, não dirás que semelhante homem possui o conhecimento do Bem em si nem de nenhuma outra coisa boa.[34]

Tomás também falava disso:

> Se alguém quiser escrever contra isto, ser-me-á aceitabilíssimo. Com efeito, não há modo melhor de descobrir a verdade e confutar a falsidade do que resistir contraditando.[35]
>
> De mais a mais, assim como nos tribunais não se pode julgar sem ouvir as razões de ambas as partes, assim também é necessário que, quem deve estudar filosofia, para ter um melhor julgamento, ouça todas as razões e as dúvidas dos adversários.[36]

---

[34] PLATÓN. **República**. VII, 534 b-c. [A tradução é nossa]. "[...] aquel que no pueda distinguir la Idea del Bien con la razón, abstrayéndola de las demás, y no pueda atravesar todas las dificultades como en medio de la batalla, ni aplicar-se a esta búsqueda — no según la apariencia sino según la esencia — y tampoco hacer la marcha por todos estos lugares con un razonamiento que no decaiga, no dirás que semejante hombre posee el conocimiento del Bien en sí ni de ninguna otra cosa buena [...]".

[35] TOMÁS DE AQUINO. **De perfectione**. cap. 26. Disponível em: < http://www.corpusthomisticum.org/oap.html>. [A tradução é nossa]. "Si quidam vero contra haec rescribere voluerint, mihi acceptissimum erit. Nullo enim modo melius quam contradicentibus resistendo, aperitur veritas et falsitas confutatur [...]".

[36] TOMÁS DE AQUINO. **Sententia Metaphysicae**. Lib. 3, 1 n. 5. Disponível em: <http://www.corpusthomisticum.org/cmp03.html>. [A tradução é nossa]. "Sicut autem in iudiciis nullus potest iudicare nisi audiat rationes utriusque partis, ita necesse est eum, qui debet audire philosophiam, melius se habere in iudicando si audierit omnes rationes quasi adversariorum dubitantium." ARISTÓTELES. Metafísica. III, 1, 995 b. In: REALE, Giovanni. **Metafísica II:** Texto grego com tradução ao lado. Trad. e Rev. Marcelo Perine. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005: "Ademais, quem ouviu as razões opostas, como num processo, está necessariamente em melhor condição de julgar."

Do quanto dissemos, resta concluir que a filosofia é o lugar onde nascerá a *ética* enquanto ciência do *ẽthos*. Em razão disso, a indagação acerca do *ẽthos* caberá sempre — e primariamente — ao labor filosófico. Afirma Lima Vaz:

> [...] tendo sido a Filosofia a forma *originária* com que historicamente se constituiu a ciência do *ethos*, e que persistimos em considerar a única forma adequada que nos permite pensar os fundamentos racionais desta ciência.[37]

Ora, se a filosofia se perfaz através do *diálogos*, tal qual o entendemos acima como duas falas (*lógoi*/λόγοι) que se contrastam, a ética — ciência do *ẽthos* — irá pressupor sempre, de algum modo, a *pólis* (πόλις), isto é, vários (πολύς) homens que compareçam à *Agorá* (Ἀγορά) com o seu *lógos*. Acentua Vaz: "Como primeiro desses traços apresenta-se, sem dúvida, a estrutura *dual* do *ethos*, ou seja, a sua dupla face, *social* e *individual*"[38]. Sobre a importância fundamental do "diálogos" para a ética, o mesmo estudioso afirma noutro lugar:

> Somente nesse horizonte é possível o encontro com o Outro. Ora, esse encontro é, em sua forma elementar, uma interlocução em que duas razões se comunicam: *diá-logos*. O *diálogo* é fundamentalmente um evento de natureza *ética* e é por ele que a estrutura intersubjetiva do agir ético primeiramente se realiza.[39]

Ademais, pelo fato de em filosofia a verdade se dar — prevalentemente — pelo *pólemos* (πόλεμος) do *diálogos* (διάλογος), resta que a ciência do *ẽthos* nunca estará acabada, e será sempre um conhecimento — decerto científico à sua maneira —, porém incompleto e aberto a novos aprofundamentos. Já dizia Aristóteles acerca da sabedoria prática: "[...] e também o tempo

---

[37] VAZ. **Escritos de Filosofia IV:** Introdução à Ética Filosófica 1. p. 35.

[38] *Idem*. *Ibidem*. p. 39.

[39] VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Ética e Direito**. São Paulo: Edições Loyola, 2002. pp. 248-249.

parece ser um bom descobridor e colaborador nessa espécie de trabalho"[40]. Salienta também Lima Vaz:

> O *ethos* não é uma grandeza imóvel no tempo mas, como a própria *cultura*, da qual é a dimensão normativa e prescritiva, revela um surpreendente dinamismo de crescimento, adaptação e recriação de valores, quando os chamados "conflitos éticos" desencadeiam no seu seio a síndrome da *crise* cujo desfecho é, em geral, a invenção de uma nova forma ética de vida.[41]

Ao longo deste capítulo, já começamos a mostrar como as notas presentes na gênese do filosofar foram livremente assumidas por Tomás de Aquino. Gostaríamos, agora, de aprofundar isso, tentando nos aproximar da estrutura do pensamento de Tomás na sua síntese final, a *Summa Theologiae*. Com isso, queremos atestar como a obra do Aquinate é um projeto aberto e vivo. À fecundidade dos *diálogos* de Platão, os medievais — máxime Tomás — propuseram o terreno não menos fértil das *disputas*.

1.4 TOMÁS DE AQUINO E A "FILOSOFÍA": DO "DIÁLOGOS" À "DISPUTATIO"

Sem pretendermos ser exaustivos, queremos enfatizar que a *Summa Theologiae* e também as outras obras do Aquinate comportam um conhecimento filosófico que é buscado através de uma forma que consideramos similar ao procedimento grego do *diálogos*, a saber, a *disputatio*. Assim, a estrutura da *Summa* apresenta-se como um contínuo lidar com réplicas e tréplicas, uma obra que só se perfaz pelo tirocínio das objeções, justamente porque nela parecem palpitar ainda as *disputas*. Trata-se de um pensamento que se dilata, um discurso que só se torna polido quando submetido à sabatina das "discordâncias". Na *Summa*, os

[40] ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Trad. Leonel Vallandro; Gerd Bornheim. 1. ed. São Paulo: Abril S/A Cultural e Industrial, 1973. II, 7, 1098 a 20.

[41] VAZ. **Escritos de Filosofia IV:** Introdução à Ética Filosófica 1. p. 41.

argumentos se expandem quando contraditos, e a clareza só resplandece quando a resposta se distende em respostas às objeções. Nela, o contraditório é sempre uma oportunidade de aprofundamento. Já Aristóteles, na *Metafísica*, assevera acerca desta necessidade de se reconhecer, prévia e cuidadosamente, as dificuldades que uma questão comporta antes de tomá-la em consideração. Afirma que os que não se resguardam preliminarmente neste sentido tornam-se guias cegos que, não tendo tido a precaução de saber de onde partiram, tampouco estão aptos para distinguir se alcançaram ou não uma meta. Tomás, comentando o mesmo trecho da *Metafísica*, aduz que é preciso cultivar uma espécie de "dúvida metódica" para se atingir a verdade. Esta "dúvida metódica" é exatamente o contrário daquela que duvida sem escutar a palavra dos seus opositores. De mais a mais, que forma melhor há para se avaliar as dificuldades de uma questão do que ser provocado pelas objeções? O filósofo precisa ser provado pelas objeções, necessita delas para que se previna contra os assaltos da imaginação e se ponha ao abrigo de uma sorte de precipitação que pode conduzi-lo à desafortunada realidade de não demonstrar o que se propôs. Ouçamos Aristóteles e, em seguida, o comentário de Tomás:

> Ora, para quem pretende resolver bem um problema, é útil perceber adequadamente a dificuldade que ele comporta: a boa solução final consiste na resolução das dificuldades previamente estabelecidas. Quem ignora um nó não poderá desatá-lo; e a dificuldade encontrada pelo pensamento manifesta a dificuldade existente nas coisas. De fato, enquanto duvidamos, estamos numa condição semelhante a quem está amarrado; em ambos os casos, é impossível ir adiante. Por isso é preciso que, primeiro, sejam examinadas todas as dificuldades tanto por essas razões, como porque os que pesquisam sem primeiro ter examinado as dificuldades assemelham-se aos que não sabem aonde devem ir. Ademais, estes não são capazes de saber se encontraram ou não o que buscam; pois não lhes é claro o fim que devem alcançar,

> enquanto isso é claro para quem antes compreendeu as dificuldades.[42]

> E primeiro disse [Aristóteles] que, àqueles dispostos a investigar a verdade, importa preparar bem o trabalho, isto é, duvidar convenientemente antes de fazê-lo, ou seja, considerar corretamente quais são os pontos duvidosos. E isto porque o que suceder à investigação da verdade nada mais é do que a solução das dúvidas anteriormente postas.[43]

E a *Summa* segue este caminho. Mostra-se como uma obra sem fecho, porque potencialmente refutável e capaz de refutar; um cume, sim, mas aberto a um horizonte sem fim; diversa, portanto, da imagem que nos advém do famoso delírio de Brás Cubas.[44] Nada há nela de cadavérico, senão o contrário: a *Summa* permanece em constante vicejar e pulsar como que esperando uma nova objeção. Aliás, mesmo os por vezes densos comentários de Tomás a Aristóteles também já causavam este tipo de admiração. R. Bongli, um não adepto do pensamento de Tomás, que traduziu parte da *Metafísica* de Aristóteles para o italiano no século XIX, acerca do *Comentário* de Tomás à *Metafísica* do Estagirita, já dizia:

> Grande figura, verdadeiramente, Santo Tomás! Que pensamento agudo e sólido! Quanta clareza e equilíbrio! Não há dificuldade que o desencoraje, questão que o afaste, obstáculo que o detenha.

---

[42] ARISTÓTELES. Metafísica. III, 1, 995 b. In: REALE, Giovanni. **Metafísica II:** Texto grego com tradução ao lado. Trad. e Rev. Marcelo Perine. 2 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

[43] TOMÁS DE AQUINO. **Sententia Metaphysicae**. Lib. 3, 1 n. 2 Disponível: <http://www.corpusthomisticum.org/cmp03.html>. [A tradução é nossa]. "[...] et primo dicit quod volentibus investigare veritatem contingit *prae opere*, idest ante opus *bene dubitare*, idest bene attingere ad ea quae sunt dubitabilia. Et hoc ideo quia posterior investigatio veritatis, nihil aliud est quam solutio prius dubitatorum."

[44] ASSIS, Machado de. **Memórias Póstumas de Brás Cubas**. 9. ed. São Paulo: Ática, 1982. p. 19. In: NASCIMENTO, Carlos Arthur R. **Santo Tomás de Aquino, o Boi Mudo da Sicília**. São Paulo: EDUC, 1992. pp. 87-88: "Logo depois, senti-me transformado na *Summa Theologica* de S. Tomás, impressa num volume, e encadernada em marroquim, com fechos de prata e estampas; idéia esta que me dava ao corpo a mais completa imobilidade; e ainda agora me lembra que, sendo as minhas mãos os fechos do livro, e cruzando-as eu sobre o ventre, alguém as descruzava (Virgília decerto), porque a atitude lhe dava a imagem de um defunto."

> Tentar compreender não é para ele uma curiosidade, mas uma obrigação: e o esforço da inteligência o demonstra, mas não o anuncia. Jamais um desprezo, uma maldição, uma trapaça, uma ira, uma reprovação, um riso para os seus adversários de qualquer espécie: sempre pronto a discutir, seguro de suas armas sem ser pretensioso.[45]

Mesmo no século XX, Tomás ainda é lembrado como um dos mais penetrantes intérpretes de Aristóteles. Eloquente é o testemunho de Jaeger a este respeito:

> Os comentários de Santo Tomás a Aristóteles revelam um novo esforço de concentração para chegar a compreender quer o espírito quer a letra de um autor novo, que apresenta sérias dificuldades ao especialista e obstáculos insuperáveis ao leitor médio despreparado [...]; não há nada de comparável à seriedade e à tenacidade da feliz tentativa de Santo Tomás de penetrar o sentido das obras do grande filósofo, a cuja análise e interpretação ele dedicou uma parte tão grande da sua vida. Não encontramos exemplos deste tipo de compreensão — que é ao mesmo tempo particular e geral, no estilo de ensaio mas mesmo assim absolutamente objetiva —, nem mesmo considerando os séculos do mais culto humanismo.[46]

Também nosso contemporâneo, o *historiador italiano da filosofia* Giovanni Reale, não sendo tampouco um seguidor de Tomás, por ocasião do seu *Comentário à Metafísica de Aristóteles*, confessa que as "intuições geniais" do Aquinate não envelheceram; inclusive do ponto de vista histórico, não podem ser relegadas ao passado:

> E, particularmente, não sendo tomista, minha escolha de Tomás

[45] BONGLI, R. Metafisica d'Aristotele, volgarizzata e commentata da R. Bonghi, Livros I-VI, Turim, 1854. In: REALE, Giovanni. **Metafísica vol. I:** Ensaio introdutório. Trad. e Rev. Marcelo Perine. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005. pp. 18-19.

[46] JAEGER, Werner. Umanesimo e Teologia. Milano: Corsi dei Servi, 1958. pp. 35-36. In: MONDIN, Battista. **A Grandeza e Atualidade de São Tomás de Aquino**. Trad. Antônio Angonese. São Paulo: EDUSC, 1998. p. 15.

> foi determinada justamente pela verificação de sua excelência objetiva e utilidade inclusive do ponto de vista histórico.[47]

Portanto, a *Summa* e as *Questões Disputadas* de Tomás não são senão partes que se desdobram em *questões* que, por sua vez, desmembram-se em *artigos* que, por seu lado, desdobram-se em argumentos e respostas às objeções.[48] Por isso, a *Summa* não é algo inerme ou inerte; ao contrário, em seu próprio constituir-se, ela aparece como um vigoroso movimento no qual a verdade *se desvela* com o fito de ser *simples*mente dita. Seus argumentos, porquanto provindos direta ou indiretamente do ensino, são verdadeiros sinalizadores (Notemos que o verbo ensinar [*insignare*, *insignire*] significa precisamente "sinalizar")[49], e só o são, ratificamos, enquanto Tomás os recolhe das *Disputas* escolares do seu tempo, cujo dinamismo exige um pensar que só se desabrocha e se consolida trabalhando com os "contraditórios". Por essa razão, a obra de Tomás mostra-se como o ensino da verdade a desenvolver-se em permanente erudição, erudição que, segundo nos sugerem os próprios termos dos quais provém o vocábulo ("ex"/"rude"), é um lançar para fora tudo quanto nos embrutece, um polir tudo quanto se encontre em nós em estado bruto. O Aquinate, em diversos momentos, aponta para isso:

> Por isso, ele [Aristóteles] diz que é necessário amar tanto aquele de quem seguimos a opinião quanto aquele de quem a rejeitamos.

---

[47] REALE, Giovanni. **Metafísica vol. I:** Ensaio introdutório. Trad. e Rev. Marcelo Perine. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005. p. 19.

[48] Ainda nesta mesma linha, recordemos que, em latim, "plica" significa dobra. Daí a nossa palavra "complicada" significar, antes de qualquer coisa, algo não visto porque dobrado e redobrado. Não nos esqueçamos, ademais, de que o termo "ex", em latim, significa, o mais das vezes, "para fora". Donde o nosso termo "explicar" denotar, antes de tudo, lançar para fora as dobras, desdobrar, desfazer as dobras, a fim de que o leitor ou o ouvinte possam ver o que antes as dobras não lhes permitiam ver. Acerca da etimologia do termo "explicar", vide: LAUAND, Luiz Jean. **As dobras da língua**. Disponível em: <http://www.jeanlauand.com/LP076.htm>.

[49] LAUAND, Luiz Jean. RUBIO, Juliana Bassana. **As razões da língua:** cultura e ensino de inglês. CEMOrOC-Feusp/IJI-Universidade do Porto: *Notandum 30*, set-dez 2012. p. 88.

> De fato, ambos aplicaram-se à inquirição da verdade, e um e outro nos ajudaram.[50]

> [Os pensadores foram também ajudados] indiretamente, quando os erros dos primeiros acerca da verdade deram ocasião para os seus pósteros exercitarem uma discussão mais diligente, que tem por finalidade resultar num maior esclarecimento da verdade. É verdadeiramente justo agradecer a todos aqueles que nos ajudaram na aquisição de tão grande bem que é o conhecimento da verdade.[51]

Eis, pois, de que Tomás queremos nos aproximar em nosso estudo. Estar com o Aquinate — através das suas obras — é estar aberto à verdade, venha ela de onde vier. Quando consultado por um confrade sobre como se adquire a sabedoria, Aquino — entre outras coisas — recomendou-lhe: "Que não atentes a quem disse, mas ao que de bom se diga, guardando-o na memória"[52]. Na *Summa*, afirma sem pestanejar:

> Portanto, deve-se dizer que toda verdade [*omne verum*], dita por quem quer que seja [*quocumque dicatur*], vem do Espírito Santo enquanto infunde em nós a luz natural e nos dá a moção necessária para entender e exprimir esta verdade [*intelligendum et loquendum veritatem*].[53]

---

[50] TOMÁS DE AQUINO. **Sententia Metaphysicae**. Lib. 12, 9 n. 14. Disponível em: <http://www.corpusthomisticum.org/cmp12.html>. [A tradução é nossa]. "[...] ideo dicit quod oportet amare utrosque, scilicet eos quorum opinionem sequimur, et eos quorum opinionem repudiamus. Utrique enim studuerunt ad inquirendam veritatem, et nos in hoc adiuverunt.."

[51] TOMÁS DE AQUINO. **Sententia Metaphysicae**. Lib. 2, 1 n. 15 e 16. Disponível em: <http://www.corpusthomisticum.org/cmp02.html>. [A tradução é nossa]. "[...] indirecte vero, inquantum priores errantes circa veritatem, posterioribus exercitii occasionem dederunt, ut diligenti discussione habita, veritas limpidius appareret. Est autem iustum ut his, quibus adiuti sumus in tanto bono, scilicet cognitione veritatis, gratias agamus."

[52] TOMÁS DE AQUINO. O modo de estudar. 13. In: TOMÁS DE AQUINO. **Opúsculos Filosóficos**. Trad. Paulo Faitanin. Rev. Esteve Jaulent. São Paulo: Sita-Brasil, 2009. v. 1: "[...] non respicias a quo audias, sed quidquid boni dicatur, memoriae recomenda [...]".

[53] *Idem*. **Suma Teológica**. I-II, 109, 1, ad 1: "Ad primum ergo dicendum quod omne verum, a quocumque dicatur, est a spiritu sancto sicut ab infundente naturale lumen, et movente ad intelligendum et loquendum veritatem."

O Boi Mudo, em vários momentos da sua imensa obra, sinaliza para um movimento que consiste justamente num *progresso ininterrupto do pensar* que se dá *por um aprofundamento* e não *por uma substituição* do que já foi conquistado.[54] Ora, sobretudo em *ética*, urge esta atitude de abertura; como ainda voltaremos a ver no decorrer deste trabalho, a ética enquanto ciência, fundamentalmente, se perfaz pelo "diálogos" dos gregos ou pela "disputatio" dos medievais. E este debate realiza-se não somente entre nós, mas também quando debatemos com as gerações que nos precederam. Como anões em ombros de gigantes, de acordo com a sugestiva imagem de Bernardo de Chartres, também Tomás acreditava que só podemos ver mais longe, quando não nos esquecemos do que é passado pelo tempo, mas perene pela validade. Todavia, é preciso acentuar: a cada geração o condão, o múnus de aprofundar-se na verdade, sem nunca pretender exauri-la:

> [...] De fato, se alguém, procedendo no tempo, investigar a verdade, o tempo ajudará a encontrar a verdade e, quanto a um mesmo homem, que depois veja o que não via antes e, também quanto aos diversos homens, como quando alguém capta as coisas que descobriram os seus predecessores e acrescenta algo. E, por esse modo, são feitos os acréscimos nas artes, dos quais, em princípio, pouco foi inventado e, depois, através de diversos homens, pouco a pouco, atingiu uma grande quantidade, porque

[54] MARITAIN, Jacques. **Sete Lições Sobre o Ser**. Trad. Nicolás Nyimi Companário. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2001. p. 17: "Onde predomina, ao contrário, o aspecto mistério, trata-se de penetrar sempre mais no *mesmo*. O espírito permanece no lugar, gravita em torno de um centro, ou penetra cada vez melhor uma mesma densidade. É um progresso no mesmo lugar, um progresso por *aprofundamento*. É desta forma que no 'aumento' intensivo dos hábitos a inteligência, diz João de Santo Tomás, não deixa de mergulhar no objeto, no mesmo objeto, *vehementius et profundius*, mais veementemente e mais profundamente. Deste modo, podemos ler e reler sempre o mesmo livro, ler e reler a Bíblia, e, a cada vez, ocorre uma descoberta nova e mais profunda. Claro está que, na vida da humanidade uma tradição intelectual, a continuidade estável de uma doutrina fundada sobre princípios que não mudam são a condição de tal progresso."

> pertence a qualquer homem acrescentar o que falta ao considerado pelos predecessores.[55]
>
> Da parte da razão, porque parece ser natural da razão humana chegar gradualmente do imperfeito ao perfeito. Por isso, vemos nas ciências especulativas que aqueles que por primeiro filosofaram, transmitiram algumas coisas imperfeitas, que depois, pelos pósteros, se tornaram mais perfeitas.[56]

Estabelecidos estes pressupostos, é tempo de darmos mais um passo no recorte do nosso trabalho. Procuraremos definir com maior detença e exação o termo "*ethos*"[57], bem como qual o significado da *ēthikḗ* (ἠθική) concebida como "ciência do *ethos*".

[55] TOMÁS DE AQUINO. **Comentário de Tomás de Aquino à Ética a Nicômaco I-III**: o bem e as virtudes. Trad.e Rev. Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Rio de Janeiro: Mutuus, 20015. v. I. I, Lect. 11, nº. 3: "Si enim aliquis tempore procedente det se studio investigandae veritatis, iuvatur ex tempore ad veritatem inveniendam et quantum ad unum et eumdem hominem qui postea videbit quod prius non viderat, et etiam quantum ad diversos, utpote cum aliquis intuetur ea quae sunt a praedecessoribus adinventa et aliquid superaddit. Et per hunc modum facta sunt additamenta in artibus, quarum a principio aliquid modicum fuit adinventum, et postmodum per diversos paulatim profecit in magnam quantitatem, quia ad quemlibet pertinet superaddere id quod deficit in consideratione praedecessorum."

[56] TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. I-II, 97, 1, C: "Ex parte quidem rationis, quia humanae rationi naturale esse videtur ut gradatim ab imperfecto ad perfectum perveniat. Unde videmus in scientiis speculativis quod qui primo philosophati sunt, quaedam imperfecta tradiderunt, quae postmodum per posteriores sunt magis perfecta. Ita etiam est in operabilibus. Nam primi qui intenderunt invenire aliquid utile communitati hominum, non valentes omnia ex seipsis considerare, instituerunt quaedam imperfecta in multis deficientia quae posteriores mutaverunt, instituentes aliqua quae in paucioribus deficere possent a communi utilitate."

[57] Esta é a forma como Lima Vaz habitualmente grafa o vocábulo.

Capítulo II

A ética enquanto ciência em Aristóteles

Aristóteles, como já frisamos antes, foi o fundador da *Ética* enquanto "ciência", enquanto parte da filosofia. Foi ele quem distinguiu os ramos das ciências filosóficas — *teoréticas*, *práticas* e *poiéticas* —, bem como definiu o campo das mesmas.[1] Sendo assim, como diz Enrico Berti:

> [...] Aristóteles pode ser considerado o fundador do conceito de filosofia prática entendida como ciência diferente das teoréticas, porém munida de racionalidade própria.[2]

Embora o gênero literário adotado por Aristóteles não seja o diálogo, suas obras — inclusive a *Ēthikà Nikomákheia* (Ἠθικὰ Νικομάχεια) — adotam um estilo no qual o autor — antes de tomar posição — dialoga com os seus predecessores e mesmo com o senso comum. Acerca do "método" de Aristóteles, temos a assertiva de Berti:

> Com efeito, os próprios tratados escolásticos de Aristóteles têm um andamento nada sistemático e demonstrativo, mas consistem inteiramente de discussões de problemas, argumentações a favor e contra cada solução, contínuas objeções e refutações, que em muitos casos deixam a discussão completamente aberta. Em síntese, trata-se de uma espécie de institucionalização escolástica do método socrático e platônico.[3]

---

[1] ARISTÓTELES. Metafísica. VI, 1, 1025 b 25. In: REALE, Giovanni. **Metafísica II:** Texto grego com tradução ao lado. Trad. e Rev. Marcelo Perine. 2 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005. v. II: "[...] todo conhecimento racional é ou prático [πρακτική], ou produtivo [ποιητική] ou teorético [θεωρητική] [...]".

[2] BERTI, Enrico. **Perfil de Aristóteles**. Trad. José Bortolini. Rev. Iranildo Bezerra Lopes; Caio Pereira. São Paulo: Paulus, 2012. p. 158.

[3] *Idem*. *Ibidem*. p. 30.

Nosso objetivo neste capítulo não é expor a *Ética Nicomaqueia*, mas esboçar os seus grandes momentos, sobretudo com o fito de evidenciar que a ética de Aristóteles é uma ética humana. Para esta empresa, valemo-nos de uma preleção de Enrico Berti — filósofo italiano e dedicado leitor de Aristóteles — sobre a *Ética a Nicômaco*. A lição de Berti fora ministrada no auditório da *Società Filosofica Italiana*, com o título: *L'etica in Aristotele*. De mais a mais, para não interrompermos o texto, optamos por registrar várias citações em rodapé. A propósito, o fato de usarmos a preleção de Berti para expormos alguns tópicos da *Ética* não significa que a tomamos como nossa fonte primária, que será sempre a própria obra do Estagirita. Recorremos a Berti, a fim de nos servirmos da sua invulgar capacidade de síntese, já que só buscamos Aristóteles para relacioná-lo com Tomás, o nosso verdadeiro objeto de pesquisa.

A ordem da nossa exposição será a seguinte: primeiro, uma contextualização histórica; em seguida, alguns preâmbulos antropológicos nos darão ensejo para circunscrevermos a noção de ética em Aristóteles; dando continuidade, consideraremos os conceitos de *télos* e *eydaimonía*; no tópico seguinte, trataremos dos conceitos de *érgon*, *aretḗ* e *kakía*; depois, abordaremos as concepções de *proaíresis* e *boýleysis*, a fim de conhecermos qual é a natureza das ações passíveis de virtude ou de vício. Havendo dado estes passos, definiremos e distinguiremos as virtudes éticas das dianoéticas; passaremos, então, a discorrer sobre o papel da amizade na ética de Aristóteles; por fim, voltaremos ao tema da *eydaimonía*, com o intento de aprofundá-lo, e trataremos da racionalidade própria da ética aristotélica. Sigamos com uma sucinta contextualização histórica da Ética.

2.1. CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICA DA ÉTICA

Aristóteles escreveu alguns livros sobre ética: *Ética Nicomaqueia* ou também *Ética a Nicômaco*, a *Grande Ética* (de

autenticidade duvidosa), a *Ética Eudêmica* e a *Política*. A mais completa — como já adiantamos — e que se tornou também a mais famosa é justamente a *Ética a Nicômaco*. Observemos que esta obra, dividida em dez livros, foi escrita por Aristóteles, antes de mais, para o seu filho, Nicômaco.[4] Não a escreveu, portanto, a um "cidadão" qualquer, mas a seu dileto. A *Ética* não nasce, pois, como uma "obra acadêmica" e sim como "conselhos" de um pai para o seu filho, "conselhos" que tinham por finalidade que o filho fosse feliz na vida. Isto é um fato muito revelador. Aristóteles fala da *pólis*, sim; fala do cidadão, sim; mas a sua *Ética* nasce de um pai educando o seu filho para o bem viver. Nasce num ambiente familiar, diríamos hoje, não numa universidade, nem sequer numa escola. Quis a sorte que esta obra se tornasse a de maior sucesso de nosso filósofo. Por milênios vem sendo assim.

Para entendermos esta obra magna, devemos reportar-nos ao contexto histórico em que ela foi concebida, isto é, à antiga Grécia, no século IV antes de Cristo. Talvez a primeira coisa que temos de levar em conta é que os gregos, não obstante fossem um povo religioso e tivessem uma religião, não possuíam, como os outros povos, um livro que transmitisse uma revelação de Deus. Eles não tinham um livro que lhes fosse apresentado como a própria palavra de Deus. Fato notável, porque distingue os gregos do povo hebreu e da religião hebraica, outro tronco da nossa civilização. De fato, a religião hebraica se fundamenta na *Torah*, que não é senão a Lei de Deus consignada em cinco livros, *Pentateuco* em grego. Para o hebreu, Deus não é somente o Criador do homem e de todas as coisas, mas também o Legislador. Logo, a moral judaica é uma moral fundada na Lei de Deus, ditada pelo

[4] Nicômaco era o nome do pai de Aristóteles, médico afortunado, porque a serviço do rei Amintas da Macedônia. O Estagirita o perdeu ainda jovem: PHILIPPE, Marie-Dominique. **Introdução à Filosofia de Aristóteles**. Trad. Gabriel Hibon; Benôni Ramos. São Paulo: Paulus, 2002. p. 9: "Seu pai, Nicômaco, que parece ter vindo de Messênia, era médico célebre: foi chamado à corte de Pela e foi médico pessoal do rei Amintas III, pai de Filipe. [...]. Morreu antes de ter tempo de formar o filho em sua arte." Quando Aristóteles teve o seu filho, deu-lhe o nome do avô: *Idem*. *Op. Cit*. p. 12: "E sabemos que, ao morrer Pítia, ele desposou Herpillis, que lhe deu um filho, Nicômaco [...]".

mesmo Deus a Moisés e registrada na *Torah*. O quanto se disse dos judeus, pode-se dizer, *mutatis mutandis*, da religião cristã e islâmica, porque ambas são também portadoras de uma moral fundada na Revelação de um Deus, que é também um Legislador[5]:

> "No princípio era o *Logos*", diz o *incipit* do evangelho de João, que os cristãos interpretaram como "No princípio era o Verbo", ou seja, "a Palavra"; "[...] e o *Logos* estava voltado para Deus e o *Logos* era Deus", continua João, indicando com clareza de que "Palavra" se trata. Para os cristãos, com efeito, o princípio é constituído por Deus entendido como Palavra que cria todas as coisas, mas também pela própria palavra de Deus, ou seja, pela revelação com que Ele se manifestou aos homens. Esse último significado vale para todas as religiões, pelo menos para as monoteístas.[6]

Os gregos, quando pensavam em moral, não faziam referência a uma lei fundada numa revelação divina, justamente porque não a tinham. Decerto que entre os helênicos havia leis, mas estas procediam das diversas cidades. Cada uma delas tinha as suas próprias leis. Deste modo, a concepção grega de moral não é a de uma série de ditames ou prescrições reveladas por um Deus legislador. E a *Ética* de Aristóteles não é exceção à regra. Aliás, é o fato mesmo de ela não ser uma ética revelada que confere a ela uma atualidade inalienável. Afirma Berti, numa de suas obras mais recentes:

> Para os antigos gregos, as coisas não eram assim. Como todos os povos, também os gregos tinham uma religião, mas na base dela não havia nenhuma revelação, não havia nenhum livro, não havia nada que dissesse o que havia no "princípio". Eles tinham os poemas de Homero, a *Ilíada* e a *Odisseia*, que falam dos deuses, e os poemas de Hesíodo, especialmente a *Teogonia*, que tratam da

[5] Esta é uma asserção geral, não universal. Como veremos no terceiro capítulo, num autor cristão como Tomás de Aquino, a lei tem o papel de educadora, de disciplinadora, mas não de fundamento do agir ético.

[6] BERTI. **No princípio era a maravilha** — As grandes questões filosóficas. p. 10.

> genealogia desses deuses; mas não os consideravam livros revelados, obra dos deuses, mas sim obra dos poetas, dos "teólogos", nos quais se podia acreditar, se a própria cidade o exigia, ou até não acreditar.[7]

Com efeito, num tempo onde as religiões se digladiam e vivemos a realidade patente do ateísmo e do agnosticismo religioso, a *Ética* do Estagirita se oferece como uma eminência entre crentes e *não crentes*, porque escrita fora do contexto de crença e descrença. Assim, a *Ética* de Aristóteles não é a *teologia moral* predominante na *cristandade medieval*, mas também não coincide com o "humanismo" ou "racionalismo" que prevalecem na ética moderna. A *Ética a Nicômaco* é uma *ética humana*, integralmente humana, fundada num certo modo de exercer a razão humana. E exatamente por isso, vale dizer, precisamente por não admitir "clichês", ela pode ser reproposta a todos os homens de hoje, crentes e *não crentes*. Nisto reside justamente a sua atualidade: os homens de hoje, num tempo onde cada vez mais entendemos que não podemos viver isolados, precisam de algo que os una. Noutra obra em que trata da presença de *Aristóteles no século XX*, Enrico Berti esclarece que a "teologia racional" de Aristóteles não abarca a existência de um Deus concebido como Legislador supremo, tampouco a sua filosofia prática se fundamenta nesta ideia:

> Em todo caso, não se trata de uma fundação teológica, não porque Aristóteles exclua da sua filosofia (teorética) uma teologia (racional), mas porque o conceito de Deus delineado pela sua teologia não é o de um Deus que domina, isto é, que prescreve aos homens uma lei, da qual se possam deduzir as normas morais, na medida em que Deus, como ele mesmo afirma, "não tem necessidade de nada". Nisto consiste a atualidade da filosofia prática de Aristóteles, isto é, a sua capacidade de corresponder às exigências da vida cotidiana de uma época, como a presente,

[7] *Idem. Ibidem.*

> caracterizada pela interdependência entre os homens de todo o planeta e entre as próprias gerações que se sucedem no tempo.[8]

Dando prosseguimento, passemos a considerar alguns tópicos da antropologia de Aristóteles, que nos ajudarão a compreender a sua concepção de ética.

2.2 PREÂMBULOS ANTROPOLÓGICOS E A DEFINIÇÃO DE ÉTICA

Os gregos conheciam dois termos para designar vida: ζωή (*zōḗ*) e βίος (*bíos*). *Zōḗ* indica vida entendida como capacidade efetiva de viver (*entelékheia*) e de viver de certa forma; *bíos*, antes, indica o exercício mesmo de viver (*enérgeia*) e de viver de certa forma. *Bíos* diz, pois, certo gênero de vida, "estilo" de vida ou jeito de viver habitual. Em uma palavra, *bíos* indica a vida vivida.[9] Na

---

[8] BERTI, Enrico. **Aristóteles no século XX**. Trad. Dion Dani Macedo. Rev. Maurício Balthazar Leal. São Paulo: Edições Loyola, 1997. pp. 283-284.

[9] A distinção entre ζωή (*zōḗ*) e βίος (*bíos*) não é rigorosa em Aristóteles. Aqui, no entanto, ancorados em Berti, consideramos esta distinção que o estudioso prevê. Ele nos remete, por exemplo, a um passo do *De Anima* que julga elucidar esta distinção: ARISTÓTELES. **Sobre a Alma**. Trad. Ana Maria Lólio. Rev. Tomás Calvo Martinez. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2010. (Obras Completas de Aristóteles). II, 1, 20-25: "[...] é no ente em que a alma existe que existem quer o sono, quer a vigília, e esta é análoga ao exercício do saber, enquanto o sono é análogo à posse deste sem exercício." ζωή (*zōḗ*), portanto, designa a vida sem as suas operações, sem a sua atividade, como no sono. βίος (*bíos*) é a vida enquanto atividade, como quando estamos em vigília. O termo βίος (*bíos*) também é usado para designar um gênero de vida, como Aristóteles assevera num passo da *Ética a Nicômaco*: *Idem*. **Ética a Nicômaco**. I, 5, 1095 b 15-20 "A julgar pela vida que os homens levam em geral, a maioria deles, e os homens de tipo mais vulgar, parecem (não sem um certo fundamento) identificar o bem ou a felicidade com o prazer, e por isso amam a vida dos gozos [βίος ἀπολαυστικός/*bíos apolaystikós*]. Pode-se dizer, com efeito, que existem três tipos principais de vida: a que acabamos de mencionar, a vida política [βίος πολιτικός/*bíos politikós*] e a contemplativa [βίος θεωρητικός/*bíos theōrētikós*]." Fermani confirma esta distinção, partindo de uma análise semântica de *zōḗ* e *bíos*. *Zōḗ* já é viver, mas é um simples estar vivo, enquanto *bíos* avoca uma atividade, a vida vivida, que acaba se configurando como um *modus vivendi*. FERMANI, Arianna. **A vida feliz humana**: diálogo com Platão e Aristóteles. Trad. Renato Ambrosio. Rev. Tarcila Doná et al. São Paulo, Paulus, 2015. pp. 52-53: "Porque se é verdade que, como seres humanos, estamos todos ligados pelo simples fato de viver, isto é, pelo fato de termos uma *zoé* (que é aquela vida que, segundo os gregos, compartilhamos também com os animais e os deuses), cada homem, vivendo, realiza um *bíos*, isto é, um *modus vivendi*, um modo singular de estar no mundo." Reeve atenua a distinção, mas a mantém. *Zōḗ* é a vida num sentido mais global. *Zōḗ* indica tanto o ato de nutrir-se, crescer, reproduzir-se, sentir e entender quanto a potência para realizar estes atos. Já *bíos* indica os tipos específicos de vida, é a vida que se encontra, por exemplo, descrita nas histórias naturais e nas

Ética a Nicômaco, *bíos* aponta para o modo específico de vida de um ser. No caso do homem, por exemplo, a vida segundo o *lógos*:

> A mesma doutrina se encontra na *Ética a Nicômaco*, em que aparece para indicar o tipo de vida melhor o termo *βίος*, que significa a vida vivida, medida por certo arco de tempo, e pode ser, precisamente, de gênero diferente. Existem assim o gênero de vida vivido pelas plantas, os gêneros de vida vividos pelos animais [...] e os muitos tipos de vida vividos pelos homens [...].[10]

A fim de entendermos melhor a distinção feita acima entre ζωή (*zōḗ*) e βίος (*bíos*), será proveitoso compreendermos o conceito de alma para Aristóteles. Na concepção do filósofo de Estagira a alma é, antes de tudo, o princípio de vida (ζωή/*zōḗ*) de um corpo físico que possui a vida em potência: "Por isso, a alma é o primeiro acto de um corpo natural que possui vida em potência"[11]. Ela é o ato (ἐντελέχεια/*entelékheia*) que torna um corpo vivo. Assim, se a alma da planta dá-lhe capacidade para que se nutra e a alma dos animais para que sintam, percebam e se movam, a alma humana capacita efetivamente o homem para que chegue ao exercício de certo tipo de vida (βίος/*bíos*), a saber, segundo o *lógos* (λόγος). Esta precisão do conceito de vida torna-se relevante, quando pensamos que Aristóteles afirma que a *pólis*

---

biografias. REEVE, C.D.C. **Ação, contemplação e felicidade**. Um ensaio sobre Aristóteles. Trad. Celília Camargo Bartoltti. Rev. Renato da Rocha. São Paulo: Edições Loyola, 2014. pp. 277-278: "Duas palavras gregas correspondem à tradução 'vida', *zôê* e *bios*. *Zôê* refere-se aos tipos de processos de vida estudados por biólogos, zoólogos e outros cientistas (incluindo psicólogos e teólogos): crescimento e reprodução são processos desse tipo, assim como percepção e entendimento. Portanto, *zôê* é ambíguo, significando ou o potencial para crescer, reproduzir-se, perceber, ou o processo ou atividade de crescer, reproduzir-se, perceber e entender. *Bios* refere-se ao tipo de vida que um historiador natural ou biógrafo poderia investigar — a vida da lontra, a vida de Péricles — e, assim, a uma duração ao longo da qual alguém possui *zôê* como uma potencialidade."

[10] BERTI, Enrico. **Novos Estudos Aristotélicos II:** Física, Antropologia e Metafísica. Trad. Silvana Cobucci Leite, Cecília Camargo Bartalotti; Élcio de Gusmão Verçosa Filho. Rev. Renato da Rocha. São Paulo: Edições Loyola, 2011. p. 169.

[11] ARISTÓTELES. **Sobre a Alma**. II, 1, 412 a 25. *Idem*. *Ibidem*. II, 412 a 15-20: "A alma, portanto, tem de ser necessariamente uma substância, no sentido de forma de um corpo natural que possui vida em potência."

surge para preservar a vida e promover a vida boa, que é justamente a vida segundo o *lógos*: "Formada a princípio para preservar a vida [ζῆν/*zē̲n*], a cidade subsiste para assegurar a boa vida [εὖ ζῆν/eỹ zē̲n]"[12].

Tragamos a lume outra distinção acerca do próprio termo ato. Tanto ἐντελέχεια/*entelékheia* quanto ἐνέργεια/*enérgeia* significam ato.[13] Porém, enquanto *entelékheia*, numa primeira acepção, significa o "ato primeiro", isto é, a capacidade efetiva de viver, *enérgeia* significa o "ato segundo", ou seja, o exercício mesmo desta capacidade de viver, a atividade, a vida vivida, como já dissemos acima. Ademais, o termo *enérgeia* tem uma peculiaridade, a saber, aponta para uma atividade continuada, prolongada, constante, ininterrupta, no sentido de que não se extingue, mas perdura mesmo após ter alcançado o resultado.[14] A todos os seres vivos é dado o "ato primeiro", em sua primeira acepção, mas cada um tem de construir — conforme a sua natureza — o seu "ato segundo", o qual lhe é específico. Mas há, além disso, como já acenamos, uma segunda acepção do termo *entelékheia*. *Entelékheia* designa também a *per*feição alcançada pela *enérgeia* do *érgon*, *érgon* que significa *função* e sobre o qual voltaremos a falar mais adiante.[15] A alma — falando com exação — é *entelékheia* na

[12] ARISÓTELES. **Política**. I, 2, 1252 b 29-30.

[13] Há passagens em suas obras, é preciso advertir, em que Aristóteles parece abandonar a distinção entre ἐντελέχεια/*entelékheia* e ενέργεια/*enérgeia*.

[14] FERMANI. **A vida feliz humana**: diálogo com Platão e Aristóteles p. 372: "*Enérgeia* é um termo que não aparece no *corpus platonicum*. O substantivo, que remete ao verbo *energéō* ('estou ativo', 'estou em atividade', 'ajo', 'produzo') e aos adjetivos *energés* ('operante', 'eficaz', 'operoso', 'ativo', 'enérgico', "produtivo") e *energós* ('ativo', 'eficaz'), significa 'força', 'eficácia', 'atividade', 'ação', 'obra', 'energia'. *Essa 'atividade' ou 'capacidade de agir' possui, na realidade, uma peculiaridade essencial: a não exauribilidade, a capacidade de se conservar, de se manter em vida mesmo depois de ter alcançado o objetivo*." [O itálico é nosso].

[15] ARISTÓTELES. **Metafísica**. IX, 8, 1050 a 20. In: REALE, Giovanni. **Metafísica II: Texto grego com tradução ao lado**. 2. ed. Trad. Marcelo Perine. Rev. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2005. v. II: "A operação [ἔργον] é fim [τέλος] e o ato [ἐνέργεια] é operação [ἔργον], por isso também o ato [ἐνέργεια] é dito em relação com a operação [ἔργον] que tende ao mesmo significado de enteléqueia [ἐντελέχειαν]."

sua primeira acepção apontada acima: "Mas 'acto' diz-se em dois sentidos: num, como o é o saber; no outro, como o é o exercício do saber. É evidente que a alma é acto no sentido em que o é o saber"[16]:

> Logo depois ele esclarece que a forma é ato [ἐντελέχεια] e distingue dois significados de ato, correspondentes respectivamente à posse de uma capacidade, por exemplo a ciência, e ao exercício dela. A alma é ato no primeiro sentido, ou seja, "ato primeiro" de um corpo natural que tem a vida em potência, o que significa que ela é a posse efetiva, por parte de um corpo natural, da capacidade de viver. A vida, portanto, será ato no segundo sentido, ou seja, como exercício da capacidade constituída pela alma, quer dizer, como atividade [ἐνέργεια].[17]

Com efeito, é somente quando conhecemos o *bíos* enquanto *ato mesmo de viver*, o qual se desabrocha num *modus vivendi*, numa maneira habitual de viver, que se coloca o problema da ética.[18] Mas, para apreendermos o que o Estagirita entende por ética, é mister considerarmos o termo "*ethos*". Este termo, conforme já acenamos, remonta a uma transliteração de dois vocábulos gregos de significação distinta.[19] O primeiro, ἦθος (*ēthos*) — grafado com o η inicial — designa, por assim dizer, a morada do homem, ou seja, o ambiente habitável ao homem enquanto tal. Nas palavras de Lima Vaz, nesta acepção, "O *ethos* é

---

[16] ARISTÓTELES. **Sobre a Alma**. II, 412 a 20.

[17] BERTI. **Novos Estudos Aristotélicos II:** Física, Antropologia e Metafísica. p. 164. ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. I, 7, 1098 a 5: "E, como a 'vida do elemento racional' também tem dois significados, devemos esclarecer aqui que nos referimos à vida no sentido de atividade; pois esta parece ser a acepção mais própria do termo."

[18] O *bíos* evoca uma vida plasmada: FERMANI. **A vida feliz humana**: diálogo com Platão e Aristóteles. p. 53: "É somente a partir de nosso *bíos*, isto é, da vida que nunca pode ser separada da sua forma, daquela orientação, daquela direção que a vida tomou e pela qual foi plasmada, que podemos fazer a pergunta sobre a felicidade."

[19] VAZ. **Escritos de Filosofia II:** Ética e Cultura. p. 12: "O termo *ethos* é uma transliteração dos dois vocábulos gregos *ethos* (com *eta*) e *ethos* (com *épsilon*)."

a casa do homem"[20]. Todavia, em grego diz-se também ἔθος (*éthos*), com um *ε* inicial, significando, desta feita, *hábito*, isto é, a disposição estável para agir de determinada maneira.[21] Ora, unindo estas duas concepções, temos que, pelos hábitos (*habitus* em latim, ἕξις [*héxis*] em grego) — pelo ἦθος (*éthos*), enfim —, o homem torna-se capaz de construir o seu mundo, vale dizer, o seu *hábitat* próprio, o seu ἦθος (*ēthos*), desta sorte entendido como aquelas disposições estáveis que permitem ao homem moldar a sua morada sobre a terra. Há, então, na "fenomenologia do *ethos*", uma espécie de obra poiética (*poíēsis* [ποίησις] = *produção*)[22], pois

[20] *Idem*. *Ibidem*.

[21] *Idem*. *Ibidem*. p. 14: "A segunda acepção de *ethos* (*épsilon* inicial) diz respeito ao comportamento que resulta de um constante repetir-se dos mesmos atos. [...]. [...] o *ethos* (*épsilon* inicial) designa o processo genético do hábito ou da disposição habitual para agir de uma certa maneira [...]".

[22] Observemos que se deve ter cuidado ao tentar aproximar *ēthikḗ* e *poiētsis* em Aristóteles, porquanto, na distinção dos ramos das ciências — teoréticas, práticas e poiéticas —, ele define bem o campo de cada uma: ARISTÓTELES. Metafísica. VI, 1025 b 25. In: REALE, Giovanni. **Metafísica II**: Texto grego com tradução ao lado. 2. ed. Trad. Marcelo Perine. Rev. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2005. v. II: "[...] todo conhecimento racional é ou prático [πραχτιχὴ], ou produtivo [ποιητιχὲ] ou teorético [θεωρητιχὴ] [...]". Na própria *Ética a Nicômaco*, Aristóteles diferencia atividade de produção. ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. I, 1, 1094 a 5: "Mas observa-se entre os fins uma certa diferença: alguns são atividades [ἐνέργειαι/*enérgeiai*], outros são produtos [ἔργα/*érga*] distintos das atividades que os produzem". Noutro lugar, Aristóteles precisa ainda que é necessária esta diferenciação, para que não se confunda ética e arte, pois enquanto a primeira é um agir, a segunda é um produzir. *Idem*. *Ibidem*. VI, 4, 1140 a 15: "Diferindo, pois, o produzir [ποίησις/*poíēsis*] e o agir [πρᾶξις/*prãxis*], a arte [τέχνην/*tékhnēn*] deve ser uma questão de produzir e não de agir". Mas é preciso ponderar bem este e outros textos. Na primeira passagem citada da *Ética* [I, 1, 1094 a 5], Aristóteles usa o termo "ἔργα" distinguindo-o de "ἐνέργειαι". Contudo, em seguida, ao delimitar a ação ética, fala que ela consiste numa atividade [ενέργεια] segundo a função ou a obra [ἔργον] própria do homem. É inegável a plurivocidade com que os termos são empregados. Pois bem, considerando todos estes prolegômenos, o que devemos reter parece ser o seguinte: *stricto sensu*, a atividade [ενέργεια/*enérgeia*] é uma ação [πρᾶξις/*prãxis*] distinta daquela ação produtiva, que Aristóteles define como ποίησις [*poíēsis*], a qual é própria da arte [τέχνη/*tékhnē*]. Todavia, pensamos poder valer-nos da mesma polissemia à qual Aristóteles recorre permanentemente para afirmarmos que, *lato sensu*, a *ēthikḗ* pode ter uma acepção de *poíēsis*, quando se entende que ela também se traduz como a possibilidade de o homem, mediante os atos virtuosos, "produzir" um mundo humano e "construir-se" a si mesmo. De resto, ocorre-nos que isto seja mesmo necessário, pois se o agir ético não for, sob nenhum aspecto, transeunte, transformador da realidade na qual se insere, podemos, deveras, cair num "solipsismo" caprichoso e assim perdermos a ligação fundante em Aristóteles entre ética e política. Por fim, as ações belas e justas são o legado que o cidadão deixa para a *pólis*. Aliás, o próprio Aristóteles, quando faz ética, não deixa de evocar os ditos e feitos dos grandes homens. Numa passagem ele diz que a obra de um homem manifesta em ato o que ele é em potência: *Idem*. *Ibidem*. IX, 7, 1168 a 5: "E isso tem raízes

ela pressupõe que o homem seja capaz de, construindo-se e construindo o seu mundo, destacar-se do mundo da *fýsis* (φύσις), sem separar-se dele. Sintetiza Lima Vaz:

> A metáfora da morada e do abrigo indica justamente que, a partir do *ethos*, o espaço do mundo torna-se habitável para o homem. O domínio da *physis* ou o reino da necessidade é rompido pela abertura do espaço humano do *ethos* no qual irão inscrever-se os costumes, os hábitos, as normas e os interditos, os valores e as ações. Por conseguinte, o espaço do *ethos* enquanto espaço humano, não é *dado* ao homem, mas por ele construído ou incessantemente reconstruído.[23]

Ora, a ἠθική (*ēthikḗ*) não é senão a ciência que estudará quais são estes hábitos pelos quais o homem pode se tornar artífice da sua vida (βίος/*bíos*), demiurgo do seu mundo. Portanto, a *ēthikḗ* — ciência do *ē̱thos* (ἦθος) — pode também ser considerada a ciência do *éthos* (ἔθος), vale lembrar, dos hábitos (ἕξεις/*héxeis*) que permitirão ao homem construir o seu hábitat (ἦθος). O Estagirita parece fazer referência a isso, quando diz no começo do livro β da *Ética*:

> [...] enquanto a virtude moral é adquirida em resultado do hábito, donde ter-se formado o seu nome (ἠθική) por uma pequena modificação da palavra ἔθος (hábito).[24]

É interessante, seguindo ainda Lima Vaz, introduzirmos nova distinção — se bem que tênue — entre *éthos* e *héxis*. Esta distinção não é de todo infundada. Porém, é preciso acrescer que entre ambos há também uma continuidade. *Éthos* (ἔθος) diz *o processo genético* no qual o sujeito, pela *prãxis* — o termo πρᾶξις (*prãxis*) indica ação — constante e reiterada, vai acostumando-se a

---

profundas na natureza das coisas, pois o que ele [o homem] é em potência [δυνάμει/*dynámei*], sua obra [ἔργον] o manifesta em ato [ἐνεργείᾳ/*energeía*]."

[23] VAZ. **Escritos de Filosofia II:** Ética e Cultura. p. 13.

[24] ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. II, 1, 1103 a 15.

agir de determinada maneira até que adquira o hábito (ἕξις/*héxis*) — disposição estável —, que é o termo desta circularidade. Em outras palavras, o *éthos* é o que instaura na *prãxis* humana o *hábito*, o qual inaugura, por sua vez, a vida ética, a vida humana. Afirma Vaz:

> Mas, se o *ethos* (*épsilon* inicial) designa o processo genético do hábito ou da disposição habitual para agir de uma certa maneira, o termo dessa gênese do *ethos* — sua forma acabada e o seu fruto — é designado pelo termo *hexis*, que significa hábito como possessão estável. [...]. Há, pois, uma circularidade entre os três momentos: costume (*ethos*), ação (*praxis*), hábito (*ethos-hexis*), na medida em que o costume é fonte de ações tidas como éticas e a repetição destas ações acaba por plasmar os hábitos.[25]

Se — como dissemos acima — o *bíos* específico do homem é o *lógos*, antes de adentrarmos na *Ética*, importa delinearmos o que seja o *lógos*. O *lógos* é, antes de tudo, a capacidade que o homem tem de falar. Em vez de simplesmente emitir voz — *flatus vocis*, dirão os latinos —, o homem pode ir além da simples expressão de dor e prazer, nominando o que é dor e o que é prazer, significando o que lhe causa dor e prazer e chegando assim ao discernimento do que é justo e injusto, bem e mal. Ora, para Aristóteles, isto é o *lógos*, máxime no seu comportamento prático. Assim, para o Estagirita, é o *lógos* que cria a *pólis*, porque o *lógos* — enquanto linguagem — é inteligível e, portanto, comunicável, capaz de criar comunhão entre os homens[26]:

> A natureza, conforme dizemos, nada faz ao desbarato, e só o homem, de entre todos os seres vivos, possui a palavra [λόγος]. Assim, enquanto a voz indica prazer ou sofrimento, e nesse sentido é também atributo de outros animais (cuja natureza também atinge sensações de dor e de prazer e é capaz de as

[25] VAZ. **Escritos de Filosofia II:** Ética e Cultura. pp. 14 -15.

[26] O próprio verbo do qual vem *lógos*, λέγω, indica no grego arcaico uma ação que cria ligame, relação. Chantraine fala de ajuntamento, reunião: CHANTRAINE. 2 λέγω [*légō*]. In: *Op. Cit*. p. 625.

> indicar) o discurso [λόγος], serve para tornar claro o útil e o prejudicial e, por conseguinte, o justo e o injusto. É que, perante os outros seres vivos, o homem tem as suas peculiaridades: só ele sente o bem e o mal, o justo e o injusto; é a comunidade desses sentimentos que constitui a família e a cidade.[27]

O medievalista Rémi Brague, lendo esta passagem da *Política*, coloca em revelo a importância da linguagem — enquanto comunicação — para a constituição da *pólis*. Ele dá ênfase à ideia de que não é, prioritariamente, o fato de vivermos num mesmo espaço geográfico, nem o de intercambiarmos propriedades, nem os laços de família que nos tornam cívicos. Antes, o que nos faz consortes no âmbito político é a comunhão que, mediante o dinamismo da linguagem, estabelecemos em torno dos valores cívicos:

> O que é comum, para o homem não é um conjunto de propriedades passivamente constatadas. É o que ele coloca em comum por meio de um processo ativo. A linguagem é o lugar dessa colocação em comum. [...] na linguagem, a comunidade é resultado da comunicação.[28]

> Mas o que o constitui como espaço [o espaço político], sua abertura, é de ordem linguística. A vida da pólis certamente será tecida por trocas entre seus membros. Mas o ato por meio do qual os cidadãos reconhecem uns aos outros como concidadãos é um ato de linguagem. É, pois, legítimo que a comunidade seja aqui o objeto de uma comunicação, portanto de um ato de comunicação.[29]

Também comentando a mesma passagem da *Política*, Mario Vegetti ressalta que nela a concepção de *lógos* como

---

[27] ARISÓTELES. **Política**. I, 2, 1253 a 5-15.

[28] BRAGUE, Rémi. **Introdução ao mundo grego**. Estudos de história da filosofia. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. Rev. Dayane Cristina Pal. São Paulo: Edições Loyola, 2007. p. 175.

[29] *Idem*. *Ibidem*. [O colchetes são nossos].

linguagem/razão e, por conseguinte, meio de comunicação entre os homens é bem atestada e digna de destaque:

> A própria posse do *logos*, a linguagem/razão, específica do homem, tem essencialmente uma destinação ético-política: ela serve, com efeito, "para comunicar o útil e o nocivo, portanto, também o justo e o injusto" (Pol. I 2 1253a 9ss).[30]

De mais a mais, se "[...] ser, para todos os seres vivos, é viver [...]"[31], uma vez que o homem é um animal dotado de *lógos* — *lógos* entendido enquanto fala, linguagem —, o seu ser é viver como um "animal falante". E como esta fala o torna capaz de expressar os estados da sua alma, o homem pode ser definido também como um "animal simbólico". Outrossim, como é capaz de dar significado às coisas, ele pode ser ainda chamado "animal significante":

> O que define o homem é mais que tudo a palavra [...]. Por conseguinte, o homem é mais propriamente um animal dotado de palavra ou de linguagem. [...] o homem poderia ser definido como animal simbólico. [...] o homem poderia ser definido como animal semântico ou significante.[32]

Enfim, exatamente por ser capaz de significar, valorar e comunicar, o homem é, por natureza, um animal político. De fato, "[...] se o homem é cívico é porque ele também é provido de logos"[33]:

> [...] o homem [ἄνθρωπος/*ánthrōpos*] é, por natureza [φύσει/*fýsei*], um ser vivo político [ζῷον πολιτικόν/*zō̃on*

[30] VEGETTI. *Op. Cit*. p. 223.

[31] ARISTÓTELES. **Sobre a Alma**. II, 415 b 10.

[32] BERTI. **No princípio era a maravilha** — As grandes questões filosóficas. p. 169.

[33] BRAGUE. **Introdução ao mundo grego**. Estudos de história da filosofia. 169.

> *politikón*]. Aquele que, por natureza e não por acaso, não tiver cidade, será um ser decaído ou sobre-humano.[34]

E ser um *zõon politikón* significa ser capaz de pensar o bem e o mal, o justo e o injusto com os seus semelhantes. Donde a *pólis* (πόλις) ser justamente o resultado de homens que entram em comunhão (κοινωνία/*koinōnía*), porque comungam de princípios cuja conquista se dá pelo consórcio entre eles, o qual acontece através do *lógos*: "Tornar comum é entrar em acordo sobre o que será comum. E é entrar em acordo por meio da linguagem"[35]. Daí Aristóteles dizer do homem: "[...] só ele sente o bem e o mal, o justo e o injusto; é a comunidade destes sentimentos que produz a família e a cidade"[36]. Observa ainda Brague:

> De fato, lemos: o que constitui esses grupos são menos seus componentes que o fato de que certas noções sejam comuns. E essas noções, e junto com elas o ser-em-comum, só se tornam visíveis no meio que constitui o logos. É política toda relação que se estabelece porque seus termos são dotados de logos. É, pois, no caso da pólis que vemos mais claramente aflorar, sob a comunidade como grupo, um tipo determinado de ser-em-comum.[37]

Ora, uma vez que a *ēthikḗ* pode ser concebida também uma ciência do *éthos*, ou seja, dos hábitos (*héxeis*) que permitirão ao homem construir o seu hábitat (ἦθος), e já que o homem é um *zõon politikón*, a *ēthikḗ* será, naturalmente, uma "ciência política" (ἐπιστήμη πολιτική/*epistḗmē politikḗ*). O próprio Aristóteles assim introduz o seu estudo:

---

[34] ARISÓTELES. **Política**. I, 2, 1253 a 5.

[35] BRAGUE. **Introdução ao mundo grego**. Estudos de história da filosofia. 173.

[36] ARISTÓTELES. **Política**. I, 2, 1253 a 15.

[37] BRAGUE. **Introdução ao mundo grego**. Estudos de história da filosofia. p. 169.

> Tais são, por conseguinte, os fins visados pela nossa investigação, pois que isso pertence à ciência política [μέθοδος πολιτική/*méthodos politiké*] numa das acepções do termo.[38]

Agora podemos traçar, em linhas gerais, os grandes momentos da *Ética Nicomaqueia*, indicando as suas passagens mais emblemáticas. Passemos a trabalhar dois conceitos basilares da ética de Aristóteles: *télos e eydaimonía*.[39]

2.3 TÉLOS E EYDAIMONÍA

O que Aristóteles propõe em sua *Ética*? No *livro I* da Ética, ele afirma de súbito que toda ação humana tende para um fim (τέλος/*télos*), ao mesmo tempo que reconhece que há uma multidão de fins, porque muitas são as ações do homem.[40] Observa ainda que o que é *fim* numa ação pode tornar-se *meio* noutra, e que, portanto, há uma hierarquia dos bens como há dos fins.[41] Reconhece também que, na ordem dos fins, deve haver um *fim último* ao qual todos os outros deverão estar subordinados como meios, pois ninguém agiria se não houvesse um fim propriamente dito. Qual é este fim? É o bem supremo, o ótimo.[42] Em grego, diz-

[38] ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. I, 2, 1094 a 10.

[39] Como já advertimos, seguiremos de perto Enrico Berti: BERTI, Enrico. **L'etica in Aristotele**. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=fnsrqOiq6BM>. Outra síntese do pensamento Aristotélico com a qual somente recentemente tomamos contato enconta-se em: OTFRIED, Höffe. **Aristóteles**. Trad. Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre: Artmed, 2008.

[40] ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. I, 1, 1094 a 5: "Ora, como são muitas as ações [πολλῶν δὲ πράξεων], artes e ciências, muitos [πολλά] são os seus fins [τέλη]".

[41] *Idem*. *Ibidem*. I, 1, 1094 a 5-15: "Mas quando tais artes se subordinam a uma única faculdade — assim como a selaria e as outras artes que se ocupam com os aprestos dos cavalos se incluem na arte da equitação, e esta, juntamente com todas as ações militares, na estratégia, há outras artes que também se incluem em terceiras —, em todas elas os fins das artes fundamentais devem se preferidos a todos os fins subordinados, porque estes últimos são procurados a bem dos primeiros."

[42] *Idem*. *Ibidem*. I, 2, 1094 a 15-20: "Se, pois, para as coisas que fazemos existem um fim que desejamos por ele mesmo e tudo o mais é desejado no interesse desse fim; e se é verdade que nem toda coisa desejamos com vistas em outra (porque, então, o processo se repetiria ao infinito, e inútil e vão seria o nosso desejar), evidentemente tal fim será o bem [τἀγαθόν], ou antes, o sumo bem [ἄριστον]."

se: ἄριστον (*áriston*), que quer dizer bem supremo, porquanto superlativo de ἀγαθόν (*agathón*), que é bem. Mas qual é este bem supremo, que direta ou indiretamente é buscado em todas as ações humanas? Digamos desde já, a felicidade, em grego, εὐδαιμονία (*eydaimonía*).[43] É para sermos felizes que fazemos tudo o que fazemos. A *eydaimonía* é tanto o fim último quanto o primeiro princípio de nossas ações: "E também parece ser assim pelo fato de ser ela um primeiro princípio [ἀρχή]; pois é tendo-a em vista que fazemos tudo o que fazemos [πάντα πάντες πράττομεν]"[44]. Aqui temos um primeiro corolário: para Aristóteles, *a ética é uma disciplina filosófica que reflete sobre como é possível ao homem alcançar a felicidade*.

Mas em que consiste a felicidade? Para responder a esta pergunta, Aristóteles põe-se, primeiramente, a observar o que se entende comumente por felicidade. Estará a felicidade numa vida de prazeres, como alguns a entendem, ou na busca das riquezas, do poder e das honras, como pensam outros? E depois de arrolar estas e outras opiniões, o Estagirita retoma a palavra para dizer que nenhuma dessas asserções responde, com argumentos adequados, o que ele busca saber: o que é a felicidade.[45] Na verdade, a pesquisa se prolonga até o último livro. De forma que só no *livro X* Aristóteles nos dará a sua definição final de felicidade. Evidentemente que não poderemos segui-lo, *pari passu*, neste capítulo. Teremos que ir abreviando os seus caminhos. Dando continuidade, fixemos a atenção em dois conceitos também fundantes da ética aristotélica: *érgon*, *aretḗ* e *kakía*.

---

[43] *Idem*. *Ibidem*. I, 4, 1095 a 15-20: "Verbalmente, quase todos estão de acordo, pois tanto o vulgo como os homens de cultura superior dizerm ser esse fim a felicidade [εὐδαιμονίαν] e identificam o bem viver e o bem agir com o ser feliz [εὐδαιμονεῖν]."

[44] *Idem*. *Ibidem*. I, 12, 1102 a

[45] *Idem*. *Ibidem*. I, 7, 1097 a 15: "Voltemos novamente ao bem que estamos procurando e indaguemos o que é ele [τί ποτ' ἂν εἴη] [...]".

2.4 ÉRGON, ARETḖ E KAKÍA

Outro conceito importante para compreendermos — *in nuce* — o que Aristóteles entende por felicidade é o de ἔργον (*érgon*), que significa função, obra (em latim, *opus*). O Estagirita afirma que cada homem tem o seu *érgon*, a sua função. Assim, o *érgon* do escultor é construir estátuas, o *érgon* do arquiteto é construir casas ou templos, o que toca flauta tem como sua função (*érgon*) tocar flauta etc.[46] Em seguida, Aristóteles coloca a seguinte questão: haverá um *érgon* que toque não a um homem em particular, mas ao homem enquanto tal, ao homem enquanto homem? Qual é a função do homem propriamente dito? O primeiro esboço de uma resposta a esta importante questão é o seguinte: se o homem possui um *érgon* que lhe seja específico, este deve consistir na realização da sua potencialidade própria, ou seja, deve consistir na realização da capacidade que é específica do homem.[47] E a verdade é que o homem possui algo que lhe é peculiar. Não é, deveras, o alimentar-se, porque isto ele tem em comum com as plantas; tampouco é a sensibilidade, porque esta ele compartilha com os animais. Então, qual a capacidade que distingue o homem destes seres e na qual pode residir o seu *érgon*? Aristóteles não pestaneja em dizer: o λόγος, e *lógos* significa, antes de tudo, palavra, linguagem, como já sabemos. O homem é o único animal dotado de palavra. Por isso, o *érgon* próprio do homem enquanto homem é o *lógos* e tudo o que esteja em conexão com ele.[48]

---

[46] *Idem*. *Ibidem*. I, 7, 1097 b 25: "Pois, assim como para um flautista, um escultor ou um pintor, e em geral para todas as coisas que têm função [ἔργον] ou atividade, considera-se que o bem e o 'bem feito' residem na função [ἔργῳ], o mesmo ocorreria com o homem se ele tivesse uma função [ἔργον]."

[47] *Idem*. *Ibidem*. I, 7, 1097 b 30: "A vida parece ser comum até às próprias plantas, mas agora estamos procurando o que é peculiar ao homem."

[48] *Idem*. *Ibidem*. I, 7, 1098 a 5: [...] A função [ἔργον] do homem [ἀνθρώπου] é uma atividade [ἐνέργεια] da alma [ψυχῆς] que segue ou que implica um princípio racional [λόγου] [...]".

Mas, neste passo da argumentação, ele introduz outro conceito de primeira grandeza para a sua ética, a saber, o de virtude. Aqui há que se ter cuidado. Nos dias de hoje a palavra virtude está muito vinculada a certa concepção "moralista", qual seja, a de "bom comportamento". Entretanto, a palavra que Aristóteles usa para significar virtude é ἀρετή (*aretḗ*), que vem da raiz ἀρίς, da qual provém também ἄριστον (*áriston*), que significa ótimo. Assim sendo, *aretḗ* (*virtude*) indica a capacidade que o homem tem de realizar da melhor forma possível — com excelência — o seu ἔργον (*érgon*), isto é, a sua função, a qual é o λόγος (*lógos*) e tudo quanto seja conexo com ele.[49] Como é virtuoso o escultor que faz bem a sua estátua, o arquiteto que constrói bem a sua casa e o flautista que toca bem a sua flauta, é virtuoso o homem que usa bem, ou seja, exercita da melhor forma possível o ἔργον (*érgon*) que lhe é específico, vale dizer, o *lógos* (λόγος). De fato, uma coisa é fazer uma boa ação; outra, adicional, é fazê-la bem, eis a *aretḗ*. [50] E o que compete ao homem? Compete ao homem que, por meio de seu *lógos* (λόγος), crie *koinōnía* (κοινωνία), vínculos humanos, laços humanos. E praticar esta ação habitualmente e da melhor forma possível é realizá-la com *aretḗ*, com excelência. Mas o que temos até aqui? Uma ética cujo ponto

[49] Sem o estigma do "perfeccion*ismo*", podemos dizer que Aristóteles é um "perfeccionista". Adquirimos a perfeição da virtude ética treinando, praticando. E quando esta *prãxis* torna-se *héxis*, a atividade é facilitada, destravada, torna-se ágil. O exercício do *érgon* fica mais célere, menos moroso, sem desleixo. Ora, esta perfeição a ser perseguida se chama *aretḗ*: *Idem*. *Ibidem*. II, 2, 1104 a 30-1104 b: "O mesmo ocorre com as virtudes: tornamo-nos temperantes abstendo-nos de prazeres, e é depois de nos tornarmos tais que somos mais capazes dessa abstenção. E igualmente no toca à coragem, pois é habituando-se a desprezar e arrostar coisas terríveis que nos tornamos bravos, e depois de nos tornarmos tais, somos mais capazes de lhes fazer frente."

[50] *Idem*. *Ibidem*. I, 7, 1098 a 5, 10 e 15: "Ora, se a função do homem é uma atividade da alma que segue ou que implica um princípio racional, e se dizemos que 'um tal-e-tal' e 'um bom tal-e-tal' têm uma função que é a mesma em espécie (por exemplo, um tocador de lira e um bom tocador de lira, e assim em todos os casos, sem maiores discriminações, sendo acrescentada ao nome da função a eminência com respeito à bondade — pois a função de um tocador de lira é tocar lira, e a de um bom tocador de lira é fazê-lo bem); se realmente assim é [...], o bem do homem nos aparece como uma atividade da alma em consonância com a virtude, e, se há mais de uma virtude, com a melhor e mais completa."

nevrálgico está num conceito de felicidade que consiste na plena realização das capacidades (δυνάμεις/*dynámeis*) humanas:

> Observemos, pois, que toda virtude ou excelência não só coloca em boa condição a coisa de que é a excelência como também faz com que a função dessa coisa seja bem desempenhada. Por exemplo, a excelência do olho torna bons tanto o olho como a sua função, pois é graças à excelência do olho que vemos bem. Analogamente, a excelência de um cavalo tanto o torna bom em si como bom na corrida [...]. Portanto, se isto vale para todos os casos, a virtude do homem também será a disposição de caráter que o torna bom e que o faz desempenhar bem a sua função.[51]

Um homem ético é, pois, aquele que se empenha em realizar da melhor forma possível, isto é, com virtude, com *aretḗ*, o seu *érgon*, a saber, aquilo que lhe compete enquanto homem. E o seu *érgon* é que, ultrapassando o que o separa dos seus pares, ele busque, permanentemente — mediante o *lógos* (λόγος) —, criar *koinōnía* (κοινωνία) entre os homens, comunhão em torno de alguns valores que, exatamente porque descobertos em comunidade, consolidam-na.

Como ante um pianista que executa uma peça com perfeição, dizemos: que pianista virtuoso! Ou de uma sinfônica que toca com perfeição um tema, dizemos: que execução feliz! Assim devemos dizer diante de um homem que, pela mediação do *lógos* (λόγος), procura continuamente criar *koinōnía* (κοινωνία) entre os seus semelhantes: que homem feliz! Que homem virtuoso! É neste sentido que podemos afirmar que a ética aristotélica é uma ética bela, porque concebida como uma espécie de *poíēsis* (ποίησις), como a bela obra de toda uma vida que busca constantemente — através do *lógos* (λόγος) — fazer com que os homens comunguem a vida uns dos outros. O próprio Aristóteles registra como objeto da sua "ciência política" as belas ações: "Ora, as ações belas (τὰ

[51] *Idem*. *Ibidem*. II, 6, 1106 a 15-20. Com estes exemplos tirados da vida cotidiana, Aristóteles mostra que adestrar as nossas ações torna a sua prática, além de mais eficaz, mais prazerosa.

καλά/*tà kalá*) e justas, que a ciência política investiga [...]"[52]. Noutra passagem, o Estagirita diz que o fim da vida política, e da própria ciência política, é ser fautora de cidadãos virtuosos, capazes de ações boas e belas:

> [...] o objetivo da vida política [πολιτικῆς/*politikēs*] é o melhor dos fins, e essa ciência dedica o melhor de seus esforços a fazer com que os cidadãos sejam bons e capazes de nobres ações [τῶν καλῶν/*tōn kalōn*].[53]

Também Berti — ao estudar a "ciência política" de Aristóteles, a qual engloba a ética e a política propriamente dita — define-a como o estudo das ações belas e justas:

> Aqui Aristóteles descreve com muita clareza aquilo que denominamos a intenção topológica própria da ciência política: ela se ocupa das ações belas, isto é, nobres e justas.[54]

Ao chegar a este ponto, parece que dissemos tudo quanto possa ser dito sobre a *Ética*. E, no entanto, abordamos apenas e sinteticamente o *livro I*. Em seguida, Aristóteles reflete no fato de que o homem é capaz de muitas ações, e que, portanto, há muitas virtudes. Já sabemos que, fundamentalmente, a virtude está em realizar bem uma ação. Mas, e se a realizamos mal? Ora, se agimos mal, caímos no vício. O termo que nosso autor usa para designar vício é κακία (*kakía*), que vem de κακός (*kakós*), e que significa o que é mau, bruto, rude. Daí que, para Aristóteles, viciosa é toda ação humana que fica além ou aquém do que poderia e deveria ser,

---

[52] *Idem*. *Ibidem*. I, 3, 1094 b 10-15.

[53] *Idem*. *Ibidem*. I, 9, 1099 b 30. *Idem*. *Ibidem*. I, 8, 1098 b 20: "Sendo assim, as ações virtuosas [...] são boas e nobres [καλαί/*kalaí*], e possuem no mais alto grau cada um destes atributos [...]". As ações virtuosas não só são belas, mas possuem o atributo da beleza no mais alto grau. Aristóteles chama o temperante "amigo do belo": *Idem*. *Ibidem*. I, 8, 1099 a 10: "[...] os amantes do que é nobre [φιλοκάλοις/*filokálois*] se comprazem em coisas que têm aquela qualidade [...]".

[54] BERTI, Enrico. **As razões de Aristóteles**. Trad. Dion Davi Macedo. Rev. Renato Rocha Carlos. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002. p. 121.

como veremos mais abaixo.[55] Mas quais são as ações que são propriamente passíveis de virtude ou de vício?

2.5 PROAÍRESIS E BOÝLEYSIS

A virtude diz respeito às ações das quais o homem é o princípio motor.[56] E o homem é o princípio motor daquelas ações sobre as quais ele exerce a sua escolha (προαίρεσις/*proaíresis*) por meio de uma deliberação (βούλευσις/*boýleysis*). A deliberação e a escolha — esta última, fruto da deliberação —, por sua vez, tratam dos meios exequíveis para se alcançar o fim.[57] Por isso, as ações passíveis de virtudes — e consequentemente de vícios[58] — são as factíveis, isto é, as que estão em nosso poder e que escolhemos[59] — à guisa de meio — para chegarmos a um fim.[60] Do quanto dissemos, temos que as ações éticas são aquelas que procedem de nós, que nascem de nós, porque filhas de nossas escolhas deliberadas. Desta sorte, para Aristóteles, a ética trata daquelas ações das quais "[...] o homem [ἄνθρωπον] seja um princípio [ἀρχήν] motor e pai [γεννητήν] de suas ações [πράξεων] como o é de seus filhos"[61]. Por isso, na concepção de nosso filósofo, cada

[55] ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. II, 6, 1106 b 35-1107 a 5: "A virtude [ἀρετή] é, pois, uma disposição de caráter [ἕξις] [...]. E é um meio-termo [μεσότες] entre dois vícios [κακιῶν], um por excesso e outro por falta; pois que, enquanto os vícios ou vão muito longe ou ficam aquém do que é conveniente no tocante às ações e paixões, a virtude encontra e escolhe o meio-termo."

[56] *Idem*. *Ibidem*. III, 3, 1112 b 30: "Parece, pois, como já ficou dito, que o homem é um princípio motor de ações".

[57] *Idem*. *Ibidem*. III, 3, 1112 b 30: "Com efeito, o fim não pode ser objeto de deliberação, mas apenas o meio." *Idem*. *Ibidem*. III, 3, 1112 b 10: "Não deliberamos acerca de fins, mas a respeito de meios."

[58] *Idem*. *Ibidem*. II, 1, 1103 b 5: "Ainda mais: é das mesmas causas e pelos mesmos meios que se gera e se destrói toda virtude [...]".

[59] *Idem*. *Ibidem*. III, 3, 1113 a 10: "Sendo, pois, o objeto da escolha uma coisa que está ao nosso alcance e que é desejada após deliberação, a escolha é um desejo deliberado de coisas que estão ao nosso alcance [...]".

[60] *Idem*. *Ibidem*. III, 5, 1113 b 5: "Sendo, pois, o fim aquilo que desejamos, e o meio aquilo acerca do qual deliberamos e que escolhemos, as ações relativas ao meio devem concordar com a escolha e ser voluntárias. Ora, o exercício da virtude diz respeito aos meios. Por conseguinte, a virtude está em nosso poder, do mesmo modo que o vício [...]".

[61] *Idem*. *Ibidem*. III, 5, 1113 b 15.

ação ética afigura-se como um novo nascimento, pois se "Deliberamos sobre coisas que estão ao nosso alcance e podem ser realizadas"[62], ou seja, sobre coisas que não estão determinadas, deliberamos acerca de coisas que "[...] em nós está igualmente o fazê-las ou não as fazer"[63]. A ética nos coloca assim ante o inédito, o imprevisível, e por ela o homem — senhor de suas ações — faz-se e cria o mundo em que habita. De sorte que a vida ética é como uma segunda natureza[64], e a felicidade, obra de nossas mãos, pois "[...] ninguém é involuntariamente feliz [μακάριος/*makários*] [...]"[65]. O raciocínio é simples: se está em nosso poder agir ou não agir de forma virtuosa ou viciosa, está em nosso poder também sermos virtuosos ou viciosos. Ademais, se a virtude e o vício geram em nós como uma segunda natureza, está ao nosso alcance ainda sermos bons ou maus, justos ou injustos, valentes ou covardes, pois em grande medida transformamo-nos naquilo que fazemos, naquilo que escolhemos ser:

> [...] quando depende de nós o agir, também depende o não agir, e vice-versa; de modo que quando temos o poder de agir quando isso é nobre, também temos o de não agir quando é vil; e se está em nosso poder o não agir quando isso é nobre, também está o agir quando isso é vil. Logo, depende de nós praticar atos nobres ou vis, e se é isso que se entende por ser bom ou mau, então depende de nós sermos virtuosos ou viciosos.[66]

> Isso, pois, é o que também ocorre com as virtudes: pelos atos que praticamos em nossas relações com os homens nos tornamos justos ou injustos; pelo que fazemos em presença do perigo e pelo

[62] *Idem*. *Ibidem*. III, 3, 1112 a 30.

[63] *Idem*. *Ibidem*. III, 1, 1110 a 15.

[64] ARISTÓTELES. **Retórica**. Trad. Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel Nascimento Pena. Rev. Levi Condinho. 2. ed. Lisboa: Biblioteca de Autores Clássicos, 2005. v. VIII. I, 11, 1370 a 5"[...] o hábito é de algum modo semelhante à natureza [...]".

[65] *Idem*. **Ética a Nicômaco**. III, 5, 1113 b 15.

[66] *Idem*. *Ibidem*. III, 5, 1113 b 10.

> hábito do medo ou da ousadia, nos tornamos valentes ou covardes.[67]

Aubenque e Zingano, dois importantes comentadores, repisam o que acabamos de dizer:

> Ele pretende dizer que a virtude é uma disposição que exprime uma decisão da qual somos princípio, que engaja nossa liberdade, nossa responsabilidade, nosso mérito: o adjetivo προαιρετικός designa a diferença específica que separa a virtude moral, que nos é imputável, da virtude natural, cuja posse não nos concede nenhum mérito, porque não concerne à nossa *proaíresis*.[68]

> Graças à razão deliberativa, sou senhor de minhas ações; como as disposições são geradas pelas ações, sou em parte causa de minhas disposições. Ora, as disposições práticas constituem o que se pode chamar de natureza prática do agente, e os fins aparecem ao agente em função de sua natureza (prática); por conseguinte, em uma certa medida, sou causa do fato que certos fins apareçam para mim.[69]

Toquemos, ainda que concisamente, na distinção que Aristóteles estabelece entre virtudes dianoéticas e virtudes éticas e a partir de que critério ele concebe o conceito de justo meio.

2.6 VIRTUDES DIANOÉTICAS E ÉTICAS: O CONCEITO DE JUSTO MEIO QUANTO ÀS VIRTUDES ÉTICAS

Do *livro II* da *Ética a Nicômaco* até o livro *VII*, encontra-se o que podemos chamar tratado acerca das *virtudes* e dos *vícios opostos*. Aristóteles divide as virtudes em duas ordens: há as virtudes éticas, também chamadas virtudes de caráter ou morais e

---

[67] *Idem*. *Ibidem*. II, 1, 1103 b 10-15.

[68] AUBENQUE, Pierre. **A Prudência em Aristóteles**. Trad. Marisa Lopes. Rev. Sílvio Rosa Filho. 2. ed. São Paulo: Discurso Editorial, Paulus, 2008. pp. 193-194.

[69] ZINGANO, Marco. **Estudos de Ética Antiga**. 2. ed. São Paulo: Discurso Editorial, Paulus, 2009. pp. 319-320.

as virtudes *dianoéticas*.[70] O substantivo *dianoética* vem do verbo διὰ-νοεῖν (*dià-noeĩn*), que significa discorrer, raciocinar. Lembremos ainda que o substantivo νοῦς (*noũs*) designa inteligência. Daí que as virtudes *dianoéticas* são as virtudes racionais ou intelectuais. A elas cabe nos conduzir ao conhecimento da verdade.[71] A alma humana é, pois, uma alma intelectiva. Mas, observemos com atenção: a alma humana não é só intelectiva; ela é uma alma intelectiva, que acumula as funções vegetativa e sensitiva. Há, portanto, uma só alma, que acumula estas três funções:

> E, de entre os seres que possuem sensibilidade, uns possuem a faculdade de se moverem de lugar, outros não. Por fim, um pequeno número de animais possui raciocínio e pensamento discursivo. De entre os seres perecíveis, os que possuem raciocínio possuem também as restantes faculdades, mas nem todos os que possuem cada uma daquelas dispõem de raciocínio [...].[72]

As virtudes referentes à correção da razão são justamente as virtudes dianoéticas, conforme já evidenciamos. Porém, o homem, repetimos, não é só razão. Ele sente e se nutre. Todavia, o que há de melhor no homem é a razão. Desta sorte, não será feliz o homem cuja sensibilidade e prazeres se contrapuserem à razão. As virtudes que devem harmonizar aqueles comportamentos que não são apenas racionais, mas dizem respeito à sensibilidade, são denominadas virtudes éticas[73] ou de caráter[74]. É neste contexto que

---

[70] ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. II, 1, 1103 a 15: "Sendo, pois, de duas espécies a virtude, intelectual e moral [...]".

[71] *Idem*. *Ibidem*. VI, 2, 1139 a 25: "Quanto ao intelecto contemplativo, e não prático nem produtivo, o bom e o mau estado são, respectivamente, a verdade e a falsidade [...]".

[72] ARISTÓTELES. **Sobre a Alma**. II, 3, 415 a 5.

[73] *Idem*. **Ética a Nicômaco**. VI, 2, 1139 a 25-30: "Ora, esta espécie de intelecto e de verdade é prática [...]. [...] mas da parte prática e intelectual o bom estado é a concordância da verdade com o reto desejo."

surge a famosa definição de virtude de Aristóteles como o *justo meio* (μεσότης/*mesótēs*) entre dois extremos: o *excesso* e a *falta*.[75] Por exemplo, a virtude do guerreiro é ser corajoso, ou seja, não se furtar à luta quando se tem uma causa nobre. Contudo, a eminência da virtude da coragem, própria do guerreiro, fica entre o vício por excesso da temeridade, que consiste em não saber reconhecer os riscos que devem ser ponderados antes da guerra, e o vício da covardia, que é simplesmente a falta de coragem para se encarar a luta quando isto se faz necessário. O mesmo se pode dizer da virtude da generosidade: entre o extremo da avareza e o excesso da prodigalidade há, precisamente, a virtude da generosidade. Estes exemplos são importantes, a fim de entendermos que o justo meio não é algo medíocre, como se pode pensar, mas uma eminência, que se sobrepõe ao excesso e à falta:

> E assim, no que toca à sua substância e à definição que lhe estabelece a essência, a virtude é mediania; com referência ao sumo bem e ao mais justo, é, porém, um extremo.[76]

As principais virtudes éticas são: a fortaleza ou coragem (ἀνδρεία/*andreía*), que é, como vimos, o justo meio em relação aos sentimentos de medo e confiança; a temperança (σωφροσύνη/*sōfrosýnē*), que é o justo meio em relação aos prazeres e dores.[77] Contudo, entre as virtudes éticas, Aristóteles destaca a justiça (δικαιοσύνη/*dikaiosýnē*). Esta consiste na equidade: "[...] o justo é eqüitativo, como, aliás, pensam todos

---

[74] *Idem*. *Ibidem*. II, 5, 1106 a 10: "Por conseguinte, se as virtudes não são paixões nem faculdades, só resta uma alternativa: a de que sejam *disposições de caráter*."

[75] *Idem*. *Ibidem*. II, 6, 1106 b 25: "Ora, a virtude diz respeito às paixões e ações em que o excesso é uma forma de erro, assim como a carência, ao passo que o meio-termo é uma forma de acerto digna de louvor [...]".

[76] *Idem*. *Ibidem*. II, 6, 1107 a 5.

[77] *Idem*. *Ibidem*. II, 7, 1107 b 5: "Em relação aos sentimentos de medo e de confiança, a coragem é o meio-termo [...]. Com relação aos prazeres e dores — não todos, e menos no que tange às dores — o meio-termo é a temperança e o excesso é a intemperança."

mesmo sem discussão"[78]. Há, segundo Aristóteles, dois tipos de justiça: a *distributiva*, na qual se realiza uma igualdade geométrica, que consiste em o governante dar do que é comum a cada qual segundo os seus méritos, e a *comutativa* ou *corretiva*, que se realiza mediante uma igualdade aritmética, que consiste na correção das comutas entre os indivíduos.[79] Interessante é notar que estas virtudes éticas são conexas. Por exemplo, a virtude intelectual da *frónēsis* é conexa com a virtude ética da *sōfrosýnē*. Para expressar esta conexão, Aristóteles chega a indicar que a *sōfrosýnē* teria este nome, porque é ela que salva (σώζω/*sṓzō*) a *frónēsis*: "E por isso mesmo damos à temperança o nome de σωφροςύνη, subentendendo que ela preserva a nossa sabedoria σώζουσα τήν φρόνησω [*sṓzoysa tḗn frónēsō*]"[80].

Restaria muito por dizer, mas nossa intenção era tão somente fazer uma concisa apresentação das virtudes éticas. Porém, ainda não falamos acerca do papel da amizade na ética aristotélica.

2.7 O PAPEL DA AMIZADE NA ÉTICA

É a amizade uma virtude? Há quem pense que sim e alegue, a seu favor, que Aristóteles dedica dois livros da *Ética a Nicômaco* à temática. Ademais, para os que defendem esta posição, algumas passagens desta obra parecem tratar a *filía* como *héxis* e *aretḗ*. [81] Uma linha diversa reclama que Aristóteles nunca aplica à

[78] *Idem*. *Ibidem*. V, 3, 1131 a 10.

[79] *Idem*. *Ibidem*. V, 4, 1131 b 25-30-1132 a: "Com efeito, a justiça que distribui posses comuns está sempre de acordo com a proporção mencionada acima (e mesmo quando se trata de distribuir os fundos comuns de uma sociedade, ela se fará segundo a mesma razão que guardam entre si os fundos empregados no negócio pelos diferentes sócios); e a injustiça contrária a esta espécie de injustiça é a que viola a proporção. Mas a justiça nas transações entre um homem e outro é efetivamente uma espécie de igualdade, e a injustiça uma espécie de desigualdade; não de acordo com essa espécie de proporção, todavia, mas de acordo com uma proporção aritmética."

[80] *Idem*. *Ibidem*. VI, 5, 1140 b 10.

[81] BERTI, Enrico. **Novos Estudos Aristotélicos III:** Filosofia Prática. Trad. Élcio de Gusmão Verçosa Filho. São Paulo: Edições Loyola, 2014. p. 136: "A amizade — e isso é notório — é a virtude (sim, a

amizade a *mesótēs*, cuja função é a de definir uma virtude ética, pelo que concluem que a amizade não é virtude, embora a implique.[82] Não nos pronunciaremos sobre a questão, deixando-a, adrede, em aberto. Para o nosso propósito, basta seguirmos o Filósofo quanto ao papel da amizade na vida ética, o qual não é, como veremos, um papel de somenos. Antes de tudo, para Aristóteles, a amizade é uma paixão da alma:

> Devemos considerar agora o que é a virtude [ἀρετή]. Visto que na alma se encontram três espécies de coisas — paixões [πάθη], faculdades e disposições de caráter [ἕξεις] —, a virtude deve pertencer a uma destas. Por paixões [πάθη], entendo os apetites, a cólera, o medo, a audácia, a inveja, a alegria, a amizade [φιλίαν] [...].[83]

Todavia, no começo do *livro VIII*, o Estagirita parece definir a amizade como *aretḗ* ou algo que a implique:

---

amizade é uma virtude, não convém esquecê-lo) da qual Aristóteles fala mais longamente em suas obras, consagrando-lhe dois livros inteiros da *Ética a Nicômaco*, e um livro da *Ética a Eudemo*, para não falar da *Grande ética* ou *Grande moral*, de autenticidade duvidosa." BERTI. **No princípio era a maravilha** — As grandes questões filosóficas. p. 294: "Além disso, segundo Aristóteles, a amizade é uma virtude, isto é, uma forma de excelência, um bem [...]".

[82] HOBUSS, J. "**Ethica Nicomachea 1165b 13-14**: filia e mudança de caráter". In *Dissertatio*, n. 36, 2012. pp. 177 -185: "No livro VIII, Aristóteles começa com uma afirmação que identifica a amizade com a virtude, recuando logo em seguida, e sublinhando que, se não é uma virtude, ao menos envolve virtude. Na realidade, jamais Aristóteles indica que a amizade seja uma virtude, e se se observa o tratamento da virtude nos livros VIII e IX da EN, ele jamais dá a esta o mesmo tratamento que dá às virtudes morais, ou seja, ela nunca é tratada nesses livros como uma mediedade entre o excesso e a falta. Nem nesses livros, nem no resto da EN, pois nas passagens onde aparece a φιλία como uma mediedade ente o excesso e a falta (1108b 26-30, 1126b 20-28), o contexto faz com que se traduza φιλία como 'amabilidade'. Na primeira passagem, o que peca por excesso é um obsequioso ou um lisonjeador, e o que peca por falta é um importuno ou grosseiro; na segunda, a mediedade não tem um nome próprio, mas se parece de certo modo com a amizade." WOLF, Ursula. **A *Ética a Nicômaco* de Aristóteles**. Trad. Enio Paulo Giachini. Rev. Renato da Rocha e Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2010. p. 230: "Também a breve indicação da teoria do *mesotes* (1158 a 10 ss) apenas reforça a impressão de que não se pode classificar a amizade como uma *arete*. [...]. Assim, a única referência clara estabelecida por Aristóteles entre amizade e *arete* ética consiste no fato de que não há amizade em sentido verdadeiro e próprio sem que as pessoas envolvidas na relação de amizade possuam *arete* ética."

[83] ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. II, 5, 1105 b 20-25.

> Depois do que dissemos, segue-se naturalmente uma discussão da amizade [φιλίας], visto que ela é uma virtude [ἀρετή] ou implica virtude [ἀρετής], sendo, além disso, sumamente necessária à vida.[84]

Para entendermos a questão, precisamos ter presente que *filía* é um termo grego, *a priori* de significado muito amplo, empregado para expressar toda sorte de afetos humanos. Porém, pelo contexto do tratado aristotélico, existe uma compreensão de *filía* que só se realiza quando há uma benevolência recíproca e habitual entre as pessoas, e é a esta benevolência mútua entre os homens que Aristóteles chama propriamente amizade:

> Ora, as pessoas amam por três razões. Para o amor dos objetos inanimados não usamos a palavra "amizade", pois não se trata de amor mútuo, nem um deseja o bem ao outro (seria, com efeito, ridículo se desejássemos bem ao vinho; se algo lhe desejamos é que se conserve, para que continuemos dispondo dele); no tocante aos amigos, porém, diz-se que devemos desejar-lhes o bem no interesse deles próprios. Mas aos que desejam bem dessa forma só atribuímos benevolência, se o desejo não é recíproco; a benevolência, quando recíproca, torna-se amizade [φιλίαν].[85]

> E assim, como a amizade [φίλιας] depende mais do amar do que do ser amado, e são os que amam os seus amigos que são louvados, o amar parece ser a virtude característica dos amigos [φίλων ἀρετὴ τὸ φιλεῖν], de modo que só aqueles que amam na medida justa são amigos duradouros, e só a amizade desses resiste ao tempo.[86]

O Estagirita distingue, pois, o amor entendido como *páthos*, por exemplo, quando se manifesta como *érōs*, do amor enquanto *filía*, *stricto sensu*. De fato, é só a *filía* entendida *stricto*

[84] *Idem*. *Ibidem*. VIII, 1, 1155 a 5.

[85] *Idem*. *Ibidem*. VIII, 2, 1155 b 25-30.

[86] *Idem*. *Ibidem*. VIII, 8, 1159 a 30-35.

sensu que ele considera uma disposição de caráter, isto é, *héxis*, visto que envolve *proaíresis*, e consiste, como já dissemos, num amor mútuo. Fato é que, sem amigos verdadeiros, ninguém consegue viver, ainda que possua todos os outros bens, o que torna a amizade um bem indispensável à *eydaimonía*: "Porque sem amigos ninguém escolheria viver, ainda que possuísse todos os outros bens"[87]:

> Ora, dir-se-ia que o amor é um sentimento e a amizade [φιλία] é uma disposição de caráter [ἕξει], porque se pode sentir amor mesmo pelas coisas inanimadas, mas o amor mútuo envolve escolha [προαιρέσεως], e a escolha [προαίρεσις] procede de uma disposição de caráter [ἕξεως]. E os homens desejam bem àqueles a quem amam por eles mesmos, não por efeito de um sentimento [πάθος], mas de uma disposição de caráter [ἕξιν].[88]

Se quisermos ser mais precisos, podemos distinguir, com Aristóteles, três tipos de amizade. Uma que se baseia no prazer; outra que se funda na utilidade que um tem para o outro; finalmente, a mais perfeita e a mais rara, a amizade propriamente dita, a qual se baseia no fato mesmo de o outro *ser quem é,* vale dizer*, virtuoso*. Esta última forma de *filía* acumula também o prazer e a utilidade, mas não se alicerça neles.[89] É rara, porque exige tempo, concórdia e familiaridade.[90] As demais formas de amizade são ditas amizades apenas acidentalmente, porque logo que o prazer e a utilidade se esvaem, elas se dissolvem. Com efeito,

---

[87] *Idem*. *Ibidem*. VIII, 1, 1155 a 5.

[88] *Idem*. *Ibidem*. VIII, 5, 1157 b 25-35.

[89] *Idem*. *Ibidem*. VIII, 6, 1158 b 5: "É por sua semelhança com a amizade da virtude que parecem ser amizades (pois uma delas envolve prazer e a outra utilidade, e estas características pertencem também à amizade dos virtuosos) [...]".

[90] Exige, diríamos hoje, provas de confiança até que, confirmada a mesma amizade, fique ela blindada contra as calúnias: *Idem*. *Ibidem*. VIII, 4, 1157 a 20: "A amizade entre os bons, e só ela, também é invulnerável à calúnia, pois não damos ouvidos facilmente às palavras de qualquer um a respeito de um homem que durante muito tempo submetemos à prova; e é entre os bons que são encontradas a confiança, o sentimento expresso pelas palavras 'ele nunca me faria uma deslealdade', e todas as outras coisas que se requerem numa verdadeira amizade."

amizades baseadas tão somente no prazer ou na utilidade podem existir também entre os viciosos; já a amizade propriamente dita, só entre os virtuosos[91]. Há passagens particularmente elucidativas a este respeito:

> Há, assim, três espécies de amizade. [...]. Ora, os que se amam por causa de sua utilidade não se amam por si mesmos [...]. Idêntica coisa se pode dizer dos que se amam por causa do prazer [...]. De forma que essas amizades são apenas acidentais, pois a pessoa amada não é amada por ser o homem que é, mas porque proporciona algum bem ou prazer. Eis por que tais amizades se dissolvem facilmente, se as partes não permanecem iguais a si mesmas: com efeito, se uma das partes cessa de ser agradável ou útil, a outra deixa de amá-la.[92]

> A amizade perfeita é a dos homens que são bons e afins na virtude, pois esses desejam igualmente bem um ao outro enquanto bons, e são bons em si mesmos. Ora, os que desejam bem aos seus amigos por eles mesmos são os mais verdadeiramente amigos, porque o fazem em razão da sua própria natureza e não acidentalmente.[93]

> Uma tal amizade é, como seria de esperar, permanente, já que eles encontram um no outro todas as qualidades que os amigos devem possuir. [...]. E à amizade entre homens bons pertencem todas as qualidades que mencionamos [prazer, utilidade] [...]. Mas é natural que tais amizades não sejam muito freqüentes, pois que tais homens são raros. Acresce que uma amizade dessa espécie exige tempo e familiaridade. [...]. Os que não tardam a mostrar mutuamente sinais de amizade desejam ser amigos, mas não o são a menos que ambos sejam estimáveis e o saibam;

---

[91] *Idem*. *Ibidem*. VIII, 4, 1157 b: "Dividindo-se, pois, a amizade nestas espécies, os maus serão amigos com vistas na utilidade ou no prazer, e a esse respeito se assemelharão um ao outro; mas os bons serão amigos por eles mesmos, isto é, em razão da sua bondade. Esses, pois, são amigos no sentido absoluto do termo, e os outros o são acidentalmente e por uma semelhança com os primeiros."

[92] *Idem*. *Ibidem*. VIII, 3, 1156 a 5-20.

[93] *Idem*. *Ibidem*. VIII, 3, 1156 b 5-10.

> porque o desejo da amizade pode surgir depressa, mas a amizade não.[94]

Como já vimos, apenas a *filía* que se baseia no querer bem ao outro como a si mesmo implica perfeição: "Esta espécie de amizade, pois, é perfeita (τελεία) [...]"[95]. Ademais, é esta forma de amizade, calcada na virtude, que, inobstante rara, deve ser buscada, adquirida e conservada na e pela *pólis*. Trata-se, como já dito, de um hábito (*héxis*) que não se perde com a distância; esta só interrompe a atividade (*enérgeia*), não o hábito, salvo se durar muito tempo:

> A distância não rompe a amizade [φιλίαν] em absoluto, mas apenas a sua atividade [ἐνέργειαν]. Todavia, se a ausência dura muito tempo, parece realmente fazer com que os homens esqueçam a sua amizade; daí o provérbio "longe dos olhos, longe do coração".[96]

Aristóteles fala ainda, por assim dizer, de outras espécies de amizade no bojo da própria *pólis*: entre pai e filho, velho e jovem, governante e súdito etc. Porém, todas estas espécies de amizade — inclusive a que é segundo a virtude —, oriundas de comunidades mais particulares, pressupõem a *pólis*, como a parte supõe o todo.[97] Por isso, tais amizades só podem ser buscadas, vividas e conservadas no horizonte da mesma *pólis*, que abarca todas.

---

[94] *Idem*. *Ibidem*. VIII, 3, 1156 b 15-30.

[95] *Idem*. *Ibidem*. VIII, 4, 1156 b 30.

[96] *Idem*. *Ibidem*. VIII, 5, 1157 b 10.

[97] *Idem*. *Ibidem*. VIII. 9, 1160 a 5-10: "Ora, todas as formas de comunidade [κοινωνίαι] são como partes da comunidade política [πολιτικῆς]. [...]". *Idem*. *Ibidem*. VIII, 9, 1160 a 20: "Mas todos parecem incluir-se na comunidade política [πολιτική], que não visa à vantagem imediata, mas ao que é vantajoso para a vida no seu todo [...]". *Idem*. *Ibidem*. VIII, 9, 1160 a 25-30: "Todas as comunidades [κοινωνίαι], por conseguinte, parecem fazer parte da comunidade política [πολιτικῆς]; e as espécies particulares de amizade devem corresponder às espécies particulares de comunidade".

De qualquer maneira, destas formas de amizade, exceto a que é segundo a virtude, não são um fim em si mesmas, senão meio, visto que, se tomadas como um fim, elas tendem à degeneração, porque envolvem desigualdade: "Também nas amizades que se baseiam na superioridade surgem dissenções, pois cada qual espera obter mais proveito delas, mas, quando isso não acontece, a amizade se dissolve"[98]. Por exemplo, na relação *governante/súdito*, nem sempre é fácil manter a proporcionalidade, que iguala os desiguais e conserva a amizade. Em razão disso, como já dissemos, a *filía* que deve ser querida, inclusive no âmbito da *pólis*, é sempre a que trará um maior proveito comum[99], a saber, a amizade segundo a virtude, entre pares. Ora, a constituição que melhor propicia a amizade segundo a virtude é a que se baseia na meritocracia, visto que nela se estabelece uma igualdade segundo a virtude e, desta sorte, ela fomenta a amizade perfeita, que é a *filía* entre irmanados na virtude:

> A amizade de irmãos é como a de camaradas, porquanto são iguais e próximos uns dos outros pela idade; e tais pessoas, em geral, assemelham-se nos sentimentos e no caráter. E também é semelhante a esta a amizade apropriada ao governo timocrático [τιμοκρατικήν]; pois numa tal constituição o ideal é serem os cidadãos iguais e eqüitativos, e por isso o governo é assumido por turnos numa base de igualdade. E a amizade [φιλία] apropriada a esta constituição corresponde à que descrevemos.[100]

Tendo presente o que dissemos até aqui sobre a amizade, passemos a considerar o seu papel na ética. Friedo Ricken, em *O*

---

[98] *Idem*. *Ibidem*. VIII, 14, 1163 a 20-25.

[99] *Idem*. *Ibidem*. VIII, 9, 1160 a 10: "[...] e é por causa da vantagem que a comunidade política parece ter-se formado e perdurar, pois esse é o objetivo que os legisladores se propõem, e chamam justo o que concorre para a vantagem comum."

[100] *Idem*. *Ibidem*. VIII, 11, 1161 a 25. É claro que, em qualquer forma de governo corrompida, supressa a justiça suprime-se também a possibilidade de amizades verdadeiras: *Idem*. *Ibidem*. VIII, 11, 1161 a 30: "Nas formas de desvio, porém, como mal existe justiça, também é rara a amizade."

bem-viver em comunidade, na parte dedicada à *política* de Aristóteles, frisa que é só pela experiência de uma sadia convivência, desde a família até a *pólis*, que chegamos a conhecer e a nomear os autênticos valores humanos:

> Para ele, os valores e regras surgem a partir da experiência da convivência bem-sucedida. [...]. A experiência no trato com as pessoas nos leva a uma visão das regras a que devemos obedecer para que a convivência humana seja bem-sucedida. Os valores ou regras morais — num resumo provisório da minha interpretação — mostram-se como tais quando promovem a comunidade; eles são reconhecidos em comunidades humanas elementares por causa de suas experiências de vida.[101]

Noutro passo da mesma obra, Ricken estende para a *pólis*, de forma mais específica, a concepção de que é somente a convivência que nos faz descobrir e vivenciar o justo e o injusto. Ele faz a sua exegese a partir de uma passagem da *Política*, já citada neste texto [I, 2, 1253 a 5-15]:

> O espantoso nessa tese é a relação de consequência nela formulada: a pergunta pelo benefício e pelo prejuízo não pode ser separada da pergunta de como o benefício e o prejuízo são distribuídos; a pergunta pela distribuição do benefício e do prejuízo é um aspecto da racionalidade do objetivo, pois este só pode ser alcançado em conjunto pelas pessoas. Elas não podem se reunir para realizar juntas um benefício sem perguntar como esse benefício e os esforços necessários vinculados a ele serão distribuídos. A cooperação só pode ser estável sob a condição de ser dada a essa pergunta uma resposta satisfatória a todos os envolvidos. Portanto, a necessidade do justo pode ser fundamentada, assim parece, com ajuda do conceito de comunidade.[102]

---

[101] RICKEN, Friedo. **O bem-viver em comunidade**. A vida boa segundo Platão e Aristóteles. Trad. Inês Antônia Lohbauer. Rev. Renato da Rocha. São Paulo: Edições Loyola, 2008. pp. 125-126.

[102] *Idem*. *Ibidem*. p. 147.

A fim de constatarmos nos próprios textos do Estagirita esta realidade, basta lermos o que é dito sobre o homem, a saber, que ele é, por natureza [*fýsei*], um vivente político (*zō̃on politikón*). Isto implica que o homem não é autossuficiente. Por isso, para Aristóteles, aquele que for incapaz de criar *koinōnía*, mais ainda, quem não sente esta necessidade, não vive segundo a sua natureza:

> Quem for incapaz de se associar ou que não sente essa necessidade por causa de sua auto-suficiência, não faz parte de qualquer cidade, e será um bicho ou um deus.[103]

Mas qual a melhor forma de convivência? Que nome dar à convivência virtuosa? Ora, a melhor forma de convivência é a amizade, pois nela sem abandonarmos o nosso "eu", estendemo-lo, pois o amigo é como outro "eu" com quem compartilhamos palavras, pensamentos e gestos. Assim, o bem viver do amigo será o nosso bem viver e vice-versa. E a "consciência" do bem viver do amigo promoverá também o nosso bem viver e vice-versa. Cria-se, pois, uma circularidade na qual a felicidade individual existe, mas de forma indissociável da coletiva:

> Ele [o homem] necessita, por conseguinte, ter consciência também da existência do seu amigo, e isso se verificará se viverem em comum e compartilharem suas discussões e pensamentos; pois isso é o que o convívio parece significar no caso do homem, e não, como para o gado, o pastar juntos no mesmo lugar. Se, portanto, o ser é desejável em si mesmo para o homem sumamente feliz [...], e o ser de seu amigo é mais ou menos idêntico ao seu, um amigo será uma das coisas desejáveis.[104]

[103] ARISTÓTELES. **Política**. I, 2, 1253 a 25.

[104] *Idem*. **Ética a Nicômaco**. IX, 9, 1170 b10-15.

A amizade gera cooperação, parece mesmo ativar e dilatar a dimensão política do homem, pois um amigo antecipa-se ao outro para fazer-lhe participar do seu gozo e adianta-se em ajudá-lo antes que este lhe peça auxílio. A dinâmica da amizade se, por um lado, leva-nos a ajudar o amigo a carregar os seus pesos, por outro, leva-nos a não querer sobrecarregá-lo com as nossas desditas:

> Segundo parece, pois, deveríamos convocar sem demora os nossos amigos a compartilhar a nossa ventura (pois as pessoas de caráter benfazejo são nobres), mas hesitar em chamá-los nos dias de infortúnio, pois que de nossos males devemos dar-lhes uma parte tão pequena quanto possível — donde a frase: já basta o meu infortúnio. Acima de tudo, devemos chamar nossos amigos quando eles podem, sem grande trabalho, prestar-nos um grande serviço. Inversamente, é decoroso acorrer sem ser convidado em auxílio dos que foram colhidos pela adversidade (pois é característico de um amigo prestar serviços, e especialmente aos que deles necessitam e que não os solicitaram; uma tal ação é mais nobre e mais aprazível a ambos) [...].[105]

A amizade segundo a virtude, nota ainda Enrico Berti, a partir de uma passagem da *Ética a Nicômaco*[106] que citaremos abaixo, gera ações desinteressadas. O amigo verdadeiro está disposto a com alegria abrir mão de muitos bens pelos quais os homens lutam — riquezas, honras etc. — e até da sua própria vida pelo bem de seu amigo ou de sua pátria. Ora, esta espécie de ação abnegada e doadora, que advém da amizade segundo a virtude, é a face bela da ética:

---

[105] *Idem*. *Ibidem*. IX, 11, 1171 b 15-20.

[106] Trata-se de uma recente videolição, na qual Enrico Berti comenta uma tese de doutorado da qual ele foi um dos examinadores. A tese é: *Aristotele e il bello. Poesis, praxis, theoria*. A autora da referida tese, Lisa Bressan. A tese, que se transformou em livro, foi defendida em 2012 na Università di Padova. No trabalho, a autora defende que o belo em Aristóteles está presente não só na *poíēsis*, mas também na *práxis* e na *theōría*: BERTI, Enrico. **La natura del bello nel pensiero di Aristotele**. Disponível em: < https://www.youtube.com/watch?v=coiO_Fpo6z4> .

> Do homem bom também é verdadeiro dizer que pratica muitos atos no interesse de seus amigos e de sua pátria, e, se necessário, dá a vida por eles. Com efeito, um tal homem de bom grado renuncia à riqueza, às honras e em geral aos bens que são objetos de competição, ganhando para si a nobreza [τὸ καλόν].[107]

A partir deste contexto, entendemos a razão por que a grande virtude do político será sempre a de patrocinar e favorecer a amizade entre os homens, pois dela todas as virtudes, inclusive a justiça — que ela aperfeiçoa —, parecem dimanar, fluir para a *pólis*. A experiência da amizade faz a *pólis* ganhar em altruísmo, unidade e estabilidade:

> [...] se a vida é desejável, e particularmente desejável para os homens bons, porque para eles a existência é boa e aprazível [...]; e, se o homem virtuoso é para o amigo tal como é para si próprio (porquanto o amigo é um outro "eu") — se tudo isso é verdadeiro, assim como o seu próprio ser é desejável para cada homem, igualmente (ou quase igualmente) o é o de seu amigo.[108]

> A amizade também parece manter unidos os Estados, e dir-se-ia que os legisladores têm mais amor à amizade do que à justiça, pois aquilo a que visam acima tudo é à unanimidade, que tem pontos de semelhança com a amizade; e repelem o facciosismo como se fosse o seu maior inimigo. E quando os homens são amigos não necessitam de justiça, ao passo que os justos necessitam também da amizade; e considera-se que a mais genuína forma de justiça é uma espécie de amizade.[109]

Não estamos — é claro — a identificar ou confundir amizade e justiça, mas a ressaltar a confluência das duas. Na verdade, a justiça é a principal das virtudes éticas, porque o ótimo é aquele que exerce a virtude não só em relação a si mesmo, mas em relação a outrem, e árdua é esta função: "[...] o melhor não é o

---

[107] ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. IX, 8, 1169 a 15-20.

[108] *Idem*. *Ibidem*. IX, 9, 1170 b 5.

[109] *Idem*. *Ibidem*. VIII, 1, 1155 a 20-25.

que exerce a sua virtude para consigo mesmo, mas para com um outro; pois que difícil tarefa é essa"[110]. O que ocorre é que a amizade intensifica a justiça, pelo que há uma sincronia entre elas:

> E as imposições da justiça também parecem aumentar com a intensidade da amizade, o que implica que a amizade e a justiça existem entre as mesmas pessoas e são coexistensivas.[111]

A amizade, em suma, não tolhe, mas aperfeiçoa a justiça. Mais ainda, "[...] considera-se que a mais genuína forma de justiça é uma espécie de amizade"[112]. Desta sorte, praticar e promover, habitualmente e da melhor forma possível, a sadia convivência entre os homens — que culmina na amizade —, pela qual descobrimos, nominamos e experienciamos juntos o benéfico e o prejudicial é agir com *aretḗ*, é ser virtuoso.

Chega o momento de darmos novos contornos ao conceito-chave da *Ética*, o de *eydaimonía*.

2.8 CONTORNOS ACERCA DO CONCEITO DE EYDAIMONÍA

A felicidade, numa primeira acepção, consiste no exercício dos atos das virtudes; numa atividade, portanto. Neste sentido, é claro que, sendo virtuoso, o homem pode ser feliz, *hic et nunc*. Contudo, a εὐδαιμονία (*eydaimonía*) — termo a rigor intraduzível — fala, *stricto sensu*, do exercício de toda uma vida que, inobstante eventuais vicissitudes e infortúnios, foi habitualmente bem vivida, digna de ser vivida, porque se desabrochou e se desdobra como uma constante e duradoura atividade das virtudes. Aliás, como pontuamos acima, o próprio termo *enérgeia* evoca uma atividade que se conserva, que se mantém. Neste sentido é que a *eydaimonía*

[110] *Idem*. *Ibidem*. V, 1, 1130 a 5.

[111] *Idem*. *Ibidem*. VIII, 9, 1160 a 5.

[112] *Idem*. *Ibidem*. VIII, 1, 1155 a 25.

pode ser tomada como o conjunto dinâmico de toda uma vida. Aristóteles diz acerca da condição da *eydaimonía*:

> Porque, como dissemos, há mister não só de uma virtude completa mas também de uma vida completa, já que muitas mudanças ocorrem na vida, e eventualidades de toda sorte; o mais próspero pode ser vítima de grandes infortúnios na velhice, como se conta de Príamo no Ciclo Troiano; e a quem experimentou tais vicissitudes e terminou miseravelmente ninguém chama feliz.[113]

Portanto, se a felicidade é uma atividade, a vida feliz, por assim dizer, é a vida vivida em sua completude. Aliás, aqui reside a razão última de o termo que traduz felicidade ser exatamente εὐδαιμονία (*eydaimonía*). Na verdade, em grego, εὖ (*eũ*) significa bom e δαίμων (*daímōn*) não diz simplesmente divindade, mas também fortuna[114]. De modo que εὐδαιμονία (*eydaimonía*) nomina uma "boa fortuna". Cumpre, porém, termos presente que definir a felicidade como "boa fortuna" não significa confiá-la ao acaso ou confundi-la com uma vida de excessos.[115] Significa, isto sim, saber que, para além das virtudes, também a fortuna corrobora para nos dar as condições que nos permitem realizar os atos virtuosos, sem os quais não podemos ser ou permanecer felizes.[116] Neste sentido,

---

[113] *Idem*. *Ibidem*. I, 9, 1100 a 5.

[114] O termo εὖ [*eũ*] é uma preposição etimológica e quer dizer bem, bom, conveniente, agradável. Faz parte da maioria das composições terminológicas em grego (FREIRE. *Op. Cit*. p. 267; BAILLY. εὖ [*eũ*]. In: **Abrégé du Dictionaire Grec Français**. Paris: Librairie Hachette, 1901. p. 369. Disponível em: <http://home.scarlet.be/tabularium/bailly/>. CHANTRAINE. ἐύς [*eús*]. In: *Op. Cit*. p. 246). Conjugada com o termo δαίμον (*daímon*), que significa "potência divina [...], deus, destino, [...] a fortuna, o acaso", forma a palavra *eydaimonía*: (BAILLY. δαίμον [*daímon*]. In: **Abrégé du Dictionaire Grec Français**. Paris: Librairie Hachette, 1901. p. 149. Disponível em: <http://home.scarlet.be/tabularium/bailly/>. CHANTRAINE. δαίμον [*daímon*]. In: *Op. Cit*. p. 246).

[115] O próprio Aristóteles pondera: ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. VII, 13, 1153 b 20-25: "E pelo fato de necessitarmos da fortuna [τύχης] como de outras coisas, alguns identificam a boa fortuna [εὐτυχία] com a felicidade [εὐδαίμονια]; mas sucede que a própria boa fortuna, quando em excesso, é um obstáculo, e talvez já não mereça o nome de boa fortuna [εὐτυχίαν], pois que o seu limite é fixado com referência à felicidade [εὐδαίμονιαν]."

[116] *Idem*. *Ibidem*. I, 10, 1101 a 15-20: "Em verdade, o futuro nos é impenetrável, enquanto a felicidade, afirmamos nós, é um fim e algo de final a todos os respeitos. Sendo assim, chamaremos felizes,

talvez seja mais correto entender o *daímon* de *eydaimonía* na acepção socrática, só que, em vez de identificar este *daímon* com uma espécie de "anjo da guarda", como parece fazer Platão, melhor será identificá-lo com a *frónēsis* aristotélica, que a todo momento parece "conspirar" com as condições exteriores — dadas pela fortuna —, a fim de que tudo concorra para o bem do *frónimos* (φρόνιμος): "[...] sem virtude [ἀρετῆς/*aretēs*] não é fácil carregar com elegância os bens da fortuna [εὐτυχήματα/*eytykhḗmata*]"[117]. Nas passagens que se seguem, na primeira, Fermani coleta as principais interpretações semânticas de *daímon* e *eydaimonía*, tentando sintetizá-las; na segunda, Reeve arrazoa qual delas parece estar mais próxima de Aristóteles:

> Então, podemos dizer que o *daímon* pode ser visto de dois modos: 1) como aquele que atribui um destino, que estabelece uma sorte, 2) como o próprio destino, ou seja, simultaneamente, como o guia do ser humano e como o próprio ser humano no máximo de suas pontecialidades. (visto que "a função *daímon* é ser o portador da divindade potencial do homem"). "*Éthos anthrópoi daímon*": "a índole é o *daímon* íntimo do homem", escreveu Heráclito [...]". Nesse sentido, somente o homem que cultivou seu *daímon* tem a possibilidade de atingir a *eudaimonía*, isto é, de encontrar a própria plenitude, a realização de seu próprio *télos*. Em outras palavras, na *eudaimonía* a vida se reencontrou, o *daímon* identificou a sua morada, o homem, finalmente, está em sua própria casa.[118]

> Etimologicamente, a palavra *eudaimonía* significa ter um bom (*eu*) espírito (*daimôn*), um anjo da guarda, poderíamos dizer. Assim, Sócrates usa o termo *to daimonion* para se referir à voz ou sinal que o continha se ele estivesse prestes a fazer algo não

---

àqueles dentre os seres humanos vivos em que essas condições [condições exteriores] se realizem ou estejam destinadas a realizar-se — mas homens felizes." *Idem. Ibidem*. X, 7, 1177 b 20-25: "[...] segue-se que essa será a felicidade completa do homem, se ele tiver uma existência completa quanto à duração [...]".

[117] *Idem. Ibidem*. IV, 3, 1124 a 30.

[118] FERMANI. **A vida feliz humana**: diálogo com Platão e Aristóteles. p. 44.

> aconselhável (Platão, *Apologia* 40a). Além disso, essa voz ou sinal é claramente distinto de sua própria razão ou consciência, uma vez que lhe dá conselhos de natureza profética, não prudencial. [...]. Aristóteles também localiza o entendimento divino na cabeça e faz a analogia das raízes de uma planta com a cabeça de um animal, de modo que a própria planta torna-se um animal de cabeça para baixo [...]. Mas nosso entendimento, ainda que divino em origem e amado pelos deuses, não é profético, embora possa nos ajudar a planejar o futuro [...].[119]

De modo que, a rigor, só no final da vida o homem vai poder dizer — com certeza e propriedade — que é *eydaímōn* (εὐδαίμων):

> Mas é preciso ajuntar "numa vida completa". Porquanto uma andorinha não faz verão, nem um dia tampouco; e da mesma forma um dia, ou um breve espaço de tempo, não faz um homem feliz e venturoso.[120]

Vegetti, referindo-se à passagem na qual Aristóteles afirma que nem uma andorinha nem um dia fazem verão, adota esta acepção de *eydaimonía* como uma vida tomada em sua inteireza:

> Pode-se falar de felicidade, diz Aristóteles, somente se ela não é condição esporádica, mas ocupa todo o arco de uma vida, mesmo se não é necessário esperar a morte [...].[121]

Neste mesmo sentido, Enrico Berti, ao falar da felicidade ética em Aristóteles, a define distinguindo-a da "felicidade sobrenatural" — como a das religiões monoteístas — e da "felicidade hedonista" e fugaz, como as atuais: "A felicidade é uma característica da vida humana, isto é, da vida vivida neste mundo,

---

[119] REEVE. *Op. Cit*. pp. 261-262.

[120] ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. I, 7, 1098 a 15.

[121] VEGETTI. *Op. Cit*. p. 213.

com alma e corpo, e da vida toda, isto é, não só de uma de suas fases"[122].

Importa observarmos ainda que a felicidade não consiste numa vida isenta de intempéries. Antes, Aristóteles adverte que a vida virtuosa requer lutas, reclama persistência e perseverança: "Pensa-se que a vida feliz é virtuosa. Ora, uma vida virtuosa exige esforço e não consiste em divertimento"[123]. Há passagens, inclusive, em que o Estagirita assevera que, se bem recebidos, os reveses podem calibrar o nosso caráter, moldá-lo; os infortúnios, quando acolhidos da forma devida, talham a nossa vida, melhor dispondo-a para as virtudes. Os incidentes não interrompem; ao contrário, cifram a nossa felicidade:

> Se as atividades são, como dissemos, o que dá caráter à vida, nenhum homem feliz pode tornar-se desgraçado, porquanto jamais praticará atos odiosos e vis. Com efeito, o homem verdadeiramente bom e sábio suporta com dignidade, pensamos nós, todas as contingências da vida, e sempre tira o maior proveito das circunstâncias, como um general que faz o melhor uso possível do exército sob o seu comando ou um bom sapateiro faz os melhores calçados com o couro que lhe dão; e do mesmo modo com todos os outros artífices. E, se assim é, o homem feliz nunca pode tornar-se desgraçado [...].[124]

> E, tampouco, será ele versátil e mutável, pois nem se deixará desviar facilmente do seu venturoso estado por quaisquer desventuras comuns, mas somente por muitas e grandes [...].[125]

Todavia, não se pode deixar de notar, como se vê pela desdita de Príamo, que, embora a felicidade comporte também desalentos, podem ocorrer desventuras tão intensas que tornem

---

[122] BERTI. **No princípio era a maravilha** – As grandes questões filosóficas. p. 288.

[123] ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. X, 7, 1177 a. *Idem*. *Ibidem*. X, 6, 1176 b 25: "A felicidade não reside, por conseguinte, na recreação [...]".

[124] *Idem*. *Ibidem*. I, 10, 1100 b 30-35 a 1101 a 5.

[125] *Idem*. *Ibidem*. I, 10, 1101 a 10.

impossíveis as condições necessárias para que ela aconteça, inclusive no âmbito teórico. Na verdade, é por reconhecer as disposições da natureza humana na sua integridade que Aristóteles admite a necessidade de uma série de bens exteriores, não em excesso, mas em boa dosagem, para se alcançar a felicidade. Em outros termos, é por isso, como antes já observamos, que o Estagirita insiste no papel da fortuna para a consecução da felicidade:

> Mas o homem feliz, como homem que é, também necessita de prosperidade exterior, porquanto a nossa natureza não basta a si mesma para os fins da contemplação: nosso corpo também precisa gozar de saúde, de ser alimentado e cuidado. Não se pense, todavia, que o homem para ser feliz necessite de muitas ou de grandes coisas, só porque não pode ser supremamente feliz sem bens exteriores. A auto-suficiência e a ação não implicam excesso, e podemos praticar atos nobres sem sermos donos da terra e do mar.[126]

> [...] e há coisas cuja ausência empana a felicidade, como a nobreza de nascimento, uma boa descendência, a beleza. Com efeito, o homem de muito feia aparência, ou mal-nascido, ou solitário e sem filhos, não tem muitas probabilidades de ser feliz, e talvez tivesse menos ainda se seus filhos ou amigos fossem visceralmente maus e se a morte lhe houvesse roubado bons filhos ou bons amigos.[127]

Também Vegetti, ao se deparar com as passagens acima citadas, aponta para o importante papel da fortuna para a persecução da felicidade:

> Porém, é certo que a felicidade precisa de alguma dose de boa sorte e, como precisa de condições e bens externos, em razão da sua dimensão intrinsecamente pública, ativa e temporal.[128]

[126] *Idem*. *Ibidem*. X, 8, 1178 b 30-35 - 1179 a.

[127] *Idem*. *Ibidem*. I, 8, 1009 b 5.

[128] VEGETTI. *Op. Cit*. p. 214.

Não nos podemos esquecer, ademais, da complexa relação entre *hedoné* e *eydaimonía* em Aristóteles. Na *Academia de Platão*, da qual Aristóteles fez parte durante vinte anos, aconteceu um debate acalorado sobre o prazer. Houve quem o defendesse irrestritamente e quem o rejeitasse sem mais. Aristóteles matiza o tema. Para ele, o prazer segue a atualização de uma tendência da nossa natureza, seja ela qual for.[129] Ora, quando esta atualização é feita consoante uma escolha prudente, ela é boa; quando não, é ruim. Há mesmo aqueles prazeres que são neutros.[130] De maneira que o prazer, quando congênere aos atos de virtude, não só não os impede como os aperfeiçoa e intensifica.[131] Entre estes prazeres, também os corporais não devem ser rechaçados. Debalde tentam argumentar os que defendem que o prazer corporal é um mal. Basta pensar nas dores que se opõem aos prazeres do corpo. São estas más? Se sim, o contrário delas, a saber, o prazer, é bom, porque o contrário do mau é o bom.[132] Por isso, malgrado haja prazeres nocivos, quem afirma que um homem pode ser feliz, mesmo em meio a dores atrozes, não sabe o que diz:

---

[129] ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. X, 4, 1174 b 30: "Na medida, pois, em que tanto o objeto inteligível ou sensível como a faculdade discriminadora ou contemplativa forem tais como convém, a atividade será acompanhada de prazer [ἡδονή] [...]".

[130] *Idem*. *Ibidem*. X, 5, 1175 b 20-30: "Ora, assim como as atividades diferem com respeito à bondade ou maldade, e umas são dignas de escolha, outras devem ser evitadas e outras ainda são neutras, o mesmo sucede com os prazeres [ἡδοναί], pois cada atividade tem o seu prazer [ἡδονή] próprio. O prazer próprio a uma atividade digna é bom, e o prazer próprio a uma atividade indigna é mau [...]".

[131] *Idem*. *Ibidem*. VII, 12, 1153 a 20: "Nem a sabedoria prática [φρονήσει], nem qualquer estado do ser é impedido pelo prazer [ἡδονή] que ele proporciona. São os prazeres estranhos que têm um efeito impeditivo, visto que os prazeres advindos do pensar e do aprender nos fazem pensar e aprender ainda mais." *Idem*. *Ibidem*. X, 5, 1175 a 35: "E assim os prazeres [ἡδοναί] intensificam as atividades, e o que intensifica uma coisa lhe é congênere, mas coisas diferentes em espécie têm propriedades diferentes em espécies."

[132] *Idem*. *Ibidem*. VII, 14, 1154 a 5-10: "Com respeito aos prazeres corporais, os que dizem que *alguns* prazeres são muito dignos de escolha, a saber, os nobres, porém não os corporais, isto é, aqueles a que se dedica o homem intemperante, devem examinar por que, nesse caso, as dores contrárias são más. Porquanto o contrário do mau é bom."

> Os que dizem que o homem torturado no cavalete ou aquele que sofre grandes infortúnios é feliz se for bom estão disparatando [οὐθὲν λέγουσιν], quer falem a sério, quer não.[133]

Agreguemos outro elemento essencial à felicidade humana em Aristóteles. Trata-se do que nós, modernos, chamamos "consciência" (*conscientia*). Aristóteles usa o termo *aísthēsis* (αἴσθησις) que, numa primeira acepção, significa *sensação*, *percepção*. Porém, pelo contexto, não há como não notar certa proximidade com o termo latino *conscientia*. De toda forma, para Aristóteles, a felicidade consuma-se quando o homem tem a percepção ou toma "consciência" de que age com correção, de que é bom: "Ora, já vimos que o seu ser é desejável porque ele percebe a sua própria bondade, e uma tal percepção é agradável em si mesma"[134]. Tal movimento integra-o, tornando-o, por assim dizer, amigo de si mesmo. Não pode haver homem feliz sem uma "consciência" conciliada ou reconciliada com as suas próprias escolhas. A busca desta integração é, pois, uma exortação aristotélica, repisada por seus comentadores. Algumas passagens são emblemáticas. As duas primeiras citadas abaixo são da *Ética*; na seguinte, Reeve mostra que a *eydaimonía* envolve o homem todo, não podendo ocorrer, por exemplo, se houver o reato da consciência:

---

[133] *Idem*. *Ibidem*. VII, 13, 1153 b 15-20. Tão conatural o prazer é à natureza humana, que Aristóteles chega a dizer que alguém, se ameaçado a ser submetido a uma dor tenaz e atrozmente desumana, pratica uma ação que não deveria para não a sofrer, embora não seja digno de louvor, é digno de indulgência: **Ética a Nicómaco**. Trad. María Araújo y Julián Marías. Madrid: Instituto de Estudios Politicos, 1970. (Ed. Bilíngue). III, 1, 1110 a 25: "En algunos casos, si bien no se tributan alabalizas, se tiene indulgencia cuando uno hace lo que no debe sometido a una presión que rebasa la naturaleza humana y que nadie podria soportar." "Em alguns casos, se bem que não se tributem louvores, tem-se indulgência quando alguém faz o que não deve submetido a uma pressão que ultrapassa a natureza humana e que ninguém poderia suportar." [A tradução é nossa].

[134] *Idem*. *Ibidem*. IX, 9, 1170 b 5-10. Alhures, Aristóteles vale-se dos termos *sýnesis* [σύνεσις] e *syneídesis* [συνείδεσις].

> [...] devemos envidar todos os esforços para evitar a maldade e procurar ser bons, porque só assim podemos ser amigos de nós mesmos e dos outros.[135]

> Portanto, o homem bom deve ser amigo de si mesmo (pois ele próprio lucrará com a prática de atos nobres, ao mesmo tempo que beneficiará os seus semelhantes) [...].[136]

> Em alguns aspectos, portanto, a *eudaimonia* aristotélica poderia ser mais bem traduzida como "bem-estar" ou "prosperidade" — embora pareça estranho se preocupar em esperar até que a pessoa morra para poder dizer se ela era próspera. Uma vantagem de usar "felicidade" em vez dessas alternativas, de qualquer modo, é precisamente que ela ressalta a importância de um estado emocional favorável — de endosso e envolvimento — para a vida *eudâimon*. O necessário, além disso, é que aquilo que evoca esse estado emocional *seja* o melhor bem para um ser humano — um viver ativo de acordo com a virtude em que o estado seja realizado e expresso.[137]

Fermani, afinal, conclui que, desde a sua semântica, o termo *eydaimonía*, justamente porque implica integração, designa, *stricto sensu*, uma experiência que ata a vida toda:

> [...] Assim em toda *eudaimonía* se desvela o percurso originário que toda existência empreende para se unir a si mesma, o sentido daquele complexo e cansativo itinerário que todo ser humano deve percorrer na direção da conquista plena de si, da realização de seu próprio *daímon*, ou seja, literalmente, da própria *eu-daímonia*. O que parece remeter a outro aspecto fundamental da *eudaimonía*: aquele da duração, da estabilidade, da permanência, todas características que faltam às outras palavras com as quais os gregos denominaram a felicidade. Um indivíduo pode ser *ólbios* e *eutykhés* por breves momentos, mas é *eudaímon* por

[135] *Idem*. *Ibidem*. IX, 4, 1166 b 25.

[136] *Idem*. *Ibidem*. IX, 8, 1169 a 10.

[137] REEVE. *Op. Cit*. p. 264.

> toda a vida, como emerge da tradição filosófica e literária até o final do século V a. C.[138]

Como pudemos observar já nas citações acima, este tornar-se amigo de si mesmo leva-nos àquele círculo virtuoso segundo o qual o homem feliz, porque amigo de si mesmo, consegue temperar todas as suas ações, de sorte que passa a ser benéfico e não prejudicial aos outros. Em uma palavra, o homem que vive virtuosamente na *pólis* é aquele que sabe governar politicamente, antes de mais, os seus próprios apetites, segundo o dito da *Política*: "A alma governa o corpo com autoridade de senhor, enquanto a inteligência exerce uma autoridade política ou régia sobre o apetite"[139]. Esta é a felicidade ética que Aristóteles prevê; ela é, deveras, inferior à especulativa, mas nem por isso deixa de ser uma forma de *eydaimonía*, aliás, é a *eydaimonía* propriamente humana:

> Mas, em grau secundário [δευτέρως/*deutérōs*], a vida de acordo com a outra espécie de virtude é feliz, porque as atividades que concordam com esta condizem com a nossa condição humana [ἀνθρωπικαί/*anthrōpikaí*].[140]

Outrossim, Aristóteles apresenta a felicidade como uma realidade fundamentalmente *polimorfa*. Os que têm temperamento especulativo serão felizes especulando; aqueles cujos humores convidam à vivência ética devem persegui-la: "[...] e para cada homem a atividade [ἐνέργεια] que concorda com a sua disposição de caráter [ἕξις] é a mais desejável [...]"[141]. E, na verdade, por mais

---

[138] FERMANI. **A vida feliz humana**: diálogo com Platão e Aristóteles. p. 45.

[139] ARISÓTELES. **Política**. I, 5, 1254 b 5.

[140] *Idem*. **Ética a Nicômaco**. X, 8, 1178 a 5-10.

[141] *Idem*. *Ibidem*. X, 6, 1176 b 25. Para uma discussão sobre os diversos tipos de felicidade em Aristóteles, vide o artigo de Fermani, muito bem embasado por uma farta documentação das fontes e dos comentadores contemporâneos mais abalizados: FERMANI, Arianna. Aristóteles e a felicidade: Flexibilidade e versatilidade existencial. In: MIGLIORI, Maurizio, FERMANI, Arianna [Orgs.]. **Platão**

que a vida especulativa seja εὐδαιμονέστατος [*eydaimonéstatos*], para aquele que não é chamado à especulação, a menos que queira negar a si mesmo, o que não é próprio do virtuoso, deve escolher outro caminho para ser *eydaímon*:

> Porquanto, a existência é boa [ἀγαθόν] para o homem virtuoso [σπουδαίῳ], e cada um deseja para si o que é bom, ao passo que ninguém desejaria possuir o mundo inteiro se para tanto lhe fosse preciso tornar-se uma outra pessoa [...]. Tal homem só deseja essas coisas com a condição de continuar sendo o que é.[142]

A ética do Estagirita, nós a enxergamos, como a ciência que nos ensina "a arte de viver"; melhor, visualizamo-la como a ciência que estuda a "arte de saber viver bem", de bem viver. Berti vê a felicidade — coroa da ética em Aristóteles — "[...] como uma plenitude (*fulfilment*), plena realização de si, 'florescimento de todas as capacidades humanas', vida florescente"[143].

Procuremos, agora, entender mais de perto a forma de racionalidade da ética de Aristóteles.

---

e Aristóteles: Dialética e lógica. Trad. Ivone C. Benedetti. Rev. Sandra Garcia Custódio. São Paulo: Edições Loyola, 2012. pp. 126-171.

[142] ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. IX, 4, 1166 a 15-20.

[143] BERTI. **Aristóteles no século XX**. p. 275. NATALI, Carlo. **Aristóteles**. Trad. Maria da Graça Gomes de Pina. Rev. Tarsila Doná, Iranildo Bezerra Lopes e Leidson de Farias Barros. São Paulo: Paulus, 2016. pp. 277-278: "Aristóteles entende por 'felicidade' uma condição objetiva do homem (I, 6). Essa não consiste num estado de intensa alegria, autoconsciente e prolongado por toda a existência, mas num estado de 'autorrealização', como na expressão 'uma vida realizada'. Com isso queremos dizer agir de modo oportuno, sair-se bem na própria atividade específica. Portanto, a felicidade é um modo de estar em atividade, e as suas componentes são as ações humanas 'segundo a virtude'".

2.9 A RACIONALIDADE PRÓPRIA DA CIÊNCIA ÉTICA

2.9.1 FRÓNĒSIS E EPISTḖMĒ

Antes de mais, parece-nos necessário precisar o entorno no qual Aristóteles pensa a sua filosofia prática. Para tanto, importa observarmos que o Estagirita, no livro *VI* da Ética, afirma que a alma possui, por assim dizer, duas partes, "[...] a que concebe uma regra ou princípio racional, e a privada de razão"[144]. Em seguida, subdivide a parte racional em teórica e prática, ou seja, "[...] uma pela qual contemplamos as coisas cujas causas determinantes são invariáveis, e outra pela qual contemplamos as coisas variáveis"[145]. A parte da razão teórica possui três hábitos, a saber, o *noῦs* (νοῦς), hábito (*héxis*) dos princípios conhecidos intuitivamente[146], a *epistḗmē* (ἐπιστήμη) ou ciência, que é o hábito do raciocínio ou de silogizar (trata-se, portanto, do hábito demonstrativo[147]), e a "sofía" (σοφία), a qual é a *aretḗ* da razão teórica, que consiste na conjugação de conhecimento científico com conhecimento intuitivo. A *sofía* resulta, pois, da combinação de *epistḗmē* com *noῦs*:

> De quanto se disse resulta claramente que a sabedoria filosófica é um conhecimento científico combinado com a razão intuitiva daquelas coisas que são as mais elevadas por natureza. Por isso dizemos que Anaxágoras, Tales e os homens semelhantes a eles possuem sabedoria filosófica, mas não prática, quando os vemos ignorar o que lhes é vantajoso [...].[148]

---

[144] ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. VI, 1, 1139 a 5.

[145] *Idem*. *Ibidem*.

[146] *Idem*. *Ibidem*. VI, 6, 1141a 5: "[...] só resta uma alternativa: que seja a *razão intuitiva* que apreende os primeiros princípios."

[147] *Idem*. *Ibidem*. VI, 3, 1139 b 30-35: "Em suma, o conhecimento científico é um estado que nos torna capazes de demonstrar [...]".

[148] *Idem*. *Ibidem*. VI, 7, 1141 b 1-5.

Na razão prática, há a *frónēsis* (φρόησις) — *aretḗ* desta ordem —, sabedoria prática que consiste no hábito de bem deliberar acerca das coisas humanas (*tà anthrṓpina*), isto é, de deliberar segundo o que é razoável para o bem viver em geral[149], e a *tékhnē* (τέχνη), que é o hábito de produzir[150]. Como grande exemplo de um homem dotado de *frónēsis*, Aristóteles cita Péricles. Foi Péricles um filósofo? Decerto que não. Porém, era dotado de *prudência política*, porquanto tomava as decisões corretas.[151] Disso decorre que a *filosofia prática* não é a *frónēsis*, mas uma forma de *epistḗmē* inscrita na *prãxis*, cuja consecução se dá pelo estabelecimento, a partir dos fatos humanos, dos princípios práticos e o raciocínio a partir deles. Afirma Aristóteles: "Que a sabedoria prática [*frónēsis*] não se identifica com o conhecimento científico [*epistḗmē*] é evidente [...]"[152].

A *frónēsis*, enfim, não pode ser ciência — ratificamos —, porque ela versa sobre os *meios*, tendo um conhecimento apenas

---

[149] *Idem*. *Ibidem*. VI, 7, 1141 b 5-10: "A sabedoria prática [*frónēsis*], pelo contrário, versa sobre coisas humanas [τὰ ἀνθρώπινα/*tà anthrṓpina*], e coisas que podem ser objeto de deliberação; pois dizemos que essa é acima de tudo a obra do homem dotado de sabedoria prática: deliberar bem." *Idem*. *Ibidem*. VI, 5, 1140 a 25: "Ora, julga-se que é cunho característico de um homem dotado de sabedoria prática o poder deliberar bem sobre o que é bom e conveniente para ele, não sob um aspecto particular [...], mas sobre aquelas coisas que contribuem para a vida boa em geral." Aristóteles chega a distinguir formas de *frónēsis*. Ela pode ser exercida, por exemplo, no âmbito político, por meio da correção das leis e dos decretos, no âmbito doméstico e no âmbito pessoal. A *frónēsis* pode consistir, então, no bom governo da cidade, da casa e de si mesmo: *Idem*. *Ibidem*. VI, 8, 1141 b 20-30: "A sabedoria política e a prática são a mesma disposição mental, mas sua essência não é a mesma. Da sabedoria que diz respeito à cidade, a sabedoria prática que desempenha um papel controlador é a sabedoria legislativa, enquanto a que se relaciona com os assuntos da cidade como particulares dentro do seu universal é conhecida pela denominação geral de 'sabedoria política' e se ocupa com a ação e a deliberação, pois um decreto é algo a ser executado sob a forma de um ato individual. [...]. A sabedoria prática também é identificada especialmente com aquela de suas formas que diz respeito ao próprio homem, ao indivíduo; e essa é conhecida pela denominação geral de 'sabedoria prática'. Das outras espécies, uma é chamada administração doméstica [...]".

[150] *Idem*. *Ibidem*. VI, 4, 1140 a 30: "Logo, como já dissemos, a arte é uma disposição que se ocupa de produzir, envolvendo o reto raciocínio."

[151] *Idem*. *Ibidem*. VI, 5, 1140 b 10: "Daí atribuirmos sabedoria prática a Péricles e homens como ele, porque percebem o que é bom para si mesmos e para os homens em geral: pensamos que os homens dotados de tal capacidade são bons administradores de casas e de Estados."

[152] *Idem*. *Ibidem*. VI, 9, 1142 a 20.

espontâneo do *fim*.[153] Já a *epistḗmē politikḗ*, que Aristóteles pretende fundar, busca refletir sobre o *télos* da vida ética, a saber, a *eydaimonía*. Uma prova do que dissemos é que o Estagirita discrimina a peculiaridade desta ciência. Diferentemente da medicina, onde o médico que pratica é também aquele que ensina, a *ēthikḗ* pode ser ensinada por quem não a vive. É o caso, justamente, dos sofistas. Mas, mesmo os sofistas não a ensinam com retidão, pois a confundem com a *retórica* ou com algo inferior. Duas passagens exemplificam esta preocupação de Aristóteles:

> Ou haverá uma diferença manifesta entre a estadística [πολιτικῆς] e as outras ciências e artes? Nas outras, vemos que as mesmas pessoas as praticam e se oferecem para ensiná-las, como, por exemplo, os médicos e os pintores. Mas, enquanto os sofistas pretendem ensinar política, não são eles que a praticam, e sim os políticos, que parecem fazê-lo graças a uma espécie de habilidade ou experiência [ἐμπειρίᾳ], e não pelo raciocínio [διανοίᾳ].[154]

> Mas aqueles sofistas que professam a arte parecem estar muito longe de ensiná-la. Com efeito, para exprimir-nos em termos gerais, esses homens nem sequer sabem que espécie de coisa ela é, nem sobre o que versa. De outro modo, não a teriam classificado como idêntica à *retórica* ou mesmo inferior a esta, nem julgariam fácil legislar mediante uma compilação das leis mais bem reputadas.[155]

Pelas passagens acima citadas fica claro que Aristóteles reconhece que um é o político (πολιτικός/*politikós*) ou o prudente (φρόνιμος/*frónimos*), e outro é o que reflete com detença sobre a ética. Um, diríamos hoje, é o homem ético; outro, por exemplo, é o

---

[153] *Idem*. *Ibidem*. VI, 12, 1144 a 5-10: "Por outro lado, a obra de um homem só é perfeita quando está de acordo com a sabedoria prática [φρόνεσιν] e com a virtude moral [ἠθικὴν ἀρετὴν]: esta faz com que seja reto o nosso propósito [σκοπὸν]; aquela [φρόνησις], com que escolhamos os devidos meios."

[154] *Idem*. *Ibidem*. X, 9, 1180 b 30-35 a 1181 a.

[155] *Idem*. *Ibidem*. X, 9, 1181 a 1-15.

"professor de ética". Infelizmente as duas coisas não são idênticas e a ciência pode existir sem a prática. Seja como for, Aristóteles não concorda com o modo de proceder dos sofistas, que acabam por negar à ética o *status* de ciência. Em razão disso, o Estagirita opta por tomar um caminho próprio na construção de uma *epistḗmē politikḗ*. A *Ética a Nicômaco* é apenas o primeiro passo neste caminho, pois ela se encerra com um convite à política [*politikḗ*]:

> Ora, os nossos antecessores nos legaram sem exame este assunto da legislação. Por isso, talvez convenha estudá-lo nós mesmos, assim como a questão da constituição em geral, a fim de completar da melhor maneira possível a nossa filosofia da natureza humana [ἀνθρώπεια φιλοσοφία]. Em primeiro lugar, pois, se alguma coisa foi bem exposta em detalhe pelos pensadores que nos antecederam, passemo-la em revista; depois, à luz das constituições que nós mesmos coligimos, examinaremos que espécies de influências preservam e destroem os Estados, que outras têm os mesmos efeitos sobre os tipos particulares de constituição, e a que causas [αἰτίας] se deve o fato de serem umas bem e outras mal aplicadas. Após estudar essas coisas teremos uma perspectiva mais ampla, dentro da qual talvez possamos distinguir qual é a melhor constituição, como deve ser ordenada cada uma e que leis e costumes lhe convém utilizar a fim de ser a melhor possível.[156]

Não há como não notar no passo acima, que fecha a *Ética a Nicômaco*, uma espécie de "discurso do método" acerca do que o próprio filósofo denomina *filosofia humana* (ἀνθρώπεια φιλοσοφία/*anthrṓpeia filosofía*). Mas pensemos a que Aristóteles chama *epistḗmē*. Talvez seja oportuno acompanhar o Estagirita, pois para ele o saber comporta níveis. O primeiro é a percepção sensorial, *aísthēsis* (αἴσθησις) ou sensação. Trata-se do conhecimento que se tem quando da presença da coisa ante os nossos sentidos, máxime o da visão: "De fato, eles amam as sensações por si mesmas, independentemente da sua utilidade e

[156] *Idem*. *Ibidem*. X, 9, 1181 b 10-20.

amam, acima de tudo, a sensação da visão"[157]. O segundo nível do conhecimento é o da recordação, que se dá pela memória, quando nos lembramos do objeto, mesmo ele não estando mais presente: "Por isso estes últimos são mais inteligentes e mais aptos a aprender do que aqueles que não têm capacidade de recordar [μνήμη/*mnḗmē*]"[158]. O terceiro nisto se distingue do segundo, a saber, diz respeito não a esta ou àquela memória, mas sim em se possuir um conjunto de recordações sobre um mesmo objeto: "De fato, muitas recordações [πολλαὶ μνῆμαι/*pollaì mnēmai*] do mesmo objeto na memória chegam a constituir uma experiência [ἐμπειρίας/*empeirías*] única" [159]. Um nível superior de conhecimento é a arte (*tékhnē*) ou ciência (*lato sensu*). Esta se dá quando, a partir da experiência, da *empeiría*, construímos juízos que valem para todos os casos. Assim acontece, por exemplo, com o médico que, pela experiência, ajuíza-se de que certa moléstia deve ser sempre tratada com certo tipo de medicamento.[160] Em seguida constatamos que Aristóteles, quando quer propor um crivo para distinguir *tékhnē* de *epistḗmē*, diz que esta distinção reside exatamente no fato de que a *tékhnē* permanece, de qualquer modo, uma experiência, um saber o "quê", um conhecer o fato individual, enquanto a *epistḗmē* é um saber o "porquê", isto é, um conhecer a causa de aquele fato ocorrer sempre ou "o mais das vezes". Portanto, a *epistḗmē* dá-se propriamente quando do conhecimento

[157] ARISTÓTELES. Metafísica. I, 1, 908 a. In: REALE, Giovanni. **Metafísica II:** Texto grego com tradução ao lado. Trad. Marcelo Perine. Rev. Marcelo Perine. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005. v. II.

[158] ARISTÓTELES. Metafísica. I, 1, 980 a 25. In: REALE, Giovanni. **Metafísica II:** Texto grego com tradução ao lado. Trad. Marcelo Perine. Rev. Marcelo Perine. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005. v. II.

[159] ARISTÓTELES. I, 1, 980 b 25. Metafísica. In: REALE, Giovanni. **Metafísica II:** Texto grego com tradução ao lado. Trad. Marcelo Perine. Rev. Marcelo Perine. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005. v. II.

[160] ARISTÓTELES. Metafísica. I, 1, 981 a 5. In: REALE, Giovanni. **Metafísica II:** Texto grego com tradução ao lado. Trad. Marcelo Perine. Rev. Marcelo Perine. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005. v. II: "Com efeito, os homens adquirem ciência [επιστήμη/*epistḗmē*] e arte [τέχνη/*tékhnē*] por meio da experiência. A arte [τέχνη] se produz quando, de muitas observações da experiência, forma-se um juízo geral e único passível de ser referido a todos os casos semelhantes."

da causa. Afirma Aristóteles: "Os empíricos conhecem o puro dado de fato, mas não o seu porquê; ao contrário, os outros conhecem o porquê e a causa"[161]. Ora, na última passagem da *Ética* (citada acima), o nosso filósofo diz procurar a *aitía* (αἰτία) do bem e do mal, o "porquê" do justo e do injusto. Logo, ele procura fazer uma *epistḗmē ēthikḗ*. Pode-se mesmo dizer que esta *epistḗmē ēthikḗ* é uma forma de sapiência (σοφία/*sofía*). Com efeito, a *sofía* se distingue das outras ciências, porque especula acerca das causas primeiras.[162] Ora, a *ēthikḗ* ou *epistḗmē politikḗ* especula sobre a causa última das coisas humanas (*tà anthrṓpina*). Por outro lado, deve-se ter o cuidado de ponderar que, "[...] uma vez [que] o homem (ἄνθρωπος/*ánthrōpos*) não é a melhor coisa do mundo"[163], a *sofía* das coisas humanas (*tà anthrṓpina*) será sempre uma sabedoria relativa.

Mas como chegamos à *ēthikḗ* enquanto *epistḗmē politikḗ*?

2.9.2 A *EPISTḖMĒ ĒTHIKḖ* ENQUANTO *EPISTḖMĒ POLITIKḖ*

Dizíamos acima que a virtude ética consiste no *justo meio* (*mesótēs*) entre o excesso e a falta. Ora, este *métron*, este *lógos* encontra-se encarnado no *frónimos*, no *spoydaîos* (σπουδαῖος). Destarte, para Aristóteles, quando se quer fazer uma *filosofia humana* (*anthrópeia filosofía*), tem-se que começar olhando não para Deus ou para uma Revelação divina, mas justamente para as coisas humanas (*tà anthrṓpina*). Serão os ditos e feitos do *frónimos* o objeto de reflexão desta ciência. Em outros termos, uma ciência

[161] ARISTÓTELES. Metafísica. I. 1, 981 a 25. In: REALE, Giovanni. **Metafísica II**: Texto grego com tradução ao lado. Trad. Marcelo Perine. Rev. Marcelo Perine. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005. v. II.

[162] ARISTÓTELES. Metafísica. I, 2, 982 b 5-10. In: REALE, Giovanni. **Metafísica II:** Texto grego com tradução ao lado. Trad. Marcelo Perine. Rev. Marcelo Perine. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005. v. II: "Do que foi dito resulta que o nome do objeto de nossa investigação refere-se única a uma única ciência; esta deve especular [θεωρητικήν/*theōrētikḗn*] sobre os princípios primeiros [πρώτων ἀρχῶν/*prṓtōn arkhō̱n*] e as causas [αἴτιῶν/*aítiō̃n*], pois o bem e o fim das coisas é uma causa."

[163] ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. VI, 7, 1141 a 20.

dos *bíon práxeōn* terá de principiar dos *éndoxa* (ἔνδοξα)[164], vale dizer, daquelas coisas que são ditas por todos e vividas pelo *frónimos*; importa refletir sobre elas, mas não só sobre elas, senão também sobre os ditos dos filósofos, a fim de transformá-los em *epistḗmē* mediante uma argumentação dialética[165]. Aristóteles não deixa de recorrer aos *éndoxa*, pois segundo ele não pode haver consenso duradouro entre teses conflitantes, uma vez que só a verdade concorda com a verdade:

> Há quem objete a isso dizendo que o fim visado por todas as coisas não é necessariamente bom, mas podemos estar certos de que tais pessoas não fazem mais do que disparatar [οὐθὲν λέγουσιν = dizer coisa sem sentido]. *Porquanto nós dizemos que aquilo que todos pensam é a verdade; e o homem que atacar essa crença não terá outra coisa mais digna de crédito para sustentar em lugar dela.*[166]

> Devemos considerá-lo, no entanto, não só à luz da nossa consideração, mas também do que a seu respeito se costuma dizer [λεγομένων]; *pois com uma opinião verdadeira* [ἀληθεῖ] *todos os dados se harmonizam, mas com uma opinião falsa* [ψευδεῖ] *os fatos não tardam a entrar em conflito* [διαφωνεῖ].[167]

Ora, já que o *frónimos* é o "laboratório" do *filósofo prático*, convém determo-nos um momento nele. Dentro desta perspectiva faz sentido a questão: de que modo o *lógos* é exercido no âmbito da razão prática? Como o *frónimos* estabelece o justo meio

---

[164] Um artigo de Berti pode ser consultado com proveito para um aprofundamento acerca dos ἔνδοξα: BERTI, Enrico. O valor epistemológico dos ἔνδοξα segundo Aristóteles. In: BERTI, Enrico. **Novos Estudos Aristotélicos I**: Epistemologia, lógica e dialética. Trad. Élcio de Gusmão Verçosa Filho. Rev. Renato Rocha. São Paulo: Edições Loyola, 2010. pp. 370-387.

[165] Acerca do uso científico da dialética na Ética de Aristóteles, vide o artigo de Berti acompanhado de uma bibliografia autorizada: BERTI, Enrico. O uso científico da dialética de Aristóteles. In: BERTI, Enrico. **Novos Estudos Aristotélicos I**: Epistemologia, lógica e dialética. Trad. Élcio de Gusmão Verçosa Filho. Rev. Renato Rocha. São Paulo: Edições Loyola, 2010. pp. 312-330.

[166] ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. X, 2, 1172 b 35 e 1173. [O itálico é nosso].

[167] *Idem*. *Ibidem*. I, 8, 1098 b 10. [O itálico é nosso].

(μεσότης/*mesótēs*) em suas ações? Precisamente pelo *lógos*. Mas atentemos para o fato de o *lógos* de Aristóteles não ser uma coisa mecânica. Com efeito, o justo meio não é o mesmo para todos os homens. Um exemplo bem simples: a nutrição. O justo meio entre o excesso e a falta de nutrição para um atleta, certamente não será o mesmo que para um franzino em desenvolvimento. É neste sentido que a razão deve intervir para ponderar sobre as diferentes circunstâncias. Outrossim, não nos devemos esquecer de que o justo meio é estabelecido em relação a nós. Dito doutra forma, quanto ao objeto, seis será sempre o justo meio entre dez e dois, pois a distância entre ambos é quatro. Mas isso é algo "automático". Nas coisas da vida, certa quantidade de alimento pode ser razoável para um franzino, mas não para um atleta:

> Por meio-termo no objeto entendo aquilo que é eqüidistante de ambos os extremos, e que é um só e o mesmo para todos os homens; e por meio-termo relativamente a nós, o que não é nem demasiado nem demasiadamente pouco — e este não é um só e o mesmo para todos. Por exemplo, se dez é demais e dois é pouco, seis é o meio-termo, considerado em função do objeto, porque excede e é excedido por uma quantidade igual; esse número é intermediário de acordo com uma proporção aritmética. Mas o meio-termo relativamente a nós não deve ser considerado assim: se dez libras é demais para uma determinada pessoa comer e duas libras é demasiadamente pouco, não se segue daí que o treinador prescreverá seis libras; porque isso também é, talvez, demasiado para a pessoa que deve comê-lo, ou demasiadamente pouco — demasiadamente pouco para Milo e demasiado para o atleta principiamente. O mesmo se aplica à corrida e à luta. Assim, um mestre em qualquer arte evita o excesso e a falta, buscando o meio-termo e escolhendo-o — o meio-termo não no objeto, mas relativamente a nós.[168]

No último século muito se questionou se Aristóteles conseguiu, com esta forma de "pesquisa de campo", fundamentar a

[168] *Idem*. *Ibidem*. II, 6, 1106 a 25-35 – 1106 b 5.

ética enquanto *epistḗmē*. A ideia de que o Estagirita termina na *frónēsis* e de que esta não é uma *epistḗmē*, mas uma espécie de *sagacidade* ou *sensatez* parece ser a interpretação preponderante. Os que defendem esta posição frisam que, olhando para o *frónimos*, não se pode deduzir dele nenhuma *regra* ou *princípio moral*, mas tão somente decisões que dizem respeito a circunstâncias irredutivelmente individuais. [169] Não é nossa intenção envolvermo-nos nesta questão. Importa-nos entender somente como Aristóteles *pretendeu* demonstrar que a *ética* é uma forma de *epistḗmē*. Se esta fundamentação é válida para outras correntes, não é da nossa alçada tratar aqui. A bem dizer seria anacrônico esperar que Aristóteles previsse todas as objeções e as respondesse, já que a ética se aperfeiçoa com o tempo, como o próprio Aristóteles atesta em passagem já citada. Tentemos, uma vez mais, apenas seguir o Filósofo.

Afirmamos acima que a ética enquanto *epistḗmē*, de certa forma, fundamenta-se no *frónimos*. Ora, a *frónēsis*, diz Aristóteles, é normativa: "Com efeito, a prudência [φρόνησις] é normativa [ἐπιτακτική]: que se deve fazer [δεῖ πράττειν] ou não, tal é o fim [τέλος] a que se propõe [...]"[170]. De fato, se ela consiste em bem deliberar (εὐβουλία/*eyboylía*) acerca dos meios exequíveis para se atingir o bem, o *télos*, a *eydaimonía*, ela também escolhe e decide (*proaíresis*), em cada circunstância, o que se deve ou não se deve fazer. Em outros termos, ela põe diante do agente um *déon*, um

[169] BRÜLLMANN, Philipp. **A teoria do bem na *Ética a Nicômaco* de Aristóteles**. Trad. Milton Camargo Mota. Rev. Sandra Garcia Custódio. São Paulo: Edições Loyola, 2013. p. 196: "Está provavelmente certa a afirmação de que Aristóteles é um 'cético sobre regras'. Sua ética representa uma posição contrária a abordagens que tentam reduzir a moral ao menor número possível de princípios, e no caso ideal a um só princípio. O caso individual desempenha um papel decisivo para a avaliação moral. Todavia, parece-me precipitado interpretar a figura do virtuoso como resposta aristotélica a uma ética legalista." Wolf atribui esta predominância da questão sobre a oposição entre "ética das virtudes" e "ética deontológica" em Aristóteles a certo viés kantiano que se misturou à leitura de Aristóteles: WOLF. *Op. Cit*. p. 66: "Nesse meio-tempo, porém, alguns filósofos da moral chegaram à concepção de que seria possível superar certas carências presentes na vigente teoria moral kantiana se fossem completadas ou substituídas por uma moral das virtudes."

[170] *Idem*. **Ética a Nicómaco**. VI, 10, 1143 a 5-10. [A tradução é nossa]: "En efecto, la prudencia es normativa: qué se debe hacer o no, tal es el fin que se propone [...]".

nómos, um *kanṓn*. Certo, isso não é *epistḗmē*, pois estamos diante de uma razão que calcula ou delibera[171], em cada circunstância, como se deve ou não agir nesta ou naquela circunstância, e só há *epistḗmē* — e aqui citamos os *Segundos Analíticos* — acerca do que deve ser sempre ou o mais das vezes:

> Com efeito, todo raciocínio se faz mediante proposições necessárias ou mediante proposições <que se dão> na maior parte das vezes, e, se as proposições são necessárias, também o é a conclusão, se as proposições se dão na maior parte das vezes, também a conclusão.[172]

Antes de mais, é preciso fazer a ressalva de que aquele que quer se tornar um *frónimos*, simplesmente um "homem ético", não olha e não precisa olhar para o *frónimos* com o fito de encontrar nele um *kanṓn*. Antes, olha para o *frónimos*, a fim de aprender a bem deliberar e a descobrir por si mesmo como ser *frónimos*. Com outras palavras, o indivíduo busca aprender como "[...] agir 'como se ele fosse uma norma e uma medida dessas coisas' [...]"[173] e isto não porque não haja um *métron* objetivo, mas sim porque este *métron* é descoberto e assumido pelo *frónimos*, enquanto passa pelo crivo da escolha (*proaíresis*) deliberada, a qual faz com que cada indivíduo seja pai de suas ações como de seus filhos e, *ipso facto*, virtuoso ou vicioso. Eis a passagem clássica a este respeito e que, em parte, já citamos acima:

---

[171] *Idem*. **Ética a Nicômaco**. VI, 1, 1139 a 10-15: "Chamemos científica [ἐπιστημονικόν] a uma dessas partes e calculativa [λογιστικόν] à outra, pois o mesmo são deliberar [βουλεύσθαι] e calcular [λογίζεσθαι], mas ninguém delibera sobre o invariável. Por conseguinte, a calculativa é uma parte da faculdade que concebe um princípio racional."

[172] ARISTÓTELES. Analíticos Segundos. I, 87 b 20-25. In: _____. **Tratados de Lógica (Órganon)**. Trad. Miguel Candel Sanmartín. Rev. Quintín Racionero. Madrid: Editorial Gredos, 1995. v. II. p. 384. [A tradução é nossa]. "En efecto, todo razonamiento se hace mediante proposiciones necesarias o mediante proposiciones <que se dan> la mayor parte de las veces; y, si las proposiciones son necesarias, también lo es la conclusión, si las proposiciones se dan la mayor parte de las veces, también la conclusión."

[173] BRÜLLMANN. *Op. Cit*. p. 192.

> A virtude [ἀρετή] é, pois, uma disposição de caráter [ἕξις] relacionada com a escolha [προαιρετική] e consiste numa mediania [μεσότετι], isto é, a mediania relativa a nós, a qual é determinada por um princípio racional [λόγῳ] próprio do homem dotado de sabedoria prática [πρόνιμος].[174]

O que ocorre, porém, é que a *ēthikḗ* pode ser também tomada como uma *epistḗmē*. Ora, àquele que a procura sob esta consideração, cumpre pesquisar, com maior minudência, as *constantes* presentes nas ações deliberadas do *frónimos*, ou seja, alguns atos que habitualmente se apresentam como virtuosos e outros que geralmente se apresentam como viciosos. Como deve ele proceder para perceber estas "reincidências"? Aristóteles assinala que a ética — enquanto ciência — deve partir dos fatos, passar pelo *pólemos* do *diálogos*, a fim de, por meio dele, estabelecer a razoabilidade dos *éndoxa* (ἔνδοξα), que nada mais são do que as *opiniões comuns* acerca do que concerne à vida humana e que existem, por assim dizer, em "carne e osso" no *frónimos*, refutando (ἔλεγχος/*élegkhos*) as objeções (ἀπορίαι/*aporíai*) que se levantam contra eles (*éndoxa*). Citemos um exemplo do próprio Aristóteles: "As carnes leves são saudáveis"; "a carne das aves é leve"; "logo, a carne das aves é saudável". A premissa maior deste silogismo prático é: "As carnes leves são saudáveis". A menor: "As carnes das aves são leves". E a conclusão do que se deve fazer é: "As carnes das aves são saudáveis" e, por conseguinte, devem ser preferidas. [175] Transpondo-nos para o plano da ética, podemos ponderar. Para o

[174] *Idem*. *Ibidem*. II, 6, 1106 b 35-1107 a. É por isso que, se Aristóteles atribui ao ensino o aprendizado da virtude intelectual, é ao hábito que ele atribui a aquisição da virtude moral: *Idem*. *Ibidem*. II, 1, 11093 a 15: "Sendo, pois, de duas espécies a virtude, intelectual e moral, a primeira, por via de regra, gera-se e cresce graças ao ensino — por isso requer experiência e tempo; enquanto a virtude moral é adquirida em resultado do hábito [...]". Em outras palavras, quando se trata de ética, para Aristóteles, aprende-se fazendo, praticando: *Idem*. *Ibidem*. II, 1, 1103 a 30. "Com efeito, as coisas que temos de aprender antes de poder fazê-las, aprendemo-las fazendo [...]".

[175] *Idem*. *Ibidem*. VI, 7, 1141 b15-20: "[...] porque, se um homem soubesse que as carnes leves são digestíveis e saudáveis, mas ignorasse que espécies de carnes são leves, esse homem não seria capaz de produzir a saúde; poderia, pelo contrário, produzi-la o que sabe ser saudável a carne de galinha."

frónimos, basta saber o que se deve praticar; interessa-lhe apenas a *conclusão*. Já para o filósofo ético, o que importa é, antes de qualquer coisa, a *premissa maior*. Ela será a oportunidade de ele saber, por exemplo, que o homem deseja ser saudável, porque deseja viver e viver bem. E, a partir daí, dialeticamente, ele chegará ao *télos* do homem, que é a *eydaimonía*. Como já dito, trata-se de um procedimento dialético:

> A exemplo do que fizemos em todos os outros casos, passaremos em revista os fatos observados [φαινόμενα] e, após discutir as dificuldades [διαπορήσαντας], trataremos de provar [δεικνύναι], se possível, a verdade de todas as opiniões comuns [ἔνδοξα] a respeito desses afetos da mente — ou, se não todas, pelo menos do maior número e das mais autorizadas; porque se refutarmos as objeções e deixarmos intatas as opiniões comuns [ἔνδοξα], teremos provado [δεδειγμένον] suficientemente a tese.[176]

Podemos observar nesta passagem que os *éndoxa*, isto é, as *opiniões comuns*, não são os *fainómena*, ou seja, aquilo que, pura e simplesmente, *aparece*, mas sim as *constantes* inseridas naquilo que aparece e que são chamadas precisamente *opiniões comuns* (*éndoxa*). Aristóteles busca estabelecer os *éndoxa*, depurando-os das posições contrárias, "[...] porque a solução de uma dificuldade [ἀπορίας] é o encontro da verdade "[177]. Não há como não ver neste movimento a tentativa de se fazer uma *epistḗmē ēthikḗ*, pois ninguém que quisesse ser apenas um *frónimos* dar-se-ia ao trabalho de ir ao encalço de tais justificativas. Ademais, podemos notar que esta *epistḗmē ēthikḗ* se apresenta como uma *epistḗmē politikḗ*, pois são as *opiniões comuns* (*éndoxa*), a saber, válidas para todos ou para muitos, e que se encontram encarnadas no *frónimos*, que devem ser demonstradas dialeticamente.

---

[176] *Idem*. *Ibidem*. VII, 1, 1145 b 1-5.

[177] ARISTÓTELES. **Ética a Nicómaco**. [A tradução é nossa]. VII, 2, 1146 b 5: "[...] porque la solución de una dificultad es el hallazgo de la verdad."

De toda forma, é a partir destas "reincidências" ou dos *éndoxa* retomados pela argumentação dialética e que podemos chamar *nómoi* (νόμοι), mas que o homem comum e virtuoso vive e conhece apenas como virtudes, que aquele que se esmera por fazer "ciência ética" começa a elaborar discursos sobre a natureza humana, a virtude e o vício, e aborda questões como a da "psicologia do agir", do *télos*, da *eydaimonía*, coisas que o *frónimos* e o *politikós*, ratificamos, não têm necessidade de conhecer de forma douta. Certamente a *epistḗmē* que deriva desta pesquisa não terá nem a precisão da *matemática* nem a finalidade *teórica* da *matemática* e da *física*. De fato, se Aristóteles afirma que a *ética* é uma *ciência*, não afirma que ela seja uma *ciência* como é, por exemplo, a *filosofia primeira*, senão que por tratar das ações humanas, ela precisa comportar certa *flexibilidade*, certa *elasticidade*. De modo que deve haver um *kanṓn* (κανών), e já sabemos de onde, a princípio, ele vem e como chegamos a ele. Entretanto, como as escolhas dos homens são múltiplas e complexas, este *kanṓn* certamente conhecerá exceções. No entanto, que há este *kanṓn*, este *déon*, estes *nómoi* na *epistḗmē ēthikḗ* de Aristóteles, ele próprio ressalta quando fala desta ciência:

> Mas não terá o seu conhecimento, porventura, grande influência sobre a nossa vida [βίος]? Semelhantes a arqueiros que têm um alvo certo para a sua pontaria, não alcançaremos mais facilmente aquilo que nos cumpre alcançar [τοῦ δέοντος]?[178]

> Ora, como a política utiliza as demais ciências [ἐπιστεμῶν] e, por outro lado, legisla [νομοθετούσης] sobre o que devemos [δεῖ] e o que não devemos fazer [πράττειν], a finalidade dessa ciência deve abranger as das outras, de modo que essa finalidade será o bem humano [τὰνθρώπινον ἀγαθόν].[179]

[178]ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. I, 2, 1094 a 20-25.

[179] *Idem*. *Ibidem*. I, 2, 1094 b 5.

Está claro, pelo que já dissemos até aqui, que aquilo que o *lógos* estabelece no âmbito de uma *epistḗmē ēthikḗ* é válido *geralmente*, não *universalmente*. Assim é, porque o objeto da ética não é o das ciências teoréticas, onde as coisas são sempre da mesma maneira; o objeto da ética, por serem as ações humanas, comporta um nível de certeza que nos permite pensá-las boas ou más tão somente na maioria das vezes, porquanto envolvem escolhas e circunstâncias que podem variar *ad infinitum*. Seríamos insensatos, pois, e autodestruidores da ciência ética, se buscássemos aplicar a ela o mesmo nível de certeza que aplicamos às ciências teoréticas. Leiamos o Estagirita em duas passagens emblemáticas a este respeito:

> Nossa discussão será adequada se tiver tanta clareza quanto comporta o assunto, pois não se deve exigir a precisão em todos os raciocínios por igual, assim como não se deve buscá-la nos produtos de todas as artes mecânicas. Ora, as ações belas e justas, que a ciência política investiga, admitem grande variedade e flutuações de opiniões. [...]. E em torno dos bens há uma flutuação semelhante [...]. Ao tratar, pois, de tais assuntos, e partindo de tais premissas, devemos contentar-nos em indicar a verdade aproximadamente e em linhas geais; e ao falar de coisas que são verdadeiras apenas em sua maior parte e com base em premissas da mesma espécie, só poderemos tirar conclusões da mesma natureza. E é dentro do mesmo espírito que cada proposição deverá ser recebida, pois é próprio do homem culto buscar a precisão, em cada gênero de coisas, apenas na medida em que a admite a natureza do assunto. [...]. Sirvam, pois, de prefácio estas observações sobre o estudante, a espécie de tratamento a ser esperado e o propósito da investigação.[180]
>
> Devemos igualmente recordar o que se disse antes e não buscar a precisão em todas as coisas por igual, mas, em cada classe de

[180] *Idem*. *Ibidem*. I, 3, 1094 a 10-25 e 109 a 10.

> coisas, apenas a precisão que o assunto comportar e que for apropriada à investigação.[181]

Entretanto, pensamos não haver dito tudo, pois até agora só falamos dos *nómoi* que dizem respeito ao *télos*, mas que não são o *télos* do homem. E a nosso ver existe um princípio ético que regula e rege todas as virtudes que incidem sobre a vida ética, isto é, um princípio pelo qual todas elas — a *frónēsis*, a *dikaiosýnē*, a *andreía*, a *sōfrosýnē* etc. — se norteiam. Este princípio, que no começo deste capítulo já nomeamos, é a *koinōnía*. Todas as virtudes éticas tendem como para seu *télos* à *koinōnía*, que é, por assim dizer, outro nome da *eydaimonía* ética. Em uma palavra, a *koinōnía* é o *télos* da natureza humana. Por isso, o *kanṓn*, o *nómos*, o *déon* da *ēthikḗ* de Aristóteles é, *simpliciter*, criar *koinōnía*. E há passagens em que Aristóteles afirma existir esta *lei comum*, esta *justiça natural*, conhecida tacitamente por todos os homens, válida

[181] *Idem*. *Ibidem*. I, 7, 1098 a 25. As leis, inclusive, não podem ser executadas com um rigor caprichoso; ao contrário, também elas devem ser algo versáteis, isto é, elaboradas com congruência e aplicadas por homens equânimes: *Idem*. *Ibidem*. V, 10, 1137 b 15-30: "Portanto, quando a lei [νόμος] se expressa universalmente e surge um caso que não é abrangido pela declaração universal, é justo, uma vez que o legislador falhou e errou por excesso de simplicidade, corrigir a omissão — em outras palavras, dizer o que o próprio legislador teria dito se estivesse presente, e que teria incluído na lei se tivesse conhecimento do caso. E essa é a natureza do eqüitativo: uma correção da lei [νόνομ] quando ela é deficiente em razão da sua universalidade. E, mesmo, é esse o motivo por que nem todas as coisas são determinadas pela lei [νόνομ]: em torno de algumas é impossível legislar, de modo que se faz necessário um decreto. Com efeito, quando a coisa é indefinida, a regra [κανών] é indefinida [...]". A questão é que o legislador e a regra sempre vão "falhar" em alguma circunstância. Aristóteles é bastante claro nos exemplos: *Idem*. *Ibidem*. IX, 2, 1164 b 30-35 – 1165: "[...] e, em geral, é mais certo retribuir benefícios do que obsequiar amigos, e antes de fazer um empréstimo a um amigo devemos pagar o nosso credor. Mas talvez nem isto seja sempre verdadeiro: por exemplo, deve um homem que foi resgatado das mãos dos bandidos resgatar em troca o que o libertou, seja ele quem for (ou pagar-lhe, se ele não foi capturado, mas exige pagamento), ou, em vez disso, deve resgatar o seu pai? Dir-se-ia que o certo é resgatar o pai mesmo de preferência a si próprio." Na verdade, o "erro" não está na inexatidão da lei, nem em quem a elabora, porque a incerteza reside nos próprios fatos, que variam indefinidamente: *Idem*. *Ibidem*. V, 10, 1137 b 15: "Nos casos, pois, em que é necessário falar de modo universal, mas não é possível fazê-lo corretamente, a lei considera o caso mais usual, se bem que não ignore a possibilidade de erro. E nem por isso tal modo de proceder deixa de ser correto, pois o erro não está na lei, nem no legislador, mas na natureza da própria coisa, já que os assuntos práticos são dessa espécie por natureza." Talvez o equívoco esteja em imaginar que o *nómos* seja algo que nos dispense de um julgamento responsável e proporcional a cada circunstância. A lei não pode ser feita nem aplicada por autômatos!

para todos os homens desde tempos imemoriais, uma forma de "lei natural" que se exprime como uma "amizade natural" de todo homem para com todo homem, uma espécie de *filantropia*, na melhor acepção do termo. Na *Retórica*, o nosso filósofo diz: "Chamo particular à lei escrita pela qual se rege cada cidade; e comuns, às leis não escritas, sobre as quais parece haver um acordo unânime entre todos"[182]. Um pouco mais adiante, na mesma obra, ele escreve:

> Pois há na natureza um princípio comum do que é justo e injusto, que todos de algum modo adivinham mesmo que não haja entre si comunicação ou acordo; como, por exemplo, mostra a *Antígona* de Sófocles ao dizer que, embora seja proibido, é justo enterrar Polinices, porque esse é um direito natural: *Pois não é de hoje nem de ontem, mas desde sempre que esta lei existe, e ninguém sabe desde quando apareceu.* E como diz Empédocles acerca de não matar o que tem vida, pelo facto de isso não ser justo para uns e injusto para outros: *Mas a lei universal estende-se largamente através do éter e da incomensurável terra.*[183]

Também na *Ética*, Aristóteles se expressa acerca deste *princípio comum* e *natural*:

> Da justiça política, uma parte é natural [φυσικόν] e outra parte legal: *natural* [φυσικὸν]*, aquela que tem a mesma força onde quer que seja* [πανταχοῦ] *e não existe em razão de pensarem os homens desde ou daquele modo*; legal, a que de início é indiferente, mas deixa de sê-lo depois que foi estabelecida.[184]

> Membros da mesma raça a sentem uns pelos outros, e especialmente os homens; por isso louvamos os amigos de seu semelhante [φιλανθρώπους]. *Até em nossas viagens podemos ver*

[182] *Idem*. **Retórica**. I, 10, 1368 b.

[183] *Idem*. *Ibidem*. I, 13, 1373 b.

[184] *Idem*. **Ética a Nicômaco**. V, 7, 1134 b 15-20. [O iálico é nosso].

> *quanto cada homem é chegado e caro a todos os outros* [ἄνθρωπος ἀνθρώπῳ καὶ φίλον].[185]

> Enquanto escravo, pois, não se pode ser seu amigo, mas enquanto homem isso é possível, *pois parece haver uma certa justiça entre um homem qualquer e outro homem qualquer* [δίκαιον παντὶ ἀνθρώπῳ ρπὸς πάντα] que tenham condições para participar de um sistema jurídico ou ser partes num ajuste*: logo, pode haver amizade* [φίλια] *com ele na medida em que é um homem* [ἄνθρωπος].[186]

Por conseguinte, se a causa próxima da *ēthikḗ* enquanto *epistḗmē* é a observação do *frónimos* e o estabelecimento dos *éndoxa*, a sua causa remota é esta *lei comum*, esta *justiça natural*. Em outros termos, as "constantes" válidas apenas geralmente e que comportam variação, as quais aquele que faz *filosofia prática* nota nos feitos do *frónimos* e nos *ditos comuns* (*éndoxa*) — e que o *frónimos* experiencia apenas como virtudes e não como *nómoi* —, se reduzem e conduzem a um *nómos* universal, um *kanṓn* que não conhece variação e que se chama *koinōnía*. E há mais. Os princípios imediatamente deduzidos deste princípio universal, a saber, aqueles que são *conditio sine qua non* para se criar *koinōnía,* também não variam. Aristóteles não os olvida, tanto que elenca ações que ele considera intrinsecamente malévolas. E considerar determinadas ações como intrinsecamente más significa, como o próprio Aristóteles o diz, que elas serão sempre e em todo lugar más:

> Mas nem toda ação e paixão admite um meio-termo, pois algumas têm nomes que já de si mesmos implicam maldade, como o despeito, o despudor, a inveja, e, no campo das ações, o adultério, o furto, o assassínio. Todas essas coisas e outras semelhantes implicam, nos próprios nomes, que são más em si

[185] *Idem. Ibidem*. VIII, 1, 1155 a 20. [O itálico é nosso].

[186] *Idem. Ibidem*. VIII, 11, 1161 b 5. [Os itálicos são nossos].

> mesmas, e não o seu excesso ou deficiência. Nelas jamais pode haver retidão, mas unicamente o erro.[187]

Do quanto já dissemos, decorre que uma *ēthikḗ* que não seja *politikḗ*, isto é, que não crie *koinōnía* entre os homens, não é condizente com a natureza humana, pois o homem, exatamente por ser *zō̃on logikón* (ζῷον λογικόν)[188], é *zō̃on politikón*. Não sem razão, Aristóteles afirma que a *epistḗmē politikḗ* é a *arkhḗ* da *epistḗmē ēthikḗ*:

> O estudo do prazer e da dor pertence ao campo do filósofo político [πολιτικὴν φιλοσοφοῦντος], pois ele é o arquiteto do fim com vistas no qual dizemos que uma coisa é má e outra é boa em absoluto.[189]

Após termos dissertado sobre as diversas passagens da *Ética* e de outras obras de Aristóteles que atestam o que temos afirmado, acreditamos poder citar Richard Bodéüs, o qual designa a política precisamente como coroa da ética aristotélica:

> No fundo, ter e perseguir uma meta última, para um indivíduo, é ter uma "política" e ordenar seus assuntos do mesmo modo que a cidade ordena os assuntos de todos. Para Aristóteles, há aqui mais que uma simples analogia, *pois o fim último da política não pode ser formalmente diferente do que é visado pelos indivíduos isoladamente. Pelo contrário, o que dá sentido à política, o que justifica, em seus princípios, a ordem e as leis que ela proclama, é precisamente o que dá sentido à existência dos indivíduos para os quais essas leis são feitas. Em outras palavras, a política é definitivamente a maneira pela qual os indivíduos reunidos na cidade pretendem dar sentido à sua existência*. Ela responde, pois, à meta visada por cada um dos concidadãos e prescreve soberanamente, em função dessa meta, o que cada um deve realizar. *Isso é o mesmo que dizer que a sagacidade que tem de*

[187] ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. II, 6, 1107 a 5-15.

[188] *Idem*. **Política**. I, 2, 1253 a 9-10.

[189] *Idem*. **Ética a Nicômaco**. VII, 11, 1152 b.

> *ser colocada em ação por cada um para atingir seu próprio bem e dar um sentido perfeitamente racional à sua própria existência não difere, essencialmente, da inteligência política* que tem de ser colocada em ação para organizar uma cidade, na qual cada um pode atingir seu próprio bem. Essa convicção, no filósofo, explica por que as questões de que ele trata nas *Éticas* de maneira a estabelecer de modo crítico em que consiste o soberano bem do homem são questões que ele apresenta com a cor de uma busca explicitamente chamada de "política" (*Ét. Nic.*, 1094 b 11), e que ele dirige implicitamente aos legisladores. Essa mesma convicção dá também a entender que as outras questões de que trata a coletânea de textos intitulada *A Política* se reduzem a explicar como o soberano bem do homem pode ser atingido e preservado para cada homem, dentro das sociedades que ele forma com os outros. Para Aristóteles, não existe nenhum conflito de *princípio* entre as aspirações do indivíduo e as do Estado (cidade) desde que o fim último de ambos seja *formalmente* idêntico.[190]

Um ponto no qual convém insistir é que Aristóteles — nem de longe — considera a ética "terra de ninguém". Para ele, reafirmamos, a ética é uma forma de *epistḗmē*, mais precisamente uma "ciência política". Contudo, diferentemente das ciências teoréticas, ela é uma ciência que tem uma finalidade prática, a saber, conhecer o que torna os homens bons e felizes e, quem sabe, torná-los. Distingue-se, pois, das "ciências teoréticas", em razão de não visar ao saber por si mesmo, mas aos fatos (πρᾶγμα*/prãgma*), à *prãxis*, onde — com um olhar "dócil"— quer perscrutar o que é bom, o que é mau, o que é o bem e o que é o mal. É um modo diverso de se exercer a racionalidade. Reiteramos que ela não visa ao saber por si mesmo; decerto que quer descobrir o *quê* e o *porquê*, mas para uma finalidade: conhecer o que torna e, quiçá, tornar os homens virtuosos. Aristóteles, noutra passagem significativa, deixa isso claro:

---

[190] BODÉÜS, Richard. **Aristóteles**. A justiça e a cidade. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. Rev. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2007. p. 14. [Os itálicos são nossos].

> Uma vez que a presente investigação não visa ao conhecimento teórico como as outras — porque não investigamos para saber o que é a virtude, mas a fim de nos tornarmos bons, do contrário nosso estudo seria inútil — devemos examinar agora a natureza dos atos, isto é, como devemos praticá-los [...].[191]

O Estagirita não se cansa de dizer que a ética é a "ciência" dos fatos da vida (βίον πράξεων/*bíon práxeōn*). Assim, quando justifica a razão pela qual o jovem não está bem disposto para esta "ciência", afirma: "Com efeito, ele não tem experiência dos fatos da vida, e é em torno desses que giram as nossas discussões"[192]. Há outras passagens eloquentes neste sentido:

> [...] Tratando-se de sentimentos [πάθεσι] e ações [πράξεσι], as palavras [λόγοι] não inspiram tanta confiança como os fatos [ἔργων], e em consequência, quando as primeiras discrepam do que se percebe pelos sentidos, são desprezadas como falsas e desacreditam, por sua vez, a verdade.[193]

> [...] Tratando-se de questões práticas [πρακτικοῖς], julga-se pelos fatos [ἔργων] e pela vida [βίου], que são nelas o principal. É preciso, portanto, considerar o que temos dito referindo-os aos fatos [ἔργα] e à vida [βίον], e aceitá-los se está em harmonia com os fatos [ἔργοις], porém, considerá-los mera teoria [λόγους] se discrepa deles.[194]

---

[191] *Idem*. *Ibidem*. II, 2, 1103 b 25-30.

[192] *Idem*. *Ibidem*. X, 2, 1095 a e 1173 a.

[193] ARISTÓTELES. **Ética a Nicómaco**. X, 1, 1172 a 35. [A tradução é nossa]. "Pero quizá se dice esto sin razón, porque, tratándose de sentimientos y de acciones, las palabras no inspiran tanta confianza como los hechos, y en consecuencia, cuando las primeras discrepan de lo que se percibe por los sentidos, son despreciadas como falsas y desacreditan a la vez la verdad."

[194] *Idem*. *Ibidem*. X, 8, 1179 a 15-20. [A tradução é nossa]. "[...] tratándose de cuestiones prácticas, se juzga por los hechos y por la vida, que son en nellas lo principal. Es preciso, por tanto, considerar lo que llevamos dicho refiriéndolo a los hechos y a la vida, y aceptarlo si está en harmonía con los hechos, pero considerarlo como mera teoría si discrepa de ellos."

E Berti precisa que, com este conceito de "ciência política" ou ética, Aristóteles nos insere no "mundo da vida"; funda, pois, as assim chamadas "ciências humanas":

> O seu ponto de partida é o *quê*, o fato, a experiência, a vida vivida, os bons costumes, e ela parte destes para buscar os princípios, isto é, o fim supremo. [...]. Com efeito, a filosofia prática de Aristóteles fornece um exemplo de discurso que concerne aos mais importantes problemas humanos, problemas que se referem ao assim chamado "mundo da vida", que se diferencia no método dos discursos das ciências propriamente ditas e todavia não está privado de racionalidade própria, isto é, de controlabilidade própria [...].[195]

Nasce assim a ética aristotélica como *epistḗmē* do ἦθος (*ēthos*) e do ἔθος (*éthos*). Distinta do que poderíamos chamar uma "ética religiosa", visto que ela se configura como uma reflexão acerca de como o homem pode construir-se e construir o seu *hábitat próprio*, precisamente enquanto distinto do mundo dos *deuses* e do mundo da *fýsis* (φύσις). Não há — nesse contexto — uma divindade que ajude o homem a se construir e a construir o mundo humano. Não há uma divindade legisladora, que puna ou premie. O homem, exclusiva e integralmente — com a experiência e com a razão — é quem deve construir a sua felicidade, que não está num momento fugaz de prazer — como nas *éticas hedonistas* —, mas também não está noutro mundo — como nas *éticas teológicas* —, senão que se encontra num mundo que ele próprio terá, ao menos em parte, de construir. Esta produção dar-se-á mediante o exercício das virtudes, virtudes estas que ele descobrirá olhando para o *prudente* (*frónimos*), próximo a ele e homem como ele, e não para Deus, para uma lei divina:

> Mas em todas as coisas, o que parece a um homem bom é considerado como sendo realmente tal. Se isto é correto como se

[195] BERTI. **Perfil de Aristóteles**. p. 162.

> afigura ser, e a virtude e o homem bom [καλῶς/*kalõs*] como tais são a medida [μέτρον/*métron*] de todas as coisas, serão verdadeiros prazeres os que lhe parecerem tais, e verdadeiramente agradáveis as coisas em que ele se deleitar.[196]

Enrico Berti repristina o pensamento ético de Aristóteles que temos visto até aqui:

> Concluindo essa exposição, devemos observar que a ética aristotélica é confirmada como sendo essencialmente fundada sobre o conceito de fim último do homem. Esse fim é concebido de forma exclusivamente humana, sem implicações de ordem metafísica ou teológica. De fato, a felicidade com a qual ele é identificado não é, como frequentemente se acreditou, "contemplação de Deus" nem exclusivamente busca de Deus [...]. Portanto, se trata de ética exclusivamente humana e ao mesmo tempo integralmente humana, que leva em conta todas as dimensões do homem e ao mesmo tempo estabelece exata hierarquia entre elas [...].[197]

Antes de terminarmos, importa ratificarmos um esclarecimento já delineado. Quando pensamos, ao longo do capítulo, o *agir ético* também como um *ato poiético*, não o fazemos confundindo o hábito da *tékhnē* com o da *frónēsis* ou com o da *sofía*. Está sempre bem presente ante os nossos olhos a passagem inequívoca do livro *VI* da *Ética*:

> [...] de sorte que a capacidade raciocinada de agir difere da capacidade raciocinada de produzir. Daí também, o não se incluírem uma na outra, porque nem agir é produzir, nem produzir é agir.[198]

---

[196] ARISÓTELES**. Ética a Nicômaco**. X, 5, 1176 a 15-20.

[197] BERTI. **Perfil de Aristóteles**. pp. 181-182.

[198] ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. VI, 4, 1140 a 5.

Usamos o termo *poíēsis* num sentido *estendido*, valendo-nos da mesma *polissemia* utilizada por Aristóteles. De fato, este estender-se é usado pelo próprio Aristóteles no âmbito da filosofia prática. Ele diz num passo:

> É assim que a sabedoria filosófica produz [ποιοῦσι/*poioũsi*] felicidade; porque, sendo ela uma parte da virtude inteira, torna um homem feliz pelo fato de estar na sua posse e de atualizar-se.[199]

Ao comentar esta passagem, Berti também entende que Aristóteles usa o termo *poíēsis* num sentido estendido: "Além disso, ele observa que elas [*sofía*/*frónēsis*] são também produtivas, e precisamente a sapiência [*sofía*] produz a felicidade"[200]. Na verdade, há uma razão específica para empregar o termo *poiético* também em ética. É que, em Aristóteles, o *éthos* deixa de ser apenas um caráter dado pela natureza e passa a ser um caráter impresso em nós por nossos próprios *hábitos*, isto é, por aquelas ações que, oriundas de nossas escolhas deliberadas, têm em nós a sua causa. Em outras palavras, como já dissemos acima, nós nos tornamos aquilo que praticamos, "[...] tornamo-nos justos praticando atos justos, e assim com a temperança, a bravura, etc."[201]. Assim, o homem passa a ser, de certa forma, causa de si: "[...] cada homem é de certo modo responsável [αἴτιος/*aítios*] pela sua disposição de ânimo [ἕξεώς/*héxeṓs*] [...]"[202]. Destarte, cada homem acaba contribuindo para produzir ao seu derredor uma ambiência (*ẹ̱thos*) pela qual também é responsável:

> A afirmação da responsabilidade do homem em face a seus próprios atos vai transformar o significado e o valor atribuídos ao

[199] *Idem*. *Ibidem*. VI, 12, 1144 a 5.

[200] BERTI. **Perfil de Aristóteles**. p. 173.

[201] ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. II, 1, 1103 b.

[202] *Idem*. *Ibidem*. III, 5, 114 b.

> *ethos*. Na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles repete que o *ethos* é o resultado de nossos atos: adquire-se tal ou tal disposição ética agindo de tal ou tal maneira. Realizando coisas justas assumem-se bons hábitos e o caráter torna-se justo; inversamente, agindo de maneira intemperante, adquire-se o hábito de ceder aos desejos e tornamo-nos intemperantes. O caráter não é mais o que recebe suas determinações da natureza, da educação, da idade, da condição social; é o produto da série de atos dos quais sou o princípio. Posso pois ser declarado "autor" (*aítios*) de meu caráter, como o sou de meus atos: do mesmo modo que meus atos podem ser objeto de um elogio, meu caráter pode ser objeto de louvor. Vícios e virtudes não são simples traços psicológicos adquiridos; têm significado moral, porque pertencem ao campo do que depende de nós. Esta responsabilidade testemunha a seriedade da ação. Quando ajo, não faço somente algo de pontual pelo que terei que responder, escolho o que vou ser.[203]

Uma passagem que gostaríamos de comentar, porque exemplifica a relação que estabelecemos entre *ēthikḗ* e *poíēsis*, diz o seguinte:

> Isso, porque a existência é para todos os homens uma coisa digna de ser escolhida e amada; ora, nós existimos em virtude da atividade [ἐνεργείᾳ] (isto é, vivendo e agindo), e a obra [ἐνεργείᾳ] é, em certo sentido, uma produtora de atividade [ποιήσας τὸ ἔργου]; portanto, o artífice ama a sua obra [ἔργου] porque ama a existência. E isso tem raízes profundas na natureza das coisas, pois o que ele é em potência [δυνάμει], sua obra [ἔργου] o manifesta em ato [ἐνεργείᾳ].[204]

Tem-se, pela passagem acima, que o homem, de certo modo, é *érgon*; em certo sentido, ele é uma obra em marcha. Com efeito, se *existir* é uma atividade mui digna, e o obrar alarga esta atividade, então, obrar com *aretḗ* é *existir intensivamente*. Por isso,

---

[203] VERGNIÈRES, Solange. **Ética e política em Aristóteles**: physis, ethos, nomos. Trad. Marcondes Cesar. São Paulo: Paulus, 1998. p. 105.

[204] ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. IX, 7, 1168 a 5-10.

todos aqueles que amam a sua existência não deixam de obrar. Existindo, constroem; construindo, existem. Existir é fazer a si mesmo, porque os nossos hábitos (*héxeis*), oriundos da atividade (*enérgeia*) do nosso *érgon*, perfazem o nosso caráter (*éthos*). Existir é produzir, além disso, a ambiência (*ḗthos*) que nos cerca, porquanto os nossos atos se difundem (máxime quando virtuosos, são difusivos), irradiando-se nela. Na verdade, a *aretḗ*, porque qualifica o obrar, torna o existir humano, que se define como *zō̄on politikón, intenso*. E a reta atualização do *zō̄on politikón* é a *koinōnía*. Por isso, criar *koinōnía*, na pluralidade de suas formas, manifesta a natureza humana:

> Fazer de si mesmo a sua própria obra significa, então, literalmente, realizar-se, cumprir a si mesmo, pôr-se em ato, ou seja, dar forma ao que se é somente em potência. E é exatamente por meio da *enérgeia*, naquela *enérgeia*, naquele agir próprio do homem, em que o próprio homem tem a possibilidade de exprimir a sua humanidade, que o ser humano se realiza como *érgon*, que o indivíduo se torna obra.[205]

O termo desta expansão é a morte[206] e é justamente aqui que temos também que passar a indagar como Tomás de Aquino, para quem a morte é branda, porque não é o fim, pôde acolher a ética de Aristóteles num contexto teológico.

[205] FERMANI. **A vida feliz humana**: diálogo com Platão e Aristóteles. p. 388.

[206] *Idem. Ibidem*. p. 93: "Então a morte, como *finis* e como *télos* é o que põe termo à existência, o que faz com que ela acabe, mas também o que, atribuindo-lhe um limite, delimita um território, circunscreve uma região, um horizonte no interior do qual a vida humana pode desdobrar-se."

Capítulo III

A recepção da ética aristotélica na teologia moral de Tomás

Nas páginas seguintes pretendemos apontar aqueles conceitos que permitiram a Tomás acolher, no âmbito da sua teologia moral, uma conceptualidade filosófica. A fim de levarmos a termo este objetivo, julgamos pertinente nos resguardarmos de dois equívocos. O primeiro — e talvez o mais ingênuo — é imaginar que Tomás foi tão somente um filósofo, ou que tenha aceitado, *in totum*, todos os corolários da ética aristotélica. Se assim fosse, melhor seria ficarmos com Aristóteles e não com um comentador dele.[1] Tomás é, antes de tudo, um teólogo e mesmo a parte da *Suma de Teologia* que dedica à ética, sem dúvida, integra a sua teologia moral. O segundo equívoco é pensar que, por ser um teólogo e por não ter parado na "ética natural" de Aristóteles, o Aquinate tenha renunciado à razão filosófica quando pensou as grandes questões éticas. Nem uma coisa nem outra. Entendemos, antes, que, em alguns momentos, o Aquinate tenha sido até mais realista e moderado do que o próprio Estagirita. Demos ensejo a uma breve contextualização crítica que justifique a nossa abordagem neste capítulo.

3.1 CONTEXTUALIZAÇÃO CRÍTICA: TOMÁS COMO AUCTOR

Há hoje um consenso de que Tomás redigiu o seu famoso *Comentário à Ética a Nicômaco* durante seu segundo período de

[1] Imaginar que Tomás foi um mero repetidor de Aristóteles, a ponto de se cogitar que a leitura de Aristóteles possa substituir ou suprir a de Tomás é uma tese que não encontra sustentação. Não sem razão, Maritain concordava com o parecer de Gilson sobre este assunto: MARITAIN. Jacques. Le paysan de la Garrone. Un vieux laique S'interrogue. Paris: Desclée de Brower, 1966. p. 197. In: MOURA, Odilão. **Introdução à Suma contra os Gentios**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996. p. 9: "É um enorme erro — Gilson tem razão quando insiste nisso — o dizer, como repetem tantos professores de Filosofia, que a Filosofia de santo Tomás é a Filosofia de Aristóteles [...]".

ensino parisiense, mais especificamente entre os anos de 1271 a 1272.[2] Parece não haver mais dúvidas também quanto ao fato de que este *Comentário* influenciou, sobremodo, a redação da *IIa.* parte da *Summa Theologiae*, a qual provavelmente se iniciou depois das férias de 1271.[3] A isto podemos acrescer outro dado importante, qual seja, a finalidade do comentário de Tomás à *Ética*. Atualmente se sabe que ele não buscou fazer uma *expositio* desta obra, vale dizer, um comentário aprofundado que se ativesse à literalidade do texto. Tomás não pretendeu simplesmente conhecer o que Aristóteles disse, nem devemos esperar do Aquinate uma leitura do Estagirita que esteja de acordo com os instrumentos críticos de nossa época, e isso por duas razões. A primeira, porque ele obviamente desconhecia estes elementos. A segunda, porque a sua finalidade não era conhecer Aristóteles como um *historiador*, mas sim como um sábio. Em uma palavra, trata-se de um pensador que comenta outro pensador, não simplesmente para conhecê-lo, mas para pensá-lo.[4]

No capítulo anterior, pudemos verificar que a ética de Aristóteles é exclusivamente humana, no sentido de que se atém ao que a razão pode admitir. Descobrimos ainda que esta ética é, por isso mesmo, diversa da *teologia moral* da Idade Média, que abriga em si componentes extraídos da Revelação cristã. Mas agora é preciso aduzirmos que não houve uma única *teologia moral* na Idade Média, senão *teologias morais*. E a de Tomás, sem se coincidir, é a que mais se aproxima da ética de Aristóteles.[5] E se

---

[2] TORRELL, Jean-Pierre. **Iniciação a Santo Tomás de Aquino:** Sua pessoa e sua obra. Trad. Luiz Paulo Rouanet. Rev. Saulo Krieger et al. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004. p. 265.

[3] *Idem*. *Ibidem*.

[4] *Idem*. *Ibidem*. pp. 265 e 266.

[5] É necessário acrescer que o comentário de Tomás à Ética, que prepara a síntese da *Summa Theologiae*, deve muito à convivência com Alberto Magno, seu mestre, o qual também comentou a Ética no mesmo período em que Tomás seguia os seus cursos no *Studium* de Colônia. Aliás, o Aquinate, na qualidade de assistente, participou ativamente da redação do comentário. Frisa Lima Vaz: VAZ. **Escritos de Filosofia IV**: Introdução á Ética Filosófica 1. pp. 208-209: "[...] Santo Alberto Magno foi, sem dúvida, o maior intérprete latino de Aristóteles no século XIII, tendo comentado a maior parte do *Corpus Aristotelicum* então conhecido. No que diz respeito à Ética, foi igualmente o

aproxima, não à guisa de um mero "comentário" do filósofo grego — conforme já acenamos —, mas como uma obra que perfilha as considerações de outra, a fim de trazer a lume o seu próprio pensamento.[6] Em uma palavra, Tomás é um *auctor* que usa de uma *auctoritas*, no caso, Aristóteles, para trazer à luz as suas próprias ideias.[7] Sobre isso, assinala Jeauneau:

> Por aqui vemos — mas os exemplos abundam — com que liberdade S. Tomás adapta aos seus fins o pensamento de Aristóteles. Professa pelo *Filósofo* a admiração mais sincera. Mas, não é um arqueólogo, cuja única ambição se limitasse à restauração dum glorioso passado. Pensa para o seu tempo, com uma constante preocupação de actualidade. Há mesmo qualquer coisa de revolucionário no seu empreendimento. Os contemporâneos não se enganaram. E se certos admiradores de S. Tomás propuseram fazer do tomismo um relicário ideal dos

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*. Em particular, deve-se mencionar o *De natura boni*, a *Summa de Bonno*, 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 assististente 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." Citemos ainda Roberto Grosseteste que, entre 1246 e 1247, traduziu a *Ética*. Foi a tradução de Grosseteste a utilizada por Alberto e Tomás. Lembrando que esta tradução foi revisada e completada em 1260, talvez por Guilherme de Moerbeke. Tomás usou esta segunda edição.

[6] Não se pode esquecer, ademais, da influência decisiva que categorias filosóficas tomadas de Agostinho desempenharam na estruturação da ética filosófica tomasiana. Como diz Lima Vaz: *Idem*. *Ibidem*: p. 216: "A Ética de Tomás de Aquino, obedecendo ao modelo que prevalece em Toda 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 mostram-se como fundamentais na Ontologia tomásica, encontram em sua Antropologia uma realização exemplar e, por conseguinte, orientarão em profundidade a construção da Ética."

[7] GILSON. **A Filosofia na Idade Média**. p. 627: "Com efeito, na Idade Média distinguia-se entre o escriba (*scriptor*), que só é capaz de recopiar as obras de outrem sem nada modificar; o compilador (*compilator*), que acrescenta ao que copia, mas sem que seja coisa sua; o comentador (*commentator*), que põe coisa sua no que escreve, mas só acrescenta ao texto o necessário para torná-lo inteligível; *e, enfim, o autor (auctor), cujo objetivo principal é expor suas próprias idéias, só apelando para as idéias alheias a fim de confirmar as suas* [...]". [O itálico é nosso].

> conservantismos de toda a espécie, poderão ter retido a letra; mas não penetraram seguramente o espírito.[8]

Esta proximidade conjugada com uma ultrapassagem de horizontes entre Tomás e Aristóteles ocorreu, de acordo com o nosso entendimento, sobretudo por uma razão: perpassa toda a obra do Aquinate o axioma que ele formula logo na *primeira questão* da *Suma de Teologia*: "[...] a graça não suprime a natureza mas a aperfeiçoa [...]"[9]. Assim, em sua obra, o que há de humano nunca é tolhido, mas assumido. Por isso, ele pôde acolher Aristóteles. Contudo, o componente humano é deveras aperfeiçoado pela graça e pelo prodigioso poder especulativo do nosso pensador. Em outros termos, em Tomás, o componente humano é integrado à Revelação, mas sem ser suprimido por esta:

> Respondo dizendo que os dons da graça são de tal modo acrescidos à natureza que eles não a suprimem, senão que mais a aperfeiçoam. Eis porque a luz da fé, que é gratuitamente infusa em nós, não destrói a luz natural da razão, que nos é divinamente dada.[10]

Lima Vaz condensa:

> Em nenhum momento, os textos tomásicos inflectem no sentido de uma ética puramente 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

[8] JEAUNEAU, Édouard. **A Filosofia Medieval**. Trad. João Afonso dos Santos. Lisboa: Edições 70, 1986. p. 85.

[9] TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. I, 1, 8, ad 2: "[...] gratia non tollat naturam, sed perficiat [...]".

[10] TOMÁS DE AQUINO. **Super De Trinitate**. pars 1 q. 2 a. 3 co. 1. Disponível em: < http://www.corpusthomisticum.org/cbt.html>. [A tradução é nossa]. "Responsio. Dicendum quod dona gratiarum hoc modo naturae adduntur quod eam non tollunt, sed magis perficiunt; unde et lumen fidei, quod nobis gratis infunditur, non destruit lumen naturalis rationis divinitus nobis inditum."

> que vem da Teologia. A segunda chave, que devemos denominar igualmente necessária *ex hypothesi* 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*. 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 *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*.[11]

Uma vez que "a graça não tolhe a natureza", passemos a trabalhar aquele que nos parece ser o conceito primordial de nossa exposição, qual seja, o de natureza.

3.2 O CONCEITO DE NATUREZA EM TOMÁS

Tomando por base os pressupostos já anteriormente estabelecidos, tentemos refletir, em primeiro lugar, acerca do que nos possa fazer pensar que não haja espaço, numa teologia cristã como a de Tomás, para o exercício de uma racionalidade filosófica. A primeira objeção que nos vem à mente e que Tomás mesmo se fez é: a natureza racional — cuja obra maior é a filosofia — não foi corrompida pelo pecado? Se sim, como podemos pensar que o homem — abandonado às suas próprias forças — seja capaz de virtudes? Tomás não se esquiva da dificuldade. Ele argumenta: no

[11] VAZ. **Escritos de Filosofia IV:** Introdução à Ética Filosófica 1. pp. 214-215.

estado de integridade — antes do pecado —, havia três bens concernentes à natureza humana. São eles: os princípios constitutivos dela (o homem é definido como um *animal racional*), a inclinação para a virtude e a justiça original, que é um dom sobrenatural. Pelo pecado, "[...] o primeiro não é nem tirado nem diminuído [...]"[12]. Conforme afirma Tomás, "[...] o pecado não pode tirar completamente do homem que seja racional, porque já não seria capaz de pecado"[13]. Gilson, comentando esta passagem, chega a dizer que, "Supor o contrário" — isto é, que o pecado corrompeu a natureza humana enquanto tal — "seria admitir que o homem poderia continuar sendo homem deixando de ser homem"[14]. O terceiro bem, de fato, foi totalmente subtraído do homem. Mas, observemos que este terceiro bem não é considerado pelo Aquinate como algo devido à natureza humana. No *Compendium Theologiae*, ele o denomina "[...] virtude excedente à sua condição natural [...]"[15]. Finalmente, o segundo bem, o do

[12] TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. I-II, 85, 1, C: "Primum igitur bonum naturae nec tollitur nec diminuitur per peccatum."

[13] *Idem*. *Ibidem*. I-II, 85, 2, C: "Per peccatum autem non potest totaliter ab homine tolli quod sit rationalis, quia iam non esset capax peccati."

[14] GILSON, Étienne. **O Espírito da Filosofia Medieval**. Trad. Eduardo Brandão. Rev. Tessa Moura Lacerda. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 171.

[15] TOMÁS DE AQUINO. **Compêndio de Teologia**. Trad. Odilão Moura. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996. I, CLXXXVI, 2. Na edição bilíngue, a tradução permanece mais fiel ao original latino: *Idem*. *Ibidem*. I, 186: "Erat igitur hoc ex virtute superiori, scilicet Dei, qui sicut animam rationabilem corpori coniunxit, omnem proportionem corporis et corporearum virtutum, cuiusmodi sunt vires sensibiles, transcendentem, ita dedit animae rationali virtutem ut supra conditionem corporis ipsum continere posset et vires sensibiles, secundum quod rationali animae competebat. Ut igitur ratio inferiora sub se firmiter contineret, oportebat quod ipsa firmiter sub Deo contineretur, a quo virtutem praedictam habebat supra conditionem naturae." "Era pois uma virtude superior [*virtute superiori*], ou seja, a de Deus, que, assim como uniu ao corpo uma alma racional, que transcende toda a proporção do corpo e das virtudes corporais, como as virtudes sensíveis, assim também deu à alma racional a virtude de sobre a condição do corpo poder contê-lo e às virtudes sensíveis, segundo o que competia à alma racional. A fim pois de que a razão contivesse firmemente sob si as coisas inferiores, era necessário que ela mesma se contivesse firmemente sob Deus, do qual tinha a referida virtude sobre a condição da natureza." Na *Summa*, Tomás não é menos claro quanto a isso: *Idem*. **Suma Teológica**. I, 95, 1, C: "Erat enim haec rectitudo secundum hoc, quod ratio subdebatur Deo, rationi vero inferiores vires, et animae corpus. Prima autem subiectio erat causa et secundae et tertiae, quandiu enim ratio manebat Deo subiecta, inferiora ei subdebantur, ut Augustinus dicit. Manifestum est autem quod illa subiectio corporis ad animam, et inferiorum virium ad rationem, non erat naturalis, alioquin post peccatum mansisset, cum etiam in

meio, a saber, a inclinação natural para a virtude, foi "[...] apenas diminuído pelo pecado"[16]. Ao que Gilson conclui: "Assim, o pecado não poderia acrescentar nada à natureza humana, nem nada lhe retirar"[17]. É a mesma conclusão a que chega Vasoli: "[...] não se deve esquecer de que a filosofia tomista legitima assim a existência de uma natureza conclusa e autossuficiente, dotada de leis próprias e processos necessários próprios"[18]. Em síntese: "[...] pelo pecado não é tirado o bem natural que pertence à espécie"[19]. Diante disso, a ética de Tomás — mesmo sendo fundamentalmente uma *teologia moral* — não precisa considerar o homem como um ente totalmente depravado.[20] E por isso mesmo ela se abre a considerações próprias de uma ética filosófica. Já nas *Quaestiones disputatae de veritate*, o Aquinate dizia que o homem, perdendo a justiça original — que era uma virtude excedente à sua natureza,

---

Daemonibus data naturalia post peccatum permanserint, ut Dionysius dicit cap. IV de Div. Nom. Unde manifestum est quod et illa prima subiectio, qua ratio Deo subdebatur, non erat solum secundum naturam, sed secundum supernaturale donum gratiae, non enim potest esse quod effectus sit potior quam causa." "Essa retidão consistia em que a razão estava submetida a Deus, as forças inferiores à razão, e o corpo à alma. A primeira dessas submissões era a causa a um tempo da segunda e da terceira. Pois, enquanto a razão estivesse submetida a Deus, os inferiores lhe permaneciam submissos, como afirma Agostinho. Aliás, é claro que essa submissão do corpo à alma e das forças inferiores à razão não era natural; de outra sorte teria persistido depois do pecado, pois entre os demônios também os elementos naturais permaneceram depois do pecado, como diz Dionísio. Por conseqüência, é claro que também a primeira submissão, a da razão a Deus, não era somente natural, mas um dom sobrenatural da graça; não é possível que o efeito seja superior à causa."

[16] *Idem*. *Ibidem*. I-II, 85, I, C: "Sed medium bonum naturae, scilicet ipsa naturalis inclinatio ad virtutem, diminuitur per peccatum."

[17] GILSON. **O Espírito da Filosofia Medieval**. p. 171.

[18] VASOLI, Cesare. **Storia della filosofia II:** La filosofia medioevale. Milano: Feltrinelli, 1961. p. 311. [A tradução é nossa]. p. 311: "[...] non si deve dimenticare che la filosofia tomistica legittima cosí l'esistencia di una natura conclusa ed autosufficiente, dotada di leggi proprie e di propri processi necessari."

[19] TOMÁS DE AQUINO. **Suma Contra os Gentios**. IV, LII, 13 [3888]: "Per peccatum enim non tollitur bonum naturae quod ad speciem naturae pertinet [...]".

[20] O infiel ou qualquer que não esteja em estado de graça não está fadado a fazer o mal em tudo quanto faz: *Idem*. **Suma Teológica**. II-II, 10, 4, C: "Logo, é claro que os infiéis não podem fazer boas obras que decorram da graça, isto é, obras meritórias; entretanto, podem, de algum modo, praticar boas obras para as quais basta o bem da natureza. Portanto, não pecam, necessariamente, em tudo o que fazem; mas sempre que fazem alguma obra procedente da infidelidade, então pecam."

um dom concedido pela liberalidade divina —, não passou a ser portador de uma natureza absolutamente prevaricada, senão que voltou a contar somente com o que lhe convinha naturalmente:

> Com efeito, o que foi concedido ao homem no primeiro estado para que a razão totalmente dominasse as potências inferiores, também a alma e o corpo, não proveio do poder dos princípios naturais, mas do poder da justiça original, acrescentada à natureza pela liberalidade divina. *Com efeito, suprimida tal justiça pelo pecado, o homem voltou ao estado que lhe convinha por seus princípios naturais*.[21]

Há uma *vexata quaestio* que decorre do quanto já dissemos e que deve ser tratada, sob pena de todo o nosso esforço ser vão. Trata-se de saber — e o próprio Aquinate se questiona acerca disso — se as virtudes éticas ou morais (*mos* em latim) podem existir em nós sem a caridade. Aqui, segundo pensamos, o gênio especulativo de Tomás se manifesta de forma exemplar. Depois de dizer que as virtudes naturais não existem em nós por natureza, salvo "[...] em estado de aptidão e incoativamente [...]"[22], mas devem ser adquiridas pela repetição dos atos conducentes a elas[23], conclui:

> Conforme foi dito acima, as virtudes morais, enquanto obram um bem em ordem a um fim que não excede a capacidade natural humana, podem ser adquiridas pelos atos humanos. *E assim*

[21] TOMÁS DE AQUINO. **A sensualidade**: Quaestiones disputatae de veritate: questão 25. Trad. Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Rev. Beatriz Rodrigues de Lima. São Paulo: Edipro, 2015. 25, 7, C. [O itálico é nosso]. "Quod enim homini in primo statu collatum fuit ut ratio totaliter inferiores vires contineret, et anima corpus, non fuit ex virtute principiorum naturalium, sed ex virtute originalis iustitiae ex divina liberalitate superadditae. Qua quidem iustitia per peccatum sublata, homo rediit ad statum convenientem sibi per principia sua naturalia [...]".

[22] *Idem*. **Suma Teológica**. I-II, 63, 1, C: "Sic ergo patet quod virtutes in nobis sunt a natura secundum aptitudinem et inchoationem [...]".

[23] *Idem*. *Ibidem*. I-II, 63, 2, C: "Portanto, a virtude humana ordenada para o bem, que é medido pela regra da razão humana, pode ser causada pelos atos humanos, enquanto esses atos procedem da razão de cujo poder e controle depende o referido bem."

> *adquiridas, podem existir sem a caridade, como existiram em muitos pagãos*.[24]

Isto exposto, toda a questão gira em torno do que Tomás fala em seguida acerca destas mesmas virtudes morais:

> Mas enquanto obram um bem em ordem ao fim último sobrenatural é que atingem, perfeita e verdadeiramente, a razão da virtude e não podem ser adquiridas pelos atos humanos, mas são infundidas por Deus. *E essas virtudes morais não podem existir sem a caridade*.[25]

Eis o impasse: como entender que as virtudes possam existir em nós de forma imperfeita, se a virtude se define justamente como uma excelência? O Aquinate não pode simplesmente desdizer o que já disse, ou seja, que as virtudes morais podem existir sem a caridade, tanto que existiram em muitos pagãos. Ele dirime a dificuldade saindo do plano da *univocidade*. Perfeito diz-se de muitos modos. No *De Virtutibus,* Tomás arrola três modos de perfeição. Há uma perfeição absoluta, à qual nada falta de toda perfeição possível; há uma perfeição segundo a natureza, que existe, no caso do homem, hipoteticamente naquele que consegue desenvolver toda perfeição possível à sua natureza; e há, finalmente, uma perfeição segundo o tempo, que existe naquele que possui a perfeição proporcional a um determinado tempo e condição:

---

[24] *Idem*. *Ibidem*. I-II, 65, 2, C. [O itálico é nosso]. "Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, virtutes morales prout sunt operativae boni in ordine ad finem qui non excedit facultatem naturalem hominis, possunt per opera humana acquiri. Et sic acquisitae sine caritate esse possunt, sicut fuerunt in multis gentilibus."

[25] *Idem*. *Ibidem*. [O itálico é nosso]. "Secundum autem quod sunt operativae boni in ordine ad ultimum finem supernaturalem, sic perfecte et vere habent rationem virtutis; et non possunt humanis actibus acquiri, sed infunduntur a Deo. Et huiusmodi virtutes morales sine caritate esse non possunt."

> [...] como quando dizemos que uma criança é perfeita porque tem de acordo com aquela idade todos os elementos que se requerem para que chegue a ser um homem adulto.[26]

A perfeição absoluta — continua Tomás no corpo do mesmo artigo que trata da caridade —, só Deus a possui. A perfeição segundo a natureza, o homem pode tê-la, mas não nesta vida. E a perfeição quanto ao tempo, o homem pode possuí-la nesta vida. Ora, aplicando isto, *mutatis mutandis*, ao tema das virtudes morais, devemos dizer que a perfeição que podemos ter delas sem a caridade é uma perfeição segundo o tempo, isto é, o homem pode praticá-las de forma perfeita para satisfazer a vida política a que elas se ordenam e à qual ele é chamado por natureza. Isso é possível porque, se, por um lado — após o pecado —, o "[...] homem falha naquilo que lhe é possível pela sua natureza, a tal ponto que ele não pode mais por suas forças naturais realizar totalmente o bem proporcionado à sua natureza"[27], por outro, o bem comum, que é aquilo que o homem busca na vida política — à qual as virtudes éticas o ordenam —, também não reclama dele, necessariamente, o ato de todas as virtudes, nem pretende coibir

---

[26] TOMÁS DE AQUINO. **A Caridade, a Correção Fraterna e a Esperança**. Trad. Paulo Faitanin; Bernardo Veiga. São Paulo: Ecclesiae, 2013. 2, 10, C: "Perfectum secundum tempus dicimus quando nihil deest alicui eorum quae natum est habere secundum tempus illud: sicut dicimus puerum perfectum, quia habet ea quae requiruntur ad hominem secundum aetatem illam." Na *Summa*, Tomás fala do virtuoso como dotado de uma "perfeição deficiente", se comparada com a divina: *Idem*. **Suma Teológica**. II-II, 161, 1, ad 4: "Ad quartum dicendum quod perfectum dicitur aliquid dupliciter. Uno modo, simpliciter, in quo scilicet nullus defectus invenitur, nec secundum suam naturam, nec per respectum ad aliquid aliud. Et sic solus Deus est perfectus, cui secundum naturam divinam non competit humilitas, sed solum secundum naturam assumptam. Alio modo potest dici aliquid perfectum secundum quid, puta secundum suam naturam, vel secundum statum aut tempus. Et hoc modo homo virtuosus est perfectus. Cuius tamen perfectio in comparatione ad Deum deficiens invenitur [...]". "Deve-se dizer que de duas maneiras se atesta que um ser é perfeito. Primeiro, absolutamente, quando nele nenhum defeito existe, nem em si mesmo nem em relação a outros seres. Neste sentido, perfeito é só Deus, a cuja natureza divina não cabe a humildade, mas só pela natureza assumida. — Segundo, em sentido relativo, por exemplo, quanto à sua natureza, ou quanto à sua condição, ou ainda quanto ao tempo. Nesse sentido, o homem virtuoso é perfeito, malgrado sua perfeição seja deficiente, comparada com Deus [...]".

[27] *Idem*. *Ibidem*. I-II, 109, 2, C: "Sed in statu naturae corruptae etiam deficit homo ab hoc quod secundum suam naturam potest, ut non possit totum huiusmodi bonum implere per sua naturalia."

todos os vícios. Tomás não é afeito a represálias. Aliás, segundo ele, querer reprimir toda sorte de pecados, pode incitar a vícios maiores: "Deve-se dizer que às vezes, como foi dito, não é bom corrigir o pecado, para que ele não fique pior"[28]. De sorte que, às vezes, conclui o Aquinate noutro trecho, o remédio é tolerar, para que as coisas não fiquem ainda piores: "[...] como diz Agostinho: 'Suprime as meretrizes da sociedade humana e perturbarás tudo com a libidinagem'"[29]. O fato é que a lei não visa a coibir todos vícios ou a preceituar todas as virtudes:

> E assim pela lei humana não são proibidos todos os vícios, dos quais se abstêm os virtuosos, *mas tão-só os mais graves, dos quais é possível à maior parte dos homens se abster; e principalmente aqueles que são em prejuízo dos outros, sem cuja proibição a sociedade humana não pode conservar-se* [...].[30]
>
> *A lei humana, porém, não preceitua sobre todos os atos de todas as virtudes, mas apenas sobre aqueles que são ordenáveis ao bem comum*, ou imediatamente, como quando algumas coisas se fazem diretamente em razão do bem comum; ou mediatamente, como quando são ordenadas pelo legislador algumas coisas pertencentes à boa disciplina, por meio da qual os cidadãos são

[28] *Idem*. *Ibidem*. II-II, 150, 1, ad 4: "Ad quartum dicendum quod aliquando correctio peccatoris est intermittenda, ne fiat inde deterior, ut supra dictum est."

[29] *Idem*. *Ibidem*. II-II, 10, 11, C: "[...] sicut Augustinus dicit, in II de ordine, *aufer meretrices de rebus humanis, turbaveris omnia libidinibus*."

[30] *Idem*. *Ibidem*. I-II, 96, 2, C. [O itálico é nosso]. "Et ideo lege humana non prohibentur omnia vitia, a quibus virtuosi abstinent; sed solum graviora, a quibus possibile est maiorem partem multitudinis abstinere; et praecipue quae sunt in nocumentum aliorum, sine quorum prohibitione societas humana conservari non posset, sicut prohibentur lege humana homicidia et furta et huiusmodi." Nas respostas às objeções, o Aquinate chega a dizer que, embora a lei mire a virtude, quando se tenta, pela lei, fazer com que a multidão se abstenha, de súbito, de todos os males, esta pretensão acaba por gerar um colapso social: *Idem*. *Ibidem*. I-II, 96, 2, ad 2: "Ad secundum dicendum quod lex humana intendit homines inducere ad virtutem, non subito, sed gradatim. Et ideo non statim multitudini imperfectorum imponit ea quae sunt iam virtuosorum, ut scilicet ab omnibus malis abstineant. Alioquin imperfecti, huiusmodi praecepta ferre non valentes, in deteriora mala prorumperent [...]". "Deve-se dizer que a lei humana tenciona induzir os homens à virtude, não de súbito, mas gradualmente. E assim não impõe imediatamente à multidão dos imperfeitos aquelas coisas que são já dos virtuosos, como, por exemplo, que se abstenham de todos os males. De outro modo, os imperfeitos, não podendo suportar tais preceitos, se lançariam a males piores [...]".

> formados para que conservem o bem comum da justiça e da paz.[31]

Mas, então, não é necessária a caridade para a consecução do bem comum? Novamente Tomás não se deixa levar pela *univocidade*. Necessário, segundo o Aquinate, pode ser entendido de duas formas:

> [...] *ou porque* sem ele algo não pode existir, por exemplo, o alimento é necessário para a conservação da vida humana; *ou porque* com ele se chega ao fim de modo melhor e mais conveniente, por exemplo, o cavalo é necessário para viajar.[32]

Quanto ao primeiro modo de necessidade, pode-se dizer que a caridade não é necessária à persecução do bem comum, já que este não exige nem uma perfeição segundo a natureza, nem visa a coibir todos os vícios. Quanto ao segundo modo de necessidade, parece evidente que a caridade é necessária, pois com a sua correção podemos chegar ao bem viver de forma melhor e mais completa. Tendo presentes estes conceitos fundantes, passemos a aplicá-los à ética tal como concebida por Tomás.

3.3 A CONCEPÇÃO TOMASIANA DA ÉTICA

No opúsculo *Quaestiones disputatae De Virtutibus*, que data da mesma época do *Comentário à Ética*, portanto, entre 1271 e 1272 — ao disputar sobre as virtudes cardeais, ou seja, a *prudência*, a *justiça*, a *fortaleza* e a *temperança* —, Tomás afirma serem elas

[31] *Idem*. *Ibidem*. I-II, 96, 3, C. [O itálico é nosso]. "Non tamen de omnibus actibus omnium virtutum lex humana praecipit, sed solum de illis qui sunt ordinabiles ad bonum commune, vel immediate, sicut cum aliqua directe propter bonum commune fiunt; vel mediate, sicut cum aliqua ordinantur a legislatore pertinentia ad bonam disciplinam, per quam cives informantur ut commune bonum iustitiae et pacis conservent."

[32] *Idem*. *Ibidem*. III, 1, 2, C: "Respondeo dicendum quod ad finem aliquem dicitur aliquid esse necessarium dupliciter, uno modo, sine quo aliquid esse non potest, sicut cibus est necessarius ad conservationem humanae vitae; alio modo, per quod melius et convenientius pervenitur ad finem, sicut equus necessarius est ad iter."

ditas cardeais, porque são como a *dobradiça que gira uma porta*, no sentido de que é por meio do exercício delas que o homem é como que introduzido no humano, isto é, numa vida condizente com a sua natureza enquanto tal. Aquino dá tal valência a estas virtudes morais, que diz ser a vida prática, qual seja, a vida moral — na qual elas como que nos entronizam —, a vida propriamente humana; sendo a vida que se apega unicamente aos sentidos, bestial; e a vida contemplativa, sobre-humana. Vemos aqui que o Aquinate, com a analogia da *dobradiça que gira uma porta*, aproxima-se muito da metáfora do ἦθος (*éthos*) como a casa do homem, bem como de uma concepção da ἠθική (*ēthikḗ*) como a ciência do *éthos*. Em outros termos, Tomás concebe que a ética tenha, de forma irrevogável, uma face humana, destinada à especulação filosófica. Tomemos as palavras do próprio autor:

> *Respondo, dizendo, que "cardeal" se diz da dobradiça, na qual se gira a porta* [...]. *Por isso se chamam virtudes cardeais aquelas nas quais se fundam a vida humana, pela qual se entra pela porta*. A vida humana, porém, é a proporcionada ao homem. No entanto, em relação ao homem se encontra, primeiramente, uma certa natureza sensitiva, na qual coincide com a dos animais irracionais. A razão prática, que é própria do homem se encontra conforme o seu grau, e o intelecto especulativo, que não se encontra de modo perfeito no homem, assim como se encontra nos anjos, mas segundo uma certa participação da alma. Por isso a vida contemplativa não é propriamente humana, mas sobre-humana. Contudo, a vida voluptuosa, que se apega aos bens sensíveis, não é humana, mas bestial. *Logo, a vida propriamente humana é a vida ativa, que consiste no exercício das virtudes morais*. E, por isso, são chamadas propriamente de virtudes cardeais, aquelas pelas quais, de algum modo, a vida moral se funda e se altera, assim como em certos princípios de tal vida.[33]

[33] TOMÁS DE AQUINO. **As Virtudes Morais**. Trad. Paulo Faitanin; Bernardo Veiga. São Paulo: Ecclesiae, 2012. 5, 1, C. [Os itálicos são nossos]. "Respondeo. Dicendum, quod cardinalis a cardine dicitur, in quo ostium vertitur [...]. Unde virtutes cardinales dicuntur in quibus fundatur vita humana, per quam in ostium introitur; vita autem humana est quae est homini proportionata. In hoc homine autem invenitur primo quidem natura sensitiva, in qua convenit cum brutis; ratio practica, quae est homini propria secundum suum gradum; et intellectus speculativus, qui non

Neste sentido, pensamos poder afirmar que Tomás permanece fiel ao ideal da *ética antiga*, inclusive da aristotélica. No nosso entendimento, a leitura da ética aristotélica pelo Aquinate corresponde, por assim dizer, ao exercício que ele empreende para *girar a dobradiça da porta* que o possibilita adentrar na casa do homem, a qual tem o seu alicerce exatamente nas *virtudes cardeais*, as principais virtudes relacionadas à vida ética. Mas qual é o papel da razão na formulação da ética tomasiana?

3.4 O PAPEL DA RAZÃO, DA LINGUAGEM E DA LEI NA ÉTICA TOMASIANA

A razão faculta ao homem a capacidade de ir além da simples "emissão de voz" para a comunicação pela palavra (*verbum*), pela linguagem (*locutio*). A falar com máxima exação, Tomás distingue a palavra, enquanto simples "emissão de voz", do *verbum*, que, segundo o Aquinate, é uma palavra dotada de significado. Em passagem já citada, ele afirma: "A palavra [*vox=voz*] que não é significativa não pode ser chamada de verbo [*verbum=palavra*]"[34]. Sendo, pois, a palavra [*verbum*] uma voz dotada de significado, temos que a "simples voz" é uma peculiaridade dos seres vivos em geral — "[...] nenhum ente inanimado tem voz"[35] —, enquanto a palavra (*verbum*) é exclusiva dos seres racionais. Desta sorte, na concepção de Aquino, a palavra (*verbum*) é obra da razão.[36] A partir desta visão de razão como a

---

perfecte in homine invenitur sicut invenitur in Angelis, sed secundum quamdam participationem animae. Ideo vita contemplativa non est proprie humana, sed superhumana; vita autem voluptuosa, quae inhaeret sensibilibus bonis, non est humana, sed bestialis. Vita ergo proprie humana est vita activa, quae consistit in exercitio virtutum moralium: et ideo proprie virtutes cardinales dicuntur in quibus quodammodo vertitur et fundatur vita moralis, sicut in quibusdam principiis talis vitae [...]".

[34] *Idem*. **Suma Teológica**. I, 34, 1, C: "Vox autem quae non est significativa, verbum dici non potest."

[35] TOMÁS DE AQUINO. **Sentencia De anima**. Lib. 2, 18 n. 1. Disponível em: <http://www.corpusthomisticum.org/can2.html>. [A tradução é nossa]. "Nullum autem inanimatum habet vocem."

[36] *Idem*. **Suma Teológica**. I, 34, 1, C: Sic igitur primo et principaliter interior mentis conceptus verbum dicitur, secundario vero, ipsa vox interioris conceptus significativa [...]". "Verbo

capacidade de se expressar de forma significativa, pensamos que a conceptualidade filosófica da ética tomasiana recupera — a seu modo — o fundamento da ética aristotélica. Mesmo os leitores mais tradicionais de Tomás reconhecem que a linguagem desempenha um papel preponderante no seu pensamento político: "Mas o sinal mais evidente da natureza social do homem é a faculdade de exprimir as suas ideias aos outros homens por meio da linguagem"[37]. No *De Regno*, Tomás afirma ter sido a linguagem o fator fundante da vida política:

> Isto se patenteia com muita evidência no ser próprio do homem usar da linguagem, pela qual pode exprimir totalmente a outrem o seu conceito [...]. É, pois, o homem mais comunicativo que qualquer outro animal gregário, como o grou, a formiga e a abelha.[38]

Porro, comentando esta passagem, não deixa dúvidas: "A comunidade política fundamenta-se *também* na linguagem, pois o homem é, absolutamente, o animal 'mais comunicativo'"[39]. Destarte, pela razão, o homem torna-se capaz de dizer o que é bem e o que é mal, de distinguir as ações justas das injustas. Porém, exatamente por esta razão ser comunicável, está inscrita na própria natureza humana que a consecução destes valores — *bem/mal*, *justo/injusto* — só se pode dar em comunhão com outros

---

[*verbum=palavra*], portanto, significa, primeira e principalmente, o conceito interior da mente . Em segundo lugar, a palavra que exprime o conceito interior."

[37] COPLESTON, Frederik. **Storia della Filosofia. Vol. II:** La Filosofia Antica e Medioevale da Agostino a Escoto. Trad. A. Balestrieri Sacchi. Rev. Enzo Maccagnolo. Brescia: Paideia, 1971. p. 524. [A tradução é nossa]. "Ma il segno più evidente della natura sociale dell'uomo è la facoltà di esprimere le sue idee ad altri uomini per mezzo del linguaggio."

[38] TOMÁS DE AQUINO. Do reino ou do governo dos príncipes ao Rei de Chipre. Trad. Arlindo Veiga dos Santos. Rev. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. I, II. In: **Escritos Políticos de Santo Tomás de Aquino**. Rio de Janeiro: Vozes, 1997. (Clássicos do pensamento político). p. 127: "Hoc etiam evidentissime declaratur per hoc, quod est proprium hominis locutione uti, per quam unus homo aliis suum conceptum totaliter potest exprimere. [...]. Magis igitur homo est communicativus alteri quam quodcumque aliud animal, quod gregale videtur, ut grus, formica et apis."

[39] PORRO. **Tomás de Aquino:** Um perfil histórico-filosófico. p. 209.

homens. De sorte que o discernimento do que é justo e do que é injusto deve ser celebrado quando os homens comungam da vida uns dos outros. É assim que nasce a *civitas*. No *Comentário à Política*, Tomás argumenta:

> Vemos, com efeito, que se certos animais têm a voz ou o grito, apenas o homem tem a linguagem (*locutio*) [...]. A palavra humana serve para significar o que é útil e o que é nocivo, e também o justo e o injusto. Justiça e injustiça consistem em que alguns se ajustam ou não em matéria de utilidade ou de nocividade. A palavra é, pois, própria aos homens porque, em comparação aos animais, lhes é próprio ter o conhecimento do bem e do mal, do justo e do injusto, e de outras realidades desse gênero que podem ser significadas pela palavra (*sermo*).[40]

> Uma vez que a palavra foi dada ao homem pela natureza e uma vez que ela é ordenada a permitir a "comunicação" entre os homens em matéria de utilidade e nocividade, de justiça e de injustiça, e de outros valores semelhantes, segue-se — dado que a natureza nada faz em vão — que é natural aos homens "comunicar" entre si sobre essas realidades. Ora, é precisamente a "comunicação" nesses valores que constitui a família e a cidade; o homem é, pois, por natureza, um ser doméstico e político.[41]

Nem podemos dizer que esta seja uma posição que o Aquinate assume enquanto *comentarista* de Aristóteles, já que ele a

---

[40] TOMÁS DE AQUINO. Sententia libri Politicorum. Lib. 1, 1 n. 28 e 29. In: TORRELL, Jean Pierre. **Santo Tomás de Aquino:** Mestre Espiritual. Trad. J. Pereira. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola. p. 336: "Videmus enim quod cum quaedam alia animalia habeant vocem, solus homo supra alia animalia habeat loquutionem. [...]. Sed loquutio humana significat quid est utile et quid nocivum. Ex quo sequitur quod significet iustum et iniustum. Consistit enim iustitia et iniustitia ex hoc quod aliqui adaequentur vel non aequentur in rebus utilibus et nocivis. Et ideo loquutio est propria hominibus; quia hoc est proprium eis in comparatione ad alia animalia, quod habeant cognitionem boni et mali, ita et iniusti, et aliorum huiusmodi, quae sermone significari possunt."

[41] TOMÁS DE AQUINO. Sententia libri Politicorum. Lib. 1,1 n. 29. In: TORRELL, Jean Pierre. **Santo Tomás de Aquino: Mestre Espiritual**. Trad. J. Pereira. 2 ed. São Paulo: Edições Loyola. p. 336: "Cum ergo homini datus sit sermo a natura, et sermo ordinetur ad hoc, quod homines sibiinvicem communicent in utili et nocivo, iusto et iniusto, et aliis huiusmodi; sequitur, ex quo natura nihil facit frustra, quod naturaliter homines in his sibi communicent. Sed communicatio in istis facit domum et civitatem. Igitur homo est naturaliter animal domesticum et civile."

retoma em suas obras de síntese. Na *Summa Contra Gentiles*, ele define que "[...] o homem é naturalmente *animal político* e *social*"[42]. Mas, tentemos aprofundar o que buscamos dizer. Quando Tomás pensa na lei, por exemplo, ele a pensa como regra e medida dos atos humanos[43], afirmando que esta regra está na razão: "A regra e a medida dos atos humanos é, com efeito, a razão [...]"[44]. E diz mais, ao afirmar que a razão é "[...] o primeiro princípio dos atos humanos [...]"[45]. Noutro lugar — depois de destacar que no homem se encontram muitas coisas —, sublinha que "A razão no homem ocupa o lugar do que domina, e não do que está submetido à dominação"[46]. Entretanto, há mais. Ao propugnar que a razão é a regra dos atos humanos, discrimina também o que de específico a razão dita ao homem. E, entre outras coisas, a razão dita ao homem "[...] que viva em sociedade. [...] que não ofenda aqueles com os quais deve conviver [...]"[47].

Todavia, o Aquinate não para por aí. Quando deseja definir qual é a obra própria da razão, assinala de forma coerente: "[...] a linguagem, obra própria da razão [...]"[48]. Desta sorte, se a regra dos atos humanos é a razão, sendo a obra própria dela a linguagem, isto é, a capacidade de comunicação e, por conseguinte, de criar comunhão entre os homens, torna-se claro que o que a razão nos ordena de mais próprio é viver em comunidade. Logo, qualquer ordenação ulterior da razão, ou seja, qualquer lei, "[...] por primeiro e principalmente, visa a ordenação ao bem

---

[42] TOMÁS DE AQUINO. **Suma Contra os Gentios**. III, LXXXV, 10 [2607]: "Homo naturaliter est animal politicum, vel sociale [...]".

[43] *Idem*. **Suma Teológica**. I-II, 90, 1, C: "[...] lex quaedam regula est et mensura actuum [...]".

[44] *Idem*. *Ibidem*: "Regula autem et mensura humanorum actuum est ratio [...]".

[45] *Idem*. *Ibidem*: "Primum principium actuum humanorum [...]".

[46] *Idem*. *Ibidem*. I, 96, 2, C: "Ratio autem in homine habet locum dominantis, et non subiecti dominio."

[47] *Idem*. *Ibidem*. I-II, 94, 2, C: "[...] quod in societate vivat. [...] quod alios non offendat cum quibus debet conversari [...]".

[48] *Idem*. *Ibidem*. I, 91, 3, ad 3: "[...] locutionem, quae est proprium opus rationis [...]".

comum"[49]. De acordo com Tomás, "Como, pois, cada homem é parte da cidade, é impossível que um homem seja bom, a menos que seja bem proporcionado ao bem comum [...]"[50]. Assim, toda lei, só tem valor de lei, se for instituída pela multidão ou por quem a representa. Neste sentido, se o legislador for um déspota, "Deve-se dizer que a lei tirânica, uma vez que não é segundo a razão, não é simplesmente lei, mas antes certa perversidade da lei"[51]. Em outras palavras, só pode haver lei quando ela é constituída pela comunicação da linguagem, vale dizer, pela comunhão de valores que nasce desta comunicação. Diz Tomás:

> Ordenar, porém, algo para o bem comum é ou de toda a multidão ou de alguém que faz as vezes de toda a multidão. E assim constituir a lei ou pertence a toda a multidão, ou pertence à pessoa pública que tem o cuidado de toda a multidão.[52]

Abbagnano, ao comentar esta passagem da *Suma*, afirma: "Santo Tomás, desta forma, explicitamente afirmou a origem popular das leis"[53]. Aliás, o próprio Tomás acena para isso:

> Se, com efeito, é uma multidão livre, que pode fazer-se a lei, o consenso de toda a multidão para algo a observar-se, que o costume manifesta, é mais do que a autoridade do príncipe, que

[49] *Idem*. *Ibidem*. I-II, 90, 3, C: "[...] primo et principaliter respicit ordinem ad bonum commune [...]".

[50] *Idem*. *Ibidem*. I-II, 92, 1, ad 3: "Cum igitur quilibet homo sit pars civitatis, impossibile est quod aliquis homo sit bonus, nisi sit bene proportionatus bono communi [...]".

[51] *Idem*. *Ibidem*. I-II, 92, 1, ad 4: "Ad quartum dicendum quod lex tyrannica, cum non sit secundum rationem, non est simpliciter lex, sed magis est quaedam perversitas legis."

[52] *Idem*. *Ibidem*. I-II, 90, 3, C: "Ordinare autem aliquid in bonum commune est vel totius multitudinis, vel alicuius gerentis vicem totius multitudinis. Et ideo condere legem vel pertinet ad totam multitudinem, vel pertinet ad personam publicam quae totius multitudinis curam habet. Quia et in omnibus aliis ordinare in finem est eius cuius est proprius ille finis."

[53] ABBAGNANO, Nicola. **Storia della Filosofia**. La Filosofia Antica, la Patristica e la Escolastica. Torino: UTET Libreria, 2003. p. 581. [A tradução é nossa]. "S. Tommaso ha cosí esplicitamente affermato l'origine popolare delle leggi."

> não tem poder de fazer a lei, a não ser enquanto gere a pessoa da multidão.[54]

Contudo, podemos nos perguntar: no caso de transferir para o príncipe a missão de legislar, a multidão não se está alienando da sua missão própria? De modo algum. Urge que entendamos, ao menos em suas linhas gerais, como Tomás pensa o governo. Não se tem dúvida de que, para ele, havendo acomodação para tanto, o governo de um só é o melhor de todos os regimes. Porém, o governo de um só não significa, pura e simplesmente, que somente uma pessoa venha a deter todo o poder.[55] Antes, a autoridade constituída (o príncipe ou o rei) não pode assegurar o bem comum do povo, sem o povo. Por conseguinte, é de suma importância que aquele que governa junte a si — de todas as partes do *corpo social* — os que possam, conjuntamente, colaborar na busca do bem comum. Ora, isto leva o Aquinate a optar, na verdade, por uma espécie de *regime misto* como o melhor:

> O príncipe, rei, ou de qualquer modo que se o designe, não pode assegurar o bem comum do povo senão apoiando-se nele. Por conseguinte, deve buscar a colaboração de todas as forças sociais para o bem comum, para dirigi-las e uni-las. Daí nasce o que o mesmo Santo Tomás denomina um "regime bem dosado", que é o que considera melhor.[56]

---

[54] TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. I-II, 97, 3, ad 3: "Si enim sit libera multitudo, quae possit sibi legem facere, plus est consensus totius multitudinis ad aliquid observandum, quem consuetudo manifestat, quam auctoritas principis, qui non habet potestatem condendi legem, nisi inquantum gerit personam multitudinis."

[55] GILSON, Étienne. **Introducción a La Filosofía de Santo Tomás de Aquino**. Trad. Alberto Oteiza Quirno. Buenos Aires: Ediciones Desclée, de Brouwer, 1951. pp. 458-459: "Por lo dicho debemos entender que el mejor de los regímenes políticos es el que somete el cuerpo social al gobierno de uno solo; pero no que el mejor régimen sea el gobierno del Estado por uno solo." "Pelo que foi dito devemos entender que o melhor dos regimes políticos é o que submete o corpo social ao governo de um só; porém, não que o melhor regime seja o governo do Estado por um só." [A tradução é nossa].

[56] *Idem*. *Ibidem*. p. 459. [A tradução é nossa]. "El príncipe, rey, o de cualquier modo con que se lo designe, no puede asegurar el bién común del pueblo sino apoyándose en él. Por conseguiente debe buscar la colaboración de todas as fuerzas sociales para el bien común, para dirigirlas y unirlas." Assim fica esclarecido que Tomás nunca defendeu uma monarquia no sentido moderno do termo. Longe dele, por exemplo, defender uma monarquia absolutista, fundada no *direito de sangue*. *Idem*.

Mas como este regime misto funcionaria? Duas coisas seriam necessárias para o seu bom funcionamento: a primeira, conforme já referimos, é que todos os cidadãos, de alguma forma, participem da autoridade. A segunda consiste em determinar o modo adequado segundo o qual se deve distribuir esta mesma autoridade. Tal distribuição deve ser feita consoante a virtude. Assim sendo, o próprio rei ou príncipe seria eleito como cabeça de todo o corpo, segundo a sua virtude. Abaixo dele, e igualmente conforme as suas virtudes, seriam eleitos também alguns chefes. Mas o fato de apenas alguns participarem diretamente da autoridade não excluiria tampouco o resto do povo do governo, pois estes chefes poderiam ser escolhidos dentre o povo e pelo povo.[57]

Eis, em suas linhas gerais, qual seria o melhor regime para Tomás, porque contém — "bem dosado" — o melhor de cada um dos regimes justos. Da monarquia, o fato de que um só preside. Da aristocracia, porque o povo também delega certo poder a alguns cidadãos, de acordo com as suas virtudes. Da democracia, porque estes deputados a chefes do povo são eleitos dentre o povo e pelo

---

Ibidem: "Este régimen no se parece en nada a las monarquías absolutas, fundadas en el derecho de la sangre, que han pretendido a veces justificarse en la autoridad de Santo Tomás de Aquino." "Este regime não se parece em nada com as monarquias absolutistas, fundadas no direito de sangue, que pretenderam às vezes justificar-se na autoridade de Santo Tomás." [A tradução é nossa].

[57] TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. I-II, 105, 1, C: "Respondeo dicendum quod circa bonam ordinationem principum in aliqua civitate vel gente, duo sunt attendenda. Quorum unum est ut omnes aliquam partem habeant in principatu, per hoc enim conservatur pax populi, et omnes talem ordinationem amant et custodiunt [...]. Aliud est quod attenditur secundum speciem regiminis, vel ordinationis principatuum. [...]. Unde optima ordinatio principum est in aliqua civitate vel regno, in qua unus praeficitur secundum virtutem qui omnibus praesit; et sub ipso sunt aliqui principantes secundum virtutem; et tamen talis principatus ad omnes pertinet, tum quia ex omnibus eligi possunt, tum quia etiam ab omnibus eliguntur." "Duas coisas devem ser consideradas acerca da boa ordenação dos príncipes numa cidade ou povo. *Uma das quais é que todos tenham alguma parte no principado*. Com efeito, por meio disso conserva-se a paz do povo e todos amam e guardam tal ordenação [...]. Outra coisa é o que se considera segundo a espécie de regime ou de ordenação dos príncipes [...]. Donde a melhor ordenação dos príncipes numa cidade ou reino é aquela na *qual um é posto como chefe com poder, o qual a todos preside; e sob o mesmo estão todos os que governam com poder; e assim tal principado pertence a todos, quer porque podem ser escolhidos dentre todos, quer porque também são escolhidos por todos*." [Os itálicos são nossos].

povo.[58] Assim, o fato de o povo eleger o rei ou o príncipe não o aliena da missão de legislar.

É preciso ratificar ainda que Tomás de Aquino não é um "convencionalista". Ele admite, como temos visto, que há uma lei natural, uma lei racional, comum a todos os homens. O que queremos frisar é que ele não deixa de defender também que esta lei só pode ser descoberta pelos homens quando eles comungam da vida uns dos outros e instituem leis pela mediação da linguagem (*locutio*), obra própria da *ratio*. Dito de outro modo, pela "locutio", dá-se um exercício da "razão prática" que nos faz chegar, por dedução, às disposições mais particulares da lei natural, que são justamente as leis humanas, conforme atesta o próprio Aquinate:

> [...] assim também dos preceitos da lei natural, como de alguns princípios comuns e indemonstráveis, é necessário que a razão humana proceda para dispor mais particularmente algumas coisas. E estas disposições particulares descobertas segundo a razão humana, dizem-se leis humanas [...].[59]

Não obstante a lei precise ainda de outros requisitos para ser efetivada como lei humana, este é o seu cerne: um movimento pelo qual os homens, pela mediação da linguagem, descobrem juntos, através do exercício das virtudes e do raciocínio, alguns valores dos quais podem comungar, porque inerentes à sua natureza. Rémi Brague, ao lidar com estas passagens, conclui que a lei não nasce como algo *imposto* ao homem de fora, mas sim como

---

[58] TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. I-II, 105, 1, C "Talis enim est optima politia, bene commixta ex regno, inquantum unus praeest; et aristocratia, inquantum multi principantur secundum virtutem; et ex democratia, idest potestate populi, inquantum ex popularibus possunt eligi principes, et ad populum pertinet electio principum." "Tal é, com efeito, o melhor governo, bem combinado: de reino, enquanto um só preside; de aristocracia, enquanto muitos governam com poder; e de democracia, isto é, com o poder do povo, enquanto os príncipes podem ser eleitos dentre as pessoas do povo, e ao povo pertence a eleição dos príncipes."

[59] *Idem*. *Ibidem*. I-II, 91, 3, C: "[...] ita etiam ex praeceptis legis naturalis, quasi ex quibusdam principiis communibus et indemonstrabilibus, necesse est quod ratio humana procedat ad aliqua magis particulariter disponenda. Et istae particulares dispositiones adinventae secundum rationem humanam, dicuntur leges humanae [...]".

algo que lhe é *proposto* pela vivência em comum e pela atividade da "ratio", que ele assume como seu no dinamismo *razão/vontade*:

> Mas em toda a extensão do termo [*ratio*] fica uma idéia de uma capacidade de tornar seu, de se apropriar do que é dado. Podemos nos inserir numa ordem e não nos submeter a ela apenas; podemos compreender uma forma de agir e não imitá-la servilmente apenas. E em contrapartida, essa *ratio*, diz Tomás, é *proposita* à criatura racional. Podemos traduzir esta palavra por "proposta", mas desde que se entenda como "posta perante"; em todo caso, não imposta pelo alto.[60]

Ora, é este exercício racional, precipuamente, que leva a ato o *habitus* natural dos primeiros princípios da razão prática, que Tomás denomina *sindérese*:

> Por conseguinte, os princípios da ordem da ação, de que somos dotados naturalmente, não pertencem a uma potência especial, mas a um hábito natural especial, que chamamos *sindérese*. Por isso se diz que a *sindérese* incita ao bem, e condena o mal, na medida em que nós, mediante os primeiros princípios, buscamos descobrir e julgamos o que encontramos.[61]

E o ato do *habitus* da *sindérese*, que se dá de forma privilegiada quando os homens, pelo raciocínio, descobrem que alguns valores são intrínsecos à sua natureza, é denominado por Tomás consciência: "Mas, pelo fato de o *habitus* ser princípio do ato, às vezes se atribui o nome de consciência ao primeiro hábito natural, isto é, à *sindérese*"[62]. Na verdade, é deste exercício que

---

[60] BRAGUE, Rémi. **A Lei de Deus**. História filosófica de uma aliança. Trad. Lúcia Pereira de Souza. Rev. Sandra G. Custódio. São Paulo: Edições Loyola, 2009. p. 291.

[61] TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. I, 79, 12, C: "Unde et principia operabilium nobis naturaliter indita, non pertinent ad specialem potentiam; sed ad specialem habitum naturalem, quem dicimus synderesim. Unde et synderesis dicitur instigare ad bonum, et murmurare de malo, inquantum per prima principia procedimus ad inveniendum, et iudicamus inventa."

[62] *Idem*. *Ibidem*. I, 79, 13, C. "Quia tamen habitus est principium actus, quandoque nomen conscientiae attribuitur primo habitui naturali, scilicet synderesi [...]".

acabamos de tentar descrever que nasce a *civitas* e o conceito de *beatitude natural* no Aquinate. Mas, antes de passarmos ao próximo tópico, importa esclarecermos um ponto.

3.4.1 ÉTICA DAS VIRTUDES E LEI NATURAL

Estamos a falar de uma *ética das virtudes* ou de uma ética dos princípios de obrigação, do *direito natural*? A questão faz sentido, mas é preciso ponderar que talvez esta não seja a sua melhor formulação. A pergunta correta seria: a uma ética das virtudes opõe-se a existência de uma lei natural? A princípio, de fato, parece mesmo que a lei nos é imposta de fora. Nesta direção, diz Tomás: "Já o princípio que move exteriormente ao bem é Deus, que nos instrui pela lei [...]"[63]. Porém, o que é a lei? A lei, já pudemos constatar, "[...] é algo que pertence à razão"[64]. Ora, a razão é o que especifica a *natureza humana*. Assim, tanto a virtude quanto a lei natural dispõem-nos a seguir a nossa natureza. Neste sentido, a *lei natural* não nos é imposta de fora, nem nos é dada de uma só vez, como um *decálogo* inscrito em "tábuas de pedra". Ela, se quisermos permanecer na imagem bíblica, está inscrita em "tábuas de carne", a saber, em nossos "corações":

> O homem não é apenas capaz de conhecer a lei moral natural como lei de seu dever, mas essa mesma lei o obriga também, de uma maneira racionalmente fundamentada, a estar ativamente solícito de si e de seu próximo. A razão humana é assim a faculdade propriamente legisladora do homem, ela está na origem do dever. Nenhuma espécie de obrigação pode ser

[63] *Idem*. *Ibidem*. I-II, 90: "Principium autem exterius movens ad bonum est Deus, qui et nos instruit per legem [...]". A tradução de "instruit" por "instrui" é equívoca e induz a erro: BRAGUE. **A Lei de Deus**. História filosófica de uma aliança. p. 289: "Pela lei Deus nos *instruit* (latim), o que de forma alguma deve ser traduzido em francês pelo falso cognato 'instrui', mas por 'provê': *não se trata de ensinar aos homens o que eles devem fazer, mas de provê-los de instrumentos para que possam fazê-lo*." [O itálico é nosso].

[64] TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. I-II, 90, 1, C: "Unde relinquitur quod lex sit aliquid pertinens ad rationem."

> imposta ao homem que não seja ditada por sua razão; pois o dever moral fundamenta-se exclusivamente numa intuição interior e não numa ordem imposta de fora. Num vago paralelo com o conceito kantiano de razão prática, pode-se falar aqui de uma autonomia moral da razão, mas sem esquecer que em teologia o ponto de partida é a ordem da criação e que, para Tomás de Aquino, o fundamento último se entende com base na Sabedoria divina.[65]

Ora, descobrimos as leis da nossa razão quando esta conhece as suas próprias regras, captando-as na experiência da vida virtuosa, bem como no "colóquio" com os nossos coetâneos e com aqueles que nos precederam: "Com efeito, quando se trata de ações e paixões humanas, em que a experiência vale mais que tudo, os exemplos movem mais que as palavras"[66]. Por isso, Tomás afirma que, "[...] também pelos atos, maximamente multiplicados, que constituem o costume, pode a lei ser mudada e exposta"[67]. Isto nos faz perceber que o Aquinate não tem um conceito de todo estático da lei, mas dinâmico. Muitas coisas foram e podem, na lida com a experiência humana, ser acrescidas à lei: "[...] muitas coisas, com efeito, foram acrescentadas à lei natural, úteis para a vida humana, tanto pela lei divina, quanto também pelas leis humanas"[68]. Não só, mas no tempo que inexoravelmente corre, esta lei — salvo em seus princípios primeiros e incoercíveis — pode também ser olvidada pelos homens:

---

[65] LÉCRIVAIN, Ph, SESBOÜÉ, Bernard [et al.]. **História dos Dogmas:** O homem e sua Salvação. Trad. Orlando Soares Moreira. Rev. Sheila Tonon Fabre e Cristina Peres. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013. v. 2. p. 463.

[66] TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. I-II, 34, 1, C: "In operationibus enim et passionibus humanis, in quibus experientia plurimum valet, magis movent exempla quam verba."

[67] *Idem*. *Ibidem*. I-II, 97, 3, C: "Unde etiam et per actus, maxime multiplicatos, qui consuetudinem efficiunt, mutari potest lex, et exponi [...]".

[68] *Idem*. *Ibidem*. I-II, 94, 5, C: "Et sic nihil prohibet legem naturalem mutari, multa enim supra legem naturalem superaddita sunt, ad humanam vitam utilia, tam per legem divinam, quam etiam per leges humanas."

> Quanto, porém, aos outros preceitos segundos, pode a lei natural ser destruída dos corações dos homens, ou por causa das más persuasões, do mesmo modo como no especulativo acontecem os erros a respeito das conclusões necessárias; ou também em razão dos costumes depravados e hábitos corruptos, como entre alguns não se reputavam pecados os latrocínios, ou também os vícios contra a natureza [...].[69]

De tudo quanto já dissemos, decorre, qual corolário espontâneo, que o fundamento da ética tomasiana é a experiência da virtude. Em outros termos, não são as leis que fundam o *catálogo* das ações virtuosas; ao contrário, é a vivência das virtudes que permite ao homem reconhecer a lei da sua natureza e codificá-la. O ato virtuoso, portanto, não significa, pura e simplesmente, seguir os ditames de um código, mas agir de acordo com a própria natureza, no parto que é o ato livre.[70] Se não houvesse ações virtuosas que fossem expressões da lei natural, não haveria como reconhecer, com clareza, os ditames da nossa natureza. A assertiva de Tomás quanto ao conhecimento da lei natural, portanto, não difere da sua *teoria do conhecimento*, a qual começa sempre com a

---

[69] *Idem*. *Ibidem*. I-II, 94, 6, C: "Quantum vero ad alia praecepta secundaria, potest lex naturalis deleri de cordibus hominum, vel propter malas persuasiones, eo modo quo etiam in speculativis errores contingunt circa conclusiones necessarias; vel etiam propter pravas consuetudines et habitus corruptos [...]".

[70] Klaus Demmer, em sua *Introdução à Teologia Moral*, afirma que só o ato livre personifica os valores, no sentido de que só ele torna aquela norma, por assim dizer, propriedade de quem a pratica e, por conseguinte, expressão de sua liberdade. Com o ato livre, próprio da pessoa, a regra é assimilada a um "eu"; o ditame ganha um caráter extraordinário; torna-se, se assim pudermos expressar-nos, imprevisível, justamente porque livre: DEMMER, Klaus. **Introdução à Teologia Moral**. Trad. Pier Luigi Cabra. Rev. Sandra Garcia. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2007. p. 79: "As normas se satisfazem apenas à primeira vista com uma ação ordinária, enquanto as obras extraordinárias encontram abundante espaço na medida em que o indivíduo se esforça para se tornar uma personalidade moral, desenvolvendo uma fisionomia inconfundível que, em sua relação com a norma, supera o mero cumprimento material e que é posta à prova sobretudo nas relações interpessoais. Se a virtude não chega a formar o coração, ela não atinge seu objetivo." É pelo ato humano, tal como tentamos descrever, que a lei é reconhecida como inerente à natureza humana, e é com a observação dos atos humanos que uma lei natural pode vir a ser assumida como lei humana e positiva. Não é, pois, pela mera obrigação que tomamos nota de que um ditame é uma lei; ao contrário, é pela espontaneidade com o qual o ditame é cumprido no ato livre, isto é, no ato virtuoso, que atestamos o seu valor. E mesmo quando o "dever" se apresenta como um "dever" é somente quando é assumido livremente que temos um ato virtuoso.

máxima de cunho aristotélico: "[...] todo o nosso conhecimento se origina a partir dos sentidos"[71]. Dito de outro modo, também o nosso conhecimento da lei natural origina-se pela experiência da vida virtuosa. Tomás, noutro passo, cita um exemplo:

> [...] se aqueles que ensinavam que todos os prazeres são maus fossem flagrados desfrutando de algum prazer, os homens seriam levados mais ainda ao prazer pelo exemplo de seu comportamento, deixando de lado a doutrina de suas palavras.[72]

Além disso, toda *lei positiva* só existe e tem razão de ser quando se baseia na *lei natural*, a qual, por sua vez, é descoberta, já o sabemos, pela nossa própria experiência das virtudes ou pela observação dos que vivem ou viveram uma vida virtuosa. Daí o Aquinate poder dizer acerca da lei humana: "Se, contudo, algo discorda da lei natural, já não será lei, mas corrupção da lei"[73]. Fato é que, o papel da lei, no trato com a virtude, é sempre *ancilar*, porque se os legisladores só aprendem a legislar olhando para os exemplos e modelos de vida virtuosa, a lei já formulada também pode e deve servir à virtude educando para ela, isto é, ensinando os homens enquanto os adestra aos atos virtuosos, sendo, enfim, uma espécie de propedêutica que treina e prepara para a liberdade responsável. Assinala Tomás: "Como a virtude é 'aquela que torna bom quem a possui', segue-se que o efeito próprio da lei é tornar bons aqueles aos quais é dada [...]"[74]. MacIntyre observa justamente:

---

[71] TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. I, 1, 9, C: "[...] quia omnis nostra cognitio a sensu initium habet."

[72] *Idem*. *Ibidem*. I-II, 34, 1, C: "[...] si illi qui docent omnes delectationes esse malas, deprehendantur aliquas delectationes suscipere; magis homines ad delectationes erunt proclives exemplo operum, verborum doctrina praetermissa."

[73] *Idem*. *Ibidem*. I-II, 95, 2, C: "Si vero in aliquo, a lege naturali discordet, iam non erit lex sed legis corruptio."

[74] *Idem*. *Ibidem*. I-II, 92, 1, C: "Cum igitur virtus sit quae bonum facit habentem, sequitur quod proprius effectus legis sit bonos facere eos quibus datur [...]".

> Compreender a aplicação de regras como parte do exercício das virtudes significa compreender o sentido de seguir as regras, uma vez que se pode compreender o exercício das virtudes somente nos termos da função que elas exercem na formação do tipo de vida que é o único no qual se pode conseguir o *telos* humano. As regras que são os preceitos negativos da lei natural não fazem mais que pôr limites àquele tipo de vida e desse modo só parcialmente definem o tipo de bondade ao qual aspirar. Separadas de seu papel para a definição e formação de todo um modo de vida, elas se tornam apenas uma série de proibições arbitrárias.[75]
>
> As regras são necessárias, mas — observa MacIntyre — nenhuma espécie de regra, nem as negativas invioláveis, nem as prescrições positivas "podem constituir sozinhas um guia suficiente para a ação", de modo que "saber como agir virtuosamente implica sempre algo mais que simplesmente seguir uma regra".[76]

Eleonore Stump também se pronunciou acerca da relação entre *virtude* e *lei natural* em Tomás:

> É um erro considerar a teoria tomasiana da ética como construída sobre leis. Antes de tudo, embora a lei natural seja uma codificação da ética, as leis não fundam a ética, mas se limitam a exprimir o que se funda na natureza das coisas ou nos acordos convencionais entre os seres humanos... Em segundo lugar, o modo pelo qual Tomás estrutura sua teoria ética não se funda em leis ou regras. Ao contrário, são as virtudes que constituem o princípio que estrutura sua exposição da ética. Além disso, também na descrição e análise das virtudes, ele dedica pouquíssimo espaço às regras que codificam aquelas virtudes ou prescrevem o modo pelo qual agiria uma pessoa virtuosa.[77]

---

[75] MACINTYRE, A. Three rival versions of moral enquiry. Duckworth: London, 1990. p. 139. . In: MICHELETTI, Mario. **Tomismo Analítico**. Trad. Benôni Lemos e Patrizia Collina Bastinetto. Rev. Eliana Maria Barreto Ferreira. São Paulo: Idéias & Letras, 2009. p. 68.

[76] MICHELETTI, Mario. **Tomismo Analítico**. Trad. Benôni Lemos e Patrizia Collina Bastinetto. Rev. Eliana Maria Barreto Ferreira. São Paulo: Idéias & Letras, 2009. p. 69.

[77] STUMP, E. Aquinas. Routhedge: London-New York, 2003. pp. 310-311. In: MICHELETTI, Mario. **Tomismo Analítico**. Trad. Benôni Lemos e Patrizia Collina Bastinetto. Rev. Eliana Maria Barreto Ferreira. São Paulo: Idéias & Letras, 2009. p. 70. A lei humana, conquanto não seja uma sucedânea

Anthony Kenny acredita que Tomás supera a oposição entre ética das virtudes e lei natural, e esta superação está no fato de que a lei é, antes de tudo, a natureza do homem, a sua razão, e é descoberta, pela própria razão, quando a sua ordem inteligível torna-se palpável, concretizada no dinamismo do ato livre:

> Tomás de Aquino procura conciliar ética aristotélica com bíblica da maneira que se segue. Para Aristóteles é a razão que fixa a meta da ação e fornece o critério pelo qual as ações devem ser consideradas virtuosas ou viciosas; na Bíblia o critério é estabelecido por um código de leis. Não há nenhum conflito, sustenta Tomás de Aquino, porque a lei é um produto da razão.[78]

Se entendermos que a lei natural prevê o exercício da razão para se estabelecer enquanto tal, compreenderemos também o

---

da virtude, desempenha, não o negamos, um papel importante em Tomás, a saber, o de ser pedagoga. A lei positiva pode ser uma forma didática de o homem aprender a reconhecer em seus atos aquilo que promove e aquilo que não promove a sua natureza. É uma disciplina que faz o homem conhecer os seus próprios limites. E não há nisso heteronomia alguma. São intrínsecos à lei o prêmio e o castigo. Podemos entender melhor isso comparando o comportamento das coisas naturais com as humanas. Naquelas, as que observam a reta ordem alcançam necessariamente a conservação e as que a transgridem naturalmente sofrem a destruição. Pois bem, entre os homens, segue-se algo análogo, somente que o castigo ou o prêmio são estabelecidos e aplicados de acordo com a natureza humana, a qual está votada à liberdade. Tem-se, então, que é um legislador quem deliberadamente impõe a quem infringiu ou cumpriu a lei por meio de um ato voluntário o castigo ou o prêmio. Assim, nas coisas humanas, não há castigo ou prêmio, senão para quem tem consciência de que está sendo punido ou premiado em vista do restabelecimento ou permanência da reta ordem. Em outras palavras, quem é punido, é punido por não ter seguido a lei da sua natureza. E o prêmio não é senão apanágio de quem seguiu a sua natureza. *Idem*. **Suma Contra os Gentios**. III, CXL, 3 [3148]: "Sicut igitur res naturales, cum in eis debitus ordo naturalium principiorum et actionum servatur, sequitur ex necessitate naturae conservatio et bonum in ipsis, corruptio autem et malum cum a debito et naturali ordine receditur; ita etiam in rebus humanis oportet quod, cum homo voluntarie servat ordinem legis divinitus impositae, consequatur bonum, non velut ex necessitate, sed ex dispensatione gubernantis, quod est praemiari; et e converso malum, cum ordo legis fuerit praetermissus, et hoc est puniri." "Assim, pois, nas coisas naturais, quando nelas é conservada a devida ordenação dos princípios naturais e das ações, há necessariamente conservação da natureza e do bem, mas haverá corrupção e mal se forem desviadas do devido fim e da ordem natural. Analogicamente, também nas coisas humanas, quando o homem segue voluntariamente a ordenação imposta pela lei divina, é necessário que ele consiga o bem, não por necessidade, mas pela dispensa do governante, e isto é ser premiado; mas, em contrário, obterá o mal se a ordem da lei for desobedecida, e isto é ser punido."

[78] KENNY, Anthony. **Uma Nova História da Filosofia Ocidental:** Filosofia Medieval. Trad. Edson Bini. Rev. Marcelo Perine. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2008. pp. 300-301. v. 2.

porquê de o direito natural não excluir uma ética das virtudes, pois esta se fundamenta no ato livre, que tem a sua raiz no juízo racional acerca dos bens contingentes.

3.4.2 ÉTICA E DIREITO

Para Tomás, o justo consiste sempre numa certa relação de igualdade que implica certa alteridade: "[...] o direito ou o justo vem a ser uma obra ajustada a outrem, segundo certo modo de igualdade"[79]. Ora, de dois modos pode-se estabelecer a igualdade na alteridade. Primeiro, pode a igualdade ser fundada na natureza mesma da coisa, por exemplo, quando dou uma importância para receber o equivalente. A isto chamamos *direito natural*.[80] O *direito natural*, por sua vez, apresenta uma subdivisão. Aplicando-se àquilo que, em virtude da sua própria natureza, é ajustado ou proporcional a outrem, o *direito natural* é estabelecido pela própria natureza. Porém, para Tomás, e aqui está o cerne do argumento, uma coisa pode ser naturalmente justa a outrem de duas maneiras. Em primeiro lugar, em si mesma e absolutamente falando. Assim, o macho é naturalmente ajustado à fêmea para dela gerar filhos, e o pai ao seu filho para que o nutra.[81] Em segundo lugar, diz-se que

[79] TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. II-II, 57, 2, C: "Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, ius, sive iustum, est aliquod opus adaequatum alteri secundum aliquem aequalitatis modum."

[80] *Idem*. *Ibidem*. II-II, 57, 2, C: "Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, ius, sive iustum, est aliquod opus adaequatum alteri secundum aliquem aequalitatis modum. Dupliciter autem potest alicui homini aliquid esse adaequatum. Uno quidem modo, ex ipsa natura rei, puta cum aliquis tantum dat ut tantundem recipiat. Et hoc vocatur ius naturale." "Como já foi dito, o direito ou o justo vem a ser uma obra ajustada a outrem, segundo certo modo de igualdade. Ora, isto pode realizar-se de duas maneiras. 1. em virtude da natureza mesma da coisa. Por exemplo, se alguém dá tanto para receber tanto; isso se chama o direito natural."

[81] *Idem*. *Ibidem*. II-II, 57, 3, C: "Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, ius sive iustum naturale est quod ex sui natura est adaequatum vel commensuratum alteri. Hoc autem potest contingere dupliciter. Uno modo, secundum absolutam sui considerationem, sicut masculus ex sui ratione habet commensurationem ad feminam ut ex ea generet, et parens ad filium ut eum nutriat." "Como se disse, o direito ou o justo natural é o que, por natureza, é ajustado ou proporcional a outrem. Ora, isso se pode dar de duas maneiras: primeiro, segundo a consideração absoluta da coisa em si mesma. Assim, o macho, por natureza, está adaptado à fêmea para dela gerar filhos; e o pai, ao filho, para que o nutra."

uma coisa é naturalmente ajustada à outra, não em si mesma, mas tendo em conta certas consequências. Por exemplo, o direito à propriedade privada. Absolutamente falando, um campo, considerado unicamente em si mesmo, está destinado a todos os homens. Todavia, visto sob o ponto de vista do seu cultivo, ele pertence, propriamente, àquele que pode torná-lo mais produtivo. Destarte, o direito à propriedade privada não é um direito natural absoluto e em si mesmo.[82] Absolutamente falando, natural é a destinação universal dos bens. No entanto, a propriedade privada continua sendo também um *direito natural*, se se considera que também é de *direito natural* aquilo que cai sob a consideração da razão, que é parte da natureza humana. Na verdade, é exatamente isto que distingue o *direito natural comum ao gênero animal*, isto é, aos homens e aos demais animais, do *direito natural das gentes*, que é comum somente à espécie humana. Neste sentido, sendo o homem um animal racional, os bens que são por ele queridos, levando em conta a consideração da razão — que prevê as consequências da utilização destes mesmos bens —, também pertencem ao *direito natural*. Portanto, o *direito natural* também pressupõe a observação dos fatos e a intervenção da razão:

> Ora, apreender as coisas de maneira absoluta não convém apenas ao homem, mas também aos animais. Eis por quê, o direito chamado natural, no primeiro sentido, nos é comum, a nós e aos animais. [...]. Ora, considerar alguma coisa, confrontando-a com

[82] *Idem*. *Ibidem*. "Alio modo aliquid est naturaliter alteri commensuratum non secundum absolutam sui rationem, sed secundum aliquid quod ex ipso consequitur, puta proprietas possessionum. Si enim consideretur iste ager absolute, non habet unde magis sit huius quam illius, sed si consideretur quantum ad opportunitatem colendi et ad pacificum usum agri, secundum hoc habet quandam commensurationem ad hoc quod sit unius et non alterius [...]". "Segundo, algo é naturalmente adaptado a outrem, não segundo a razão absoluta da coisa em si, mas tendo em conta as suas conseqüências: por exemplo, a propriedade privada. Com efeito, a considerar tal campo de maneira absoluta, nada tem que o faça pertencer a um indivíduo mais do que a outro. Porém, considerado sob o ângulo da oportunidade de cultivá-lo ou de seu uso pacífico, tem certa conveniência que seja de um e não de outro [...]".

> suas conseqüências, é próprio da razão. Portanto, isso é natural ao homem, segundo a razão natural, que dita esse proceder.[83]

O segundo modo de se estabelecer a igualdade nas relações entre os homens é por convenção, o que ocorre, por exemplo, quando alguém, dando uma coisa, dá-se por satisfeito ao receber outra. Ora, esta *convenção* também pode ocorrer de dois modos. A *convenção* ou o comum acordo pode dar-se entre duas pessoas privadas ou pode encerrar um caráter social. Entre duas pessoas em particular, acontece quando elas estabelecem as regras de suas permutas. Assim, uma pessoa se dá por satisfeita quando, em troca de um produto que ela possui, recebe determinado valor pecuniário. A convenção assume um caráter social, quando o povo ou o príncipe que o representa estabelece que algo seja adequado e proporcional a outrem. Pois bem, este direito, que se encontra fundado numa *convenção*, é chamado *direito positivo*.[84] Sobre a

[83] *Idem*. *Ibidem*: "Absolute autem apprehendere aliquid non solum convenit homini, sed etiam aliis animalibus. Et ideo ius quod dicitur naturale secundum primum modum, commune est nobis et aliis animalibus. Considerare autem aliquid comparando ad id quod ex ipso sequitur, est proprium rationis. Et ideo hoc quidem est naturale homini secundum rationem naturalem, quae hoc dictat." É bem verdade, por exemplo, que todo mundo nasceu nu. Por isso, é um direito natural o homem ficar nu. Contudo, diz Tomás, a razão humana, que é parte da natureza humana, inventou as vestes, e a natureza nada diz de contrário às vestes. Por isso, passou a ser um direito humano ter vestes apropriadas e não precisar andar nu, e nada há nisso de antinatural: *Idem*. *Ibidem*. I-II, 94, 5, ad 3: "Ad tertium dicendum quod aliquid dicitur esse de iure naturali dupliciter. Uno modo, quia ad hoc natura inclinat, sicut non esse iniuriam alteri faciendam. Alio modo, quia natura non induxit contrarium, sicut possemus dicere quod hominem esse nudum est de iure naturali, quia natura non dedit ei vestitum, sed ars adinvenit." "Deve-se dizer que algo é dito de direito natural de dois modos. De um modo, porque a isso inclina a natureza, como não dever fazer injúria a outrem. De outro modo, porque a natureza não induziu ao contrário, como podemos dizer que estar o homem nu é de direito natural, porque a natureza não lhe deu a veste, mas a arte inventou."

[84] *Idem*. *Ibidem*. II-II, 57, 2, C: "Alio modo aliquid est adaequatum vel commensuratum alteri ex condicto, sive ex communi placito, quando scilicet aliquis reputat se contentum si tantum accipiat. Quod quidem potest fieri dupliciter. Uno modo, per aliquod privatum condictum, sicut quod firmatur aliquo pacto inter privatas personas. Alio modo, ex condicto publico, puta cum totus populus consentit quod aliquid habeatur quasi adaequatum et commensuratum alteri; vel cum hoc ordinat princeps, qui curam populi habet et eius personam gerit." ".2. Por convenção ou comum acordo. Por exemplo, quando alguém se dá por satisfeito de receber tanto. O que se pode dar de dois modos: primeiro, por uma convenção particular, quando pessoas privadas firmam entre si um pacto; segundo, por uma convenção pública, quando todo o povo consente que algo seja tido como adequado ou proporcionado a outrem, ou assim o ordena o príncipe, que governa o povo e o representa."

flexibilidade e a natureza dos acordos que acontecem no direito positivo, esclarece Gilson:

> Dois homens podem entender-se para estabelecer que o gozo de uma propriedade valha certa quantidade de dinheiro; todo um povo pode entender-se para fixar uma escala de preços; os representantes do povo, ou o chefe do Estado, podem fazê-lo com validez em seu nome. Estas decisões criam relações de equivalência mais flexíveis que as de estrita igualdade natural; o direito que se origina em virtude de tais convenções se denomina "direito positivo".[85]

É necessário afirmar, por fim, a primazia do direito natural sobre o direito positivo. Em que sentido se baseia esta primazia? No sentido de que o direito positivo não pode ser estabelecido em contradição com o direito natural. Por exemplo, de nenhuma forma está no poder dos homens tornar lícito — por qualquer convenção que seja — o roubo, o adultério, ou qualquer coisa intrinsecamente desordenada.[86] Mas, vale lembrar que o direito natural não se coloca sem a atividade racional.

Estamos já nos contornos que esboçam a possibilidade de uma ética filosófica em Tomás. Tendo desfeito o cipoal que parecia contrapor uma ética das virtudes à lei natural, tomemos em consideração o conceito de felicidade.

---

[85] GILSON. **Introducción a La Filosofía de Santo Tomás de Aquino**. p. 426. [A tradução é nossa]. "Dos hombres pueden entenderse para convenir que el goce de una propiedad valga cierta cantidad de dinero; todo un pueblo puede entenderse para fijar una escala de precios; los representantes del pueblo, o el jefe de Estado, pueden hacerlo con validez en su nombre."

[86] TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. II-II, 57, 2, ad 2: "Ad secundum dicendum quod voluntas humana ex communi condicto potest aliquid facere iustum in his quae secundum se non habent aliquam repugnantiam ad naturalem iustitiam. Et in his habet locum ius positivum. Unde philosophus dicit [...]. Sed si aliquid de se repugnantiam habeat ad ius naturale, non potest voluntate humana fieri iustum, puta si statuatur quod liceat furari vel adulterium committere. "Deve-se dizer que a vontade humana, por uma convenção comum, pode tornar justa uma coisa entre aquelas que em nada se oponham à justiça natural. [...]. Mas, se algo, de si mesmo, se opõe ao direito natural não se pode tornar justo por disposição da vontade humana. Se, por exemplo, se decretasse que é lícito roubar ou cometer adultério."

3.5 CIVITAS E BEATITUDO OU FELICITAS EM TOMÁS

Como toda ética antiga, também a ética medieval, incluindo a de Tomás, são fundadas na busca da εὐδαιμονία (*eydaimonía*), em latim *beatitudo* ou *felicitas*: "Com efeito, o fim último do homem [...] chama-se *felicidade* ou *beatitude*" [87]. Tal é a importância deste conceito, que Lima Vaz afirma que da noção de beatitude depende a própria possibilidade de uma leitura filosófica da ética medieval, inclusive a tomasiana:

> A noção de *beatitude*, 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.[88]

Ora, o Aquinate distingue uma *beatitude imperfeita*, que pode ser alcançada nesta vida — porque proporcionada à natureza humana —, de uma *beatitude perfeita*, que é a visão de Deus e que não pode ser alcançada nesta vida, nem sem a graça, porque transcende a natureza humana.[89] Diz Tomás: "Duas são as bem-aventuranças: a imperfeita, que se tem nesta vida, e a perfeita, que consiste na visão de Deus"[90]. E precisa noutro lugar:

> [...] a felicidade ou bem-aventurança humana é dupla: uma é proporcional à natureza humana, ou seja, pode o homem consegui-la pelos princípios de sua natureza; a outra supera sua

[87] *Idem*. **Suma Contra os Gentios**. III, XXV, 13 [2068]: "Ultimus autem finis hominis, et cuiuslibet intellectualis substantiae, felicitas sive beatitudo nominatur [...]".

[88] VAZ. **Escritos de Filosofia IV:** Introdução à Ética Filosófica 1. p. 220.

[89] Por exemplo, se nos propuséssemos discorrer sobre a *beatitude perfeita* ou *felicidade última* do homem, teríamos que afirmar com Tomás que ela não consiste nos atos das virtudes morais ou no ato da prudência: TOMÁS DE AQUINO. **Suma contra os gentios**. III, XXXIV-XXXV. Ela reside só na visão de Deus face a face: *Idem*. *Ibidem*. XXXVII.

[90] *Idem*. **Suma Teológica**. I-II, 4, 5, C: "Respondeo dicendum quod duplex est beatitudo, una imperfecta, quae habetur in hac vita; et alia perfecta, quae in Dei visione consistit."

> natureza e só pode ser alcançada por graça divina, por certa participação da divindade [...].[91]

Ao prever a existência de uma *beatitude imperfeita*, consentânea à natureza humana, e que, por conseguinte, pode ser alcançada pelo homem nesta vida a partir dos princípios de sua natureza, Tomás admite, a nosso juízo, a possibilidade de uma *ética filosófica* no próprio bojo de sua teologia moral. Nas palavras do Aquinate:

> A bem-aventurança imperfeita, que nesta vida se pode ter, o homem pode adquiri-la por seus dons naturais, do mesmo modo que a virtude, em cuja ação ela consiste.[92]

Falta dizer, no entanto, que esta *beatitude imperfeita* é aquela que se dá no âmbito da *civitas*, a qual, em Tomás, não é fruto do pecado, mas procede da própria natureza humana, porque o homem é, por natureza, um *animal político*. Neste sentido, a *civitas* — e o governo político que lhe segue — existiriam mesmo sem o pecado. O que não existiria, não fosse o pecado — e o que pode existir agora —, é a possibilidade de um governo tirânico. O Frade de Roccasecca aponta para isso com clareza:

> Assim alguém domina a outro como livre, quando o dirige para o próprio bem daquele que é dirigido, ou para o bem comum. E haveria tal domínio do homem sobre o homem no estado de inocência por dois motivos. Primeiro, porque o homem é

[91] *Idem*. *Ibidem*. I-II, 62, 1, C: "Est autem duplex hominis beatitudo sive felicitas, ut supra dictum est. Una quidem proportionata humanae naturae, ad quam scilicet homo pervenire potest per principia suae naturae. Alia autem est beatitudo naturam hominis excedens, ad quam homo sola divina virtute pervenire potest, secundum quandam divinitatis participationem [...]".

[92] *Idem*. *Ibidem*. I-II, 5, 5, C: "Respondeo dicendum quod beatitudo imperfecta quae in hac vita haberi potest, potest ab homine acquiri per sua naturalia, eo modo quo et virtus, in cuius operatione consistit [...]". ABBAGNANO. *Op. Cit*. p. 580: "Le virtú intellettuali e morali sono virtú *umane*: esse conducono alla felicità che l'uomo può conseguire con le stesse forze naturali in questa vita." "As virtudes intelectuais e morais são virtudes *humanas*: essas conduzem à felicidade que o homem pode conseguir com as próprias forças naturais nesta vida." [A tradução é nossa].

> naturalmente um animal social: portanto, os homens viveriam socialmente no estado de inocência. Não poderia haver uma vida social de muitos a não ser que alguém presidisse, tendo a intenção do bem comum.[93]

Não sendo consequência do pecado, Tomás concebe a *civitas* como tendo uma finalidade própria, a saber, o bem viver. E pensa o governo político como aquele que conduz a multidão a este *bem comum*, que é justamente aquela felicidade conforme a natureza. Mas tentemos entender melhor como o Frade Dominicano concebe a *civitas*. Segundo Storck, na concepção de Tomás, a *civitas* se diferencia das famílias e aldeias enquanto é uma comunidade de homens que busca um fim mais alto, ou seja, um fim que excede o da mera sobrevivência: o *bem viver*.[94] Este fim o homem o alcança pela sua razão, razão esta que o adverte da impossibilidade de alcançar este mesmo fim sem consortes. A propósito, diz o Aquinate no opúsculo *De Regno*:

> Foi, porém, o homem criado sem a preparação de nada disso pela natureza, e, em lugar de tudo, coube-lhe a razão, pela qual pudesse granjear, por meio das próprias mãos, todas essas coisas, para o que é insuficiente um homem só. Por cuja causa, não poderia um homem levar suficientemente a vida por si. Logo, é natural ao homem viver na sociedade de muitos.[95]

---

[93] TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. I, 96, 4, C: "Tunc vero dominatur aliquis alteri ut libero, quando dirigit ipsum ad proprium bonum eius qui dirigitur, vel ad bonum commune. Et tale dominium hominis, ad hominem in statu innocentiae fuisset, propter duo. Primo quidem, quia homo naturaliter est animal sociale, unde homines in statu innocentiae socialiter vixissent. Socialis autem vita multorum esse non posset, nisi aliquis praesideret, qui ad bonum commune intenderet [...]".

[94] STORCK, Alfredo Carlos. O Indivíduo e a Ordem Política na Dimensão da Civitas. In: DE BONI (Org.) **Idade Media:** Ética e Política. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996. FILOSOFIA-38. p. 326: "Portanto, a *civitas* tem como primeira característica, que a diferencia das formas pré-políticas de associação, a ordenação de suas partes para um fim superior à mera sobrevivência, podemos chamá-lo *bem viver*."

[95] TOMÁS DE AQUINO. Do reino ou do governo dos príncipes ao Rei de Chipre. Trad. Arlindo Veiga dos Santos. Rev. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. I, II. In: **Escritos Políticos de Santo Tomás de Aquino**. Rio de Janeiro: Vozes, 1997. (Clássicos do pensamento político). p. 127: "Homo autem institutus est nullo horum sibi a natura praeparato, sed loco omnium data est ei ratio, per quam sibi

> Ora, não é possível abarcar um homem todas essas coisas pela razão. Por onde é necessário ao homem viver em multidão, para que um seja ajudado por outro [...].[96]

Por isso, "A *civitas* é, para Santo Tomás, uma criação coletiva dos homens"[97], ou seja, uma obra produzida, construída, feita por homens concordes. Na *civitas,* cada um e todos trabalham — cada qual dentro de funções determinadas[98] — em prol do *bem comum*, que nada mais é do que a realização da natureza humana.[99] Homens vivendo em comunidade, com o fim de alcançar o bem específico da sua natureza, eis a *civitas*. De sorte que ela — ratifica Storck — não é uma consequência do pecado, mas sim a atualização de uma disposição da própria natureza humana.[100]

Ora, como o pecado não corrompeu a natureza humana enquanto tal, esta ordem natural da qual emerge a *civitas* não foi quebrada, nem perdeu a sua "autonomia". Pelo que — para Tomás — a *civitas* e o seu *governo* gozam de certa "autonomia" frente ao próprio poder eclesial. Com efeito, como tanto o poder secular quanto o eclesial procedem diretamente de Deus, segue-se que o poder secular não provém do eclesial, tendo assim "autonomia" perante ele. No *Comentário às Sentenças* — obra de juventude —, o Frade Mendicante já previa esta "autonomia" com clareza:

---

haec omnia officio manuum posset praeparare, ad quae omnia praeparanda unus homo non sufficit. Nam unus homo per se sufficienter vitam transigere non posset. Est igitur homini naturale quod in societate multorum vivat."

[96] *Idem*. *Ibidem*: "Non est autem possibile quod unus homo ad omnia huiusmodi per suam rationem pertingat. Est igitur necessarium homini quod in multitudine vivat, ut unus ab alio adiuvetur [...]".

[97] STORCK. *Op. Cit*. p. 327.

[98] *Idem*. *Op. Cit*: "Resulta disto que, no interior da *civitas*, não somente é possível que os indivíduos possam alcançar uma quantidade de bens maior do que os necessários para a mera sobrevivência, como também lhes sobrará tempo para se dedicarem a atividades mais nobres."

[99] *Idem*. *Op. Cit*. p. 328: "Segundo Santo Tomás, a *civitas* não é essencialmente coercitiva, mas cooperativa, ou seja, é o resultado dos esforços compartilhados para se alcançar um bem comum."

[100] *Idem*. *Op. Cit*: "As ações humanas instauradoras da comunidade política possuem sua raiz na natureza humana, de sorte que a criação da *civitas* pode ser entendida como a atualização de uma disposição natural."

> O poder espiritual e o poder secular derivam ambos do poder divino; eis por que o poder secular só se subordina ao poder espiritual à medida que foi submetido por Deus, isto é, no que respeita ao estatuto das almas; nesse domínio, mais vale obedecer ao poder espiritual que ao poder secular. Mas, no que concerne ao bem político, mais vale obedecer ao poder secular que ao poder espiritual, segundo o que se diz em Mateus 22, 21: "Dai a César o que é de César".[101]

[101] TOMÁS DE AQUINO. Super Sent. Lib. 2 d. 44 q. 2 a. 3 expos ad 4. In: TORRELL, Jean-Pierre. **Iniciação a Santo Tomás de Aquino:** Sua pessoa e sua obra. Trad. Luiz Paulo Rouanet. Rev. Saulo Krieger et al. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004. p. 16: "Ad quartum dicendum, quod potestas spiritualis et saecularis, utraque deducitur a potestate divina; et ideo intantum saecularis potestas est sub spirituali, inquantum est ei a Deo supposita, scilicet in his quae ad salutem animae pertinent; et ideo in his magis est obediendum potestati spirituali quam saeculari. In his autem quae ad bonum civile pertinent, est magis obediendum potestati saeculari quam spirituali, secundum illud Matth. 22, 21: *reddite quae sunt Caesaris Caesari*." Nesta citação, vemos que a posição de Tomás não se alinhava à visão teocrática do seu tempo. De fato, nos anos que precederam o *Comentário às Sentenças* de Tomás, o Papa Inocêncio IV, que faleceu em 1254, aprofundando a teoria da "plenitudo potestatis", que havia inicialmente sido proposta por Gregório VII dentro dos limites da Igreja e que depois foi estendida por Inocêncio III também ao âmbito laico, já havia proposto, ainda que apenas teoricamente, uma forma de teocracia nunca vista: POTESTÀ, Gian Luca, VIAN, Giovanni. **História do Cristianismo**. Trad. Orlando Soares Moreira. São Paulo: Edições Loyola, 2013. p. 183: "No quadro do conflito, Inocêncio IV, jurista de formação, chegou a teorizar a ilegitimidade de qualquer poder que não se fundasse em Cristo, passando pelo reconhecimento papal. Nessa perspectiva, o poder dos soberanos não cristãos é, como tal, ilegítimo. Desse modo, Inocêncio IV ampliava para além das fronteiras da cristandade as prerrogativas reivindicadas pelo papa como vigário de Cristo, teorizando que na linha do direito toda criatura dotada de razão lhe estava submetida." Mas, afinal, e se houver conflito entre as duas instâncias, a saber, a civil e a eclesiástica? Tomás prevê que as leis podem ser injustas de dois modos. Primeiro: quando atentam contra o bem humano. E isso ocorre nos seguintes casos: quando o legislador legifera em causa própria, por exemplo, onerando os súditos para proveito próprio; quando exorbita da sua função, legiferando sobre o que excede a sua competência; finalmente, quando não distribui congruamente as obrigações. Nestes casos, não se trata de leis, mas de violências. Tais regras, pois, não obrigam no foro da consciência, salvo se se obedece a elas para evitar um mal maior: TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. I-II, 96, 4, C: "Et huiusmodi magis sunt violentiae quam leges, quia, sicut Augustinus dicit, in libro de Lib. Arb., *lex esse non videtur, quae iusta non fuerit*. Unde tales leges non obligant in foro conscientiae, nisi forte propter vitandum scandalum vel turbationem, propter quod etiam homo iuri suo debet cedere [...]". "E essas são mais violências que leis, pois, como diz Agostinho, 'Não parece ser lei a que não for justa'. Portanto, tais leis não obrigam no foro da consciência, a não ser talvez para evitar o escândalo ou a perturbação, em razão do que o homem deve ceder do seu direito [...]". Segundo: as leis podem ser injustas também quanto ao bem divino, por exemplo, quando o legislador ordena a idolatria. Nestes casos, de nenhum modo é lícito ao súdito observar tais leis: *Idem*. *Ibidem*: "Et tales leges nullo modo licet observare [...]". "E tais leis, de modo algum, é lícito observar [...]". A propósito, parece ser a previsão de um direito divino que supera, mas não tolhe o direito humano, que dá à *civitas* de Tomás um horizonte diferente do da *pólis* de Aristóteles.

Emanuele Severino, autor já citado neste trabalho, quando estuda Tomás de Aquino, começa analisando precisamente como o dito evangélico se reflete na obra do Aquinate:

> Enunciando o seu princípio, Jesus afirma, ademais, que César — o Estado — tem a capacidade de estabelecer retamente e autonomamente o quanto lhe é devido. De fato, Jesus não se intromete na elaboração deste cálculo e, dizendo para dar a César o que lhe respeita, reconhece a retidão e a autonomia de tal cálculo. [...]. De modo sempre mais decisivo, o pensamento medieval — sobretudo Tomás de Aquino — estendeu à relação entre razão e fé os caracteres revelados pelo texto evangélico a propósito da relação entre o ordenamento racional da sociedade (O Estado) e o ordenamento da realidade que se manifesta no interior da fé cristã.[102]

Pelas razões elencadas, percebemos que a teologia moral de Tomás prevê a existência de uma "cultura laica", de uma *ética filosófica*. Ele próprio atesta: "O direito divino, fundado na graça, não destrói o direito humano que vem da razão natural"[103]. A *civitas,* denominada por Tomás *comunidade perfeita*[104], tem,

[102] SEVERINO, Emanuele. **La Filosofia dai Greci al nostro Tempo.** La Filosofia Antica e Medioevale. Milano: Bur, 2004. p. 284. [A tradução é nossa]. "Enunciando il suo principio, Gesù afferma inoltre che Cesare — lo Stato — abbia la capacità di stabilire rettamente e autonomamente quanto gli è dovuto. Infatti Gesù non si intromette nella elaborazione di questo calcolo e, dicendo di dare a Cesare quel che gli spetta, riconosce la rettitudine e l'autonomia di tale calcolo. [...]. In modo sempre più deciso, il pensiero medioevale, e soprattutto Tommaso d'Aquino, hanno esteso al rapporto tra ragione e fede i caratteri rivelati dal testo evangelico a proposito del rapporto tra l'ordinamento razionale della società (lo Stato) e l'ordinamento della realtà che si manifesta all'interno della fede cristiana." Franco Pierini, historiador da Igreja, também ressalta a candente questão que agitou a segunda metade do século XIII: PIERINI, Franco. **A Idade Média:** Curso da História da Igreja. Trad. José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 1998. v. II. p. 188: "Entre 1260 e 1277, em particular, delineia-se um momento de agudas batalhas doutrinárias. As questões em jogo são teóricas e práticas. Trata-se de decidir se a verdade de fé e as racionais devem necessariamente estar em harmonia, as segundas submetidas às primeiras, e se, conseqüentemente, devem também estar de acordo as duas sociedades, a eclesiástica e a civil, o poder pontifício e o dos soberanos seculares, com a submissão do Estado à Igreja."

[103] TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. II-II, 10, 10, C: "Ius autem divinum, quod est ex gratia, non tollit ius humanum, quod est ex naturali ratione."

[104] *Idem*. *Ibidem*. I-II, 90, 2, C: "[...] perfecta enim communitas civitas [...]". "esta perfeita comunidade, com efeito, é a cidade [...]".

exatamente por ser perfeita, a capacidade de perfazer-se e é isto que nos autoriza a falar de uma *ética filosófica* em Aquino, enquanto fruto de uma reflexão acerca das condições de possibilidade da *civitas hominis*. Neste sentido, conclui Sciacca:

> Desta forma, Tomás funda a autonomia do saber ou a *ciência* própria do homem, isto é, a cultura "laica", mas, ao mesmo tempo, inclusive porque não a contrapõe à *sapiência* divina revelada, exclui aquilo que será o "laicismo" [...].[105]

O jesuíta Copleston, já citado neste capítulo, também ressalta:

> O estado é uma "sociedade perfeita" (*communitas perfecta*), isto é, tem a sua disposição todos os meios necessários para a consecução do seu fim, o *bonum commune* ou o bem comum dos cidadãos.[106]

> Não é, todavia, menos verdadeiro, que o estado é uma "sociedade perfeita", autônoma na sua esfera.[107]

Entretanto, estas noções de *civitas* e de *felicidade* que acabamos de destacar não existiriam sem antes Tomás definir o ato humano e o que lhe confere moralidade. O homem é chamado ao ato livre e, se deixamos para agora uma breve reflexão acerca do livre-arbítrio, foi por uma opção expositiva. É tempo de tocarmos neste tema, a fim de que não caiamos na tentação de pensarmos que Tomás encerra a sua ética num "comunitarismo",

---

[105] SCIACCA, Michele Federico. **La filosofia nel suo sviluppo storico.** 1. Antichità e Medievo. 30. ed. Edizione Cremonese: Roma, 1969. p. 232. [A tradução é nossa]. "Così Tommaso fonda l'autonomia del sapere o *scienza* propria dell'uomo, cioè la cultura 'laica', ma, nello stesso tempo, proprio perché non la contrappone alla *sapienza* divina rivelata, esclude quel che sarà il 'laicismo' [...]".

[106] COPLESTON. *Op. Cit*. p. 526. [A tradução é nossa]. "Lo stato è una 'società perfetta'(communitas perfecta), cioè ha a sua disposizione tutti i mezzi necessari per il conseguimento del suo fine, il *bonum commune* o bene comune dei citadini. "

[107] *Idem*. *Op.Cit*: "Non è tuttavia men vero che lo stato è una 'società perfetta', autonoma nella sua sfera."

que olvida a singularidade de cada ser humano. A bem dizer, o contrário é que é verdadeiro. Com Vignaux, defendemos que o estreito conúbio entre *antropologia* e *ética* em Tomás é o melhor caminho para pensarmos, em sua síntese, uma *ética filosófica*:

> Digamos que o tomismo coloca como uma possibilidade essencial uma filosofia pura, obra da pura razão. Esta ideia corresponde, evidentemente, a sua ideia de homem, como ser dotado de uma luz natural.[108]

Tentemos desenvolver esta ideia de homem. Como já tratamos da razão, acentuaremos o livre-arbítrio e a perfeição da pessoa.

3.6 DO LIVRE-ARBÍTRIO, DISTINTIVO DO ATO HUMANO, À PESSOA

Para Tomás, o homem é vocacionado a ser livre. E ser livre — raciocina o Aquinate — consiste em possuir livre-arbítrio. Possuímos livre-arbítrio — diz Tomás — "[...] com relação às coisas que não queremos por necessidade ou por instinto natural"[109]. O livre-arbítrio é, pois, uma capacidade de escolha, de dec*isão*: "Somos livres, enquanto podemos aceitar uma coisa, rejeitada outra: o que é escolher"[110]. A princípio, não importa se escolhemos bem ou mal, já que o livre-arbítrio consiste simplesmente em poder escolher uma coisa e não outra. Daí dizer Tomás: "[...] o livre-arbítrio é indiferente

[108] VIGNAUX. **El pensamiento en la Edad Media**. Trad. Tomás Segovia. Fondo de Cultura Económica: Buenos Aires, 1954. p. 120. [A tradução é nossa]. "Digamos que lo tomismo plantea como una posibilidad esencial una filosofía pura, obra de pura rázon. Esta idea corresponde, evidentemente, a su idea del hombre, como ser dotado de una luz natural."

[109] TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. I, 19, 10, C: "Respondeo dicendum quod liberum arbitrium habemus respectu eorum quae non necessario volumus, vel naturali instinctu."

[110] *Idem*. *Ibidem*. I, 83, 3, C: "[...] ex hoc enim liberi arbitrii esse dicimur, quod possumus unum recipere, alio recusato, quod est eligere."

a escolher bem ou mal [...]"[111]. Ora, a escolha recai não sobre o fim, mas sobre os meios conducentes a ele, como pontua o Aquinate: "A escolha não versa sobre o fim, ela versa *sobre os meios para o fim* [...]"[112]. Por exemplo, o homem não é livre para escolher ser feliz ou não, pois este é o seu *fim último*[113]; o que pode ocorrer — e às vezes ocorre — é ele escolher mal os meios conducentes à felicidade.

Mas o que confere ao homem esta capacidade de escolha? O que lhe dá este poder é a sua razão. Como isso se dá? É verificável que algumas coisas, diz Tomás, agem sem julgamento. É o caso da pedra, por exemplo, que cai somente em virtude da sua forma. E assim acontece com todas as coisas que são destituídas de conhecimento.[114] Há outras, porém, que agem com julgamento, mas é um julgar por *instinto* e, por isso, não livre. Assim a ovelha foge do lobo, porque por instinto julga que ele lhe é nocivo. O mesmo sucede com todos os animais. O julgamento por instinto não é livre, porque não procede de uma comparação, que é uma operação própria da razão.[115]

---

[111] *Idem*. *Ibidem*. I, 83, 2, C: "Liberum autem arbitrium indifferenter se habet ad bene eligendum vel male."

[112] *Idem*. *Ibidem*. I, 82, 1, ad 3; "Electio autem non est de fine, sed de his quae sunt ad finem, ut dicitur in III Ethic."

[113] TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. I, 82, 1, C: "Quinimmo necesse est quod, sicut intellectus ex necessitate inhaeret primis principiis, ita voluntas ex necessitate inhaereat ultimo fini, qui est beatitudo, finis enim se habet in operativis sicut principium in speculativis [...]". "[...] é necessário que, assim como o intelecto adere necessariamente aos primeiros princípios, a vontade adira necessariamente ao fim último, que é a bem-aventurança, pois o fim está para o agir como o princípio está para o conhecer [...]". GARDEIL, Henri-Dominique. **Iniciação à filosofia de são Tomás de Aquino:** psicologia e metafísica. Trad. Cristiane Negreiros Abbud Ayoub, Carlos Eduardo de Oliveira. 2. ed. São Paulo: 2013. p. 173: "[...] não é possível para mim não querer o bem, como tal, ou minha bem-aventurança."

[114] TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. I, 83, 1, C: "Ad cuius evidentiam, considerandum est quod quaedam agunt absque iudicio, sicut lapis movetur deorsum; et similiter omnia cognitione carentia." "[...] certas coisas agem sem julgamento. Por exemplo, a pedra que se move para baixo, e igualmente todas as coisas que não têm o conhecimento."

[115] *Idem*. *Ibidem*: "Quaedam autem agunt iudicio, sed non libero; sicut animalia bruta. Iudicat enim ovis videns lupum, eum esse fugiendum, naturali iudicio, et non libero, quia non ex collatione, sed ex naturali instinctu hoc iudicat." "— Outras coisas agem com julgamento, mas esse não é livre: como os animais. Por exemplo, a ovelha, vendo o lobo, julga que é preciso fugir: é um julgamento natural, mas não livre, pois não julga por comparação, mas por instinto natural."

Com efeito, no caso do homem, que é um animal racional, há nele um julgamento livre. Ele foge de uma coisa ou a procura mediante uma *comparação* da razão e não por um *instinto natural*. Ora, esta comparação exercida pela razão no homem é possível porque as suas ações *particulares* são *contingentes* e, desta sorte, não se encontram determinadas a uma única coisa. Destarte, pela própria natureza contingente das ações particulares, nelas a razão pode orientar-se para alternativas diversas, sem ser constrangida a nenhuma.[116] Realmente, o julgamento livre acontece por comparação e esta é uma operação própria da razão. Mas como acontece esta comparação? Acontece, no dizer de Tomás, quando a razão reflete sobre o seu próprio ato, julga o seu próprio juízo acerca das coisas:

> No entanto, julgar de seu próprio juízo é próprio só da razão que volta sobre seu próprio ato e conhece as disposições das coisas, acerca das quais julga e pelas quais julga. Por isso, toda raiz da liberdade está constituída na razão.[117]

Noutro momento, voltaremos com maior detença à temática da estrutura do ato humano. Agora, basta retermos que, pelo juízo racional, o homem pode escapar ao determinismo dos apetites inferiores e a qualquer outro "móvel externo", porque a sua vontade

---

[116] *Idem*. *Ibidem*: "Sed homo agit iudicio, quia per vim cognoscitivam iudicat aliquid esse fugiendum vel prosequendum. Sed quia iudicium istud non est ex naturali instinctu in particulari operabili, sed ex collatione quadam rationis; ideo agit libero iudicio, potens in diversa ferri. [...]. Particularia autem operabilia sunt quaedam contingentia, et ideo circa ea iudicium rationis ad diversa se habet, et non est determinatum ad unum." "O homem, porém, age com julgamento, porque, por sua potência cognoscitiva julga que se deve fugir de alguma coisa ou procurá-la. Mas como esse julgamento não é o efeito de um instinto natural aplicado a uma ação particular, mas de uma certa comparação da razão, por isso, o homem age com julgamento livre, podendo se orientar para diversos objetos. [...]. Como as ações particulares são contingentes, o julgamento da razão sobre elas se refere a diversas e não é determinado a uma única."

[117] TOMÁS DE AQUINO. **O livre-arbítrio**: Quaestiones disputatae de veritate: Questão 24. Trad. Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Rev. Beatriz Rodrigues de Lima: São Paulo: Edipro, 2105. 24, 2, C: "Iudicare autem de iudicio suo est solius rationis, quae super actum suum reflectitur, et cognoscit habitudines rerum de quibus iudicat, et per quas iudicat: unde totius libertatis radix est in ratione constituta."

pode sempre escolher o que lhe for apresentado pela razão.[118] Por isso, pode-se dizer "[...] que o homem seja dotado de livre-arbítrio, pelo fato mesmo de ser racional"[119].

Contudo, é preciso entender bem: nem mesmo ao domínio da razão — entenda-se, da reta razão (*recta ratio*)[120] —, a vontade está submetida. Em outros termos, ela pode agir contra a reta razão (*recta ratio*) e consoante a razão errônea e os apetites inferiores. De maneira que nem a razão pode determinar necessariamente a vontade a nada — exceto à felicidade —, porquanto no campo onde se desenvolve a ação humana, como dissemos, a razão só apresenta à vontade *bens particulares*, *bens relativos*, isto é, coisas boas por um lado, porém, onerosas por outro; coisas, portanto, que podem ser queridas ou repelidas. Em outras palavras, um *bem relativo* proposto como aprazível por sua razão de bem não deixa de esconder a sua razão de *não bem*; por outro lado, o mesmo bem, se proposto como rejeitável,

---

[118] Na concepção tomasiana, esclarece Franca, há dois tipos de atos livres: aqueles que procedem formalmente da vontade e aqueles que, embora procedam de outras faculdades, estão sob o domínio da vontade: FRANCA, Leonel. **A Psicologia da Fé**. 7. ed. Rio de Janeiro: Agir Editora, 1958. p. 33: "De dois modos chamam-se livres os nossos atos: ou porque emanam de uma faculdade formalmente livre ou porque procedem imediatamente de outra faculdade, mas sob o império de uma determinação livre." Livres propriamente são somente os atos da vontade; entretanto, aquelas faculdades que estão sob o império da vontade, pelo influxo que esta pode exercer sobre elas, também podem agir livremente: *Idem*. *Op. Cit*. Desta sorte, com exceção das funções vegetativas — nutrição, assimilação, circulação etc. —, todos os demais atos humanos podem estar sob a influência da vontade: *Idem*. *Op. Cit*. pp. 33-34. Por isso, o movimento, a visão e a estudiosidade, conquanto estejam reduzidos, quanto aos seus princípios mais imediatos, a outras faculdades (músculos, olhos e aplicação mental), podem ser determinados pelo livre-arbítrio. Assim podemos escolher: andar ou parar de andar, abrir ou fechar os olhos, estudar história ou matemática etc. Com efeito, Franca nada mais faz do que explicitar o que Tomás registra na *Summa*: TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. I-II, 6, 4, C: "Respondeo dicendum quod duplex est actus voluntatis, unus quidem qui est eius immediate, velut ab ipsa elicitus, scilicet velle; alius autem est actus voluntatis a voluntate imperatus, et mediante alia potentia exercitus, ut ambulare et loqui, qui a voluntate imperantur mediante potentia motiva." "O ato da vontade é duplo: um, que lhe é imediato, como emanado dela, querer; outro, que é por ela imperado e exercido por outra potência, como andar, falar, que são imperados pela vontade, mas exercidos por uma potência motora."

[119] *Idem*. *Ibidem*. I, 83, 1, C: "Et pro tanto necesse est quod homo sit liberi arbitrii, ex hoc ipso quod rationalis est."

[120] Querer e agir de acordo com a reta razão é o ato próprio da virtude da prudência. A falar com exação, a prudência é a reta razão do agir: *Idem*. *Ibidem*. II-II, 47, 8, C: "Respondeo dicendum quod prudentia est recta ratio agibilium, ut supra dictum est. "A prudência é a reta razão do que deve ser feito, já foi dito."

mostra-se também deleitável por sua razão de bem. E a razão e a vontade, cientes deste "custo/benefício" de todos os bens relativos, comportam-se em relação a eles, considerando *os prós e os contras*. É este o dilema que torna a *eleição humana* livre e dramática. Afirma Tomás:

> Ademais, como a falta de qualquer bem tem a razão de não-bem, por isso só aquele bem perfeito, ao qual nada falta, é o bem que a vontade não pode deixar de querer, e este bem é bem-aventurança. Qualquer outro bem particular, deficiente em algo do bem, pode ser tido como não-bem. Segundo essa consideração, pode ser repudiado ou aprovado pela vontade, que é capaz de se dirigir para o mesmo objeto considerado sob diversos aspectos.[121]
>
> Tudo aquilo que a razão pode apreender como bem, para isso a vontade pode tender. Ademais, pode a razão apreender como bem não somente querer ou agir, como também não querer e não agir. Ainda, em todos os bens particulares pode considerar a

[121] *Idem*. *Ibidem*. I-II, 10, 2, C: "Et quia defectus cuiuscumque boni habet rationem non boni, ideo illud solum bonum quod est perfectum et cui nihil deficit, est tale bonum quod voluntas non potest non velle, quod est beatitudo. Alia autem quaelibet particularia bona, inquantum deficiunt ab aliquo bono, possunt accipi ut non bona, et secundum hanc considerationem, possunt repudiari vel approbari a voluntate, quae potest in idem ferri secundum diversas considerationes." E ainda: *Idem*. *Ibidem*. I-II, 13, 6, C: "Solum autem perfectum bonum, quod est beatitudo, non potest ratio apprehendere sub ratione mali, aut alicuius defectus. Et ideo ex necessitate beatitudinem homo vult, nec potest velle non esse beatus, aut miser. Electio autem, cum non sit de fine, sed de his quae sunt ad finem, ut iam dictum est; non est perfecti boni, quod est beatitudo, sed aliorum particularium bonorum. Et ideo homo non ex necessitate, sed libere eligit." "Somente o bem perfeito, que é a bem-aventurança, não pode a razão apreender sob a razão de mal ou de alguma deficiência. Daí que o homem necessariamente quer a bem-aventurança, nem pode não querer ser bem-aventurado, ou querer ser desgraçado. Como a eleição não é do fim, mas do que é para o fim, como já foi dito, não é do bem perfeito, que é a bem-aventurança, mas de outros bens imperfeitos. Por isso, o homem não elege necessariamente, mas livremente." Também no *Compêndio de Teologia* encontramos a mesma tese. Segue a citação a partir da edição bilíngue: *Idem*. **Compêndio de Teologia**. I, 76: "Adhuc. Liberum est quod non est obligatum ad aliquid unum determinatum. Appetitus autem substantiae intellectivae non est obligatus ad aliquid unum determinatum bonum: sequitur enim apprehensionem intellectus, quae est de bono universaliter. Igitur appetitus substantiae intelligentis est liber, utpote communiter se habens ad quodcumque bonum." "Ademais, é livre o que não é obrigado a uma só e determinada coisa. Ora, o apetite das substâncias intelectivas não é obrigado a um só e determinado bem: segue-se, com efeito, da apreensão do intelecto, a qual é do bem em universal. Por conseguinte, o apetite da substância inteligente é livre, dado que comumente se tem para todo e qualquer bem."

> razão de bem de um e a deficiência de algum bem que tem a razão de mal. Assim, pode apreender cada um desses bens como capaz de ser eleito ou rejeitado. Somente o bem perfeito, que é a bem-aventurança, não pode a razão apreender sob a razão de mal ou de alguma deficiência. Daí que o homem necessariamente quer a bem-aventurança, nem pode querer não ser bem-aventurado, ou querer ser desgraçado.[122]

Em razão disso, a liberdade humana implica sempre a trágica possibilidade de fazermos escolhas contrárias à reta razão e em consonância com os apetites inferiores e assim trairmos a nossa vocação à beatitude. De sorte que o homem está entregue ao seu arbítrio, de modo que nem o poder político o pode tolher desta sua liberdade; antes, o poder político pressupõe que o homem seja livre e é justamente isto que o distingue do poder despótico. Neste aspecto, o poder político não é senão uma extensão da natureza livre do homem. Assim como a razão pode controlar os apetites inferiores, integrando-os à sua ordem, assim o poder régio domina os homens, conduzindo-os a um fim comum. Afirma o Boi Mudo:

> Donde dizer o Filósofo no livro *I* da *Política*, que a razão é superior ao irascível e ao concupiscível não por um *domínio despótico*, que é próprio do senhor em relação ao escravo, mas por um *domínio político e régio*, que é próprio dos homens livres, que não se submetem totalmente a domínio algum.[123]

---

[122] *Idem*. **Suma Teológica**. I-II, 13, 6, C: "Quidquid enim ratio potest apprehendere ut bonum, in hoc voluntas tendere potest. Potest autem ratio apprehendere ut bonum non solum hoc quod est velle aut agere; sed hoc etiam quod est non velle et non agere. Et rursum in omnibus particularibus bonis potest considerare rationem boni alicuius, et defectum alicuius boni, quod habet rationem mali, et secundum hoc, potest unumquodque huiusmodi bonorum apprehendere ut eligibile, vel fugibile. Solum autem perfectum bonum, quod est beatitudo, non potest ratio apprehendere sub ratione mali, aut alicuius defectus. Et ideo ex necessitate beatitudinem homo vult, nec potest velle non esse beatus, aut miser."

[123] *Idem*. *Ibidem*. I-II, 17, 7, C: "Et tunc ille motus est praeter imperium rationis, quamvis potuisset impediri a ratione, si praevidisset. Unde philosophus dicit, in I Polit., quod ratio praeest irascibili et concupiscibili non principatu despotico, qui est domini ad servum; sed principatu politico aut regali, qui est ad liberos, qui non totaliter subduntur imperio."

Podemos ir mais longe. Nem mesmo o poder religioso pode subjugar o livre-arbítrio do homem no seu poder de decisão. O Aquinate chega a dizer que, se a razão errônea concebe a fornicação como um bem — inobstante seja ela um mal em si —, má será a vontade que não escolher fornicar, porque estará contrariando o juízo — deveras errôneo — da razão. E vai mais longe ainda. Se a razão apresentar à vontade que crer em Cristo é um mal — e a vontade mesmo assim aderir a Cristo —, esta vontade será má, porque irá contrariar a razão, embora crer em Cristo seja necessário à salvação. Pela importância desta passagem, citemo-la:

> Por exemplo, abster-se da fornicação é um certo bem, mas este bem a vontade não aceita, a não ser que seja proposto pela razão. Se, portanto, foi proposto como mal pela razão errônea, será levada a isso sob a razão de mal. Daí que a vontade será má por querer o mal, não o que é mau por si, mas o que é mau acidentalmente, por causa da apreensão da razão. Semelhantemente, crer em Cristo é um bem por si e necessário para a salvação. Mas a vontade não é levada a esta verdade se não lhe for proposta pela razão. Portanto, se a razão a propuser como mal, a vontade a aceitará como mal, não porque seja um mal em si, mas porque é mal acidentalmente pela apreensão da razão. [...]. Portanto, deve-se dizer, de modo absoluto, que toda vontade que discorda da razão, seja reta, ou errônea, é sempre má.[124]

O que quisemos acentuar é que *razão/vontade* são, de certa forma, a instância última de nossas escolhas — sejam estas felizes ou não —, gozando ambas, na simbiose em que interagem, de

[124] *Idem. Ibidem*. I-II, 19, 5, C: "Puta, abstinere a fornicatione bonum quoddam est, tamen in hoc bonum non fertur voluntas, nisi secundum quod a ratione proponitur. Si ergo proponatur ut malum a ratione errante, feretur in hoc sub ratione mali. Unde voluntas erit mala, quia vult malum, non quidem id quod est malum per se, sed id quod est malum per accidens, propter apprehensionem rationis. Et similiter credere in Christum est per se bonum, et necessarium ad salutem, sed voluntas non fertur in hoc, nisi secundum quod a ratione proponitur. Unde si a ratione proponatur ut malum, voluntas feretur in hoc ut malum, non quia sit malum secundum se, sed quia est malum per accidens ex apprehensione rationis.[...]. Unde dicendum est simpliciter quod omnis voluntas discordans a ratione, sive recta sive errante, semper est mala."

"autonomia" em relação aos "costumes", ao poder político e ao próprio domínio religioso. Tomás resume esta sua concepção, afirmando: "O motivo disso é que o livre difere do servo porque o *livre é causa de si* [...]"[125]. Na verdade, para o Aquinate, somente as ações que procedem do livre-arbítrio, ou seja, unicamente da sinergia entre razão e vontade, podem ser ditas ações propriamente humanas. Donde a clássica distinção entre *ato do homem* (*actus hominis*) e *ato humano* (*actus humanus*):

> O homem diferencia-se das criaturas irracionais porque tem o domínio de seus atos. Por isso, somente são ditas propriamente humanas aquelas ações sobre as quais o homem tem domínio. Ora, o homem tem domínio de suas ações pela razão e pela vontade. Donde será chamada de livre-arbítrio a *faculdade da vontade e da razão*. Assim sendo, são propriamente ditas humanas as ações que procedem da vontade deliberada. Se outras ações, porém, são próprias do homem, poderão ser chamadas de ações *do homem*, mas não são propriamente humanas, pois não são do homem enquanto homem.[126]

Ora, é exatamente este domínio intransferível e ineludível do ato livre que torna o homem responsável por suas ações, vale dizer, capaz de virtudes e de vícios: "O homem é dotado de livre-arbítrio; do contrário, os conselhos, as exortações, os preceitos, as proibições, as recompensas e os castigos seriam vãos"[127]. O livre-

---

[125] *Idem*. *Ibidem*. I, 96, 4, C: "Cuius ratio est, quia servus in hoc differt a libero, quod liber est causa sui [...]".

[126] *Idem*. **Suma Teológica**. I-II, 1, 1, C: "Differt autem homo ab aliis irrationalibus creaturis in hoc, quod est suorum actuum dominus. Unde illae solae actiones vocantur proprie humanae, quarum homo est dominus. Est autem homo dominus suorum actuum per rationem et voluntatem, unde et liberum arbitrium esse dicitur facultas voluntatis et rationis. Illae ergo actiones proprie humanae dicuntur, quae ex voluntate deliberata procedunt. Si quae autem aliae actiones homini conveniant, possunt dici quidem hominis actiones; sed non proprie humanae, cum non sint hominis inquantum est homo."

[127] *Idem*. *Ibidem*. I, 83, 1, C: "Respondeo dicendum quod homo est liberi arbitrii, alioquin frustra essent consilia, exhortationes, praecepta, prohibitiones, praemia et poenae." Este princípio não é negado em teologia, pois a graça não anula, mas pressupõe e aperfeiçoa a natureza racional. Em contextos estritamente teológicos, o Aquinate afirma: *Idem*. *Ibidem*. III, 27, 2, C: "Culpa autem non potest emundari nisi per gratiam, cuius subiectum est sola creatura rationalis." "Ora, a culpa só pode

arbítrio inaugura, pois, a vida ética. As nossas ações são *nossas*, mas por isso mesmo devemos responder por elas. Aliás, a única coisa que nos pertence e que podemos dar ao mundo de inédito são os nossos atos. No *De veritate*, o Aquinate diz: "No entanto, não podemos dar senão isso que é nosso, do que somos donos. Contudo, como somos donos de nossos atos pela vontade [...]"[128]. Destarte, para Tomás, pelo livre-arbítrio — que advém do consórcio entre razão e vontade —, o homem, dono de suas ações, passa a ser ele próprio: "[...] depois que ele tiver o uso da razão, ele começa a ser ele mesmo e pode [...] decidir-se por si mesmo"[129]. O ato livre — prossegue ainda o Aquinate — faz o homem *senhor de si*, pois este ato implica que, conhecendo *os prós e os contras* das coisas, o homem pode deixar de estar *entre* elas para estar *diante* delas.[130] De maneira que o homem livre não pode ser compelido, nem coagido, mesmo a crer: "E, então, ele é induzido à fé, não por coação, mas por persuasão [...]"[131]. Em suma, pelo livre-arbítrio o homem torna-se capaz de perfazer-se virtuoso ou vicioso, já que as suas potências racionais só são determinadas por suas livres e

---

ser purificada pela graça, e o sujeito da graça é exclusivamente a criatura racional." *Idem*. **O livre-arbítrio**: Quaestiones disputatae de veritate: Questão 24. 24, 1, C: "Ad hoc enim fides astringit, cum sine libero arbitrio non possit esse meritum vel demeritum, iusta poena vel praemium." "Com efeito, a fé também obriga a isso, pois sem o livre-arbítrio não pode haver mérito ou demérito, justa pena ou prêmio."

[128] TOMÁS DE AQUINO. **As paixões da alma**: Quaestiones disputatae de veritate: Questão 26. Trad. Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Rev. Beatriz Rodrigues de Lima. São Paulo: Edipro. 2015. 26, 6, C: "Dare autem non possumus nisi id quod nostrum est, cuius domini sumus. Sumus autem domini nostrorum actuum per voluntatem [...]".

[129] *Idem*. **Suma Teológica**. II-II, 10, 12, C: "Postquam autem incipit habere usum liberi arbitrii, iam incipit esse suus, et potest, [...], sibi ipsi providere."

[130] É verdade, admite Tomás, que não é contrário à razão de ato livre seguir conselhos. Porém, adverte Aquino, aquele que segue conselhos sem saber tomar as suas próprias decisões ainda não é perfeito na virtude: *Idem*. *Ibidem*. I-II, 57, 5, ad 2: "Ad secundum dicendum quod, cum homo bonum operatur non secundum propriam rationem, sed motus ex consilio alterius; nondum est omnino perfecta operatio ipsius, quantum ad rationem dirigentem, et quantum ad appetitum moventem. Unde si bonum operetur, non tamen simpliciter bene; quod est bene vivere." "Deve-se dizer que quando o homem faz o bem não pela própria razão, mas levado pelo conselho de outrem, sua obra ainda não é totalmente perfeita, nem quanto à razão que a dirige nem quanto ao apetite que a move. Portanto, se o bem é feito, não o é absolutamente bem, que é viver bem."

[131] *Idem*. *Ibidem*: "Et tunc est inducendus ad fidem non coactione, sed persuasione [...]".

reiteradas escolhas, que se tornam *disposições estáveis*, as quais Tomás denomina *hábitos*:

> Já as potências racionais, próprias do homem, não são determinadas a uma coisa só, antes se prestam, indeterminadamente, a muitas coisas. Ora, é pelos hábitos que elas se determinam aos atos, como se mostrou acima.[132]

Nas *Quaestiones Disputatae de Veritate*, o Aquinate remata esta questão dizendo que Deus deu ao homem o ser autor dos seus atos e, por conseguinte, do seu porvir: "'Deus deixou o homem nas mãos de seu conselho' (Sr. 15, 14), na medida em que ele o constituiu intendente de seus próprios atos"[133]. Noutro lugar, volta a afirmar que Deus concedeu ao homem participar da Sua Providência não só como "objeto", mas também como "sujeito" que provê: "Por conseguinte, a criatura racional participa da providência não somente enquanto é governada, mas também enquanto governa, pois governa as suas próprias ações e as dos outros"[134]. Por isso, para o Aquinate, atentar contra a ação própria das coisas — no caso do homem, contra o seu livre-arbítrio — é atentar contra a virtude divina: "Logo, tirar das coisas as suas próprias ações é diminuir a bondade divina"[135]. Importa ressaltar,

---

[132] *Idem*. *Ibidem*. I-II, 55, 1, C: "Potentiae autem rationales, quae sunt propriae hominis, non sunt determinatae ad unum, sed se habent indeterminate ad multa, determinantur autem ad actus per habitus, sicut ex supradictis patet. Et ideo virtutes humanae habitus sunt."

[133] *Idem*. De veritate. q. 5 a. 5 ad 4. In: TORRELL, Jean Pierre. **Santo Tomás de Aquino:** Mestre Espiritual. Trad. J. Pereira. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola. p. 344: "Ad quartum dicendum, quod Deus permisit hominem in manu consilii sui, inquantum constituit eum propriorum actuum provisorem [...]". Torrell arrola outras passagens em que Tomás — na *Suma de Teologia* — cita o versículo do Eclesiástico para expressar a mesma ideia: o ato humano é dotado de uma causalidade própria.

[134] TOMÁS DE AQUINO. **Suma Contra os Gentios**. III, CXIII, 5 [2873]: "Creatura rationalis sic providentiae divinae subiacet quod non solum ea gubernatur, sed etiam rationem providentiae utcumque cognoscere potest [...]". BRAGUE. **A Lei de Deus**. História filosófica de uma aliança. p. 288: "A criatura racional tem parte na providência não apenas como objeto, mas também como sujeito."

[135] TOMÁS DE AQUINO. **Suma Contra os Gentios**. III, LXIX, 11 [2446]: "Detrahere ergo actiones proprias rebus, est divinae bonitati derogare." *Idem*. *Ibidem*. III, LXIX, 10 [2445]: "Sed si nulla creatura habet aliquam actionem ad aliquem effectum producendum, multum detrahitur perfectioni

no entanto, que o fato de Tomás dar ênfase à liberdade do homem não o torna, por assim dizer, um "deísta", posto que a ordem da Providência dispôs de tal forma os seres criados, "[...] que o efeito da providência divina não é unicamente que algo aconteça de qualquer modo, mas que aconteça, seja de modo necessário seja de modo contingente"[136]. Em razão disso, a liberdade humana não está fora do controle da Providência, nem é tolhida por ela, inclusive na ordem da graça. Conclui o Frade Mendicante:

> [...] Deus tudo move segundo o modo próprio de cada um. [...]. Ora, a natureza própria do homem é estar dotado de livre-arbítrio. Portanto, quando se trata de um indivíduo que tem o uso de seu livre-arbítrio, a moção de Deus para a justiça não acontece sem que se exerça este livre-arbítrio.[137]

Do que expusemos acerca do livre-arbítrio, decorre que o homem é livre por ser racional e volitivo e, sendo livre, pode ter domínio sobre os seus atos e responder por eles. Há, então, uma realidade humana, um mundo ou um *hábitat* construído pelos homens, fundado por seus atos, porquanto o homem é, de certo modo, providência para si mesmo. Ele provê para si e para os seus: "[...] Deus quis comunicar a sua semelhança às coisas, não só quanto ao ser, mas também quanto ao serem causas de outras" [138].

---

creaturae: ex abundantia enim perfectionis est quod perfectionem quam aliquid habet, possit alteri communicare. Detrahit igitur haec positio divinae virtuti." "Ora, se nenhuma criatura tem ação efetiva, muito é diminuído de sua perfeição, pois é próprio da excelência da perfeição de uma coisa poder comunicá-la à outra coisa. Logo, tal tese diminui a virtude divina".

[136] *Idem*. **Suma Teológica**. I, 22, 4, ad. 1: "Ad primum ergo dicendum quod effectus divinae providentiae non solum est aliquid evenire quocumque modo; sed aliquid evenire vel contingenter vel necessario."

[137] *Idem*. *Ibidem*. I-II, 113, 3, C: "Deus autem movet omnia secundum modum uniuscuiusque, [...]. Unde et homines ad iustitiam movet secundum conditionem naturae humanae. Homo autem secundum propriam naturam habet quod sit liberi arbitrii."

[138] *Idem*. **Suma Contra os Gentios**. III, LXX, 5 [2465]: "Non enim hoc est ex insufficientia divinae virtutis, sed ex immensitate bonitatis ipsius, per quam suam similitudinem rebus communicare voluit non solum quantum ad hoc quod essent, sed etiam quantum ad hoc quod aliorum causae essent [...]". BRAGUE. **A Lei de Deus**. História filosófica de uma aliança. p. 288: "Deus lhe delega sua providência, até fazer coincidir Sua providência com a prudência, palavra que, na história da

Mais uma vez nos deparamos com a face *filosófica* da ética de Tomás. Comentando estas passagens, Brague destaca a perspectiva *poiética* da ética tomasiana, visto que nela o homem não é só "objeto" de uma realidade já dada, mas "sujeito" que cria a sua morada por sua capacidade de agir livremente:

> Este bem do homem não é só um bem criado para ele, mas um bem que ele é capaz de criar. A partir do momento em que é percebido dessa forma, o homem entra em cena como sujeito e não apenas como objeto. Assim penetra-se no campo da moral, como teoria do bem enquanto criável pelo homem, o qual se apropria desse bem na excelência humana, ou virtude.[139]

Mondin define a moral exatamente como o exercício de o homem construir-se como homem: "Fazer o homem — que é a tarefa própria da moral — significa fazer o homem em todas as suas dimensões [...]"[140]. Noutro lugar, ele retoma a mesma ideia: "A tarefa da ética é fazer o homem"[141]. Por fim, Tomás integra todos estes dados sobre o ato humano para definir o homem como *pessoa*. Passemos à consideração deste conceito.

---

língua, constitui, aliás, a cópia da primeira, originária como ela do latim *providentia*." *Idem*. *Ibidem*. "Eis aqui o fruto produzido por um princípio formulado fora: a bondade de Deus vai até transmitir ao que Ele cria Seu próprio poder criador."

[139] *Idem*. *Ibidem*. p. 292.

[140] MONDIN, Battista. **Definição Filosófica da Pessoa Humana**. Trad. Jacinta Turolo Garcia. São Paulo: EDUSC, 1998. p. 23.

[141] *Idem*. *Ibidem*. p. 37. Ao usar os verbos "ago" e "facio" não desconhecemos que eles possuem, *stricto sensu*, significações distintas, pois o agir é um ato que termina na perfeição do sujeito e o fazer é um ato transeunte que termina na perfeição do objeto: TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. I-II, 57, 4, C: "Differt autem facere et agere quia, ut dicitur in IX Metaphys., factio est actus transiens in exteriorem materiam, sicut aedificare, secare, et huiusmodi; agere autem est actus permanens in ipso agente, sicut videre, velle, et huiusmodi." "Fazer e agir são coisas diferentes. O primeiro, como se diz no livro IX da *Metafísica*, é um ato que passa para uma matéria exterior, como construir, cortar e outros, enquanto que o segundo é um ato que fica no próprio agente, como ver, querer e semelhantes." Contudo, *lato sensu*, no sentido de que o agir perfaz o nosso caráter e, assim, as nossas relações e o ambiente que nos circunda, não há razão, a nosso ver, para não aproximarmos o agir *ético* de uma espécie de fazer *poiético*.

3.6.1 A PESSOA

Assim chegamos a um ponto importante da ética tomasiana. Afirma Tomás: "Pessoa significa o que há de mais perfeito em toda natureza, a saber, o que subsiste numa natureza racional"[142]. No *De Potentia*, diz o mesmo: "A natureza implicada na significação do nome pessoa é a mais digna de todas as naturezas, uma vez que é a natureza intelectiva em toda a sua amplidão"[143]. E o que há de mais nobre no próprio ser pessoa e, por isso, livre, é a sua possibilidade de fazer-se:

> Diversamente dos outros seres vivos, cujo ser é inteiramente produzido, pré-fabricado pela natureza, o homem é grande em medida o artífice de si mesmo. [...]. Ele deve se construir com suas próprias mãos, cultivando a si mesmo.[144]

> A liberdade é dada ao homem para que ele possa realizar a si mesmo, seu próprio ser; porque ele realiza tudo aquilo que a natureza apenas começou a esboçar.[145]

Pensa Battista Mondin que Tomás, ao definir o homem como pessoa e ao dizer que é na liberdade da pessoa que se radica a vida ética, retoma a ideia dos antigos de que a ética é, sob certo aspecto, uma "arte". Diz o estudioso: "Na origem a pessoa humana é um projeto, mais do que uma obra completa. A pessoa é uma obra de arte, a maior de todas as obras de arte"[146]. Aliás, o próprio Tomás concebe a *vida ética* como uma *vida bela*. Para ele, a beleza

---

[142] *Idem*. *Ibidem*. I, 29, 3, C: "Respondeo dicendum quod persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura."

[143] TOMÁS DE AQUINO. De Potentia. q. 9 a. 1 co. In: TORRELL, Jean Pierre. **Santo Tomás de Aquino:** Mestre Espiritual. Trad. J. Pereira. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola. p. 371: "Natura autem, quam persona in sua significatione includit, est omnium naturarum dignissima, scilicet natura intellectualis secundum genus suum."

[144] MONDIN. **Definição Filosófica da Pessoa Humana**. pp. 15 e 16.

[145] *Idem*. *Ibidem*. p. 18.

[146] *Idem*. *Ibidem*. p. 38.

espiritual consiste numa vida vivida e construída segundo a reta razão:

> [...] Do mesmo modo, a beleza espiritual consiste em ter o homem comportamento e atividade bem equilibrados pelo esplendor espiritual da razão. Mas isso diz respeito à razão de honesto, que acabamos de declarar idêntico à virtude, a qual regula todas as coisas humanas de acordo com a razão. Por isso, o honesto é o mesmo que a beleza espiritual [...].[147]

Com os resultados já obtidos, podemos aprofundar o conceito de pessoa, a fim de percebermos quais são as suas implicações éticas. Segundo Garrigou-Lagrange, na sua síntese do pensamento de Tomás, "[...] *a pessoa* é *um sujeito inteligente e livre* [...]"[148]. Para bem compreendermos o enunciado, cumpre analisarmos cada um dos termos contidos na definição. Antes de mais, importa entendermos o que nela está pressuposto, a saber, o conceito de substância (*substantia*), conforme a definição que Tomás retoma de Boécio: "[...] a *pessoa* é, segundo Boécio, a 'substância individual de uma natureza racional'"[149]. Ora, a substância é aquilo que existe por si; é o *ens per se*, diriam os escolásticos. Em outros termos, a substância é aquilo que está apto para existir em oposição àquilo que não pode existir por si, a saber, ao acidente (*accidens*). Este último, por não possuir um ato de ser (*actus essendi*) próprio, só pode subsistir na e pela substância, que, ao contrário, possui um *actus essendi* próprio.[150]

---

[147] TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. II-II, 145, 2, C: "Et similiter pulchritudo spiritualis in hoc consistit quod conversatio hominis, sive actio eius, sit bene proportionata secundum spiritualem rationis claritatem. Hoc autem pertinet ad rationem honesti, quod diximus idem esse virtuti, quae secundum rationem moderatur omnes res humanas. Et ideo honestum est idem spirituali decori."

[148] GARRIGOU-LAGRANGE, Réginald. **La Síntesis Tomista**. Trad. Eugenio S. Melo. Buenos Aires: Ediciones Desclée, 1946. p. 247. [A tradução é nossa]. "[...] *la persona* es *un sujeto inteligente y libre* [...]".

[149] TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. III, 2, 2, C: "[...] persona quam *rationalis naturae individua substantia*, secundum Boetium [...]".

[150] MONDIN, Battista. Substância. In: _____. **Glossário dos Principais Termos Teológico-Filosóficos**. Trad. José Maria de Almeida. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2005. p. 440.

Dessa análise chegamos a outro conceito fundamental. Se a substância possui um ato de ser próprio e não existe em outra coisa senão em si mesma, ela é, então, distinta de tudo: é um *indivíduo*. Com efeito, um indivíduo, como define Tomás, "[...] é o que é indiviso em si e distinto dos outros"[151]. De fato, o universal e o particular se encontram em todos os gêneros do ser; porém, é no gênero substância que particularmente se encontra o indivíduo. Enquanto os acidentes subsistem como indivíduos nas substâncias, as substâncias são individuadas por si mesmas. Em outras palavras, se os acidentes tornam-se indivisos por existirem numa substância, a própria substância é indivisa em si mesma. Por isso, é ao indivíduo do gênero substância, isto é, àquele que subsiste em si mesmo, que damos formalmente o nome de *hipóstase* ou *substância primeira*.[152]

Todavia, a pessoa não é somente uma substância individual, mas, como já havia definido Boécio, uma substância individual de natureza racional (*individua substantia rationalis naturae*). Com efeito, o particular e o individual se encontram de maneira ainda mais especial e perfeita nas chamadas substâncias racionais. Isto se dá pelo fato de as substâncias racionais possuírem o domínio dos seus atos (*dominium sui actus*). Elas não estão fadadas a agir somente por causalidade natural, mas podem desencadear uma causalidade própria. Aliás, é esta peculiaridade que distingue as substâncias racionais das demais substâncias: elas são capazes de agir por si mesmas (*per se agunt*). De fato, denominamos pessoa (*persona*) precisamente a substância racional que, além de existir por si (*ens per se*) ou exatamente por isso, é capaz, em virtude da sua racionalidade, de agir por si. Disso

[151] TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. I, 29, 4, C: "Individuum autem est quod est in se indistinctum, ab aliis vero distinctum." GILSON. **O Espírito da Filosofia Medieval**. p. 265: "Um indivíduo é um ser dividido de todos os outros seres e, por sua vez, não divisível em outros seres."

[152] TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. I, 29, 1, C: "Substantia enim individuatur per seipsam, sed accidentia individuantur per subiectum, quod est substantia [...]". "A substância, com efeito, é individuada por si mesma. Mas os acidentes o são, pelo sujeito, isto é, pela substância [...]".

decorre que o homem é uma pessoa, isto é, uma substância racional resultante da união substancial entre alma e corpo que existe e age por si. Vale ceder a palavra ao próprio Tomás:

> O particular e o indivíduo realizam-se de maneira ainda mais especial e perfeita nas substâncias racionais que têm o domínio de seus atos e não são apenas movidas na ação como as outras, mas agem por si mesmas. Ora, as ações estão nos singulares. Por isso, entre as outras substâncias os indivíduos de natureza racional têm o nome especial de pessoa.[153]

Para prosseguirmos na abordagem sobre a pessoa, cumpre que ponderemos o que é o bem e quais são os seus desdobramentos, a fim de verificarmos em qual escala se encontra a pessoa na hierarquia dos bens.

3.6.2 O BEM ÚTIL, HONESTO E DELEITÁVEL

O bem, em Tomás, não é um conceito unívoco, mas plurívoco.[154] Contudo, abstraído relativamente dos modos como se realiza, podemos defini-lo como aquilo para o qual todos tendem ou *aquilo que todos desejam*.[155] Dito isso, podemos considerar a existência de um *bem útil*, *honesto* e *deleitável*. O *bem útil* é aquele que é desejado como *meio* para se chegar a um *fim*, isto é, aquele que é apetecido tendo em vista este fim. Já o *bem honesto* é aquele

---

[153] *Idem*. *Ibidem*: "Sed adhuc quodam specialiori et perfectiori modo invenitur particulare et individuum in substantiis rationalibus, quae habent dominium sui actus, et non solum aguntur, sicut alia, sed per se agunt, actiones autem in singularibus sunt. Et ideo etiam inter ceteras substantias quoddam speciale nomen habent singularia rationalis naturae. Et hoc nomen est persona."

[154] *Idem*. *Ibidem*. I, 5, 6, ad 3: "Ad tertium dicendum quod bonum non dividitur in ista tria sicut univocum aequaliter de his praedicatum, sed sicut analogum [...]". "Deve-se dizer que o bem não se divide nestes três gêneros como um termo unívoco, atribuído igualmente a eles, mas como um termo análogo [...]".

[155] *Idem*. *Ibidem*. I, 5, 1, C: "Ratio enim boni in hoc consistit, quod aliquid sit appetibile, unde philosophus, in I Ethic., dicit quod *bonum est quod omnia appetunt*." "[...] a razão do bem consiste em que alguma coisa seja atrativa. Por isso mesmo, o Filósofo, no livro I da *Ética*, assim define o bem: 'Aquilo para o qual todas as coisas tendem'."

que é desejado por si, ou seja, querido por si mesmo e não como *meio* para se alcançar outra coisa, por isso tem razão de *fim* e não de *meio*. O *bem deleitável* é aquele no qual repousa a vontade, vale dizer, é o termo último do seu movimento.[156] Estes bens não são opostos ou excludentes, mas complementares; entretanto, pode acontecer que, acidentalmente, um contrarie o outro. Por exemplo, um bem que seja apetecido única e exclusivamente em razão de ser deleitável, inobstante seja deleitável, pode ser desonesto. Desta sorte, o sexo, cujo fim é a procriação, quando praticado apenas por luxúria, torna-se um bem desonesto. Assim acontece também com um remédio amargo, que é um bem útil, porque desejado tão somente como meio para se alcançar a saúde; se, no entanto, por absurdo, fosse ingerido como um fim em si mesmo, tornar-se-ia desonesto.[157] Atendo-nos à definição de *bem* exposta, fica evidente

[156] *Idem*. **Suma Teológica**. I, 5, 6, C: "Respondeo dicendum quod haec divisio proprie videtur esse boni humani. Si tamen altius et communius rationem boni consideremus, invenitur haec divisio proprie competere bono, secundum quod bonum est. Nam bonum est aliquid, inquantum est appetibile, et terminus motus appetitus. Cuius quidem motus terminatio considerari potest ex consideratione motus corporis naturalis. Terminatur autem motus corporis naturalis, simpliciter quidem ad ultimum; secundum quid autem etiam ad medium, per quod itur ad ultimum quod terminat motum, et dicitur aliquis terminus motus, inquantum aliquam partem motus terminat. Id autem quod est ultimus terminus motus, potest accipi dupliciter, vel ipsa res in quam tenditur, utpote locus vel forma; vel quies in re illa. Sic ergo in motu appetitus, id quod est appetibile terminans motum appetitus secundum quid, ut medium per quod tenditur in aliud, vocatur utile. Id autem quod appetitur ut ultimum, terminans totaliter motum appetitus, sicut quaedam res in quam per se appetitus tendit, vocatur honestum, quia honestum dicitur quod per se desideratur. Id autem quod terminat motum appetitus ut quies in re desiderata, est delectatio." "Esta divisão propriamente parece ser do bem humano. No entanto, se consideramos a razão de bem de maneira mais profunda e geral, vemos que esta divisão cabe propriamente ao bem enquanto tal. Com efeito, uma coisa é boa enquanto atrativa e enquanto termo do movimento do apetite. Ora, o termo deste movimento pode ser comparado ao do corpo físico. O movimento do corpo físico termina absolutamente em seu termo último; mas sob certo aspecto ele termina no espaço intermediário por onde se vai até o termo último que termina o movimento. Assim, se chama termo de um movimento o que termina uma parte do movimento. O termo último do movimento, pode-se entender de duas maneiras: ou a coisa à qual se tende, como a forma, o lugar; ou o repouso naquela coisa. Assim, no movimento do apetite chama-se *útil* aquilo que é atrativo e termina o movimento sob certo aspecto, como um meio pelo qual se tende para outra coisa. Aquilo que é atrativo como último e termina completamente o movimento do apetite chama-se *honesto*; por exemplo, alguma coisa para a qual o apetite tende por si. Por isso, chama-se *honesto* o que é desejável em si mesmo. Enfim, aquilo que termina o movimento do apetite, como repouso na coisa desejada, é o *agradável*."

[157] *Idem*. *Ibidem*. I, 5, 6, ad 2: "Ad secundum dicendum quod haec divisio non est per oppositas res, sed per oppositas rationes. Dicuntur tamen illa proprie delectabilia, quae nullam habent aliam

que a razão de bem se realiza mais perfeitamente naquele que é desejado por si mesmo, a saber, o bem honesto. Em segundo lugar, no bem deleitável, onde a vontade se aquieta. Por último, no bem útil, no qual a razão de bem se realiza de forma menos própria, pois ele só é desejado enquanto meio que leva a um fim.[158]

Ora, Tomás admite um *bem honesto* relativo à *ordem natural*, a saber, o homem. Procuremos entender. Diz o Aquinate: "No homem se encontram de certo modo todas as coisas"[159]. A partir disso, prossegue dizendo que, sendo o homem, de certa forma, um *microcosmo*, tem-se que o modo como ele domina as coisas que estão nele é o mesmo pelo qual ele domina todas as coisas. Pois bem, pela razão, o homem se equipara aos anjos; pelas potências sensitivas, aos animais; pelas naturais, às plantas; pelo corpo, às coisas inanimadas. De sorte que a razão é o que há de mais nobre no homem e é pela razão que o homem se ordena a dominar todas as coisas do *macrocosmo* e, consequentemente, a não ser dominado por nenhuma delas. Em passagem já citada, diz Tomás: "A razão no homem ocupa o lugar do que domina, e não do que está submetido à dominação"[160]. A questão que se segue é esta: como o homem exerce este seu domínio racional sobre todas as coisas? Em relação às potências sensíveis, a razão domina dando-lhes ordens. Assim, o homem domina os animais dando-lhes ordens; em relação às plantas e às coisas inanimadas, como às

---

rationem appetibilitatis nisi delectationem, cum aliquando sint et noxia et inhonesta. Utilia vero dicuntur, quae non habent in se unde desiderentur; sed desiderantur solum ut sunt ducentia in alterum, sicut sumptio medicinae amarae. Honesta vero dicuntur, quae in seipsis habent unde desiderentur." "Deve-se dizer que esta divisão não é por coisas opostas, mas por razões opostas. Entretanto, chama-se apropriadamente agradável aquilo cuja única razão de atração é o deleite, ainda que alguma vez seja não só nocivo, como também desonesto. Chama-se útil o que em si mesmo nada tem por onde ser atrativo, mas é desejado apenas enquanto leva a outras coisas, como tomar um remédio amargo. Pelo contrário, chama-se honesto o que, em si mesmo, tem por onde ser desejado."

[158] *Idem*. *Ibidem*. I, 5, 6, ad 3: "Per prius enim praedicatur de honesto; et secundario de delectabili; tertio de utili." "Em primeiro lugar atribui-se ao honesto, em segundo ao agradável e em terceiro ao útil."

[159] *Idem*. *Ibidem*. I, 96, 2, C: "Respondeo dicendum quod in homine quodammodo sunt omnia [...]".

[160] *Idem*. *Ibidem*: "Ratio autem in homine habet locum dominantis, et non subiecti dominio."

suas potências naturais e ao seu próprio corpo, o homem domina utilizando-os. Porém, quando domina outros homens, o homem não os domina dando-lhes ordens ou utilizando-os, mas sim como "[...] alguém domina a outro como livre, quando o dirige para o próprio bem daquele que é dirigido, ou para o bem comum"[161]. Nisto, pois, reside a dignidade da pessoa humana; por ser livre e capaz de ser senhor de si, o homem não pode ser tomado como meio ou como servo, mas deve ser sempre respeitado como fim. Retomemos toda a passagem:

> O motivo disso é que o livre difere do servo porque o livre é causa de si, como se diz no início da *Metafísica*; o servo porém é ordenado para outro. Então alguém domina outrem, como servo, quando refere aquele que é dominado à própria utilidade, a saber, do que domina. E, porque o próprio bem é apetecível a cada um, conseqüentemente é contristador a alguém ceder a outrem o bem que deveria pertencer-lhe; assim, tal domínio não pode existir sem pena dos súditos.[162]

Não se trata de negar as raízes cristãs de Tomás, mas de perceber como ele se utiliza de algumas verdades reveladas também para dar "cidadania" à ordem natural. Todo o argumento acima esconde um estreito laço com a tradição judaico-cristã, na qual o homem é o ápice da criação. Na verdade, o Aquinate reconquista, em termos filosóficos, algumas "verdades cristãs". Diz ele: "[...] na hierarquia dos seres, os menos perfeitos são para os mais perfeitos [...]"[163]. Em seguida, revela de onde retira este argumento: "[...] como, no processo da geração, a natureza vai do

[161] *Idem*. *Ibidem*. I, 96, 4, C: "Tunc vero dominatur aliquis alteri ut libero, quando dirigit ipsum ad proprium bonum eius qui dirigitur, vel ad bonum commune."

[162] *Idem*. *Ibidem*: "Cuius ratio est, quia servus in hoc differt a libero, quod liber est causa sui, ut dicitur in principio Metaphys; servus autem ordinatur ad alium. Tunc ergo aliquis dominatur alicui ut servo, quando eum cui dominatur ad propriam utilitatem sui, scilicet dominantis, refert. Et quia unicuique est appetibile proprium bonum, et per consequens contristabile est unicuique quod illud bonum quod deberet esse suum, cedat alteri tantum; ideo tale dominium non potest esse sine poena subiectorum."

[163] *Idem*. *Ibidem*. II-II, 64, 1, C: "In rerum autem ordine imperfectiora sunt propter perfectiora [...]".

imperfeito ao perfeito"[164]. Por fim, chega a exemplificar: "[...] na geração do homem, primeiro existe o ser vivo, depois, o animal, e finalmente o homem"[165]. Aqui não é o lugar de discutirmos os limites dos conhecimentos biológicos de Tomás. O que nos importa reter é o seguinte: na argumentação de Tomás, a ordem das coisas nos ensina que "[...] os seres que só têm a vida, os vegetais, são, no conjunto, destinados a servir aos animais todos, e os animais, ao homem"[166]. Ora, é deste raciocínio que ele deduz que "[...] conserva-se a vida dos animais e das plantas, não por causa deles, mas do homem"[167], ou seja, o homem, na ordem da geração natural, apresenta-se como um bem querido por si mesmo, um fim. A bem da verdade, ao discriminar o que distingue o homem dos outros seres vivos, Aquino aduz ainda o mesmo argumento no qual fundamenta o seu conceito de pessoa, a saber, a capacidade de agir por si mesmo: "Deve-se dizer que os animais e as plantas não têm a vida racional, que lhes facultaria agir por eles mesmos"[168]. E é só após esta complexa argumentação, e como um corolário moral, e não como parte dela, que o Aquinate cita uma passagem do livro do *Gênesis*:

> Pois se lê no livro do Gênesis: "Eis que vos dou todas as ervas e todas as árvores, para vos servirem de sustento para vós e os animais da terra." E ainda: "Tudo o que se move e vive vos servirá de alimento."[169]

---

[164] *Idem*. *Ibidem*: "[...] sicut etiam in generationis via natura ab imperfectis ad perfecta procedit."

[165] *Idem*. *Ibidem*: "Et inde est quod sicut in generatione hominis prius est vivum, deinde animal, ultimo autem homo [...]".

[166] *Idem*. *Ibidem*: "[...] ita etiam ea quae tantum vivunt, ut plantae, sunt communiter propter omnia animalia, et animalia sunt propter hominem."

[167] *Idem*. *Ibidem*. II-II, 64, 1, ad 1: "[...] conservatur vita animalium et plantarum non propter seipsam, sed propter hominem."

[168] *Idem*. *Ibidem*. II-II, 64, 1, ad 2: "Ad secundum dicendum quod animalia bruta et plantae non habent vitam rationalem, per quam a seipsis agantur [...]".

[169] *Idem*. *Ibidem*. II-II, 64, 1, C: "[...] dicitur enim Gen. I, *ecce, dedi vobis omnem herbam et universa ligna, ut sint vobis in escam et cunctis animantibus*. Et Gen. IX dicitur, *omne quod movetur et vivit, erit vobis in cibum*."

Com efeito, ao definir o homem como pessoa, Tomás o coloca como *imagem* de Deus. Não sem razão, é seguindo esta linha que ele pode dizer que a perfeição da pessoa convém, antes de mais, a Deus: "Ora, tudo o que diz perfeição deve ser atribuído a Deus [...]. Convém, portanto, atribuir a Deus este nome pessoa"[170]. Em outros termos, o que o Aquinate faz não é senão traduzir, em termos filosóficos, uma parte da teologia do homem como *imagem* de Deus (Gn 1, 26), a saber, o fato de o homem ser pessoa. Pelo contexto da última citação da *Summa*, podemos observar ainda que a *imagem* de Deus no homem mostra-se, precisamente, pelo dinamismo do ato livre, o qual, por sua vez, é derivado da sua natureza racional. Numa passagem à qual voltaremos no próximo capítulo, Tomás resume exatamente nestes termos a sua *ética:*

> Afirma Damasceno que o homem é criado à imagem de Deus, enquanto o termo imagem significa o que é dotado de intelecto, de livre-arbítrio e revestido por si de poder. Após ter discorrido sobre o exemplar, a saber, Deus, e sobre as coisas que procederam do poder voluntário de Deus, deve-se considerar agora a sua imagem, a saber, o homem, enquanto ele é o princípio de suas ações, possuindo livre-arbítrio e domínio sobre suas ações.[171]

Este passo dá-nos a conhecer que, na *ordem natural*, exatamente enquanto *imagem* de Deus ou, em *termos filosóficos*, enquanto pessoa capaz de ser *princípio de suas ações*, o homem é sempre um fim para o qual se ordenam os meios a serem escolhidos pelo diálogo entre razão e vontade. Em outras palavras,

---

[170] *Idem*. *Ibidem*. I-II, 29, 3, C: "Unde, cum omne illud quod est perfectionis, Deo sit attribuendum, eo quod eius essentia continet in se omnem perfectionem; conveniens est ut hoc nomen persona de Deo dicatur."

[171] *Idem*. *Ibidem*. I-II, *Prólogo*. [O segundo itálico é nosso]. "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."

o homem não pode ser tomado como *bem útil* ou simplesmente *deleitável*. Ele é, inclusive em teologia, a seu modo, um *bem honesto*, porquanto querido por si mesmo por Deus, que a ele tudo submeteu. Não é de pouca monta que Tomás, num célebre artigo do tratado *De Homine* da *Summa*, argumenta que, tendo sido o homem "[...] estabelecido como um intermediário entre as criaturas corruptíveis e incorruptíveis, pois sua alma é por natureza incorruptível e seu corpo é por natureza corruptível"[172], ele foi querido por si mesmo enquanto indivíduo e não somente em virtude da perpetuação da espécie:

> Pela alma, incorruptível, ao contrário, convém que a multidão dos indivíduos seja visada por si pela natureza, ou antes pelo autor da natureza, que é o único criador das almas humanas.[173]

Não é o lugar para dissertarmos sobre o complexo tema da imortalidade da alma, nem é preciso insistir no paradigma "teísta". O que Tomás quer frisar pode ser assim resumido: se o agir segue o ser em ato[174], e o modo de agir o modo de ser[175], uma vez que o homem é capaz de ser senhor de suas ações, pois sua razão torna-o capaz de, pelo juízo racional, preferir um bem a outro[176], segue-se

---

[172] *Idem*. *Ibidem*. I, 98, 1, C: "Est ergo considerandum quod homo, secundum suam naturam, est constitutus quasi medium quoddam inter creaturas corruptibiles et incorruptibiles, nam anima eius est naturaliter incorruptibilis, corpus vero naturaliter corruptibile."

[173] *Idem*. *Ibidem*: "Ex parte vero animae, quae incorruptibilis est, competit ei quod multitudo individuorum sit per se intenta a natura, vel potius a naturae auctore, qui solus est humanarum animarum creator."

[174] *Idem*. **Suma Contra os Gentios**. III, LXIX, 10 [2450]: "[...] agit enim unumquodque secundum quod est actu." "[...] o agir segue o ser em ato [...]".

[175] *Idem*. **Suma Teológica**. I, 89, 1, C: "[...] modus operandi uniuscuiusque rei sequitur modum essendi ipsius." "[...] o modo de agir de toda coisa é uma conseqüência de seu modo de existir."

[176] *Idem*. *Ibidem*. I, 83, 1, C: "O homem, porém, age com julgamento, porque, por sua potência cognoscitiva julga que se deve fugir de alguma coisa ou procurá-la. Mas como esse julgamento não é o efeito de um instinto natural aplicado a uma ação particular, mas uma certa comparação da razão, por isso, o homem age com julgamento livre, podendo se orientar para diversos objetos." Uma autorizada e atualizada concepção do homem como pessoa — em larga medida devedora da síntese tomasiana —, como ser livre dotado de abertura e da capacidade de transcender-se encontra-se em Lima Vaz, que adentra na temática a partir de uma revalorização da especificidade da dimensão

que ele é um bem em si mesmo, a saber, um bem honesto. Mas é preciso ressaltar que, exaltando a dignidade da pessoa, Tomás não se afasta de uma *ética das virtudes,* nem da *eydaimonía*, porque o *bem honesto* reside justamente no "florescimento da pessoa humana", o qual consiste na ação de acordo com a reta razão, ou seja, no agir virtuosamente:

> O honesto tem o mesmo objeto que o útil e deleitável, mas se distingue deles pela razão, pois uma coisa é dita honesta quando possui certo brilho, por estar de acordo com os princípios da razão. Ora, o que está conforme a razão é, por natureza, conveniente ao homem. E todo ser, naturalmente, se compraz com o que lhe convém. Assim, o honesto é, naturalmente, prazeroso para o homem, como prova o Filósofo, a propósito dos atos virtuosos. No entanto, nem tudo o que é deleitável é honesto, porque pode um bem ser conveniente aos sentidos e não à razão. Nesse caso, porém, é deleitável contra a ordem da razão, a qual aperfeiçoa a natureza humana.[177]

Todavia, quando pensamos que está tudo dito a respeito da racionalidade humana e da incomunicabilidade do ser pessoa, verificamos que o Aquinate, em outros textos, descobre como que outra face desta mesma racionalidade, a saber, a dimensão da comunicabilidade: "A pessoa [...] é essencialmente comunicação"[178]. Podemos assim retornar ao tema da *civitas*, mas desta feita ancorados na fundamentação do caráter intransferível do ato humano, isto é, do homem concebido como pessoa. A

---

pneumática do homem: VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Antropologia Filosófica I**. 7. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004. pp. 181-264.

[177] TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. II-II, 145, 3, C. "Respondeo dicendum quod honestum concurrit in idem subiectum cum utili et delectabili, a quibus tamen differt ratione. Dicitur enim aliquid honestum, sicut dictum est, inquantum habet quendam decorem ex ordinatione rationis. Hoc autem quod est secundum rationem ordinatum, est naturaliter conveniens homini. Unumquodque autem naturaliter delectatur in suo convenienti. Et ideo honestum est naturaliter homini delectabile, sicut de operatione virtutis philosophus probat, in I Ethic. Non tamen omne delectabile est honestum, quia potest etiam aliquid esse conveniens secundum sensum, non secundum rationem; sed hoc delectabile est praeter hominis rationem, quae perficit naturam ipsius."

[178] MONDIN. **Definição Filosófica da Pessoa Humana**. p. 30.

mencionada comunicabilidade própria da pessoa, baseada no ato livre, dá-se também pelo que podemos denominar "amizade política". De fato, assim como a "pessoa" é o que existe de mais perfeito no universo, a comunidade das pessoas humanas, a *civitas,* é a *comunidade perfeita*, porque por ela as potencialidades da pessoa se perfazem no dinamismo do ato livre.

3.7 A AMIZADE

Do fato de o homem não poder viver, tampouco viver bem sozinho, segue-se que ele precisa do seu semelhante para ser feliz e construir o seu mundo. Nasce, então, a "amizade política". Acerca desta amizade, quando fala da felicidade da *civitas*, afirma o Frade Dominicano:

> Se falamos da felicidade da vida presente, como diz o Filósofo no livro *IX* da *Ética*, o homem feliz necessita de amigos. [...]. Necessita ainda dos amigos para praticar o bem tanto nas obras da vida ativa, como nas da vida contemplativa.[179]

Mas só entenderemos como se dá este vínculo entre homens se compreendermos o próprio conceito de *amizade*. Para Tomás, o laço criado pela amizade não é o de qualquer amor, pois deve implicar *benevolência*. E benevolência significa querer o bem de quem se ama.[180] Não podemos dizer-nos amigos do vinho ou do cavalo, pois deles não queremos senão o bem que eles nos podem dar. Não é assim na amizade! Nela, pensamos antes no bem que

---

[179] TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. I-II, 4, 8, C: "Respondeo dicendum quod, si loquamur de felicitate praesentis vitae, sicut philosophus dicit in IX Ethic., felix indiget amicis, non quidem propter utilitatem, cum sit sibi sufficiens [...]. Indiget enim homo ad bene operandum auxilio amicorum, tam in operibus vitae activae, quam in operibus vitae contemplativae."

[180] *Idem. Ibidem*. II-II, 23, 1, C: "[...] non quilibet amor habet rationem amicitiae, sed amor qui est cum benevolentia, quando scilicet sic amamus aliquem ut ei bonum velimus." "[...] não é qualquer amor que realiza a noção de amizade, mas somente o amor de benevolência, pelo qual queremos bem a quem amamos."

podemos dar ao outro do que naquele que podemos receber dele.[181] Por isso, o indicativo da amizade é a *reciprocidade*. Sem reciprocidade de amor, não há amizade verdadeira. É preciso, pois, que o amigo também queira o nosso bem. Tomás chega a dizer que "[...] o homem considera o amigo como um outro eu"[182]. Em virtude disso, a amizade consiste numa *mútua benevolência* em torno da qual se funda uma *comunhão*, que se pauta em um querer o bem do outro.[183] Na concepção de Tomás, há — como já dissemos — uma "amizade política", à qual todo homem se inclina naturalmente. E é ela que condiciona a "vida ética":

> Além disso, *sendo o homem naturalmente um animal social*, necessita do auxílio dos outros homens para alcançar o seu fim. Isto, com efeito, realiza-se com muita conveniência se existe o amor mútuo entre os homens.[184]

Acerca desta "amizade política" — à qual todos os homens tendem por natureza —, gostaríamos de citar outro texto significativo:

> [...] É natural aos homens amarem-se mutuamente. Vê-se o sinal disto no instinto natural segundo o qual um homem auxilia outro homem qualquer nas necessidades, como, por exemplo,

[181] *Idem*. *Ibidem*: "Si autem rebus amatis non bonum velimus, sed ipsum eorum bonum velimus nobis, sicut dicimur amare vinum aut equum aut aliquid huiusmodi, non est amor amicitiae, sed cuiusdam concupiscentiae, ridiculum enim est dicere quod aliquis habeat amicitiam ad vinum vel ad equum." "Se, porém, não queremos o bem daquilo que amamos e, antes, queremos para nós o bem que há neles, quando, por exemplo, dizemos amar o vinho, ou o cavalo etc., não há amor de amizade, mas um amor de concupiscência."

[182] *Idem*. **Suma Contra os Gentios**. IV, XXI, 5 [3579]: "[...] cum homo amicum habeat ut se alterum [...]".

[183] *Idem*. **Suma Teológica**. II-II, 23, 1, C: "Sed nec benevolentia sufficit ad rationem amicitiae, sed requiritur quaedam mutua amatio, quia amicus est amico amicus. Talis autem mutua benevolentia fundatur super aliqua communicatione." "[...] é preciso que haja reciprocidade de amor, pois um amigo é amigo de seu amigo. Ora, essa mútua benevolência é fundada em alguma comunhão."

[184] *Idem*. **Suma Contra os Gentios**. III, CXVII, 3 [2897]: "Cum homo sit naturaliter animal sociale, indiget ab aliis hominibus adiuvari ad consequendum proprium finem. Quod convenientissime fit dilectione mutua inter homines existente."

> afastando-o do caminho errado, levantando-o na queda, etc., *como se todo homem fosse ao homem naturalmente familiar e amigo*.[185]

Mas a amizade extravasa os limites da *civitas* e ganha uma feição pessoal. Passamos a arrolar agora algumas características peculiares da amizade segundo Tomás. Quando somos amigos de alguém, afirma o Aquinate, amamos também as pessoas e as coisas que lhes são caras. Se este amor é muito intenso, amamos mesmo aqueles que nos ofendem, se ao menos eles são estimados pelos nossos amigos.[186] Além disso, poder gozar da presença do amigo, dos seus gestos e palavras, principalmente nas agruras e infortúnios que a vida nos reserva, é-nos um grande consolo.[187] Ademais, é mesmo natural da amizade não só que um amigo revele ao outro os seus segredos[188], senão que também o socorra em suas necessidades[189], partilhando com alegria os seus bens, pois na

---

[185] *Idem*. *Idem*. III, CXVII, 5 [2899]: "Est autem omnibus hominibus naturale ut se invicem diligant. Cuius signum est quod quodam naturali instinctu homo cuilibet homini, etiam ignoto, subvenit in necessitate, puta revocando ab errore viae, erigendo a casu, et aliis huiusmodi: ac si omnis homo omni homini esset naturaliter familiaris et amicus."

[186] *Idem*. **Suma Teológica**. II-II, 23, 1, ad 2: "Et tanta potest esse dilectio amici quod propter amicum amantur hi qui ad ipsum pertinent etiam si nos offendant vel odiant." "E a amizade que temos por um amigo pode ser tão grande que, por causa dela, sejam amadas as pessoas que lhe são próximas, mesmo que elas nos ofendam ou nos odeiem."

[187] *Idem*. **Suma Contra os Gentios**. IV, XXII, 2 [3586]: "Est autem et amicitiae proprium quod aliquis in praesentia amici delectetur, et in eius verbis et factis gaudeat, et in eo consolationem contra omnes anxietates inveniat: unde in tristitiis maxime ad amicos consolationis causa confugimus." "É também próprio da amizade deleitar-se com a presença do amigo, alegrar-se com as suas palavras e atos, e nele encontrar o consolo de todas as contrariedades. Por isso, nas tristezas nos refugiamos principalmente nos amigos, devido ao seu consolo."

[188] *Idem*. *Ibidem*. IV, XXI, 4 [3578]: "Est autem hoc amicitiae proprium, quod amico aliquis sua secreta revelet. Cum enim amicitia coniungat affectus, et duorum faciat quasi cor unum [...]". "É também próprio da amizade que o amigo revele ao amigo os seus segredos. Sendo que a amizade une as afeições e faz de dois um só coração [...]".

[189] *Idem*. *Ibidem*. IV, XXII, 3 [3587]: "Similiter autem et amicitiae proprium est consentire amico in his quae vult [...]". "Pois bem, como também é próprio da amizade consentir naquilo que o amigo quer [...]".

amizade cada qual considera outrem como outro eu.[190] Na *Summa*, Tomás conclui:

> [...] Enquanto, pelos movimentos externos nos ordenamos aos outros, a moderação deles é operada pela amizade ou afabilidade, que demonstra, por palavras e por obras, nossa solidariedade com as alegrias e as tristezas dos que vivem conosco.[191]

Observemos que, mesmo quando ganha este caráter privado, a amizade, tanto na *pólis* de Aristóteles quanto na *civitas* de Tomás, aperfeiçoa e intensifica a justiça — virtude social por excelência. A amizade é, pois, um bem indispensável à vida em sociedade. Ela é remédio para muitos vícios desagregadores, tais como a difamação, que consiste em criar intrigas em segredo com vista a destruir a reputação alheia, e a adulação, que se excede nas adjetivações.[192] Ademais, vendo no amigo outro eu, é refreada a soberba, que consiste num olhar depreciativo que só repara os defeitos do outro.[193] Outrossim, a amizade instaura uma cooperação, que veda ao homem tomar como conquista exclusiva

[190] *Idem*. *Ibidem*. IV, XXI, 5 [3579]: "Non solum autem est proprium amicitiae quod amico aliquis revelet sua secreta propter unitatem affectus, sed eadem unitas requirit quod etiam ea quae habet, amico communicet: quia, cum homo amicum habeat ut se alterum , necesse est quod ei subveniat sicut et sibi sua ei communicans[...]". "Não obstante, não é somente próprio da amizade revelar ao amigo os segredos, devido à união afetiva, como também ela exige ainda que se partilhe com o amigo aquilo que se possui, como o homem considera o amigo como um outro eu, e deve auxiliá-lo como se fosse a si mesmo, dando-lhe o que pertence a si. [...]".

[191] *Idem*. *Ibidem*. II-II, 168, 1, ad 3: "Inquantum enim per exteriores motus ordinamur ad alios, pertinet exteriorum motuum moderatio ad amicitiam vel affabilitatem, quae attenditur circa delectationes et tristitias quae sunt in verbis et factis in ordine ad alios quibus homo convivit."

[192] *Idem*. *Ibidem*. II-II, 115, 1, ad 3, C: "Quae ei contrariatur quantum ad ea quae dicuntur, non autem directe quantum ad finem, quia adulator quaerit delectationem eius cui adulatur; detractor autem non quaerit eius contristationem, cum aliquando occulte detrahat, sed magis quaerit eius infamiam." "Há contrariedade entre elas naquilo que dizem, mas não diretamente no que concerne ao fim: porque o adulador procura o prazer daquele que está sendo adulado; enquanto o difamador não procura tanto a tristeza da sua vítima, pois muitas vezes ele age em segredo, e busca principalmente atingir sua reputação."

[193] *Idem*. *Ibidem*. II-II, 162, 3, ad 2: "Et ideo quaecumque ad hoc conferant quod aliquis existimet se supra id quod est, inducunt hominem ad superbiam. Quorum unum est quod aliquis consideret defectus aliorum [...]". "E, por isso, todas as coisas que levam alguém à superestima de si mesmo, levam-no à soberba. Uma delas é ficar reparando os defeitos dos outros [...]".

sua, o que recebeu como benefício corporativo.[194] Ela tolhe o "individualismo", incitado também pela soberba, que consiste em desprezar os outros, a fim de preocupar-se apenas com a própria excelência.[195] Não somente, mas a amizade inaugura a própria dimensão da gratuidade, que se dá quando ultrapassamos o âmbito do "estritamente justo", isto é, quando fazemos além do que nos é devido.[196] Instala nas relações humanas, além disso, a gratidão, e a gratidão, os vínculos duradouros.[197] A troca de benefícios enseja uma mútua estima, "Daí a frase de Sêneca: 'Queres pagar um benefício? Recebe-o de bom grado'"[198]. Por fim, a amizade dá vazão

[194] *Idem*. *Ibidem*. II-II, 162, 4, C: "Et ideo cum aliquis aestimat bonum quod habet ab alio, ac si haberet a seipso, fertur per consequens appetitus eius in propriam excellentiam supra suum modum." "Por essa razão, quando alguém considera um bem recebido de outro como conquista sua, seu apetite é levado a buscar a própria excelência além do que lhe é devido."

[195] *Idem*. *Ibidem*. II-II, 162, 4, C: "Unde et ex hoc etiam fertur inordinate appetitus in propriam excellentiam. Et secundum hoc sumitur quarta species superbiae, quae est cum aliquis, despectis ceteris, singulariter vult videri." "Donde resulta também que seu apetite é levado a buscar, de forma desordenada, a própria excelência, dando lugar, então, à quarta espécie de soberba, que é, desprezando os outros, querer ser visto como o único."

[196] *Idem*. *Ibidem*. II-II, 106, 3, ad 4: "Ad quartum dicendum quod, sicut Seneca dicit, in III de Benefic., *quandiu servus praestat quod a servo exigi solet, ministerium est, ubi plus quam a servo necesse, beneficium est. Ubi enim in affectum amici transit, incipit vocari beneficium*." "Deve-se dizer como Sêneca: 'Enquanto o servo se limita a fazer aquilo que se costuma exigir de um servo, ele está apenas cumprindo um ofício; quando o que ele faz é mais do que se pode exigir, trata-se de um benefício. Porque, quando faz surgir uma afeição de amizade, começa então a se chamar benefício'."

[197] Tomás, citando Sêneca, fala que a gratidão nos move a estreitar laços: *Idem*. *Ibidem*. II-II, 106, 3, ad 5: "Et Seneca dicit, in VI de Benefic., *multa sunt per quae quidquid debemus reddere et felicibus possumus, fidele consilium, assidua conversatio, sermo communis et sine adulatione iucundus*." "E Sêneca afirma: 'Há vários meios de retribuir o que devemos, mesmo às pessoas felizes: conselho leal, frequentação assídua, conversa simples, alegre e sem bajulação'." Noutro lugar, também citanto Sêneca, o Aquinate afirma que a verdadeira gratidão rompe com as formalidades da relação credor/devedor: *Idem*. *Ibidem*. II-II, 106, 4, C: "Ut enim Seneca dicit, IV de Benefic., *qui nimis cito cupit solvere, invitus debet, et qui invitus debet, ingratus est*." "Como diz Sêneca: 'quem demonstra pressa excessiva em pagar o que deve, deve contra a vontade; e quem se sente contrariado com uma dívida, é um ingrato'." A gratidão, diz Aquino, sempre na esteira de Sêneca, leva-nos a fazer o melhor juízo possível de quem nos deve: *Idem*. *Ibidem*. II-II, 107, 4, C: "Primo namque, debet non esse facilis ad ingratitudinem iudicandam, quia frequenter aliquis, ut Seneca dicit, qui non reddidit, gratus est; quia forte non occurrit ei facultas aut debita opportunitas reddendi." "Primeiramente não prejulgar facilmente a ingratidão, porque, como diz Sêneca, 'muitas vezes aquele que não retribuiu é no entanto grato', porque talvez não tenha tido meios ou oportunidade de o fazer."

[198] *Idem*. *Ibidem*. II-II, 106, 4, C: "Unde Seneca dicit, in II de Benefic., *vis reddere beneficium? Benigne accipe*."

à prática da solidariedade, assim como ao exercício de outras virtudes, como a da fortaleza.[199] Por exemplo, a amizade exercita a paciência e a perseverança na prática do bem, pois nos leva a não pagar exasperadamente ingratidão com ingratidão, bem como a nos afastar daqueles que rejeitam, com persistência, a nossa proximidade.[200] Em uma palavra, a amizade humaniza as relações entre os homens:

> Donde Santo Isidoro afirmar: "Alguém é considerado humano porque tem para com os outros, amor e afeto de consideração. Por isso, humanidade é proteger-nos mutuamente". — Por isso, a *amizade* é considerada enquanto ordena o convívio social, como diz Aristóteles.[201]

De sorte que não há felicidade possível, nem ocasiões propícias às ações virtuosas, senão onde prevaleça a leveza de relações amistosas e sinceras, onde o entrelace não nasça de amenidades pueris, mas de um ver no outro um fim e não um meio, um bem honesto e não útil ou oportuno[202]. Em passagem já citada, que retomamos, afirma o Aquinate:

---

[199] *Idem*. *Ibidem*. II-II, 123, 5, C: "Sed et circa pericula cuiuscumque alterius mortis fortis bene se habet, praesertim quia et cuiuslibet mortis homo potest periculum subire propter virtutem; puta cum aliquis non refugit amico infirmanti obsequi propter timorem mortiferae infectionis [...]". "Mas o homem forte se comporta bem diante dos perigos mortais de qualquer espécie, principalmente porque a virtude pode expor a muitos perigos, por exemplo, quando alguém, apesar do medo de contágio mortal, não se recusa a prestar assistência a um amigo doente [...]".

[200] *Idem*. *Ibidem*. II-II, 107, 4, C: "Secundo, debet tendere ad hoc quod de ingrato gratum faciat, quod si non potest primo beneficio facere, forte faciet secundo. Si vero ex beneficiis multiplicatis ingratitudinem augeat et peior fiat, debet a beneficiorum exhibitione cessare." "Em segundo lugar, o benfeitor deve se esforçar para transformar o ingrato em um agradecido; se não conseguir isto com um primeiro benefício, talvez o consiga com um segundo. Se, no entando, a multiplicação dos benefícios conseguir apenas aumentar e agravar a ingratidão, será preciso cessar a concessão de favores."

[201] *Idem*. *Ibidem*. II-II, 80, 1, ad 2: "Dicit enim Isidorus, in libro Etymol., quod *humanus dicitur aliquis quia habeat circa hominem amorem et miserationis affectum, unde humanitas dicta est qua nos invicem tuemur*. Et secundum hoc amicitia sumitur prout ordinat exteriorem convictum, sicut de ea philosophus tractat in IV Ethic."

[202] A propósito, Tomás, novamente recorrendo a Sêneca, afirma que a primeira coisa que devemos nos perguntar quando recebemos um benefício é de quem o recebemos: *Idem*. *Ibidem*. II-II, 106, 3, ad 3: "Ad tertium dicendum quod, sicut Seneca dicit, in VI de Benefic., *multum interest utrum aliquis*

> Se falamos da felicidade da vida presente, como diz o Filósofo no livro IX da *Ética*, o homem feliz necessita de amigos, não para sua utilidade, pois ele se basta a si; nem para seu prazer, porque possui em si o perfeito prazer na ação da virtude: mas, para bem agir, a saber, para lhes fazer o bem e para alegrar-se, ao vê-los fazendo o bem, e também para ser por eles auxiliado na prática do bem.[203]

Além disso, se Aristóteles deixa em aberto se a amizade é ou não uma virtude, para o Aquinate não resta dúvida de que ela é uma virtude ética.[204] Uma vez que a justiça trata da nossa lida com os outros e que, por natureza, somos chamados a viver em comunidade, saber interagir com o outro de forma afável é uma virtude, visto que é insuportável, pondera Tomás, manter um trato razoável com pessoas habitualmente desagradáveis, por exemplo, as afeitas a contendas.[205] É, pois, uma obrigação natural, continua

---

beneficium nobis det sua causa, an sua et nostra. Ille qui totus ad se spectat, et nobis prodest quia aliter sibi prodesse non potest, eo mihi loco habendus videtur quo qui pecori suo pabulum prospicit. Si me in consortium admisit, si duos cogitavit, ingratus sum et iniustus nisi gaudeo hoc illi profuisse quod proderat mihi. Summae malignitatis est non vocare beneficium nisi quod dantem aliquo incommodo afficit." "Deve-se dizer, como Sêneca diz: 'Para mim, é muito importante saber se quem faz o benefício tem em vista apenas seu interesse, ou o dele e o meu. Aquele que pensa unicamente em si, e que só nos oferece proveito em alguma coisa porque esta é a única maneira de ele próprio auferir também algum proveito, me parece comparável a alguém que fornece alimento para seus animais. Se ele me aceita como sócio, se pensa em nós dois, eu serei ingrato e injusto se não me regozijar de vê-lo tirar proveito daquilo que a mim também foi vantagem. Porque é, na realidade, uma grande maldade qualificar como benefício somente aquilo que provoca algum dano para o doador."

[203] *Idem*. *Ibidem*. I-II, 4, 8, C: "Respondeo dicendum quod, si loquamur de felicitate praesentis vitae, sicut philosophus dicit in IX Ethic., felix indiget amicis, non quidem propter utilitatem, cum sit sibi sufficiens; nec propter delectationem, quia habet in seipso delectationem perfectam in operatione virtutis; sed propter bonam operationem, ut scilicet eis benefaciat, et ut eos inspiciens benefacere delectetur, et ut etiam ab eis in benefaciendo adiuvetur."

[204] *Idem*. **Suma Teológica**. II-II, 114, 1, C: "Et ideo oportet esse quandam specialem virtutem quae hanc convenientiam ordinis observet. Et haec vocatur amicitia sive affabilitas." "Por isso, é necessária uma virtude especial que mantenha a harmonia desta ordem. E esta virtude se chama amizade ou afabilidade"

[205] De fato, Tomás chega a citar o exemplo, dado por Aristóteles, dos impugnadores, a saber, daqueles que passam o tempo todo contestando e que não sabem se contentar com nada: *Idem*. *Ibidem*. II-II, 116, 1, C: "Et sic fit litigium, quod praedictae amicitiae vel affabilitati opponitur, ad quam pertinet delectabiliter aliis convivere. Unde philosophus dicit, in IV Ethic., quod *illi qui ad omnia contrariantur causa eius quod est contristare, neque quodcumque curantes, discoli et litigiosi*

o Aquinate, que o homem aprenda a se entreter com os outros homens com uma habitual afabilidade. Por isso, para Tomás, a amizade é uma virtude social, anexa à virtude da justiça:

> Ora, assim como o homem não poderia viver numa sociedade sem verdade, assim também não poderia viver numa sociedade sem prazer. Aristóteles diz: "ninguém consegue passar um dia inteiro com uma pessoa triste e sem atrativos". Por isso o homem é obrigado, por uma espécie de dívida natural de honestidade, a tornar agradáveis as relações com os outros [...].[206]

Queremos passar a abordar a ética enquanto se apresenta como uma "ciência" para Tomás.

3.8 A RACIONALIDADE PRÓPRIA DA ÉTICA

3.8.1 PRUDÊNCIA E FILOSOFIA PRÁTICA

Também em Tomás existe uma distinção entre prudência e filosofia prática. Vejamos como ele chega ao mesmo caminho já percorrido por Aristóteles, pois só assim compreenderemos a racionalidade que a ética tomasiana comporta. O Aquinate, tal como Aristóteles, distingue as virtudes intelectuais das morais. De fato, os hábitos da razão teórica são aqueles que aperfeiçoam o nosso intelecto na consecução da verdade.[207] A verdade de dois

---

vocantur." "E assim se origina a contestação que se opõe àquela amizade ou afabilidade que permite conviver agradavelmente com os outros. Por isso Aristóteles diz: 'Aqueles que contestam tudo e todo mundo, com a simples finalidade de contrariar os outros, sem levar em consideração nada e ninguém, são chamados de rudes e contestadores'."

[206] *Idem. Ibidem*. II-II, 114, 2, ad 1: "Sicut autem non posset vivere homo in societate sine veritate, ita nec sine delectatione, quia sicut philosophus dicit, in VIII Ethic., *nullus potest per diem morari cum tristi, neque cum non delectabili*. Et ideo homo tenetur ex quodam debito naturali honestatis ut homo aliis delectabiliter convivat, nisi propter aliquam causam necesse sit aliquando alios utiliter contristare."

[207] *Idem. Ibidem*. I-II, 57, 2, C: "Respondeo dicendum quod, sicut iam dictum est, virtus intellectualis speculativa est per quam intellectus speculativus perficitur ad considerandum verum, hoc enim est bonum opus eius." "[...] é pela virtude intelectual especulativa que o intelecto especulativo se aperfeiçoa na consideração da verdade, já que esta é a sua ação boa."

modos pode ser conhecida: ou por si mesma ou por inquirição da razão.[208] Quando conhecemos a verdade por si mesma, conhecemo-la enquanto princípio.[209] O *habitus* que aperfeiçoa o intelecto na consideração da verdade imediatamente evidente é chamado *intelecto*.[210] Contudo — continua o Aquinate —, existem aquelas verdades que são percebidas pelo intelecto somente mediante outras verdades.[211] Trata-se, pois, daquele grupo de verdades que passa a gozar de evidência apenas através do raciocínio. Ora, entre estas verdades, há ainda aquelas que são as últimas no seu gênero de conhecimento e aquelas que são as últimas em relação a todo o conhecimento humano.[212] O *habitus* que aperfeiçoa o intelecto na persecução das verdades últimas de um determinado gênero chama-se *ciência*.[213] De resto, já que existem vários gêneros de coisas cognoscíveis, haverá também diversos hábitos de ciência, um para cada gênero.[214] No entanto, como assinalamos, existem aquelas verdades que são as últimas em relação a todo o conhecimento humano. Mas o que é último

[208] *Idem*. *Ibidem*: "Verum autem est dupliciter considerabile, uno modo, sicut per se notum; alio modo, sicut per aliud notum." "Ora, a verdade pode ser considerada de dois modos: ou por si mesma ou por meio de outra verdade."

[209] *Idem*. *Ibidem*: "Quod autem est per se notum, se habet ut principium; et percipitur statim ab intellectu." "Por si mesma comporta-se como um princípio e é imediatamente percebida pelo intelecto."

[210] *Idem*. *Ibidem*: "Et ideo habitus perficiens intellectum ad huiusmodi veri considerationem, vocatur intellectus, qui est habitus principiorum." "E, por isso, o hábito que aperfeiçoa o intelecto para essa consideração da verdade chama-se intelecto, que é o hábito dos princípios."

[211] *Idem*. *Ibidem*: "Verum autem quod est per aliud notum, non statim percipitur ab intellectu, sed per inquisitionem rationis, et se habet in ratione termini." "Quanto à verdade conhecida mediante outra, ela não é apreendida imediatamente pelo intelecto, mas inquirida pela razão e comporta-se como um termo."

[212] *Idem*. *Ibidem*: "Quod quidem potest esse dupliciter, uno modo, ut sit ultimum in aliquo genere; alio modo, ut sit ultimum respectu totius cognitionis humanae." "E isso pode ser de dois modos: ou é o último num determinado gênero, ou é o último em relação com todo conhecimento humano."

[213] *Idem*. *Ibidem*: "Ad id vero quod est ultimum in hoc vel in illo genere cognoscibilium, perficit intellectum scientia." "Por fim, quanto àquilo que é último neste ou naquele gênero das coisas conhecíveis, é a ciência que aperfeiçoa o intelecto."

[214] *Idem*. *Ibidem*: "Et ideo secundum diversa genera scibilium, sunt diversi habitus scientiarum [...]". "Por isso, haverá tantos diferentes hábitos das ciências quanto são os diferentes gêneros de coisas conhecíveis [...]".

segundo o conhecimento do homem é primeiro na ordem da natureza.[215] Trata-se, deveras, daquele conhecimento que temos das causas primeiras. Ora, o conhecimento delas aperfeiçoa inclusive a *ciência*. Assim sendo, somente remontando às causas primeiras, pode-se chegar a um juízo mais perfeito e universal.[216] Com efeito, o *habitus* que se aplica ao conhecimento destas causas é o da *sabedoria*.[217]

Por fim, há a *prudência*, que aperfeiçoa o uso prático do conhecimento já adquirido. Ela é a *virtude* que conduz à perfeição, inclusive concretizando na ação, a deliberação e a escolha dos meios conducentes ao fim. Logo, a *prudência* também é uma virtude intelectual.[218] Observemos ainda que, para Tomás, como para Aristóteles, a prudência trata dos meios concernentes a um fim já estabelecido. Por esta razão, uma é a *filosofia prática*, que é o conhecimento por racionício dos fins, outra é a *prudência*, que versa sobre a aplicabilidade dos meios proporcionados a estes fins. Não se trata de negar a racionalidade da *prudência*, mas de atentar para o fato de que a *racionalidade* da *filosofia prática* é distinta. Enquanto o *filósofo prático* julga as coisas por um conhecimento

[215] *Idem*. *Ibidem*: "[...] ideo id quod est ultimum respectu totius cognitionis humanae, est id quod est primum et maxime cognoscibile secundum naturam." "[...] o que é último relativamente a todo conhecimento humano é o que, por natureza, é o primeiro e o mais cognoscível."

[216] *Idem*. *Ibidem*: "Unde convenienter iudicat et ordinat de omnibus, quia iudicium perfectum et universale haberi non potest nisi per resolutionem ad primas causas." "Portanto, convenientemente analisa e organiza todas as coisas, pois é remontando às causas primeiras que se pode ter um juízo perfeito e universal."

[217] *Idem*. *Ibidem*: "Et circa huiusmodi est sapientia, quae considerat altissimas causas [...]." "Ora, sobre isso é que se aplica a sabedoria, que considera as causas altíssimas [...]".

[218] *Idem*. *Ibidem*. I-II, 57, 5, C: "Ad id autem quod convenienter in finem debitum ordinatur, oportet quod homo directe disponatur per habitum rationis, quia consiliari et eligere, quae sunt eorum quae sunt ad finem, sunt actus rationis. Et ideo necesse est in ratione esse aliquam virtutem intellectualem, per quam perficiatur ratio ad hoc quod convenienter se habeat ad ea quae sunt ad finem. Et haec virtus est prudentia. Unde prudentia est virtus necessaria ad bene vivendum." "Quanto aos meios adequados a esse fim, importa que o homem esteja diretamente disposto pelo hábito da razão, porque aconselhar e escolher, que são ações relacionadas com os meios, são atos da razão. É necessário, pois, haver na razão alguma virtude intelectual que a aperfeiçoe, para ela proceder com acerto em relação com os meios. Essa virtude é a prudência, virtude, portanto, necessária para se viver bem."

silogístico, conhecendo, por exemplo, o que é ser casto e por que se deve ser casto por um raciocínio que parte das causas primeiras da ordem prática, o prudente conhece o que é a castidade, como e por que ser casto, sendo casto, por uma espécie de conaturalidade, própria do hábito adquirido. Assim, pode acontecer que quem se ocupa de filosofia prática conheça minuciosamente o que é ser prudente, mas não o seja, e o prudente, que talvez não tenha esse julgamento meticuloso, saiba o que é a prudência, sendo prudente:

> Pode-se julgar por inclinação: como quem possui um *habitus* virtuoso julga com retidão o que deve ser feito na linha deste *habitus*, estando já inclinado neste sentido. Eis por que se ensina no livro X da *Ética* que o homem virtuoso é a medida e a regra dos atos humanos. Mas existe outra maneira de julgar, a saber, por conhecimento: como o instruído em ciência moral pode julgar os atos de uma virtude, ainda que não a possua.[219]
>
> Esta retidão de julgamento pode existir de duas maneiras: ou por um uso perfeito da razão; ou por uma certa conaturalidade com as coisas sobre as quais se deve julgar. Assim, no que diz respeito à castidade, aquele que aprendeu a ciência moral julga bem em conseqüência de uma inquirição racional; enquanto aquele que tem o hábito de castidade julga bem por uma certa conaturalidade com ela.[220]

Talvez falte dizer que Tomás pontua que o fato de a ética ser uma "ciência prática", não significa que a melhor forma de ser ético é possuindo esta "ciência moral". Com efeito, a "ciência

[219] *Idem*. *Ibidem*. I, 1, 6, ad 3: "Contingit enim aliquem iudicare, uno modo per modum inclinationis, sicut qui habet habitum virtutis, recte iudicat de his quae sunt secundum virtutem agenda, inquantum ad illa inclinatur, unde et in X Ethic. dicitur quod virtuosus est mensura et regula actuum humanorum. Alio modo, per modum cognitionis, sicut aliquis instructus in scientia morali, posset iudicare de actibus virtutis, etiam si virtutem non haberet."

[220] *Idem*. *Ibidem*. II-II, 45, 2, C: "Rectitudo autem iudicii potest contingere dupliciter, uno modo, secundum perfectum usum rationis; alio modo, propter connaturalitatem quandam ad ea de quibus iam est iudicandum. Sicut de his quae ad castitatem pertinent per rationis inquisitionem recte iudicat ille qui didicit scientiam moralem, sed per quandam connaturalitatem ad ipsa recte iudicat de eis ille qui habet habitum castitatis."

moral", inobstante tenha por objeto a prática, é, ela própria, teórica e não prática. Por isso, para o Aquinate, o melhor modo de se aprender a ser prudente é praticando os atos da prudência. Daí ele dizer, com Aristóteles: "Por isso, diz o Filósofo: 'Para a prática da virtude, nada ou pouco adianta o saber'"[221].

Chegamos assim a uma perfeita correspondência entre Aristóteles e Tomás acerca dos *hábitos*. De fato, a *sabedoria*, conhecimento das causas primeiras, corresponde à *sofía*. O *intelecto*, *habitus* dos princípios, ao *noῦs*; a *prudência*, conhecimento e aplicação dos *meios*, à *frónēsis*, e a *ciência*, como conhecimento via raciocínio das causas primeiras de cada gênero, à *epistḗmē*. O que defendemos é que Aquino prevê a existência de uma *ciência ética* de cunho filosófico, que tem seu alicerce na sua concepção do homem como bem *honesto*, como *fim*. Se o Aquinate desenvolve, em todos os seus pormenores, o que ele *prevê* não é o mais importante, ao menos se levarmos em conta que estamos lidando com um teólogo que pretende fazer uma *teologia moral*. Como observa Vignaux ao tratar do tema: "Tenhamos Santo Tomás por um pensador que, tendo fundado a possibilidade de uma pura filosofia, prefere, sem embargo, ser teólogo"[222]. O que parece não possa ser mais olvidado, sem prejuízo para a história das ideias, é que Tomás tenha previsto um plano humano e mundano, ainda que não tenha escrito uma *Summa Philosophiae*:

> [...] a forte exigência racional que está presente no pensamento de Tomás não pode ser ignorada e subestimada, posto que esta representa já um reconhecimento, ao menos teórico, dos direitos da pura pesquisa filosófica e científica, cuja influência devia pesar ao longo da evolução do último pensamento medieval.[223]

---

[221] *Idem*. *Ibidem*. II-II, 181, 1, C: "[...] unde philosophus dicit, in II Ethic., quod *ad virtutem scire quidem parum aut nihil potest*."

[222] VIGNAUX. *Op. Cit*. p. 124. [A tradução é nossa]. "Tengamos a Santo Tomás por un pensador que, habiendo fundado la posibilidad de una pura filosofía, prefiere, sin embargo, ser teólogo."

[223] VASOLI. *Op. Cit*. p. 299. [A tradução é nossa]. "[...] la forte esigencia razionale che è presente nel pensiero di Tommaso non può essere ignorata e sottovalutata; poiché essa rappresenta già un

No entanto, resta esclarecer uma questão importante: qual é a fonte primária da ciência ética? A fonte primária, como já vimos, é o homem ético. Em outros termos, não é o prudente que tem de olhar para a lei, mas é a lei que é descoberta enquanto encarnada no prudente: "Eis por que se ensina no livro X da *Ética* que o homem virtuoso é a medida e a regra dos atos humanos"[224]. Não é do dever que nasce a ética, mas é da experiência da virtude que brota o dever e o dever só é cumprido plenamente quando deixa de ser dever e volta, por assim dizer, a ser virtude. Em ética, a experiência do virtuoso é o princípio da sabedoria: "A prudência é, portanto, sabedoria a respeito das coisas humanas [...]"[225]. Noutro passo, o Aquinate afirma com clareza:

> Em relação a essas determinações se tem o juízo dos experientes e prudentes, como a certos princípios, a saber, enquanto vêem de imediato o que particularmente há de se determinar de modo mais congruente. Donde dizer o Filósofo que em tais coisas "é preciso atender às enunciações e opiniões indemonstráveis dos experientes e dos anciãos ou dos prudentes, não menos que às demonstrações".[226]

Mas como se adquire esta "sabedoria prática" e como pode ela passar a ser uma "sabedoria filosófica"? Há muitas maneiras de se abordar a questão da *prudentia* em Tomás. Não é nosso intuito aqui fazer uma análise pormenorizada do quanto o Aquinate diz sobre o assunto. Seguiremos apenas o essencial para mostrarmos o

---

riconoscimento almeno teorico dei diritti della pura ricerca filosofica filosofica e scientifica, la cui influenza doveva pesare a lungo nell'evoluzione dell'ultimo pensiero medioevale."

[224] TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. I, 1, 6, ad 3: "[...] unde et in X Ethic. dicitur quod virtuosus est mensura et regula actuum humanorum."

[225] *Idem*. *Ibidem*. II-II, 47, 2, ad 1: "Unde manifestum est quod prudentia est sapientia in rebus humanis [...]".

[226] *Idem*. *Ibidem*. I-II, 95, 2, ad 4: "[...] ad quas quidem determinationes se habet expertorum et prudentum iudicium sicut ad quaedam principia; inquantum scilicet statim vident quid congruentius sit particulariter determinari. Unde philosophus dicit, in VI Ethic., quod *in talibus oportet attendere expertorum et seniorum vel prudentum indemonstrabilibus enuntiationibus et opinionibus, non minus quam demonstrationibus*."

que tencionamos, a saber, que é da percepção, da memória e da experiência do homem prudente, que Tomás parte para pensar a ética enquanto *filosofia prática*. Segundo o Aquinate, a partir de uma etimologia que remonta a Isidoro, *prudentia* consiste, antes de tudo, num *pro videre* ou *porro videns*, isto é, num *pre*ver ou ver ao longe, mediante uma dedução das coisas presentes e passadas, o desenlace dos fatos humanos. Ora, este antever ou ver ao longe é um ato da razão que calcula.[227] Com efeito, como os fatos humanos variam *ad infinitum*, a aquisição da prudência exige tempo, experiência e um esforço ingente para se deslindar algumas *constantes* nos eventos humanos.[228] Outrossim, estas *constantes* nunca legarão ao prudente, é bom que se diga, regras inamovíveis, mas apenas gerais.[229] E mesmo estas "regras gerais" não poderão

[227] *Idem*. *Ibidem*. II-II, 47, 1, C: "Respondeo dicendum quod, sicut Isidorus dicit, in libro Etymol., *prudens dicitur quasi porro videns, perspicax enim est, et incertorum videt casus*. Visio autem non est virtutis appetitivae, sed cognoscitivae. Unde manifestum est quod prudentia directe pertinet ad vim cognoscitivam. Non autem ad vim sensitivam, quia per eam cognoscuntur solum ea quae praesto sunt et sensibus offeruntur. Cognoscere autem futura ex praesentibus vel praeteritis, quod pertinet ad prudentiam, proprie rationis est, quia hoc per quandam collationem agitur. Unde relinquitur quod prudentia proprie sit in ratione." "Segundo Isidoro: 'prudente significa o que vê ao longe, é perspicaz, vê o desenlace dos casos incertos'. A visão não pertence à potência apetitiva, mas a cognoscitiva. Por isso, é evidente que a prudência pertence diretamente à potência cognoscitiva. Não, porém, à sensitiva, porque, por meio desta, se reconhecem as coisas que estão presentes e aparecem aos sentidos, enquanto que conhecer o futuro a partir das coisas presentes ou passadas, o que é próprio da prudência, pertence à razão, dado que se faz por dedução. Portanto, resulta que a prudência reside propriamente na razão." *Idem*. *Ibidem*. II-II, 49, 6, C: "Utrumque autem horum importatur in nomine providentiae, importat enim providentia respectum quendam alicuius distantis, ad quod ea quae in praesenti occurrunt ordinanda sunt. Unde providentia est pars prudentiae." "Ora, o termo previdência implica ambas as coisas: implica, com efeito, que o olhar se prenda a qualquer coisa distante como a um termo ao qual devem ser ordenadas as ações presentes. A previdência é, pois, uma parte da prudência."

[228] *Idem*. *Ibidem*. II-II, 47, 3, ad 2: "Tamen per experientiam singularia infinita reducuntur ad aliqua finita quae ut in pluribus accidunt, quorum cognitio sufficit ad prudentiam humanam." "No entanto, pela experiência, a infinidade dos singulares é reduzida a um número finito de casos mais freqüentes, cujo conhecimento é suficiente para a prudência humana." *Idem*. *Ibidem*. II-II, 47, 14, ad 3: "Ad tertium dicendum quod prudentia acquisita causatur ex exercitio actuum, unde *indiget ad sui generationem experimento et tempore*, ut dicitur in II Ethic. Unde non potest esse in iuvenibus nec secundum habitum nec secundum actum." "Deve-se dizer que a prudência adquirida é causada pela repetição dos atos; portanto, 'para sua aquisição, é necessária a experiência e o tempo', como se diz no livro II da *Ética*, e não pode encontrar-se nos jovens nem atual nem habitualmente [...]".

[229] *Idem*. *Ibidem*. II-II, 49, 1, C: "Respondeo dicendum quod prudentia est circa contingentia operabilia, sicut dictum est. In his autem non potest homo dirigi per ea quae sunt simpliciter et ex

ser aplicadas pelo homem virtuoso sem que este tenha um conhecimento prévio e invulgar das circunstâncias, um conhecimento de circunspecção, diz Tomás, porque o que se mostra bom numa determinada circunstância, noutra pode resultar num empecilho à consecução do fim.[230] De todo modo, como exige experiência e tempo para se conhecer o que é mais frequente, a virtude da prudência exige também uma memória robusta.[231] Não só, mas como versa sobre os meios, ela requer que se tenha um conhecimento tácito dos fins, isto é, dos primeiros princípios da razão prática[232], bem como uma capacidade de raciocinar bem a partir destes princípios, a fim de saber aplicá-los corretamente *hic et nunc*.[233] Ademais, porque trata do que se deve fazer, *hic et nunc*, a prudência implica *sagacidade*, ou seja, rapidez

necessitate vera, sed ex his quae ut in pluribus accidunt [...]". "A prudência, como foi explicado, trata das ações contingentes. Nessas ações o homem não pode ser dirigido por verdades absolutas e necessárias, mas pelo que sucede comumente."

[230] *Idem*. *Ibidem*. II-II, 49, 7, C: "Sed quia prudentia, sicut dictum est, est circa singularia operabilia, in quibus multa concurrunt, contingit aliquid secundum se consideratum esse bonum et conveniens fini, quod tamen ex aliquibus concurrentibus redditur vel malum vel non opportunum ad finem." "Ora, porque a prudência, como se disse, tem como objeto as ações singulares, às quais concorrem muitas coisas, acontece que alguma coisa, considerada em si mesma, seja boa e conveniente ao fim, a qual, entretanto, pode tornar-se má ou inoportuna ao fim."

[231] *Idem*. *Ibidem*. II-II, 49, 1, C: "Quid autem in pluribus sit verum oportet per experimentum considerare, unde et in II Ethic. philosophus dicit quod *virtus intellectualis habet generationem et augmentum ex experimento et tempore*. Experimentum autem est ex pluribus memoriis; ut patet in I Metaphys. Unde consequens est quod ad prudentiam requiritur plurium memoriam habere." "Ora, o que é verdade na maioria dos casos não pode ser sabido senão por experiência: também o Filósofo diz que a 'virtude intelectual nasce e cresce graças à experiência e ao tempo'. Por sua vez, 'a experiência resulta de muitas recordações', diz ele ainda. Conseqüentemente, a prudência exige a memória de muitas coisas."

[232] *Idem*. *Ibidem*. II-II, 49, 2, C: "Omnis autem deductio rationis ab aliquibus procedit quae accipiuntur ut prima. Unde oportet quod omnis processus rationis ab aliquo intellectu procedat." "Ora, toda dedução da razão procede de proposições aceitas como primeiras. Portanto, é necessário que todo processo da razão proceda de algo conhecido."

[233] *Idem*. *Ibidem*. II-II, 49, 5, C: "Respondeo dicendum quod opus prudentis est esse bene consiliativum, ut dicitur in VI Ethic. Consilium autem est inquisitio quaedam ex quibusdam ad alia procedens. Hoc autem est opus rationis. Unde ad prudentiam necessarium est quod homo sit bene ratiocinativus." "A obra do prudente é a de deliberar acertadamente, como diz o Filósofo. E a deliberação é uma pesquisa que, partindo de certos dados, passa para outros. Isso é obra da razão. Portanto, a prudência requer que o homem saiba raciocinar bem."

na deliberação dos meios[234], além de *solicitude*, vale dizer, agilidade em se fazer, *hic et nunc*, o que deve ser feito[235]. Ligeireza e destreza que não significam, no entanto, pressa, a qual é uma *pre*cipitação. Por conseguinte, quando se trata de ações contingentes, há que se ter *precaução* para se avaliar retamente o que aquela circunstância pede e assim não tomar o mal como bem ou vice-versa.[236] Além disso, como as flutuações dos fatos humanos são infindas, o homem prudente deve estar revestido de *docilidade*, ou seja, deve estar disposto a ouvir os mais experientes, máxime os anciãos, pois seria impossível que um homem sozinho conseguisse abarcar todas as variações inerentes aos fatos da vida.[237] A

[234] *Idem*. *Ibidem*. II-II, 49, 4, C: "[...] solertia autem est *facilis et prompta coniecturatio circa inventionem medii*, ut dicitur in I Poster." "[...] a sagacidade, porém, é 'a conjectura fácil e rápida a respeito dos meios, como diz o Filósofo."

[235] *Idem*. *Ibidem*. II-II, 47, 9, C: "Respondeo dicendum quod, sicut dicit Isidorus, in libro Etymol., sollicitus dicitur quasi solers citus, inquantum scilicet aliquis ex quadam solertia animi velox est ad prosequendum ea quae sunt agenda. Hoc autem pertinet ad prudentiam, cuius praecipuus actus est circa agenda praecipere de praeconsiliatis et iudicatis. Unde philosophus dicit, in VI Ethic., quod *oportet operari quidem velociter consiliata, consiliari autem tarde*. Et inde est quod sollicitudo proprie ad prudentiam pertinet." "Segundo diz Isidoro, solícito vem de *solers* (sagaz) e de *citus* (rápido), enquanto alguém, a partir de certa sagacidade do espírito, é rápido para cumprir o que se deve fazer. Ora, isso pertence à prudência, cujo ato principal é comandar em matéria de ação aquilo que antes foi deliberado e julgado. Por isso, diz o Filósofo, que 'é preciso pôr em ação prontamente aquilo que foi deliberado, mas deliberar calmamente'. Donde se conclui que a solicitude tem propriamente relação com a prudência."

[236] *Idem*. *Ibidem*. II-II, 49, 8, C: "Respondeo dicendum quod ea circa quae est prudentia sunt contingentia operabilia, in quibus, sicut verum potest admisceri falso, ita et malum bono, propter multiformitatem huiusmodi operabilium, in quibus bona plerumque impediuntur a malis, et mala habent speciem boni. Et ideo necessaria est cautio ad prudentiam, ut sic accipiantur bona quod vitentur mala." "A matéria da prudência são as ações contingentes, nas quais assim como o verdadeiro se mistura com o falso, o mal se mistura com o bem, devido à grande variedade dessas ações nas quais o bem é freqüentemente impedido pelo mal e nas quais o mal assume aparência de bem. É por isso que a precaução é necessária à prudência para escolher os bens e evitar os males."

[237] *Idem*. *Ibidem*. II-II, 49, 3, C: "Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, prudentia consistit circa particularia operabilia. In quibus cum sint quasi infinitae diversitates, non possunt ab uno homine sufficienter omnia considerari, nec per modicum tempus, sed per temporis diuturnitatem. Unde in his quae ad prudentiam pertinent maxime indiget homo ab alio erudiri, et praecipue ex senibus, qui sanum intellectum adepti sunt circa fines operabilium." "Como se disse anteriormente, a prudência concerne às ações particulares, nas quais a diversidade é quase infinita. Não é possível que um só homem seja plenamente informado de tudo o que a isso se refere, nem em um curto tempo, senão em um longo tempo. Por isso, no que se refere à prudência, em grande parte, o homem tem necessidade de ser instruído por outro; e, sobretudo pelos anciãos, que chegaram a formar um juízo são a respeito dos fins das operações."

prudência não é, pois, uma perspicácia natural, mas uma virtude moral, um hábito adquirido à custa de muito trabalho.[238] Tomás prevê ainda a existência de uma prudência política, própria do governante, e de uma prudência econômica, própria do chefe de família.[239] Mas o que nos garante que esta "sabedoria prática" é verdadeira? Parece que aqui, ainda que não tenha desenvolvido esta doutrina *ex professo*, Tomás retoma os *éndoxa* de Aristóteles.

3.8.2 OS ÉNDOXA EM TOMÁS DE AQUINO

Tomás, como amiúde, também aqui permanece fiel a Aristóteles e assevera que o conhecimento da verdade, a evidência dela e a posse de sua certeza podem ser alcançados por todos e, efetivamente, em alguma medida, o são, pois naturalmente procuramos a verdade e rejeitamos o erro.[240] Aliás, por natureza, não só buscamos a verdade e fugimos do que é falso, mas também tentamos desbaratar o que é enganoso. Pois bem, justificar o que se afirma é a tarefa precípua do filósofo. De fato, a experiência nos

[238] *Idem*. *Ibidem*. I-II, 47, 15, C: "Quia igitur prudentia non est circa fines, sed circa ea quae sunt ad finem, ut supra habitum est; ideo prudentia non est naturalis." "Portanto, dado que a prudência não tem por objeto os fins, mas os meios em vista do fim, como se viu acima, ela também não é natural no homem." *Idem*. *Ibidem*. II-II, 47, 4, C: "Et ideo prudentia non solum habet rationem virtutis quam habent aliae virtutes intellectuales; sed etiam habet rationem virtutis quam habent virtutes morales, quibus etiam connumeratur." "É por isso que a prudência não realiza somente o conceito de virtude como as outras virtudes intelectuais, mas possui também a noção de virtude própria das virtudes morais, entre as quais ela está enumerada."

[239] *Idem*. *Ibidem*. II-II, 50, 3, C: "Et ideo sicut prudentia communiter dicta, quae est regitiva unius, distinguitur a politica prudentia, ita oportet quod oeconomica distinguatur ab utraque." "Por conseguinte, assim como a prudência em geral, que governa uma só pessoa, se distingue da prudência política, de igual modo a econômica deve ser distinta de ambas."

[240] TOMÁS DE AQUINO. **Suma contra os gentios**. I, LXI, 7 [513]: "Sicut verum est bonum intellectus, ita falsum est malum ipsius: naturaliter enim appetimus verum cognoscere et refugimus falso decipi. Malum autem in Deo esse non potest, ut probatum est. Non potest igitur in eo esse falsitas." "[...] *assim como o verdadeiro é o bem do intelecto, o falso é o seu mal*, segundo o Filósofo (VI da Ética 2, 1139a; cmt 2, 1130), pois naturalmente desejamos conhecer o verdadeiro, e fugimos de ser enganados pelo falso." Noutro lugar, precisa: *Idem*. **A unidade do intelecto contra os Averroístas**. I, 1: "Sicut omnes homines naturaliter scire desiderant veritatem, ita naturale desiderium inest hominibus fugiendi errores, et eos cum facultas adfuerit confutandi." "Como todos os homens, por natureza, desejam saber a verdade (Metafísica I, 1, 980 a 22), também neles é natural o desejo de fugir dos erros e de os refutar quanto têm essa faculdade."

atesta que, quando afirmamos algo, repelimos o seu contrário.[241] Repugna à razão uma afirmação do gênero: *o cavalo branco de Napoleão é preto*. Nesta linha, Tomás aduz que os nossos sentidos, bem como a nossa razão, não se enganam quanto a seus objetos próprios, porque quanto a eles, são *unidimensionais*. Em outras palavras, o olho só pode ver e, *ipso facto*, não se pode enganar quando vê.[242] Dispostos assim à verdade, acrescentemos que ela é uma adequação do intelecto à coisa.[243] Esta adequação dá-se por uma espécie de assimilação que consiste em o conhecido estar intencionalmente naquele que conhece.[244] Tal assertiva é de primeira ordem. Ela nos leva a afirmar que, conhecimento, nós o temos, primeiramente, das coisas que existem fora de nós e não das espécies impressas inteligíveis ou mesmo dos conceitos

[241] *Idem*. **Suma contra os gentios**. I, I, 3 [6]: "Eiusdem autem est unum contrariorum prosequi et aliud refutare sicut medicina, quae sanitatem operatur, aegritudinem excludit." "Pertence, com efeito, ao que aceita um dos termos contrários refutar o outro, como, por exemplo, acontece na medicina: esta trata da saúde e afasta a doença [...]".

[242] *Idem*. **Suma Teológica**. I, 85, 6, C: "Sensus enim circa proprium obiectum non decipitur, sicut visus circa colorem; nisi forte per accidens, ex impedimento circa organum contingente [...]. Obiectum autem proprium intellectus est quidditas rei. Unde circa quidditatem rei, per se loquendo, intellectus non fallitur." "Os sentidos não se enganam a respeito de seu objeto próprio, assim a vista em relação à cor, a não ser talvez por acidente, em razão de um impedimento proveniente do órgão. [...]. O objeto próprio do intelecto é a qüididade. Por isso, falando de maneira absoluta, o intelecto não erra sobre a qüididade da coisa."

[243] *Idem*. *Ibidem*: I, 16, 2, C: "Et propter hoc per conformitatem intellectus et rei veritas definitur." "Eis por que se define a verdade pela conformidade do intelecto e da coisa." TOMÁS DE AQUINO. Questões Disputadas Sobre a Verdade. I, 1, C. In: LAUAND, Luiz Jean; SPROVIERO, Mario Bruno. **Verdade e Conhecimento**. Trad. Luiz Jean Lauand e Mario Bruno Sproviero. São Paulo: Martins Fontes, 1999: "Prima ergo comparatio entis ad intellectum est ut ens intellectui concordet: quae quidem concordia adaequatio intellectus et rei dicitur; et in hoc formaliter ratio veri perficitur." "A primeira consideração quanto a ente e intelecto é pois que o ente concorde com o intelecto: esta concordância diz-se adequação do intelecto e da coisa, e nela formalmente realiza-se a noção de verdadeiro."

[244] *Idem*. *Ibidem*. I, 16, 1, C: "[...] quia cognitio est secundum quod cognitum est in cognoscente [...]". "O conhecimento consiste em que o conhecido está naquele que conhece [...]". *Idem*. Questões Disputadas Sobre a Verdade. I, 1, C, In: LAUAND, Luiz Jean; SPROVIERO, Mario Bruno. **Verdade e Conhecimento**. Trad. Luiz Jean Lauand e Mario Bruno Sproviero. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 149: "Omnis autem cognitio perficitur per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam, ita quod assimilatio dicta est causa cognitionis: sicut visus per hoc quod disponitur secundum speciem coloris, cognoscit colorem." "Pois todo conhecimento realiza-se pela assimilação do cognoscente à coisa conhecida, de modo que a assimilação diz-se causa do conhecimento: por exemplo a vista, capacitada para cor, conhece a cor".

(espécies expressas inteligíveis) que estão no nosso intelecto.[245] Em termos analíticos contemporâneos, poderíamos classificar Tomás como um "externista".[246] Em outras palavras, para Aquino, é o intelecto que se deve conformar à realidade e não o contrário.[247] A verdade não está, pois, nas "sutilezas", mas na conformidade do intelecto com o real.[248] De modo que, ao menos tanto quanto às sentenças dos filósofos, devemos dar crédito ao que a multidão afirma, pois ela está, de certo modo, mais próxima das coisas do que as "sofisticações" daqueles.[249] A propósito, Tomás não tinha um conceito elevado demais acerca de si mesmo nem de seus "colegas" filósofos, como deixa claro quando diz que nenhum filósofo conseguiu conhecer perfeitamente nem sequer a essência

[245] TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. I, 85, 2, C: "Si igitur ea quae intelligimus essent solum species quae sunt in anima, sequeretur quod scientiae omnes non essent de rebus quae sunt extra animam, sed solum de speciebus intelligibilibus quae sunt in anima [...]. Et sic species intellectiva secundario est id quod intelligitur. Sed id quod intelligitur primo, est res cuius species intelligibilis est similitudo." "Se, pois, aquilo que conhecemos fosse somente as espécies que estão na alma, todas as ciências não seriam de coisas que estão fora da alma, mas somente das espécies inteligíveis que estão na alma. [...]. Assim, a espécie inteligível é o que é conhecido em segundo lugar. Mas o que é primeiramente conhecido é a coisa da qual a espécie inteligível é a semelhança."

[246] MICHELETTI. *Op. Cit*. p. 46: "Em *Warrant The Current Debate* (1993) e em *Warrant and Proper Funcion* (1993), Plantinga sustenta que a crise na epistemologia contemporânea daquela tradição 'internista', que havia tido preponderância depois de Descartes, Locke, e o Iluminismo, permitiu o reaparecimento do 'externismo', da concepção epistemológica, que, segundo a reveladora genealogia desenhada por Plantinga, remonta a Thomas Reid, Tomás de Aquino e Aristóteles."

[247] Falamos da verdade lógica, não da ontológica. Esta última consiste no fato de as coisas serem verdadeiras enquanto se adequam à mente divina e não o contrário: TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. I, 16, 1 C: "Et similiter res naturales dicuntur esse verae, secundum quod assequuntur similitudinem specierum quae sunt in mente divina, dicitur enim verus lapis, qui assequitur propriam lapidis naturam, secundum praeconceptionem intellectus divini." "Assim também as coisas naturais são verdadeiras na medida em que se assemelham às representações que estão na mente divina; uma pedra é verdadeira quanto tem a natureza própria da pedra, preconcebida como tal pelo intelecto divino."

[248] *Idem*. *Ibidem*. II-II, 1, 2, ad 2: "[...] non enim formamus enuntiabilia nisi ut per ea de rebus cognitionem habeamus, sicut in scientia, ita et in fide." "[...] não formamos enunciados a não ser para que tenhamos conhecimento das coisas, como acontece na ciência, e também na fé [...]".

[249] *Idem*. **Suma contra os gentios**. I, I, 1 [2]: "Multitudinis usus, quem in rebus nominandis sequendum philosophus censet [...]". "A terminologia vulgar, que o Filósofo diz ser conveniente respeitar ao se dar nome às coisas (II Tópicos I, 109 a) [...]".

de uma mosca ou abelha.[250] Por trás disso está a convicção de que a nossa mente não inventa verdades, não é criadora. Daí que, para ele, a docilidade de uma velhinha pode ser mais útil do que a "agudeza" de um "filósofo", quando se trata de se conformar às coisas.[251] O fato a se destacar aqui é que, quando há adequação do intelecto à realidade, vale dizer, assimilação da coisa por parte daquele que conhece, há, então, a evidência e a certeza da verdade. E disto resulta, em primeiro lugar, que não é a boa argumentação que nos dá a verdade. A bem dizer, a argumentação estabelece a verdade do discurso. O que nos faculta ou possibilita o conhecimento da verdade é a confiabilidade na função própria das nossas potências cognoscitivas: a vista, diz Tomás, é capaz de ver e conhece o que vê. Por isso, quando digo que *o cavalo branco de Napoleão é branco e não preto*, não há nesta asserção nenhuma presunção de se fazer com que o cavalo seja branco ou mesmo de que se pareça branco. Há, sim, a pretensão de se afirmar que ele é branco. O cognoscente, portanto, confia na função própria da sua visão, que é ver, e no enunciado que a sua razão formula. Ora, os conhecimentos fundados nesta confiabilidade de função própria chamam-se *éndoxa*. E é a adequação ou assimilação do intelecto à coisa, a qual não seria possível ou perceptível sem esta confiabilidade, que estabelece a verdade e a evidência da proposição. Enfim, esta evidência existe como certeza espontânea para um simples camponês e como certeza refletida para um filósofo.

---

[250] TOMÁS DE AQUINO. **Exposição sobre o credo**. Trad. Odilão Moura. 4 ed. São Paulo: Edições Loyola, 1997. p. 19: "[...] sed cognitio nostra est adeo debilis quod nullus philosophus potuit unquam perfecte investigare naturam unius muscae: unde legitur, quod unus philosophus fuit triginta annis in solitudine, ut cognosceret naturam apis." "Mas o nosso conhecimento é tão limitado que nenhum filósofo até hoje conseguiu perfeitamente investigar a natureza de uma só mosca. Conta-se, até, que certo filósofo levou trinta anos no deserto para conhecer a natureza das abelhas."

[251] *Idem. Ibidem.* p. 18: "Et hoc patet, quia nullus philosophorum ante adventum Christi cum toto conatu suo potuit tantum scire de Deo et de necessariis ad vitam aeternam, quantum post adventum Christi scit una vetula per fidem." "Eis porque nenhum filósofo antes da vinda de Cristo, apesar do grande esforço intelectual que despendia, pôde chegar ao conhecimento de Deus e dos meios necessários para alcançar a vida eterna, como, depois do advento de Cristo, qualquer velhinha o pôde pela fé."

Dizíamos que se trata da mesma verdade, da mesma evidência e da mesma certeza, aquela que existe no camponês e no filósofo. Contudo, suponhamos que haja um terceiro homem, sagaz e erudito — chamemo-lo K —, que consiga produzir uma argumentação falsa, fundada em "conveniências" ou naquilo que simplesmente *aparece*. Suponhamos ainda que ele habilmente consiga ser mais coerente do que o nosso camponês, e teremos, então, que a falsidade da sua tese irá prevalecer, inobstante seja uma tese falsa. Pois bem, a tarefa do filósofo não é estabelecer uma nova verdade, mas sim fazer com que a verdade exprimida espontaneamente pelo camponês prevaleça. Ora, o filósofo fará isso, antes de mais, por meio de uma argumentação correta, que consistirá, no caso da ética, em estabelecer que a proposição de K é menos provável ou que não atinge os *éndoxa*. Sim, "menos provável", já que em ética quase sempre não lidamos com "o que é sempre", mas sim com o que é "na maioria das vezes". Destarte, uma tese que pretenda impugnar os *éndoxa* porque eles não se verificam sempre é uma falsa refutação, porque simplesmente não os refuta, já que os *éndoxa* tratam do que acontece "na maioria das vezes", mas não "sempre". Da mesma forma, uma demonstração que pretenda demonstrar que eles "são sempre" é uma demonstração enganosa. Quem faz filosofia prática deve se precaver contra estes dois erros. De qualquer forma, o constatar como "menos provável" o que é contrário aos *éndoxa* não basta! Não basta, pois, estabelecer que o que acontece na maioria das vezes é a verdade. É mister fazer com que esta verdade prevaleça e, para isso, o discurso precisa ser não somente correto e verdadeiro, mas persuasivo. Do contrário, K, por penetrar até as tendências do auditório, convencerá. Assim, a prática da retórica deve entrar em cena para persuadir, por assim dizer, acerca da verdade do que é verdadeiro e da falsidade do que é falso. A boa argumentação, portanto, não é nem só verdadeira nem só retórica, mas verdadeira e retórica. Por isso, o bom dialético tem de conhecer também a arte retórica e praticá-la. Terá de conhecer os *éndoxa*, saber

argumentar corretamente sobre eles, estabelecendo que sejam verdadeiros, enquanto prova que o que é contrário a eles é "menos provável" ou não os atinge, e, além disso, terá de ser expressivo e convincente. Máxime em *Ética*, onde as ações valem mais do que as palavras e onde a prática prevalece sobre a teoria, urge ser não só verdadeiro, mas também comunicativo e prático.

Tomando por base estes pressupostos, podemos considerar como funciona a razão na ética tomasiana.

3.8.3 A RACIONALIDADE PRÓPRIA DA ÉTICA TOMASIANA

Em primeiro lugar, vale ressaltar que, para o Aquinate — tal como para Aristóteles —, não há lugar para um "legalismo" na "ciência política". Os atos humanos — afirma o Frade de Roccasecca —, precisamente enquanto atos livres, comportam uma *contingência* que pode fazê-los variar indefinidamente, pelo que nenhum legislador conseguirá prever — no ato mesmo de legislar — uma lei que contemple todos os casos. Assim sendo, pode acontecer que o que é justo na maioria das vezes se torne deletério em determinadas circunstâncias e o legislador deverá levar isto em conta, tanto quando concebe a lei como quando a aplica. Tomás afirma isso com clareza em duas passagens emblemáticas:

> Acontece, porém, freqüentemente, que observar algo é útil à salvação comum, o mais das vezes; é, contudo, em alguns casos, maximamente nocivo. Dado que o legislador não pode intuir todos os casos particulares, propõe uma lei segundo aquelas coisas que acontecem o mais das vezes, levando sua intenção à utilidade comum. Por isso, se surge um caso no qual a observância de tal lei é danosa à salvação comum, não deve ela ser observada.[252]

[252] *Idem*. **Suma Teológica**. I-II, 96, 6, C: "Contingit autem multoties quod aliquid observari communi saluti est utile ut in pluribus, quod tamen in aliquibus casibus est maxime nocivum. Quia igitur legislator non potest omnes singulares casus intueri, proponit legem secundum ea quae in pluribus accidunt, ferens intentionem suam ad communem utilitatem. Unde si emergat casus in quo observatio talis legis sit damnosa communi saluti, non est observanda."

> Quando se tratou das leis, foi dito que os atos humanos, que as leis devem regular, são particulares e contingentes, e podem variar ao infinito. Por isso, foi sempre impossível instituir uma regra legal que fosse absolutamente sem falha e abrangesse todos os casos. Os legisladores, examinando atentamente o que sucede com mais freqüência, procuraram legislar levando em conta isto. Mas, em alguns casos, observar rigidamente a lei vai contra a igualdade da justiça, e contra o bem comum que a lei visa.[253]

Do exposto, segue-se ainda que a ética — tanto em Tomás quanto em Aristóteles —, enquanto reflexão acerca dos costumes, hábitos e leis humanas, não poderá ser uma "ciência do universal" — exceto no que concerne aos primeiros princípios da lei natural, que ordenam a vida em comum e são: imutáveis, comuns e inolvidáveis a todo homem e dos quais emanam todos os demais[254] —, mas somente do "geral", ou seja, de princípios que, embora procedendo de princípios pétreos, só habitualmente ou na maioria das vezes se apresentam como benfazejos ao bem comum:

> Deve-se dizer que "não se deve procurar a mesma certeza em todas as coisas", como se diz no Livro I da *Ética*. Por isso, nas realidades contingentes, como são as naturais e as realidades

[253] *Idem*. *Ibidem*. II-II, 120, 1, C. "Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, cum de legibus ageretur, quia humani actus, de quibus leges dantur, in singularibus contingentibus consistunt, quae infinitis modis variari possunt, non fuit possibile aliquam regulam legis institui quae in nullo casu deficeret, sed legislatores attendunt ad id quod in pluribus accidit, secundum hoc legem ferentes; quam tamen in aliquibus casibus servare est contra aequalitatem iustitiae, et contra bonum commune, quod lex intendit."

[254] *Idem*. *Ibidem*. I-II, 94, 4, C: "Sic igitur dicendum est quod lex naturae, quantum ad prima principia communia, est eadem apud omnes et secundum rectitudinem, et secundum notitiam." "Deve-se dizer, portanto, que a lei da natureza quanto aos primeiros princípios comuns, é a mesma em todos tanto segundo a retidão como segundo o conhecimento." *Idem*. *Ibidem*. I-II, 94, 5, C: "Et sic quantum ad prima principia legis naturae, lex naturae est omnino immutabilis." "E assim quanto aos primeiros princípios da lei da natureza, a lei da natureza é totalmente imutável." *Idem*. *Ibidem*. I-II, 94, 6, C: "Quantum ergo ad illa principia communia, lex naturalis nullo modo potest a cordibus hominum deleri in universali." "Quanto, pois àqueles princípios comuns, a lei natural, de nenhum modo, pode ser destruída dos corações dos homens, de modo universal."

> humanas, é suficiente a certeza tal que algo seja verdadeiro o mais das vezes, embora, às vezes, falhe em poucos casos.[255]

Além disso, a tarefa da reflexão ética tampouco conhecerá fim. A ética será sempre um projeto inacabado, pois "a razão humana é mutável e imperfeita"[256]. Haverá sempre a possibilidade de as leis, os hábitos e os costumes humanos serem aperfeiçoados por reflexões ulteriores. Diz Tomás:

> Assim também ocorre nas obras a realizar. Com efeito, os primeiros entenderam achar algo de útil à comunidade dos homens, não podendo considerar por si mesmos todas as coisas, instituíram algumas imperfeitas que falhavam em muitos casos e essas os posteriores mudaram, instituindo algumas que em poucos casos pudessem falhar quanto à utilidade comum.[257]

Posto isso, pensamos ter dado a *circularidade* que pretendíamos neste capítulo, no sentido de apanhar as principais repercussões da ética aristotélica no pensamento de Tomás. Começamos por afirmar um "conceito positivo" de natureza humana em Tomás e como a *civitas* é oriunda desta natureza. Depois, movimentamos o texto na tentativa de justificar esta assertiva, mostrando como o homem possui domínio sobre as suas ações e é senhor delas, e desta reflexão deduzimos o corolário de que ele é *pessoa*. Em seguida, procuramos atestar como a incomunicabilidade da pessoa, longe de torná-la uma "ilha", traz em si o signo da abertura, porque ser pessoa e ser racional também é ser capaz de, livremente, criar relação, comunicar-se,

---

[255] *Idem. Ibidem*. I-II, 96, 1, ad 3: "Ad tertium dicendum quod non est eadem certitudo quaerenda in omnibus, ut in I Ethic. dicitur. Unde in rebus contingentibus, sicut sunt naturalia et res humanae, sufficit talis certitudo ut aliquid sit verum ut in pluribus, licet interdum deficiat in paucioribus."

[256] *Idem. Ibidem*. I-II, 97, 1, ad 1: "[...] ratio humana mutabilis est et imperfecta."

[257] *Idem. Ibidem*. I-II, 97, 1, C: "Ita etiam est in operabilibus. Nam primi qui intenderunt invenire aliquid utile communitati hominum, non valentes omnia ex seipsis considerare, instituerunt quaedam imperfecta in multis deficientia quae posteriores mutaverunt, instituentes aliqua quae in paucioribus deficere possent a communi utilitate."

criar comunhão, comunidade, o que se consolida — na "esfera pública" — na "amizade política". E esta "amizade política" aperfeiçoa a justiça, que acentuamos não ser legalista. De mais a mais, esforçamo-nos por mostrar que tipo de racionalidade — na concepção do Aquinate — confere à ética o *status* de "ciência". De resto, esta ordem natural ou *ética filosófica* que defendemos haver no Aquinate, o mesmo Tomás, ainda que admita que ela vá sempre carecer de uma perfeição absoluta, reconhece também que ela poderá lograr uma perfeição quanto ao tempo, conforme também verificamos neste capítulo. Gostaríamos de citar novamente, e desta feita integralmente, uma passagem na qual Lima Vaz arrazoa sobre o ideal da ética antiga que, segundo a nossa compreensão, é retomado por Tomás de Aquino:

> O domínio da *physis* ou reino da necessidade é rompido pela abertura do espaço humano do *ethos* no qual irão inscrever-se os costumes, os hábitos, as normas e os interditos, os valores e as ações. Por conseguinte, o espaço do *ethos* enquanto espaço humano, não é *dado* ao homem, mas por ele *construído* ou incessantemente reconstruído. Nunca a casa do *ethos* está pronta e acabada para o homem, e esse seu essencial inacabamento é o signo de uma presença a um tempo próxima e infinitamente distante, e que Platão designou como a presença exigente do Bem, que está além de todo ser (*ousía*) ou para além do que se mostra acabado e completo.[258]

Falta, entretanto, responder a uma pergunta: como um teólogo, cujas obras mais originais são evidentemente teológicas, conseguiu — nelas — desenvolver uma conceptualidade filosófica, uma abordagem ético-filosófica? A resposta a esta questão depende — a nosso ver — de uma reta compreensão da concepção de teologia de Tomás. Delinear — ainda que sumariamente — esta concepção, eis o que nos propomos fazer a seguir.

[258] VAZ. **Escritos de Filosofia II:** Ética e Cultura. p. 13.

Capítulo IV

O conceito de Teologia em Tomás de Aquino

Neste capítulo nosso intento é delinear qual o conceito de teologia elaborado por Tomás. Não temos a pretensão de acompanhar todos os pormenores da construção deste conceito. Tomás trata *ex professo* deste assunto logo na *primeira questão* da *primeira parte* da *Summa Theologiae*. A questão é composta de dez artigos que discorrem sobre a *sacra doctrina*. O que tentaremos fazer é apenas movimentar este texto junto com alguns outros, a fim de mostrarmos que o conceito de teologia de Tomás concede "direito de cidadania" à filosofia — inclusive no âmbito da ética —, sem com isso romper a unidade da *sacra doctrina*. A importância de se estabelecer este conceito de teologia em Tomás é salientada por Gilson:

> A principal razão que dificulta a tantos historiadores, filósofos e teólogos nomearem teologia o que eles preferem nomear filosofia é que, em seus espíritos, a noção de teologia exclui a de filosofia. Para eles, verdades propriamente filosóficas, que dependem unicamente da razão, não conseguiriam encontrar lugar na teologia, onde todas as conclusões dependem da fé. E é verdade que todas as conclusões do teólogo dependem da fé, mas não é verdade que da fé todas elas podem ser deduzidas. Portanto, era o sentido verdadeiro do termo teologia que se fazia necessário encontrar em primeiro lugar.[1]

Também Sofia Vanni Rovighi — talvez a que mais tenha defendido em seu tempo a existência de uma "filosofia autônoma" na teologia de Tomás — aponta para a importância de se compreender a concepção de teologia de Aquino, com o fito de captar a universalidade do seu pensamento:

[1] GILSON, Étienne. **O Filósofo e a Teologia**. Trad. e Rev. Tiago José Risi Leme. São Paulo: Paulus, 2009. p. 102.

> Tomás de Aquino foi e quis ser teólogo. Hoje se insiste muito, e justamente, sobre este fato, mas talvez não se devesse esquecer de que foi teólogo a seu modo e não ao modo dos teólogos de hoje, e que na sua concepção de teologia a indagação racional — ou seja, a filosofia — tem um lugar essencial. Já dissemos, falando da *Summa contra Gentiles* que, segundo ele, uma exposição da doutrina católica que se queira dirigir a todos os homens (e pode ser católica sem se voltar para todos?), deve começar por aquilo que a razão pode descobrir, porque a razão é aquela que reúne todos os homens. [2]

Procuremos, então, encontrar o sentido verdadeiro do termo "teologia" em Tomás, pois só assim conseguiremos entender a razão por que a filosofia ganha "foros de cidade" em sua obra.

4.1 O CONCEITO DE TEOLOGIA COMO CIÊNCIA EM TOMÁS

Logo no primeiro *artigo* da *Summa*, o Aquinate coloca a seguinte questão: "É necessária outra doutrina, além das disciplinas filosóficas?"[3]. E isto já diz muita coisa. A primeira é que Tomás não questiona que a filosofia seja uma ciência; antes, indaga se, além das disciplinas filosóficas, existe outra ciência. A maneira como ele coloca a questão já mostra que, na sua concepção, é a teologia — e não a filosofia — que terá de se justificar como ciência. Nas palavras de Rémi Brague:

> Santo Tomás de Aquino, no começo de sua *Suma Teológica*, não se pergunta se é legítimo fazer filosofia. Muito pelo contrário, ele

[2] ROVIGHI, Sofia Vanni. **Introduzione a Tommaso D'Aquino**. Bari: Laterza, 1981. pp. 40-41. [A tradução é nossa]. "Tommaso d'Aquino fu e volle essere teologo. Oggi si insiste molto, e giustamente, su questo fatto, mas forse non bisognerebbe dimenticare che fu teologo a modo suo e non al modo dei teologi di oggi, e che nella sua concezione della teologia l'indagine razionale (ossia la filosofia) ha um posto e una funzione essenziale. Abbiamo già detto, parlando della *Summa contra Gentiles*, che secondo lui un'esposizione della dottrina cattolica che voglia rivolgersi a tutti gli uomini (e può essere cattolica senza rivolgersi a tutti?) deve prendere le mosse da ciò che la ragione umana può scoprire, perché è la ragione quella che accomuna tutti gli uomini."

[3] TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. I, 1, 1: "Utrum sit necessarium, praeter philosophicas disciplinas, aliam doctrinam haberi."

> se coloca a questão de saber se há necessidade de uma ciência que venha a se juntar à filosofia — trata-se nessas circunstâncias, decerto, da teologia. A filosofia é suposta como indispensável. O que mais for, é perante seu tribunal que a teologia é convocada e que ela deve se justificar.[4]

Depois de defender, no corpo do *primeiro artigo*, que existe, sim, outra ciência além da filosofia, qual seja, a teologia, no *artigo segundo* busca fundamentar a teologia como ciência.[5] Para levar a termo esta empresa, vale-se da "teoria da ciência" aristotélica. Nos *Analíticos Posteriores*, Aristóteles prevê a existência de ciências subalternas. Assim, a ótica deve à geometria seus princípios e a música à aritmética. Leiamos o trecho em que o Estagirita abre esta possibilidade:

> [...] nem <é possível demonstrar> o próprio de uma ciência mediante outra, a não ser que todas em questão estejam subordinadas umas às outras, por exemplo: as questões óticas com respeito à geometria e as harmônicas com respeito à aritmética.[6]

Pois bem, o Boi Mudo assume esta "brecha" aberta por Aristóteles, a fim de conferir o caráter de ciência à teologia. Diz ele que há dois tipos de ciência. Umas procedem "[...] de princípios que são conhecidos à luz natural do intelecto, como a aritmética, a geometria etc."[7]; outras, ao contrário, procedem "[...] de princípios conhecidos à luz de uma ciência superior: tais como [...] a música,

---

[4] BRAGUE. **Mediante a Idade Média**. Filosofias medievais na cristandade, no judaísmo e no islã. p. 55.

[5] TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. I, 1, 2.

[6] ARISTÓTELES. Analíticos Segundos. I, 75 b 10-15. In: _____. **Tratados de Lógica (Órganon)**. Trad. Miguel Candel Sanmartín. Rev. Quintín Racionero. Madrid: Editorial Gredos, 1995. v. II. pp. 332-333. [A tradução é nossa]. "[...] ni <es posible demostrar> lo propio de una ciencia mediante otra, a no ser que todas las cosas en cuestión estén subordinadas las unas a las otras, V.g.: las cuestiones óptimas respecto a la geometría y las armónicas respecto a la aritmética."

[7] TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. I, 1, 2, C: "Quaedam enim sunt, quae procedunt ex principiis notis lumine naturali intellectus, sicut arithmetica, geometria, et huiusmodi."

nos princípios elucidados pela aritmética"[8]. Ora, para Tomás, a teologia é ciência no segundo sentido, pois ela não toma seus princípios da luz natural da razão, mas sim de uma ciência arquitetônica, isto é, a ciência de Deus e dos celícolas, a qual ela conhece não por visão, mas por Revelação. Eis o texto:

> É desse modo que a doutrina sagrada é ciência; ela procede de princípios conhecidos à luz de uma ciência superior, a saber, da ciência de Deus e dos bem-aventurados. E como a música aceita os princípios que lhe são passados pelo aritmético, assim também a doutrina sagrada aceita os princípios revelados por Deus.[9]

O que nos interessa reter aqui é que, desde a sua constituição como ciência, a teologia — em Tomás — depende de uma reflexão filosófica tomada em grande parte de Aristóteles. Neste sentido, diz Gilson sobre Tomás: "Ele sabe pela fé para que termo se dirige, contudo só progride graças aos recursos da razão"[10]. Mas, qual será o "objeto" da teologia?

---

[8] *Idem*. *Ibidem*. I, 1, 2, C: "Quaedam vero sunt, quae procedunt ex principiis notis lumine superioris scientiae, sicut perspectiva procedit ex principiis notificatis per geometriam, et musica ex principiis per arithmeticam notis."

[9] *Idem*. *Ibidem*: "Et hoc modo sacra doctrina est scientia, quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae scilicet est scientia Dei et beatorum. Unde sicut musica credit principia tradita sibi ab arithmetico, ita doctrina sacra credit principia revelata sibi a Deo." Noutro passo, o Aquinate é ainda mais claro: *Idem*. *Ibidem*. II-II, 1, 7, C: "Respondeo dicendum quod ita se habent in doctrina fidei articuli fidei sicut principia per se nota in doctrina quae per rationem naturalem habetur." "Os artigos da fé têm na doutrina da fé o mesmo papel que os princípios evidentes na doutrina que se constrói a partir da razão natural."

[10] GILSON. **A Filosofia na Idade Média**. p. 657. Lapidar também é a fórmula adotada por Paul Gilbert para o proceder de Tomás: GILBERT, Paul. **Introdução à Teologia Medieval**. Trad. Dion Davi Macedo. Rev. Maurício Leal e Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola, 1999. p. 135: "A fé erige somente o que diz a razão." Isto não significa que a razão possa demonstrar os mistérios revelados, mas sim que a teologia depende dos recursos da razão para progredir com ordem. Como já dissemos, Tomás de Aquino tem um papel preponderante na formulação da teologia como ciência: POSTESTÀ, VIAN. *Op. Cit*. p. 191: "Estabelecendo seu estatuto de ciência, Tomás levou (provisoriamente) a cabo seu longo percurso de se emancipar da exegese; agora, a teologia já não deveria ser considerada contemplação da Escritura, mas um saber autonomamente estruturado a partir dos princípios revelados, porém desenvolvido e articulado segundo processos argumentativos de tipo racional."

4.2 O "OBJETO" DA TEOLOGIA

A teologia, enquanto ciência, tem um sujeito — diríamos hoje, um "objeto" — e este é Deus: "Deus é o sujeito desta ciência"[11]. Porém, Tomás precisa que não é qualquer conhecimento de Deus que é "objeto" da teologia. O "objeto" desta ciência não é formalmente aquele conhecimento de Deus que os filósofos — com mescla de erros — conseguiram alcançar, senão aquele "[...] que só Deus conhece de si mesmo, e que é comunicado aos outros por revelação"[12]. Assim, a "razão formal" desta ciência é o conhecimento de Deus obtido por Revelação: "[...] tudo o que é cognoscível por revelação divina tem em comum a única razão formal do objeto desta ciência"[13]. Em várias ocasiões, Frei Tomás reafirma isso. Donde concluir que "Era necessário existir para a salvação do homem [...] uma doutrina fundada na revelação divina"[14]. Mais abaixo, afirma ainda: "Portanto, além das disciplinas filosóficas [...] era necessária uma doutrina sagrada, tida por revelação"[15]. Outras passagens poderiam ser citadas, mas estas nos parecem suficientes. Agora, qual é o lugar da filosofia nesta ciência?

4.3 O PAPEL DA FILOSOFIA NA TEOLOGIA TOMASIANA

A impressão que fica é que, sendo a Revelação o "objeto formal" da teologia, não resta espaço algum nela para a filosofia. Contudo, não é assim. Em primeiro lugar, como Deus se revelou a

[11] TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. I, 1, 7, C: "[...] Deus est subiectum huius scientiae."

[12] *Idem*. *Ibidem*. I, 1, 6, C: "[...] sed etiam quantum ad id quod notum est sibi soli de seipso, et aliis per revelationem communicatum."

[13] *Idem*. *Ibidem*. I, 1, 3, C: "[...] omnia quaecumque sunt divinitus revelabilia, communicant in una ratione formali obiecti huius scientiae."

[14] *Idem*. *Ibidem*. I, 1, 1, C: "Ut igitur salus hominibus et convenientius et certius proveniat, necessarium fuit quod de divinis per divinam revelationem instruantur."

[15] *Idem*. *Ibidem*: "Necessarium igitur fuit, praeter philosophicas disciplinas, quae per rationem investigantur, sacram doctrinam per revelationem haberi."

nós? A fonte primeira da Revelação é a Sagrada Escritura. E o que temos lá? Deus revelando-Se a nós por meio das Suas criaturas: "Convém à Sagrada Escritura nos transmitir as coisas divinas e espirituais, mediante imagens corporais"[16]. Mais do que atestar este fato, Tomás o justifica, dizendo que assim deveria ser, pois, uma vez que não somos espíritos puros, mas uma unidade entre alma e corpo, é-nos natural conhecermos as coisas inteligíveis através das sensíveis: "[...] é natural ao homem elevar-se ao inteligível pelo sensível, porque todo o nosso conhecimento se origina a partir dos sentidos"[17]. Sendo assim — continua o Frade de Roccasecca —, "[...] é, então, conveniente que na Escritura Sagrada as realidades espirituais nos sejam transmitidas por meio de metáforas corporais"[18].

A questão que se coloca então é a seguinte: qual a ciência que estuda as realidades naturais? É a filosofia. São as disciplinas filosóficas que nos dão a conhecer as coisas enquanto tais. Neste sentido, dirá o Aquinate: "[...] a filosofia humana as considera enquanto tais. Donde as diversas partes da filosofia serem constituídas segundo os diversos gêneros das coisas"[19]. A seguir, Tomás passa a distinguir com clareza como a filosofia e a teologia abordam as criaturas. Enquanto o filósofo quer conhecer apenas a natureza própria de cada coisa, "[...] por exemplo, o fogo, enquanto sobe"[20], o fiel, ao contrário, quer conhecer nas criaturas "[...] somente aquilo que a elas convém enquanto estão

[16] *Idem*. *Ibidem*. I, 1, 9, C: "Respondeo dicendum quod conveniens est sacrae Scripturae divina et spiritualia sub similitudine corporalium tradere."

[17] *Idem*. *Ibidem*: "Est autem naturale homini ut per sensibilia ad intelligibilia veniat, quia omnis nostra cognitio a sensu initium habet."

[18] *Idem*. *Ibidem*: "Unde convenienter in sacra Scriptura traduntur nobis spiritualia sub metaphoris corporalium."

[19] *Idem*. **Suma Contra os Gentios**. II, IV, 1 [871]: "Nam philosophia humana eas considerat secundum quod huiusmodi sunt: unde et secundum diversa rerum genera diversae partes philosophiae inveniuntur."

[20] *Idem*. *Ibidem*. II, IV, 2[872 a]: "[...] sicut igni ferri sursum [...]".

relacionadas com Deus"[21]. De mais a mais, o filósofo considera as coisas a partir das suas causas próximas, enquanto o teólogo as considera a partir da causa primeira, Deus.[22] Mas, e este é o ponto, o Aquinate observa que não é inútil ao teólogo o conhecimento das coisas enquanto tais, porque também na natureza mesma das coisas podemos descobrir traços da sabedoria criadora, da causa primeira. Diz ele:

> Daí podermos, pela consideração das obras, recolher a sabedoria divina, que está como que espelhada nas criaturas por certa comunicação da sua semelhança.[23]

Entretanto, nem sequer isso é o mais importante. Devemos ter um conhecimento reto das criaturas, porque uma vez que Deus Se revelou a nós mediante "imagens corporais", se não entendermos o que as coisas são em si mesmas, podemos compreender de forma equivocada estas metáforas ou interpretá-las de forma que atente contra a própria fé. Por essa razão, Frei Tomás julga falsa e danosa à fé a opinião daqueles que pensam poder fazer correta teologia sem dispor de um sólido conhecimento natural. Na *Suma de Teologia* ele diz: "A fé pressupõe o conhecimento natural, como a graça pressupõe a natureza, e a perfeição o que é perfectível"[24]. Já na *Suma Contra os Gentios* é ainda mais contundente:

---

[21] *Idem*. *Ibidem*: "[...] idelis autem ea solum considerat circa creaturas quae eis conveniunt secundum quod sunt ad Deum relata [...]".

[22] *Idem*. *Ibidem*. II, IV, 2 [873]: "Nam philosophus argumentum assumit ex propriis rerum causis: fidelis autem ex causa prima; ut puta, quia sic divinitus est traditum; vel quia hoc in gloriam Dei cedit; vel quia Dei potestas est infinita." "O filósofo deduz os seus argumentos partindo das próprias causas das coisas; o fiel, porém, da causa primeira, mostrando que assim é porque foi revelado por Deus ou porque redunda na glória de Deus ou porque a glória de Deus é infinita."

[23] *Idem*. *Ibidem*. II, II, 1 [859]: "Unde ex factorum consideratione divinam sapientiam colligere possumus, sicut in rebus factis per quandam communicationem suae similitudinis sparsam."

[24] *Idem*. **Suma Teológica**. I, 2, 2, ad. 1: "[...] fides praesupponit cognitionem naturalem, sicut gratia naturam, et ut perfectio perfectibile"

> Vê-se, pois, como é falsa a afirmação de alguns, de que era indiferente para as verdades da fé o que se pensasse a respeito das criaturas, contanto que se pensasse retamente sobre Deus, como nos relata Agostinho. O erro acerca das criaturas redunda em falsa idéia de Deus e, ao submeter as mentes humanas a quaisquer outras coisas, afasta-as de Deus, para quem a fé as quer encaminhar.[25]

Porro comenta esta passagem, mostrando nela o viés filosófico que Tomás nunca abandonou quando fez teologia:

> Como é evidente, essa passagem não reivindica apenas o direito mas também, e sobretudo, o dever para o teólogo de se ocupar das criaturas: levando em conta esse ponto, pode-se, talvez, começar a compreender por que Tomás continuou e até intensificou a própria leitura dos textos aristotélicos até os últimos anos de sua vida.[26]

Pelas razões arroladas, Aquino pôde concluir que, embora distintas, filosofia e teologia devem caminhar juntas, a fim de que a filosofia confira solidez à teologia. Decerto que o Aquinate toma o cuidado de dizer que esta integração entre as duas ordens diversas do conhecimento não é estritamente necessária, como se a teologia fosse inferior à filosofia. Todavia, tal interação é muito pertinente, dado que, devido à debilidade do nosso intelecto que só eleva ao inteligível mediante o sensível, é mais seguro valermo-nos da filosofia, porque ela, enquanto nos dá a conhecer o que são as coisas em si mesmas, nos possibilita também entender o dado revelado, posto que Deus — já o sabemos — Se revela a nós mediante "imagens corporais ou sensíveis". A filosofia nos ajuda,

---

[25] *Idem*. **Suma Contra os Gentios**. II, III, 5 [869]: "Sic ergo patet falsam esse quorundam sententiam qui dicebant nihil interesse ad fidei veritatem quid de creaturis quisque sentiret, dummodo circa Deum recte sentiatur, ut Augustinus narrat in libro de origine animae: nam error circa creaturas redundat in falsam de Deo sententiam, et hominum mentes a Deo abducit, in quem fides dirigere nititur, dum ipsas quibusdam aliis causis supponit."

[26] PORRO. **Tomás de Aquino:** um perfil histórico-filosófico. p. 137.

pois, a nos elevarmos do sensível ao inteligível com correção. Ouçamos o próprio Tomás:

> Deve-se dizer que a ciência sagrada pode tomar emprestada alguma coisa às ciências filosóficas. Não que lhe seja necessário, mas em vista de melhor manifestar o que ela própria ensina. Seus princípios não lhe vêm de nenhuma outra ciência, mas de Deus imediatamente, por revelação. Por conseguinte, ela não toma emprestado das outras ciências como se lhe fossem superiores, mas delas se vale como de inferiores e servas [...]. Que a ciência sagrada se valha das outras ciências, não é por uma falha sua ou deficiência sua, mas por falha de nosso intelecto. A partir dos conhecimentos naturais, de onde procedem as outras ciências, nosso intelecto é mais facilmente introduzido nos objetos que ultrapassam a razão e são a matéria desta ciência. [27]
>
> No entanto, a doutrina sagrada utiliza também a razão humana, não para provar a fé, o que lhe tiraria o mérito, mas para iluminar alguns outros pontos que esta doutrina ensina.[28]
>
> E, por essa razão, sendo a sabedoria principal, serve-se da filosofia humana. E ainda por este motivo a sabedoria divina parte algumas vezes dos princípios da sabedoria humana.[29]

Ao se depararem com esta temática em Tomás, Reale e Antiseri — em sua *História da Filosofia* — concluem: "[...] sendo necessária uma correta filosofia para ser possível uma boa

[27] *Idem*. *Ibidem*. I, 1, 5, ad 2: "Ad secundum dicendum quod haec scientia accipere potest aliquid a philosophicis disciplinis, non quod ex necessitate eis indigeat, sed ad maiorem manifestationem eorum quae in hac scientia traduntur. Non enim accipit sua principia ab aliis scientiis, sed immediate a Deo per revelationem. Et ideo non accipit ab aliis scientiis tanquam a superioribus, sed utitur eis tanquam inferioribus et ancillis [...]. Et hoc ipsum quod sic utitur eis, non est propter defectum vel insufficientiam eius, sed propter defectum intellectus nostri; qui ex his quae per naturalem rationem (ex qua procedunt aliae scientiae) cognoscuntur, facilius manuducitur in ea quae sunt supra rationem, quae in hac scientia traduntur."

[28] *Idem*. *Ibidem*. I, 1, 8, ad 2: "Utitur tamen sacra doctrina etiam ratione humana, non quidem ad probandum fidem, quia per hoc tolleretur meritum fidei; sed ad manifestandum aliqua alia quae traduntur in hac doctrina."

[29] *Idem*. **Suma Contra os Gentios**. II, IV, 4 [875]: "Et propter hoc sibi, quasi principali, philosophia humana deservit. Et ideo interdum ex principiis philosophiae humanae, sapientia divina procedit."

teologia"[30]. Aliás, também nesta mesma linha de interpretação, o próprio Aquinate já defendia que a filosofia poderia ser estudada, inclusive pelos religiosos. Afirma ele:

> Deve-se dizer que os filósofos professavam o estudo das letras no que diz respeito às ciências humanas. Mas aos religiosos compete principalmente dedicar-se ao estudo das letras que se referem à "doutrina que é segundo a piedade", como diz o Apóstolo. Dedicar-se, porém, ao estudo das outras doutrinas não é próprio dos religiosos, que consagram toda a sua vida ao ministério divino, *a não ser na medida em que elas são ordenadas à teologia*.[31]

A propósito, é digno de nota que a primeira constituição da *Ordem Dominicana — Livro dos costumes dos frades pregadores —* orientava que os noviços estudassem, sim, mas estudassem apenas e tão somente livros teológicos, vedando-lhes a possibilidade de se dedicarem aos estudos profanos. O teor do texto é este:

> Não se dediquem aos livros dos gentios e dos filósofos; se os examinarem de vez em quando, não se instruam nas ciências seculares, nem nas artes que chamam de liberais, mas tanto os jovens como os outros estudem apenas livros teológicos.[32]

---

[30] REALE, Giovanni, ANTISERI, Dario. **História da Filosofia:** Antigüidade e Idade Média. Rev. Honório Dalbosco. 6. ed. São Paulo: Paulus, 1990. p. 554.

[31] TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. II-II, 188, 5, ad 3: "Ad tertium dicendum quod philosophi profitebantur studia litterarum quantum ad saeculares doctrinas. Sed religiosis competit principaliter intendere studio litterarum pertinentium ad doctrinam quae secundum pietatem est, ut dicitur Tit. I. Aliis autem doctrinis intendere non pertinet ad religiosos, quorum tota vita divinis obsequiis mancipatur, nisi inquantum ordinantur ad sacram doctrinam." [O itálico é nosso].

[32] LIVRO DOS COSTUMES DOS FRADES PREGADORES. Distinção II, cap. 6. Trad. Gelabert M., Milagro et al. Madrid, B.A.C, 1947. p. 900. In: NASCIMENTO, Carlos Arthur Ribeiro do. **Um mestre no ofício:** Tomás de Aquino. São Paulo: Paulus, 2011. p. 23. Aliás, desde o início, o estudo foi uma das notas distintivas da ordem dos frades pregadores: LENZENWEGER, Josef; STOCKMEIER, Peter [et al.]. *Op. Cit*. p. 170: "Foi com Domingos que pela primeira vez na história das ordens religiosas a finalidade pastoral foi formulada claramente. A ascese tinha de estar a serviço da pregação; *contemplata predicare*. Costumes de ascetismos, até então considerados indispensáveis, foram sacrificados em prol do estudo. Por exemplo: os irmãos ganharam celas individuais e uma luz para que também de noite pudessem estudar, algo completamente impensável nas ordens monásticas."

Contudo, durante o capítulo de Valenciennes, em 1259, no qual Tomás — já regente de teologia em Paris — estava presente, bem como Alberto Magno, o Conselho decidiu que os pregadores estudassem também os textos filosóficos. As palavras da *Ata* são as seguintes: "Que se organizem nas províncias que tiverem necessidade um ou mais estúdios de artes onde os jovens sejam instruídos"[33]. Esta novidade causou grande alvoroço e acabou por render críticas a Alberto, inclusive dos seus próprios confrades. Algumas de suas respostas a estas críticas dos seus coevos podem ser mencionadas com proveito, porque sua índole vem ao encontro da nossa temática. Para as universidades — afirma Alberto —, aqueles que são avessos a toda sorte de novidades são:

> [...] como o fígado, pois em todo corpo há o humor da bílis, que, ao evaporar, torna amargo todo o corpo; igualmente na universidade, há sempre homens muitíssimo amargos e biliosos, que levam todos os outros à amargura e não lhes permitem buscar a verdade em prazerosa companhia.[34]

> Digo isto para certos preguiçosos que buscam conforto à sua preguiça indo à caça de erros nos escritos dos outros. E dado que dormem na sua preguiça, para não parecerem os únicos a dormir, buscam atribuir desonras aos eleitos. Tais foram aqueles que mataram Sócrates, exilaram Platão de Atenas e, com as suas maquinações, constrangeram também Aristóteles a ir embora.[35]

---

[33] ATAS DOS CAPÍTULOS GERAIS DA ORDEM DOS PREGADORES. Roma: R. M. Reichert. p. 99. v. I. In: NASCIMENTO, Carlos Arthur Ribeiro do. **Um mestre no ofício:** Tomás de Aquino. São Paulo: Paulus, 2011. p. 24.

[34] ALBERTO MAGNO. Comentário aos VIII livros da Política de Aristóteles. Paris: Ed. A. Borgnet, Vivès, 1890-99. p. 804. v. 8. In: NASCIMENTO, Carlos Arthur Ribeiro do. **Um mestre no ofício:** Tomás de Aquino. São Paulo: Paulus, 2011. p. 24.

[35] ALBERTO MAGNO. In octo libros Politicorum Aristotelis. l. VIII, cap. 6. In: ROVIGHI, Sofia Vanni. **Introduzione a Tommaso D'Aquino**. Bari: Laterza, 1981. p. 12. [A tradução é nossa]. "Dico questo per certi pigri che cercano conforto alla sua loro pigrizia andando a caccia di errori negli scritti altrui. E poiché dormono nella sua pigrizia, per non sembrare i soli a dormire, cercano di attribuire macchie agli eletti. Tali furono coloro que uccisero Socrate, esiliarono Platone di Atene e, con le sue macchinazioni, costrinsero anche Aristotele ad andarsene."

> Alguns ignorantes querem combater de todos os modos o estudo da filosofia, e especialmente entre os Pregadores, onde ninguém resiste a eles. São como animais brutos que praguejam contra aquilo que ignoram.[36]

Tomás parece ser ele próprio a "testemunha viva" da orientação dada pelo capítulo de Valenciennes. Mesmo não tendo lecionado na faculdade de artes e, portanto, não tendo obrigação alguma de comentar Aristóteles, ainda assim comentou incansavelmente o *corpus aristotelicum*, optando sempre que possível por traduções feitas diretamente do grego, em sua maioria, obras de Guilherme de Moerbeke, seu confrade. Não é de pouca monta observar que, já com a sua obra teológica quase toda realizada, vale dizer, nos últimos anos de sua vida, o Aquinate nunca cessou de comentar as obras aristotélicas, o que nos dá a convicção de que ele não as comentava exclusivamente como preparação para outras obras teológicas, mas sim para manter atualizados os seus conhecimentos filosóficos. Outro fato digno de acento é que, depois de sua morte, os mestres da faculdade de artes — e não os da teologia — pediram à Ordem dos Frades Pregadores o envio, não propriamente da *Summa Theologiae*, mas dos comentários de Frei Tomás a Aristóteles. É interessante lermos as considerações de Porro a este respeito:

> Tomás não comentou Aristóteles até os últimos anos da sua vida porque fosse obrigado a isso por estatutos ou programas de ensino (embora seus comentários sejam depois solicitados, após sua morte, pelos mestres da faculdade das artes — o que atesta o indiscutível prestígio que Tomás conquistara como comentarista de Aristóteles entre os que, por profissão, eram obrigados a ler e a comentar Aristóteles). [...]. Portanto, não resta senão apelar ao que também se dizia antes: o interesse de Tomás pelas obras

[36] ALBERTO MAGNO. In Epistolas B. Dionisii Areop. VIII, 2. In: ROVIGHI, Sofia Vanni. **Introduzione a Tommaso D'Aquino**. Bari: Laterza, 1981. p. 12. [A tradução é nossa]. "Alcuni ignoranti vogliono combattere in tutti i modi lo studio della filosofia, e specialmente fra i Pedicatori, dove nessuno resiste loro. Sono como animali bruti che imprecano contro quello che ignorano."

> aristotélicas não é simplesmente instrumental, ou não tem por objetivo apenas chegar ao depósito do saber aristotélico para dele retirar o material útil e necessário para construir o novo edifício científico do saber cristão, mas é, antes, um traço essencial da sua atitude geral: Tomás procurou, até os últimos anos, confrontar-se com o sistema geral das ciências (procurando se manter atualizado também a propósito dos textos postos à disposição pelas traduções acabadas naqueles mesmos anos). Talvez o conhecimento dos raios e dos terremotos não fosse imediatamente utilizável nos seus escritos teológicos, mas Tomás ficou convencido (pela sua formação pessoal, pela aprendizagem sob Alberto Magno, por sua própria curiosidade intelectual) de que *um bom teólogo deveria ser, em primeiro lugar, um homem de ciência em geral e manter o dever de jamais se subtrair ao confronto com as ciências profanas, se não até aprofundar cada uma delas de modo analítico*.[37]

É que — acrescentaríamos ao que diz Porro —, sendo a teologia certa participação na ciência de Deus[38], uma vez que Deus, quando Se conhece, conhece também as Suas obras[39], pertence ao teólogo, sempre para entender melhor a Revelação[40] e assim assemelhar a teologia menos imperfeitamente à ciência de Deus, conhecer também as Suas obras[41]. E, para conhecer as obras de Deus, é oportuno que o teólogo se valha das ciências filosóficas.

---

[37] PORRO. **Tomás de Aquino:** um perfil histórico-filosófico. pp. 293-294. [O itálico é nosso].

[38] TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. I, 1, 3, ad 2: "[...] ut sic sacra doctrina sit velut quaedam impressio divinae scientiae, quae est una et simplex omnium." "Isto faz com que esta ciência apareça como impressão da ciência de Deus, una e simples com relação a tudo."

[39] *Idem*. *Ibidem*. I, 1, 4, C: "[...] sicut et Deus eadem scientia se cognoscit, et ea quae facit." "[...] assim como Deus, por uma mesma ciência, conhece a si próprio e conhece suas obras."

[40] *Idem*. *Ibidem*. I, 1, 3, ad 2: "Et similiter ea quae in diversis scientiis philosophicis tractantur, potest sacra doctrina, una existens, considerare sub una ratione, inquantum scilicet sunt divinitus revelabilia." "Da mesma forma, a única ciência sagrada pode considerar sob uma mesma razão, isto é, como objetos de revelação divina, objetos tratados em ciências filosóficas diferentes."

[41] *Idem*. **Suma contra os gentios**. II, IV, 5 [876 b]: "Et sic est perfectior: utpote Dei cognitioni similior, qui seipsum cognoscens alia intuetur." "E assim ela [a doutrina da fé] é mais perfeita, justamente por ser semelhante ao conhecimento de Deus que, ao se conhecer, vê as outras coisas em si mesmo."

Mas, onde entra — nesta visão de teologia — o discurso filosófico no que tange especificamente à *ética*?

4.4 A FACE HUMANA DA TEOLOGIA TOMASIANA

Entre as criaturas, o homem — enquanto pessoa — destaca-se como imagem e semelhança de Deus, tal como definimos este importante conceito (o de pessoa) no capítulo anterior. De fato, ser pessoa é um atributo que pertence acima de tudo a Deus. Tomemos um período já citado:

> Pessoa significa o que há de mais perfeito em toda natureza, a saber, o que subsiste em uma natureza racional. Ora, tudo o que diz perfeição deve ser atribuído a Deus, pois sua essência contém em si toda perfeição. Convém, portanto, atribuir a Deus este nome pessoa. Não, porém, da mesma maneira como se atribui às criaturas. Será de maneira mais excelente.[42]

Ora, se Deus se revelou aos homens por Suas criaturas e, entre estas criaturas, o homem é a que é pessoa — atributo que pertence mormente a Deus —, para entendermos o que este termo significa com maior amplitude, importa que estudemos o homem — imagem e semelhança de Deus — em sua natureza própria, isto é, enquanto ser dotado de razão e livre-arbítrio. Pois bem, este preâmbulo acerca do homem é tarefa da "filosofia prática" e deve integrar o labor do teólogo. É assim que Tomás abre a *Prima Secundae* da *Summa Theologiae*. Voltemos a uma passagem já citada:

> Afirma Damasceno que o homem é criado à imagem de Deus, enquanto o termo imagem significa *o que é dotado de intelecto,*

[42] *Idem*. **Suma Teológica**. I, 29, 3, C: "Respondeo dicendum quod persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura. Unde, cum omne illud quod est perfectionis, Deo sit attribuendum, eo quod eius essentia continet in se omnem perfectionem; conveniens est ut hoc nomen persona de Deo dicatur. Non tamen eodem modo quo dicitur de creaturis, sed excellentiori modo [...]".

> *de livre-arbítrio e revestido por si de poder*. Após ter discorrido sobre o exemplar, a saber, Deus, e sobre as coisas que procederam do poder voluntário de Deus, deve-se considerar agora a sua imagem, a saber, *o homem, enquanto ele é o princípio de suas ações, possuindo livre-arbítrio e domínio sobre suas ações*.[43]

Observemos que o Aquinate só aparentemente afasta-se de Deus quando trata do homem. Na verdade, Deus continua sendo a única razão formal que dá unidade a toda a sua sabedoria teológica. Insistimos: ocorre que, para se entender a Revelação de Deus mais amplamente, na concepção do Aquinate, cumpre entender a Sua criação, sobretudo o homem, que é imagem e semelhança de Deus. Desta forma, debruçar-se sobre o homem em si mesmo ajuda a amplificar o nosso entendimento do ser pessoa e a conhecer melhor, por analogia, Deus. Carlos Josaphat assim define a teologia de Tomás:

> Assim se constitui uma *teologia antropológica*. É o projeto audacioso e humilde de conhecimento do Mistério de Deus, enquanto se deixa vislumbrar no que há de mais sublime no ser humano, na realidade e no dinamismo de seu espírito. Este é considerado, analisado e discernido qual imagem menos imprópria, embora permaneça sempre infinitamente distante do Princípio Primeiro e Exemplar da vida, do conhecer e do amar. [44]

Deste modo, ao teólogo é conveniente conhecer o homem na sua inteireza. É, pois, conveniente conhecê-lo do ponto de vista da moral, isto é, conhecer as suas paixões e as suas ações enquanto estas são virtuosas ou viciosas; importa considerá-lo também enquanto ser político, ou seja, enquanto as suas ações são louváveis

---

[43] *Idem*. *Ibidem*. I-II, *Prólogo*. [O segundo itálico é nosso].

[44] JOSAPHAT. *Op. Cit*. p. 166. [O itálico é nosso]. NASCIMENTO, Carlos Arthur Ribeiro do. **Um mestre no ofício:** Tomás de Aquino. São Paulo: Paulus, 2011. pp. 75-76: "O filósofo alemão Ludwig Feuerbach (1804-1872) não deixaria de ter uma ponta de razão ao pretender que a verdade da teologia é a antropologia."

ou condenáveis; enfim, é conveniente ainda conhecer a oratória, para saber como escusar ou acusar um homem de forma reta:

> Deve-se dizer que a consideração das circunstâncias é objeto da moral, da política e da oratória. Da moral, enquanto nela se encontra ou é afastado o meio da virtude nos atos humanos e nas paixões. Da política e da oratória, enquanto pelas circunstâncias o ato torna-se louvável ou condenável, escusável ou acusável. Entretanto, de modos diversos, pois o que o orador persuade, o político julga. Ao teólogo, a quem todas as outras artes servem, pertence a consideração das circunstâncias de todos esses modos. Assim, com o moralista considera os atos virtuosos e viciosos, e com o orador e o político considera os atos enquanto merecem pena ou louvor.[45]

Mas não seria mais adequado conhecer a Deus pelo próprio Deus? Sim, mas aprouve ao próprio Deus, como temos dito, revelar-Se a nós por meio das Suas criaturas, a ponto de o Aquinate dizer que "[...] a *humanidade* de Cristo é o caminho pelo qual se vai à divindade"[46]. De resto, na perspectiva de Tomás, como também já notamos, isto foi muito oportuno, em razão da debilidade do nosso intelecto que só se eleva ao inteligível através de adminículos sensíveis: "[...] a origem do nosso conhecimento, até mesmo das coisas que transcendem os sentidos, está nos

[45] TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. I-II, 7, 2, ad 3: "Ad tertium dicendum quod consideratio circumstantiarum pertinet ad moralem, et politicum, et ad rhetorem. Ad moralem quidem, prout secundum eas invenitur vel praetermittitur medium virtutis in humanis actibus et passionibus. Ad politicum autem et rhetorem, secundum quod ex circumstantiis actus redduntur laudabiles vel vituperabiles, excusabiles vel accusabiles. Diversimode tamen, nam quod rhetor persuadet, politicus diiudicat. Ad theologum autem, cui omnes aliae artes deserviunt, pertinent omnibus modis praedictis, nam ipse habet considerationem de actibus virtuosis et vitiosis, cum morali; et considerat actus secundum quod merentur poenam vel praemium, cum rhetore et politico."

[46] *Idem*. **Compêndio de Teologia**. I, II, 2. [O itálico é nosso]. "Nec mirum: quia Christi humanitas via est qua ad divinitatem pervenitur." Na edição bilíngue, traduz-se: *Idem*. *Ibidem*. I, 2: "Não é de admirar: porque a humanidade de Cristo é o caminho pelo qual se chega à divindade." *Idem*. **Suma Teológica**. I, 2: "[...] tertio, de Christo, qui, secundum quod homo, via est nobis tendendi in Deum." "3. do Cristo, que, *enquanto homem*, é para nós o caminho que leva a Deus." [O itálico é nosso].

sentidos”[47]. Em razão disso, pensamos, é que Tomás considera a humanidade de Cristo como um dos cernes da Revelação cristã: “[...] todo o conhecimento da fé resume-se nestas duas verdades: na divindade da Trindade e na humanidade de Cristo”[48]. A partir desta lógica, é mister estudarmos o homem, tal como é em sua natureza própria, visto que isso nos ajudará — ratificamos — a conhecermos melhor, por analogia, Deus, que Se revelou a nós maximamente enquanto Se fez homem (Jo 1, 14). Em outras palavras, um correto entendimento do mistério de Cristo passa por um reto conhecimento da natureza humana que ele assumiu.[49]

---

[47] *Idem*. **Suma Contra os Gentios**. I, XII, 8 [80]: “Et sic nostrae cognitionis origo in sensu est etiam de his quae sensum excedunt.”

[48] *Idem*. **Compêndio de Teologia**. I, II, 2: “Circa haec ergo duo tota fidei cognitio versatur: scilicet circa divinitatem Trinitatis, et humanitatem Christi.”

[49] Sobre a grande relevância filosófica dos problemas levantados em torno da questão teológica da Encarnação, indicamos o videocurso do filósofo Alain de Libera. Este estudioso, em 2010, ministrou um curso no *Istituto di Filosofia Applicata di Lugano* intitulado: *L'identità personale nella filosofia medievale*. Nas dez lições do curso, ele demonstra com denodo e pormenorizadamente o quanto deve às controvérsias cristológicas e trinitárias dos padres gregos e latinos e depois à cristologia dos medievais — inclusive à de Tomás de Aquino —, o debate moderno e contemporâneo sobre a identidade pessoal, o sujeito, a subjetividade, o eu etc. Aqui, transcrevemos e depois traduzimos apenas a *Apresentação* do curso: LIBERA, Alain de. **L'identità personale nella filosofia medievale**. Disponível em: <http://www.cattedrarosmini.org/site/view/view.php?cmd=view&id=73&menu1=m3&menu2=m9&menu3=m74>: “L'argomento generale del corso è il seguente: I concetti, il linguaggio teoretico, i problemi filosofici dell'identità non si possono capire senza riferirsi alla storia della teologia cristiana. Cioè alle genealogie e a l'archeologia del soggetto e della soggettività, della persona, dell'agente, dell'Io o dell'Ego. La prospettiva contemporanea dipende parzialmente dalle discussioni moderne, vale a dire dalle discussioni della teoria lockeana dell'identità personale; questa teoria dipende essa stessa dalla discussione medievale dei problemi della persona di Cristo — ad esempio, se la persona di Cristo sia composta, se la natura umana sia stata unita al Verbo di Dio accidentalmente —, e sopratutto dalla discussione dei problemi dell'unità di Cristo in rapporto alle operazioni. Un altro problema teologico, quello del battesimo dei gemelli siamesi, viene studiato qui, sulla base di una questione quodlibetale di Enrico di Gandavo (1281).” “O argumento geral do curso é o seguinte: os conceitos, a linguagem teórica, os problemas filosóficos da identidade não se podem compreender sem referimento à história da teologia cristã. Isto é, às genealogias e à arqueologia do sujeito e da subjetividade, da pessoa, do agente, do eu ou do ego. A perspectiva contemporânea depende parcialmente das discussões modernas, vale dizer, das discussões da teoria lockeana da identidade pessoal; esta mesma teoria depende das discussões medievais dos problemas da pessoa de Cristo — por exemplo, se a pessoa de Cristo seja composta, se a natureza humana teria sido unida ao Verbo de Deus acidentalmente —, e sobretudo da discussão dos problemas da unidade de Cristo em relação às operações. Outro problema teológico, aquele do batismo dos gêmeos siameses, vem estudado aqui sobre a base de uma questão quodlibetale de Henrique de Gand (1281).” [A tradução é nossa].

Exatamente por isso, Battista Mondin aponta para a riqueza do estudo do homem no Aquinate, em muito devedor de uma conceptualidade tomada de Aristóteles:

> Santo Tomás poder ser chamado de humanista e precursor dos humanistas, quer porque tem uma concepção altamente positiva do ser humano, certamente muito mais positiva do que a dos seus contemporâneos, quer porque promoveu o retorno à cultura grega através de uma revalorização substancial de Aristóteles.[50]

A nosso ver, esta visão teológica coligida acima torna a teologia de Tomás capaz de abrigar em si uma rede de conceitos estritamente racionais. Por isso, defendemos que, inclusive no âmbito da ética, há espaço, no Aquinate, para pensarmos uma *ética filosófica*. Contudo, há mais razões para o exercício da racionalidade filosófica na teologia de Tomás.

4.5 OS "PRÉSTIMOS" DA FILOSOFIA À TEOLOGIA

O Aquinate pensava que as verdades bíblicas, inobstante fossem todas reveladas, nem todas eram essencialmente reveladas, senão que algumas foram reveladas somente quanto ao modo, pois muitos filósofos chegaram a conhecê-las. Estas verdades — pondera o Frade Mendicante —, embora em si mesmas admissíveis à razão, foram oportunamente reveladas, porque nem todos teriam capacidade, tempo ou disposição para alcançá-las e, mesmo entre aqueles que as alcançaram, não as atingiram sem resquícios de erros. E, como estão elas relacionadas com a nossa salvação, nosso pensador conclui: "É necessário que o homem receba, pela fé, não só aquilo que supera a razão, mas também o que pode ser

[50] MONDIN, Battista. **O Humanismo Filosófico de Tomás de Aquino**. Trad. Antônio Angonese. São Paulo: EDUSC, 1998. p. 7.

conhecido pela razão"[51]. E ainda: "Assim, para que a salvação chegasse aos homens, com mais facilidade e maior garantia, era necessário fossem eles instruídos a respeito de Deus por uma revelação divina"[52].

No entanto, o fato de elas terem sido reveladas não dispensa o teólogo de propô-las demonstrativamente, isto é, de reconquistá-las com rigor filosófico. Assim — acresce Tomás —, "[...] a doutrina sagrada usa também da autoridade dos filósofos quando, por sua razão natural, puderam atingir a verdade"[53]. Demonstrar o que é passível de demonstração é importante à própria Revelação, porque é uma forma de persuadir ou refutar aqueles que pretendem contradizê-la: "Deve-se proceder, na manifestação da primeira ordem de verdades [as demonstráveis], por razões demonstrativas, pelas quais o adversário possa ser convencido"[54]. A bem da verdade, o Aquinate aplicou este princípio — certamente de modo diverso — nas duas *sumas*. De todo modo, torna-se claro que Tomás abre as portas da teologia à filosofia, com o intento de integrar esta última à sua sabedoria teológica.

E há mais. Mesmo no campo das verdades indemonstráveis pela razão há espaço para a filosofia, porque, embora não possamos demonstrá-las, podemos ao menos demonstrar que aqueles que tentam refutá-las o fazem por razões falaciosas ou não conclusivas. É, pois, *mais uma janela que o Aquinate abre à filosofia em sua teologia*. Diz ele:

---

[51] TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. II-II, 2, 4, C: "Respondeo dicendum quod necessarium est homini accipere per modum fidei non solum ea quae sunt supra rationem, sed etiam ea quae per rationem cognosci possunt."

[52] *Idem*. *Ibidem*. I, 1, 1, C: "Ut igitur salus hominibus et convenientius et certius proveniat, necessarium fuit quod de divinis per divinam revelationem instruantur."

[53] *Idem*. *Ibidem*. I, 1, 8, ad 2: "Et inde est quod etiam auctoritatibus philosophorum sacra doctrina utitur, ubi per rationem naturalem veritatem cognoscere potuerunt [...]".

[54] *Idem*. **Suma Contra os Gentios**. I, IX, 2 [52]: "Ad primae igitur veritatis manifestationem per rationes demonstrativas, quibus adversarius convinci possit, procedendum est."

> De todos esses raciocínios conclui-se que quaisquer razões que possam ser apresentadas contra as verdades ensinadas pela fé não procedem corretamente dos primeiros princípios conhecidos por si mesmos e vindos da própria natureza. Donde não possuírem força demonstrativa, pois não passam de razões prováveis ou sofísticas, que por si mesmas dão motivo para serem destruídas.[55]

Além destas, outras razões poderiam ser ainda elencadas para estabelecerem que a teologia tomasiana abarca uma rica conceptualidade filosófica, mas cremos que as que compendiamos sejam suficientes para afirmarmos que não é contraditório pensar que, em Tomás, haja obras teológicas repletas de razões filosóficas. Lima Vaz concebe a sabedoria teológica do Aquinate como construída por dois focos:

> É uma teologia que é gerada pela conjugação de um duplo foco: a ciência de Deus comunicada pela revelação (teologia) e a ciência do homem alcançada pela reflexão autônoma (filosofia).[56]

Sobre a síntese *teológico-filosófica* de Tomás, que resulta desta conjugação, o mesmo autor remata:

> A originalidade de santo Tomás consistiu em descobrir que o ponto de vista de Deus e o ponto de vista do homem podem realmente conjugar-se para dar origem a uma visão de mundo coerente e harmoniosa.[57]

---

[55] *Idem*. *Ibidem*. I, VII, 7 [47 c]: "Ex quo evidenter colligitur, quaecumque argumenta contra fidei documenta ponantur, haec ex principiis primis naturae inditis per se notis non recte procedere. Unde nec demonstrationis vim habent, sed vel sunt rationes probabiles vel sophisticae. Et sic ad ea solvenda locus relinquitur."

[56] VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Escritos de Filosofia I:** Problemas de Fronteira. Rev. Marcos Marcionilo; Silvana Cobucci. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002. p. 32.

[57] *Idem*. *Ibidem.*

Portanto, se perguntássemos ao mesmo estudioso, qual será a filosofia que encontraremos na teologia do Aquinate, ele responderia:

> É, sem dúvida, uma filosofia autônoma. Mas não uma filosofia "isolada", que evolui num plano paralelo ou mesmo divergente ao plano da teologia [...]. Uma filosofia, a um só tempo, autônoma e estruturalmente ligada à revelação.[58]

Deste modo, retornamos à conclusão: sendo "autônoma", podemos ler esta filosofia independentemente da teologia; porém, como se encontra estruturalmente ligada à teologia, devemos ter sempre presente, mesmo lendo-a em sua inegável autonomia, que ela se encontra integrada à teologia. Acrescentaríamos apenas, com Rovighi, que esta leitura filosófica autônoma de Tomás é possível não só em *metafísica*, mas também em *ética*:

> Mas assim como admitir a insuficiência da metafísica, da *theologia philosophica*, não exclui que as verdades metafísicas possam e devam ser justificadas racionalmente, também a insuficiência da ética filosófica não exime do dever de justificar racionalmente as proposições fundamentais da ética.[59]

> Creio, portanto, que, como falamos da filosofia de Tomás de Aquino sem entrar, por exemplo, no discurso sobre a Trindade, assim podemos falar da sua ética sem falar das virtudes teologais.[60]

---

[58] *Idem*. *Ibidem*. pp. 32-33.

[59] ROVIGHI. **Introduzione a Tommaso D'Aquino**. p. 111. [A tradução é nossa]. "Ma, como l'ammettere l'insufficienza della metafisica, della *theologia philosophica* non esclude che la verità metafisiche possano e debbano essere giustificate razionalmente, così l'insufficienza dell'etica filosofica non esime dal dovere di giustificare razionalmente le proposizioni fondamentali dell'ética."

[60] *Idem*. *Ibidem*. p. 112. [A tradução é nossa]. "Credo dunque che, como abbiamo parlato della filosofia di Tommaso d'Aquino senza entrare, per esempio, nel discorso sulla Trinità, così possiamo parlare della sua etica senza parlare delle virtù teologali."

Dito isso, resta saber o que o Aquinate pretende ao adotar este modo de proceder em teologia. A *Summa Contra Gentiles* faz-nos enxergar muito bem qual o objetivo do nosso pensador.

4.6 O MODO DE PROCEDER DE TOMÁS

Esta *Summa* (1259, Paris — 1264/1265, Itália), que há muito deixou de ser considerada pela crítica apenas um manual para missionários, hoje deve ser lida como uma obra pensada para *não cristãos*, vale dizer, dirigida para que os cristãos pudessem debater com os *não cristãos*.[61] Ora, Tomás propõe nela algo muito semelhante — decerto não de todo igual — ao que vimos Berti pensar ser o que confere à ética de Aristóteles uma atualidade que se impõe, vale lembrar, um lugar onde prevaleça o que somente a razão pode admitir. Diz o Aquinate logo no capítulo *II* do livro *I*:

> [...] Porque entre os que erram, alguns, como os maometanos e os pagãos, não aceitam, como nós, a autoridade de algum texto das Escrituras, pelo qual possam ser convencidos. Por meio delas, no entanto, podemos disputar contra os judeus, usando do Velho Testamento, e contra os heréticos, usando do Novo. *Mas não o podemos contra quem não aceita nenhum dos dois. Por esses motivos, deve-se recorrer à razão natural, com a qual todos são obrigados a concordar*.[62]

De fato, os três primeiros livros desta obra — dos quatro que a constituem — tinham como proposta inicial valerem-se apenas de argumentos racionais, demonstrativos e prováveis, sendo somente o livro quarto inteiramente dedicado à especulação

[61] TORRELL. **Iniciação a Santo Tomás de Aquino:** Sua pessoa e sua obra. pp. 122-125.

[62] TOMÁS DE AQUINO. **Suma Contra os Gentios**. I, II, 3 [11]. [Os itálicos são nossos]. "Secundo, quia quidam eorum, ut Mahumetistae et Pagani, non conveniunt nobiscum in auctoritate alicuius Scripturae, per quam possint convinci, sicut contra Iudaeos disputare possumus per vetus testamentum, contra haereticos per novum. Hi vero neutrum recipiunt. Unde necesse est ad naturalem rationem recurrere, cui omnes assentire coguntur."

das verdades essencialmente reveladas. É o que afirma o próprio Tomás:

> Pretendendo proceder nesta obra conforme o método a que nos propusemos, em primeiro lugar envidaremos esforços para o esclarecimento daquela verdade professada pela fé e investigada pela razão, *apresentando argumentos demonstrativos e prováveis, alguns dos quais fomos buscar nos livros dos filósofos e dos santos, e pelos quais a verdade seja confirmada e o adversário, confundido (1. I, II e III)*.[63]

Porro, comentando este passo da obra, não se exime de dizer que, tendo em vista os critérios estabelecidos acima pelo autor, a *Contra Gentiles* não deixa de ser também uma obra de cunho *filosófico*:

> [...] como exposição da verdade da fé católica, a *Suma* é certamente uma obra teológica, mas, como o sábio é chamado a ilustrar essa verdade e defendê-la nos três distintos modos antes lembrados, ela é, ao mesmo tempo, também uma obra de filosofia — não em abstrato, mas precisamente segundo os critérios estabelecidos pelo próprio Tomás [...].[64]

É certo que a *Summa Theologiae* não adota a mesma forma de proceder da *Contra Gentiles*, mas algo, segundo a nossa percepção, prevalece nas duas: quando Tomás põe-se a filosofar, a argumentar como filósofo, é como filósofo que ele se comporta.[65] E

---

[63] *Idem. Ibidem*. I, IX, 4 [55]. [Os itálicos são nossos]. "Modo ergo proposito procedere intendentes, primum nitemur ad manifestationem illius veritatis quam fides profitetur et ratio investigat, inducentes rationes demonstrativas et probabiles, quarum quasdam ex libris philosophorum et sanctorum collegimus per quas veritas confirmetur et adversarius convincatur."

[64] PORRO. **Tomás de Aquino:** um perfil histórico-filosófico. p. 117.

[65] Quando se trata de conhecer as verdades naturais, Tomás afirma que não é necessária uma iluminação divina sobrenatural, mas somente a luz do intelecto. Na verdade, a doutrina da unidade do intelecto agente e possível proclama a autossuficiência do conhecimento humano na sua ordem própria. Elimina a necessidade de um intelecto separado, "doador de formas" (Avicena), e da iluminação divina agostiniana: TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. I-II, 109, 1, C: "Sic igitur intellectus humanus habet aliquam formam, scilicet ipsum intelligibile lumen, quod est de se sufficiens ad quaedam intelligibilia cognoscenda, ad ea scilicet in quorum notitiam per sensibilia

portar-se como filósofo, mesmo em uma obra teológica, significa, para o Aquinate, ser capaz de dizer uma palavra que todos possam entender. Disto decorre, qual corolário espontâneo, que ser capaz de dizer uma palavra que todos possam compreender, para Tomás, é tarefa que pertence também ao teólogo. De posse destes conceitos, que são como que os prolegômenos pelos quais Aquino deu à sua teologia moral condições para comportar um lugar à meditação filosófica, podemos passar a expor, decerto não toda a ética, mas ao menos os conceitos-chave que julgamos serem os pilares da ética filosófica de Tomás de Aquino.

possumus devenire. [...]. Non autem indiget ad cognoscendam veritatem in omnibus, nova illustratione superaddita naturali illustrationi [...]". "Do mesmo modo, o intelecto humano tem uma forma determinada, isto é, a luz inteligível, que por si só é suficiente para conhecer algumas coisas inteligíveis, aquelas que podemos adquirir a partir das percepções sensíveis. [...]. Mas, uma nova iluminação acrescentada à luz natural do intelecto não é requerida para conhecer todas as espécies de verdades [...]".

Capítulo V

Tópicos da Ética Filosófica de Tomás de Aquino

Neste capítulo, como se deduz do próprio título, não é nossa intensão expor sistematicamente, mas apenas visitar alguns tópicos da ética de Tomás. O que tencionamos é definir os fundamentos desta ética, isto é, aqueles conceitos pelos quais adentramos na concepção ética do Aquinate. E pensamos que estes conceitos basilares passam, antes de tudo, pela sua compreensão de homem, porque, para Tomás, o agir segue o ser. Destarte, partindo da sua concepção de homem e de que a moral é o ser do homem — unidade entre alma e corpo —, buscaremos traçar o que é virtude para o Aquinate e quais são as virtudes que encabeçam a sua ética, sempre procurando tipificar com algumas aplicações práticas estas virtudes. Tentemos, primeiramente, definir o que é o homem para Aquino.

5.1 O QUE É O HOMEM?

Para respondermos a esta questão, precisamos perceber com que alento Tomás se esforça para pensar o homem como uma *unidade substancial* entre alma e corpo. Comecemos por distinguir *união acidental* de *união substancial*. A *união acidental* é aquela que se dá entre a substância e os seus acidentes. Nela, a união não passa da existência de uma entidade em outra. Já a *união substancial* consiste na composição de dois seres que, tomados separadamente, permanecem incompletos, mas que, unidos, completam-se, formando um só ser. Ora, a *união substancial* é a que se dá entre forma e matéria, é a união existente entre alma e corpo.[1] Para Tomás, no homem, em consequência desta *unidade substancial* entre alma e corpo, realiza-se uma união tão intrínseca entre as ações e o sujeito delas que, os atos das suas faculdades

[1] BOEHNER, GILSON. **História Da Filosofia Cristã**: Desde as Origens até Nicolau de Cusa. p. 468.

(isto é, das faculdades do sujeito da ação), tanto das sensíveis quanto das inteligíveis, são chamados atos da pessoa e não simplesmente das faculdades. Assim, quando saboreio uma maçã, não é o meu paladar que a saboreia, mas sou eu quem, por meio do meu paladar, saboreia-a. Quando quero fazer uma coisa, não é a minha vontade que quer, mas sou eu quem quer realizar determinada ação. Do mesmo modo, se o meu intelecto conhece algo, não é o meu intelecto que conhece simplesmente, mas sou eu quem, por meio do meu intelecto, conhece.[2] Nos exemplos citados, embora as ações sejam realizadas por um "que", elas devem ser atribuídas e reduzidas a um "quem", ou seja, por meio das faculdades é o sujeito, a pessoa quem age.[3]

Levando em consideração a exposição já feita, passemos a indagar o que levou Tomás a não se encontrar entre aqueles que sustentavam (o platonismo e a corrente dos agostinistas) que somente a forma entra na razão da espécie. Acontece que, para o Aquinate, a razão da espécie é dada pela definição. E a definição não contempla apenas a forma, mas também a matéria. Assim, nos seres naturais, a matéria também é algo que os torna específicos. É claro que não falamos aqui da *matéria assinalada*, que é *princípio*

---

[2] VAZ, Henrique C. de Lima Vaz. **Experiência Mística e Filosofia na Tradição Ocidental**. Rev. Cristina Peres. São Paulo: Edições Loyola, 2000. p. 12: "A ordem que deve reinar no mundo das experiências humanas supõe, evidentemente, a unidade na diferença do nosso ser, segundo a qual em cada uma das nossas operações está empenhada a unidade total do sujeito, segundo o princípio enunciado por Tomás de Aquino: '*Não é o intelecto que entende, mas o homem por meio do intelecto*'." [O itálico é nosso].

[3] TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. I, 3, 8, C: "Quod autem venit in compositionem alicuius, non est primo et per se agens, sed magis compositum, non enim manus agit, sed homo per manum [...]". "Ora, o que entra como parte num composto não é o que age primeiro e por si mesmo, é antes o composto. Assim, não é a mão que age, é o homem por sua mão [...]". BARROS, Manuel Correa de. **Lições de Filosofia Tomista**. Disponível em: <http://www.microbookstudio.org/mcbarros.htm>. Acesso em: 19/08/2017: "O homem não é, como os Anjos, um ser puramente espiritual. Tem um corpo, material, extenso, composto de partes diferenciadas. Esse corpo não é um simples agregado acidental das partes que o compõem. Uma observação atenta da nossa maneira de ser convence-nos de que ele tem unidade substancial. Sou eu, por exemplo, que me nutro, sou eu que me movo, sou eu que sinto; é a mim que dói quando me magôo na mão, e não à mão que magoei. São meus todos os órgãos do meu corpo, meus todos os atos que eles executam. Sou eu que existo, em mim mesmo, plenamente; é para a minha vida que estão dispostas todas as partes do corpo; sou, no sentido que a palavra tem em metafísica, uma substância."

de individuação nos seres, mas da *matéria comum*, que se encontra em todos os seres de uma espécie.[4] Aplicando estes princípios ao homem, podemos concluir que, se não é da razão de homem ter esta alma, esta carne e estes ossos, faz parte da natureza humana ter alma, carne e ossos.[5] Portanto, a alma não é o homem. Diz Tomás: "A alma [...] não é todo o homem, minha alma não sou eu"[6]. Noutra obra, completa: "[...] o homem não se identifica nem com o seu corpo, nem com a sua alma"[7]. Então, o que é o homem? Responde o Aquinate: "[...] o homem resulta da união da alma com o corpo"[8]. A natureza humana "[...] se mostra composta de alma e corpo [...]"[9].

Mas compreendamos bem, não se trata de um "dualismo"; o homem é um todo uno que procede da *união substancial* entre alma e corpo: "[...] é necessário que da alma e do corpo se faça um todo uno, e que não sejam diversos quanto ao ser"[10]. Em outras

---

[4] TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. I, 75, 4, C: "Unde materia est pars speciei in rebus naturalibus, non quidem materia signata, quae est principium individuationis; sed materia communis." "Por isso, a matéria é parte específica nas coisas naturais, não a matéria assinalada, que é o princípio da individuação, mas a matéria comum."

[5] *Idem*. *Ibidem*: "Sicut enim de ratione huius hominis est quod sit ex hac anima et his carnibus et his ossibus; ita de ratione hominis est quod sit ex anima et carnibus et ossibus." "Assim como é da razão *deste homem* ter esta alma, estas carnes e estes ossos, assim também é da razão de *homem* ter alma, carnes e ossos."

[6] TOMÁS DE AQUINO. **Super I Cor**. 15, lect. 2. Disponível em: <http://www.corpusthomisticum.org/c1v.html>. [A tradução é nossa]. "[...] anima autem cum sit pars corporis hominis, non est totus homo, et anima mea non est ego." Com a morte, o homem deixa de ser homem, em virtude da separação de alma e corpo: *Idem*. **Suma Teológica**. III, 50, 4, C: "Pertinet autem ad veritatem mortis hominis vel animalis quod per mortem desinat esse homo vel animal, mors enim hominis vel animalis provenit ex separatione animae, quae complet rationem animalis vel hominis." "Ora, é na verdade próprio da morte de um homem ou animal que, pela morte deixe de ser homem ou animal, pois a morte do homem ou do animal provém da separação da alma, que é a que completa a razão de animal ou de homem."

[7] *Idem*. **Suma Contra os Gentios**. II, LXXXIX, 16 [1752]: "[...] non enim homo est suum corpus, neque sua anima."

[8] *Idem*. *Ibidem*. II, LVII, 2 [1327]: "Ex unione autem animae et corporis fit homo."

[9] *Idem*. *Ibidem*. II, LVII, 1 [1326]: "[...] ex anima intellectuali et corpore videtur esse compositus [...]".

[10] *Idem*. *Ibidem*. II, LVII, 4 [1331]: "[...] portet igitur ex anima et corpore unum fieri, et quod non sint secundum esse diversa." *Idem*. **Suma Teológica**. I, 76, 7, ad 3: "Sed inquantum anima est forma corporis, non habet esse seorsum ab esse corporis; sed per suum esse corpori unitur immediate."

palavras, não é que exista de um lado a alma e de outro o corpo. Para entendermos isso, é preciso que recorramos às noções basilares de *ato* e *potência*, pois para Tomás "[...] a potência e o ato dividem o ente e qualquer gênero de ente [...]"[11]. Mas o que é ato e potência? A rigor, não se pode defini-los, senão descrevê-los. Assim, o ato designa o que já é algo, o já realizado e acabado, enquanto a potência é o que ainda não é algo, mas tem a capacidade de vir a sê-lo em ato. Por exemplo, a imagem a ser esculpida na madeira está em potência nela e a imagem já esculpida está em ato.[12] Por isso, quem diz potência, diz indeterminação e imperfeição; quem diz ato, diz determinação e perfeição. Na antropologia tomasiana, o binômio ato e potência é aplicado sob a formulação de forma e matéria. A alma humana é a forma do corpo[13]; ela é o ato que dá *unidade* e *vida* a um agregado de matéria tornando-o um corpo humano.[14] Isto quer dizer que

"Mas, enquanto forma do corpo, a alma não tem o ser separadamente do ser do corpo, mas está unida a ele por seu ser."

[11] *Idem*. *Ibidem*. I, 77, 1, C: "Primo quia, cum potentia et actus dividant ens et quodlibet genus entis [...]."

[12] TOMÁS DE AQUINO. Sententia libri Metaphysicae. Lib. 9, 5, n. 3. In: GARDEIL, Henri-Dominique. **Iniciação à filosofia de são Tomás de Aquino:** psicologia e metafísica. Trad. Cristiane Negreiros Abbud Ayoub, Carlos Eduardo de Oliveira. 2. ed. São Paulo: 2013. p. 480: "Secundo ibi, est autem determinat de actu. Et primo ostendit quid sit actus. Secundo quomodo diversimode dicatur in diversis, ibi, dicuntur autem actu. Circa primum duo facit. Primo ostendit quid est actus; dicens, quod actus est, quando res est, nec tamen ita est sicut quando est in potentia. Dicimus enim in ligno esse imaginem Mercurii potentia, et non actu, antequam lignum sculpatur; sed si sculptum fuit, tunc dicitur esse in actu imago Mercurii in ligno." "Aristóteles mostra, de início, o que é o ato. O ato é: quando uma coisa é, não entretanto como quando ela está em potência. Dizemos, com efeito, que a imagem de Mercúrio está em potência, e não em ato na madeira antes que esta seja esculpida; uma vez esculpida, dizemos, então, que a imagem de Mercúrio está em ato na madeira."

[13]TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. I, 76, 7, C: "[...] tum etiam quia anima immediate corpori unitur ut forma materiae." "[...] seja porque, enfim, a alma se une imediatamente ao corpo como a forma à matéria."

[14] *Idem*. *Ibidem*. I, 76, 1, C: "Et cum vita manifestetur secundum diversas operationes in diversis gradibus viventium, id quo primo operamur unumquodque horum operum vitae, est anima, anima enim est primum quo nutrimur, et sentimus, et movemur secundum locum; et similiter quo primo intelligimus." "Ora, é claro que o primeiro pelo qual um corpo vive é a alma. E como a vida se revela pelas diversas atividades conforme os diversos graus dos seres vivos, aquilo pelo qual, por primeiro, realizamos cada uma dessas operações vitais é a alma. Ela é, pois, o primeiro pelo qual nos alimentamos e sentimos, pelo qual nos movemos localmente e igualmente pelo qual, por primeiro, conhecemos."

sem alma não há corpo, há uma agregação de matéria em potência para ser um corpo; um cadáver, por exemplo, não é mais um corpo humano. A bem dizer, não existe a querela de como a alma se une ao corpo, pois o corpo não preexiste à alma, nem a alma ao corpo, sendo que é da essência da alma estar unida ao corpo como seu ato.[15]

Pois bem, toda a ética tomasiana é construída a partir desta rica concepção de natureza humana. Para Tomás, a *moral pressupõe o natural*. Afirma ele: "[...] as coisas naturais são pressupostas pelas morais"[16]. Por isso, em Aquino, a moral é *o ser do homem*. Daí ele dizer que a ação humana, "[...] nas coisas morais, ordena-se para o fim comum de toda vida humana"[17]. De sorte que, diferentemente das coisas relacionadas à arte, onde o erro diz respeito apenas a um fim particular, a saber, à obra a ser feita, em se tratando de moral — quando o erro implica o desvio do que é consoante a natureza humana enquanto tal —, "[...] o

[15] *Idem*. *Ibidem*. I, 75, 7, ad 3: "Ad tertium dicendum quod corpus non est de essentia animae, sed anima ex natura suae essentiae habet quod sit corpori unibilis." "Deve-se dizer que o corpo não é da essência da alma, mas a alma, pela natureza da sua essência, é capaz de ser unir ao corpo." BARROS. *Op. Cit*: "A alma e o corpo não são dois seres distintos; são princípios distintos do mesmo ser. Não há dum lado a alma, do outro um corpo com existência separada da da alma. Sem a alma, não há um corpo; há a matéria que compôs, ou vai compor, um corpo humano, mas dominada por outras formas, constituindo outras substâncias. Um cadáver não é um corpo humano; é um agregado acidental de células, sem unidade essencial. Cada uma das suas partes segue a sua evolução própria, independentemente das outras, sem se subordinar a nenhuma lei que regule o conjunto. É a alma o princípio de unidade do corpo humano; é elemento indispensável à sua existência como corpo; a da sua união ao corpo é questão que não existe." Para uma exposição clara e sucinta sobre a questão da união alma e corpo, veja ainda a intervenção de François-Xavier Putallaz: PUTALLAZ, François-Xavier. **L'union de l'âme et du corps**. Disponível em: < https://www.youtube.com/watch?v=mTZCN5oVOXM&index=5&list=PLoF9tICw5xHMFru4TuxUim_cLoO6fHgph>. Para o nosso trabalho, não nos parece necessário colocar as questões filosóficas de Deus (Ato Puro), que cria a alma humana, e da imortalidade da alma, que se baseia no fato de ela possuir um ato, a saber, a intelecção da essência das coisas materiais, que não depende de nenhum órgão corpóreo. Acerca da imortalidade da alma, pode ser consultada com proveito outra intervenção de Putallaz: PUTALLAZ, François-Xavier. **L'âme est-elle immortelle?** Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=NHMkPtA9v4o&index=4&list=PLoF9tICw5xHMFru4TuxUim_cLoO6fHgph>.

[16] TOMÁS DE AQUINO. **A Caridade, a Correção Fraterna e a Esperança**. 3, 1, ad 5: "Ad quintum dicendum, quod naturalia praesupponuntur moralibus [...]".

[17] *Idem*. **Suma Teológica**. I-II, 21, 2, ad 2: "In moralibus autem ordinatur ad finem communem totius humanae vitae."

homem é culpado enquanto homem"[18]. Ora, desta concepção resulta uma ética encarnada, ou melhor, uma ética que integra alma e corpo. Seria o caso de primeiro definir formalmente as paixões, depois o hábito, em seguida a virtude e o vício, para finalmente passar aos exemplos. Porém, por uma opção didática, optamos começar por uma "fenomenologia" da vida ética enquanto vida humana. Só então passaremos a abordar formalmente as paixões, o hábito e as virtudes cardeais.

5.2 A ÉTICA INTEGRADA DE TOMÁS

Como o homem não é a sua alma, mas um todo uno que resulta da união entre alma e corpo, *o agir do homem* — se quiser *seguir o seu ser*[19] —, se quiser ser um agir propriamente humano, uma vez que "[...] o modo de agir de toda coisa é uma consequência de seu modo de existir"[20], não deverá levar em conta apenas a alma. Sob este ponto de vista, um homem que quisesse viver como um "anjo" — na concepção de Tomás —, longe de se tornar um "anjo" ou propriamente um homem, tornar-se-ia, ao contrário, alguém *aquém* ou *além* do que deveria ser.[21] Ele cita Aristóteles:

---

[18] *Idem*. *Ibidem*: "[...] culpatur homo inquantum homo [...]".

[19] *Idem*. **Suma Contra os Gentios**. III, LXIX, 10 [2450]: "[...] o agir segue o ser em ato [...]".

[20] *Idem*. **Suma Teológica**. I, 89, 1, C: "[...] modus operandi uniuscuiusque rei sequitur modum essendi ipsius."

[21] A propósito do estado da alma quando separada do corpo pela morte, o Aquinate, mesmo defendendo a imortalidade da alma, afirma que, enquanto estiver separada do corpo, a alma se encontrará num estado antinatural: *Idem*. *Ibidem*. I, 89, 1, C: "[...] sed esse separatum a corpore est praeter rationem suae naturae [...]". "Mas ser separada do corpo está além de sua natureza [...]". Noutro passo, Tomás é ainda mais incisivo: *Idem*. *Ibidem*. I, 118, 3, C: "Si enim animae naturale est corpori uniri, esse sine corpore est sibi contra naturam, et sine corpore existens non habet suae naturae perfectionem." "Se para a alma é natural estar unida ao corpo, estar sem o corpo seria contrário a sua natureza, sendo que uma alma sem corpo não possuiria a perfeição de sua natureza". Em outro lugar, ele volta a dizer: *Idem*. **Suma Contra os Gentios**. IV, LXXIX. 8 [4135]: "Manifestum est etiam ex his quae in secundo dicta sunt, quod anima corpori naturaliter unitur: est enim secundum suam essentiam corporis forma. Est igitur contra naturam animae absque corpore esse. Nihil autem quod est contra naturam, potest esse perpetuum." "Depreende-se também do que no mesmo livro está escrito que a alma se une naturalmente ao corpo, pois é essencialmente forma do

> [...] Como diz o livro I da *Ética*: O homem nesta vida precisa das coisas necessárias para o corpo, tanto para a ação das potências contemplativas como para a ação das potências ativas, para as quais muitas outras coisas são exigidas pelas quais se exercem as obras da potência ativa.[22]

Neste sentido, a insensibilidade ou a "castração" de todos os prazeres é — para o Aquinate — um vício contra a razão:

> Deve-se dizer que como não pode o homem usar a razão sem recorrer às potências sensitivas, que precisam de órgãos corpóreos, conforme se estabeleceu na *I Parte*, segue-se daí a necessidade de que ele sustente o seu corpo para poder se servir da razão. Ora, esse sustento realiza-se mediante ações que proporcionam prazer. Não pode então existir o bem da razão no homem, se ele se abstiver de todos os prazeres.[23]

Tomás afirma que não se privar de certos prazeres, como alimentação, bebida etc., é uma exigência da natureza humana, na medida em que estes e outros atos *são* necessários para manter a saúde do homem. Assim — exemplifica o Aquinate —, não é somente a embriaguez que é um vício, mas também o seu contrário. Por exemplo, "[...] se alguém se abstivesse, conscientemente, do vinho, a ponto de prejudicar a própria saúde,

---

corpo. Por conseguinte, é contrário à natureza da alma estar fora do corpo." Ora, se é contra a natureza e perfeição da alma estar separada do corpo, uma ética que tolha a sensibilidade é contrária à natureza e à perfeição do homem. Assim, Tomás insere o prazer, inclusive corporal, no âmago da vida ética, distanciando-se, por exemplo, do estoicismo, inobstante recorra a fontes estoicas. Aliás, ele conhece e distingue o estoicismo da tradição aristotélica, optando por esta última. Conhecida é a sua sentença: *Idem*. **Suma Teológica**. I-II, 34, 1, C: "[...] nullus possit vivere sine aliqua sensibili et corporali delectatione [...]". "[...] ninguém pode viver sem algum prazer sensível e corporal [...]".

[22] *Idem*. *Ibidem*. I-II, 4, 7, C: "[...] ut dicitur in I Ethic. Indiget enim homo in hac vita necessariis corporis tam ad operationem virtutis contemplativae quam etiam ad operationem virtutis activae, ad quam etiam plura alia requiruntur, quibus exerceat opera activae virtutis."

[23] *Idem*. *Ibidem*. II-II, 142, 1, ad 2: "Ad secundum dicendum quod, quia ratione homo uti non potest sine sensitivis potentiis, quae indigent organo corporali, ut in primo habitum est; necesse est quod homo sustentet corpus, ad hoc quod ratione utatur. Sustentatio autem corporis fit per operationes delectabiles. Unde non potest esse bonum rationis in homine si abstineat ab omnibus delectabilibus."

não estaria isento de pecado"[24]. Outrossim, não é só a luxúria que é um vício, mas também o seu oposto. Por exemplo, o cônjuge que se recusar, com pertinácia, a manter uma vida sexual ativa, comete pecado.[25] De maneira que se abster de todo prazer necessário para o sustento da vida é um ato contra a razão, um vício, e os que o cometem não são "ascetas", mas rudes: "Deve-se dizer que quem se abstém de todos os prazeres, sem seguir a reta razão, como se eles, por si mesmos, lhe incutissem horror, é insensível e rude"[26]:

> Tudo o que contraria a ordem natural é vicioso. Ora, a natureza ajuntou o prazer às atividades necessárias à vida do homem. [...]. Portanto, pecaria quem evitasse os prazeres sensíveis a ponto de desprezar o que é necessário à conservação da natureza, contrariando assim a ordem natural. Nisto consiste o vício da insensibilidade.[27]

Percebe-se bem esta integração entre "alma e corpo" também na relação que o Aquinate estabelece entre *estudiosidade* e *eutrapelia*. Assim como o homem precisa de repouso para refazer as forças do corpo, que tem uma potência limitada e não pode

---

[24] *Idem*. *Ibidem*. II-II, 150, 1, ad 1: "Et tamen si quis scienter in tantum a vino abstineret ut naturam multum gravaret, a culpa immunis non esset."

[25] *Idem*. *Ibidem*. II-II, 153, 3, ad 3: "Ad tertium dicendum quod oppositum luxuriae non contingit in multis, eo quod homines magis sint proni ad delectationes. Et tamen oppositum vitium continetur sub insensibilitate. Et accidit hoc vitium in eo qui in tantum detestatur mulierum usum quod etiam uxori debitum non reddit." "Deve-se dizer que o vício oposto à lúxuria não é comum, porque os homens são mais inclinados à lúxuria mesmo. Entretanto, esse vício oposto existe. É a insensibilidade que está presente naqueles que rejeitam de tal modo unir-se a uma mulher que não cumprem sequer o débito conjugal."

[26] *Idem*. *Ibidem*. II-II, 152, 2, ad 2: "Ad secundum dicendum quod ille qui abstinet ab omnibus delectationibus praeter rationem rectam, quasi delectationes secundum se abhorrens, est insensibilis, sicut agricola."

[27] *Idem*. *Ibidem*. II-II, 142, 1, C: "Respondeo dicendum quod omne illud quod contrariatur ordini naturali, est vitiosum. Natura autem delectationem apposuit operationibus necessariis ad vitam hominis. Et ideo naturalis ordo requirit ut homo intantum huiusmodi delectationibus utatur, quantum necessarium est saluti humanae, vel quantum ad conservationem individui vel quantum ad conservationem speciei. Si quis ergo intantum delectationem refugeret quod praetermitteret ea quae sunt necessaria ad conservationem naturae peccaret, quasi ordini naturali repugnans. Et hoc pertinet ad vitium insensibilitatis."

trabalhar sem parar, assim também a alma, por possuir uma capacidade limitada, não se pode entregar ininterruptamente às operações que lhe são próprias, sem descanso algum.[28] Além disso, nas atividades racionais, não é somente a alma que se desgasta, mas também o corpo. Com efeito, a potência intelectiva se serve das potências sensitivas, que operam por meio dos órgãos corporais, para conhecer.[29] Ora, os bens sensíveis são conaturais ao homem.[30] Por isso, abstrair-se deles gera cansaço. Assim sendo, do mesmo modo que o corpo se desgasta quando se prolonga em atividades superiores, também a alma, à medida que se eleva acima das coisas sensíveis pela operação da razão, é acometida por uma espécie de "fadiga psíquica", decorrente tanto do exercício da razão especulativa quanto do da razão prática. E esta fadiga passa a ser ainda maior, quando a alma se dedica à contemplação, pois enquanto contempla, ela se afasta sobremaneira das coisas sensíveis.[31] De mais a mais, da mesma maneira que a fadiga corporal desaparece pelo repouso corporal, a fadiga mental pelo

[28] *Idem*. *Ibidem*. II-II, 168, 2, C: "Respondeo dicendum quod, sicut homo indiget corporali quiete ad corporis refocillationem, quod non potest continue laborare, propter hoc quod habet finitam virtutem, quae determinatis laboribus proportionatur; ita etiam est ex parte animae, cuius etiam est virtus finita ad determinatas operationes proportionata [...]". "Assim como o homem precisa de repouso para refazer as forças do corpo, que não pode trabalhar sem parar, pois tem resistência limitada, proporcional a determinadas tarefas, assim também a alma, cuja capacidade também é limitada e proporcional a determinadas operações."

[29] *Idem*. *Ibidem*: "[...] quando ultra modum suum in aliquas operationes se extendit, laborat, et ex hoc fatigatur, praesertim quia in operationibus animae simul etiam laborat corpus, inquantum scilicet anima, etiam intellectiva, utitur viribus per organa corporea operantibus." "Portanto, quando realiza certas atividades superiores à sua capacidade, ela se desgasta e se cansa, sobretudo porque nessas atividades o corpo se consome juntamente, pois a própria alma intelectiva se serve de potências que operam por meio dos órgãos corporais."

[30] *Idem*. *Ibidem*: "Sunt autem bona sensibilia connaturalia homini." "Ora, os bens sensíveis são conaturais ao homem."

[31] *Idem*. *Ibidem*: "Et ideo, quando anima supra sensibilia elevatur operibus rationis intenta, nascitur exinde quaedam fatigatio animalis, sive homo intendat operibus rationis practicae, sive speculativae. Magis tamen si operibus contemplationis intendat, quia per hoc magis a sensibilibus elevatur [...]". "Por isso, quando a alma se eleva sobre o sensível para se dedicar a atividades racionais, gera-se aí certa certa *fadiga psíquica*, seja nas atividades da razão prática, seja nas da razão especulativa. Mas a fadiga é maior quando o homem se entrega à atividade contemplativa, porque é assim que ele se eleva ainda mais sobre as coisas sensíveis [...]".

repouso mental. E o repouso mental acontece no que é deleitável. Donde ser necessário, reiteramos, para o bem da própria atividade racional, buscar o remédio para a fadiga da alma e do corpo em algum prazer que afrouxe o esforço do estudo racional.[32] E esta espécie de prazer que dilata a alma e descansa o corpo, ambos rígidos pela intensa atividade racional, chama-se *divertimento* ou *recreação*.[33] Acentua Tomás que estas *re*creações são sempre necessárias de quando em quando, tendo em vista o repouso da alma e do corpo.[34] Mais do que isto, como já acenamos acima, este tipo de divertimento, que relaxa a alma e o corpo, para o Aquinate, é uma virtude tanto quanto o é a *estudiosidade*. Aristóteles chama esta virtude *eutrapelia*. E quem pratica, quando necessário, estas recreações é virtuoso e pode ser chamado *eutrapélico*, porque consegue converter atos e palavras em diversão repousante.[35] Por

[32] *Idem*. *Ibidem*: "Sicut autem fatigatio corporalis solvitur per corporis quietem, ita etiam oportet quod fatigatio animalis solvatur per animae quietem. Quies autem animae est delectatio [...]. Et ideo oportet remedium contra fatigationem animalem adhibere per aliquam delectationem, intermissa intentione ad insistendum studio rationis." "Ora, assim como a fadiga corporal desaparece pelo repouso do corpo, assim também é preciso que o cansaço mental se dissipe pelo repouso mental. O repouso da mente é o prazer, [...]. Daí a necessidade de buscar remédio à fadiga da alma em algum prazer, afrouxando o esforço do labor mental."

[33] *Idem*. *Ibidem*: "Huiusmodi autem dicta vel facta, in quibus non quaeritur nisi delectatio animalis, vocantur ludicra vel iocosa." "Essas palavras e ações nas quais não se busca senão o prazer da alma chamam-se divertimentos ou recreações." *Idem*. **Suma Contra os Gentios**. III, XXV, 7 [2063]: "Nam etiam ipsae actiones ludicrae, quae videntur absque fine fieri, habent aliquem finem debitum, scilicet ut per eas quodammodo mente relevati, magis simus postmodum potentes ad studiosas operationes [...]". "Assim é que as próprias ações lúdicas, que parecem não se dirigir para um fim determinado, têm o seu fim devido, a saber, que por meio delas a mente se distraia e, após, possa o homem estar mais apto para operações mais difíceis."

[34] *Idem*. **Suma Teológica**. II-II, 168, 2, C: "Et ideo necesse est talibus interdum uti, quasi ad quandam animae quietem." "Lançar mão delas, de quando em quando, é uma necessidade para o descanso da alma."

[35] *Idem*. *Ibidem*. II-II, 168, 2, C. "Habitus autem secundum rationem operans est virtus moralis. Et ideo circa ludos potest esse aliqua virtus, quam philosophus eutrapeliam nominat. Et dicitur aliquis eutrapelus a bona versione, quia scilicet bene convertit aliqua dicta vel facta in solatium." "Portanto, pode haver uma virtude que se ocupe com os jogos, virtude que o Filósofo denomina 'eutrapelia'. E quem a pratica é chamado de 'eutrapélico', ou de 'jeito bom', porque facilmente ajeita palavras e atos em diversão repousante." Tomás fala ainda que, sendo as ações lúdicas necessárias à vida, aqueles que fazem do lúdico uma profissão, a saber, os comediantes, desde que não faltem com o decoro, devem ser respeitados e subsidiados, pois ganham a vida honestamente: *Idem*. *Ibidem*. II-II, 168, 3, ad 3: "Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est, ludus est necessarius ad conversationem humanae vitae. Ad omnia autem quae sunt utilia conversationi humanae, deputari possunt aliqua

outro lado, quem não brinca, não conta nenhuma piada e não gosta de quem o faça não é, aos olhos de Tomás, um "intelectual"; antes, atenta contra a virtude da estudiosidade, pois insiste em permanecer e fazer com que os outros permaneçam enrijecidos pelo cansaço. Trata-se, pois, de uma pessoa dura e mal-educada:

> Nas ações humanas, tudo o que vai contra a razão é vicioso. Ora, é contra a razão ser um peso para os outros, não lhes proporcionando, por exemplo, nenhum prazer e impedindo o prazer deles. [...]. Ora, os que se privam de toda diversão, nem eles dizem pilhérias e são molestos aos que as dizem, não aceitando brincadeiras normais dos outros. E, por isso, tais pessoas são viciosas, "duras e mal-educadas", como diz o Filósofo.[36]

Mesmo os que se dedicam à contemplação das coisas divinas, e que devem ser louvados por conseguirem abster-se de muitos prazeres, não se podem abster de todos os prazeres. Por exemplo, o vício da acídia — que tolhe a contemplação — é causado por um jejum excessivo:

> Assim, toda deficiência corporal, por si mesma, dispõe à tristeza; por isso os que jejuam, quando, pelo meio-dia, começam a sentir

officia licita. Et ideo etiam officium histrionum, quod ordinatur ad solatium hominibus exhibendum, non est secundum se illicitum, nec sunt in statu peccati, dummodo moderate ludo utantur, idest, non utendo aliquibus illicitis verbis vel factis ad ludum, et non adhibendo ludum negotiis et temporibus indebitis. [...]. Unde illi qui moderate eis subveniunt, non peccant, sed iusta faciunt, mercedem ministerii eorum eis attribuendo." "Deve-se dizer que na vida humana o jogo é uma necessidade. Ora, a tudo o que serve à existência humana correspondem algumas ocupações honestas, entre as quais a dos comediantes. Destinada a distrair as pessoas, esta profissão nada tem, em si, de ilícito, nem vivem em pecado os comediantes, se agirem com moderação, ou seja, sem palavras ou ações ilícitas, nem levando na brincadeira assuntos e situações inadequadas para isso. [...] Por isso, os que os subsidiam, razoavelmente, não pecam, mas procedem com justiça, recompensando-lhes o serviço."

[36] *Idem. Ibidem*. II-II, 168, 4, C: "Respondeo dicendum quod omne quod est contra rationem in rebus humanis, vitiosum est. Est autem contra rationem ut aliquis se aliis onerosum exhibeat, puta dum nihil delectabile exhibet, et etiam delectationes aliorum impedit.. [...] Illi autem qui in ludo deficiunt, neque ipsi dicunt aliquod ridiculum; et dicentibus molesti sunt, quia scilicet moderatos aliorum ludos non recipiunt. Et ideo tales vitiosi sunt, et dicuntur duri et agrestes, ut philosophus dicit, in IV Ethic."

> a falta do alimento e são fustigados pelo ardor do sol, sofrem mais os assaltos da acídia.[37]

O Aquinate não pestaneja em afirmar que a própria razão exige que o seu uso seja amainado de quando em quando. Daí ele dizer que, se o sexo dentro do casamento fosse pecaminoso — como alguns queriam —, só porque ele amaina, por algum tempo, o uso da razão, também teríamos de dizer que dormir é um pecado, pois durante o sono o uso da razão também é arrefecido. Por conseguinte, por mais paradoxal que possa parecer, estão de acordo com a razão mesmo aqueles atos que, de vez em quando, afrouxam a sua atividade:

> [...] O prazer do ato conjugal, embora se dê em algo que está conforme à razão, impede o exercício dela, por causa da mudança corporal que o acompanha. Mas, nem por isso segue-se uma malícia moral, como no sono, que impede o exercício da razão, e não é moralmente mau, se for tomado de acordo com a razão: *pois a própria razão tem como próprio que o seu uso seja interrompido de vez em quando*.[38]

E o ato venéreo não é querido apenas e tão somente por causa da procriação. O gozo que se dá no coito, aponta o Aquinate, não é contrário à razão e, consequentemente, é conforme a virtude da temperança:

> Deve-se dizer que não se mede o meio-termo da virtude quantitativamente, mas pelo seu ajustamento com a reta razão.

---

[37] *Idem*. *Ibidem*. II-II, 35, 1, ad 2: "Omnis autem corporalis defectus de se ad tristitiam disponit. Et ideo ieiunantes, circa meridiem, quando iam incipiunt sentire defectum cibi et urgeri ab aestibus solis, magis ab acedia impugnantur."

[38] *Idem*. *Ibidem*. I-II, 34, 1, ad 1. [O itálico é nosso]: "[...] sicut in concubitu coniugali delectatio, quamvis sit in eo quod convenit rationi, tamen impedit rationis usum, propter corporalem transmutationem adiunctam. Sed ex hoc non consequitur malitiam moralem, sicut nec somnus quo ligatur usus rationis, moraliter est malus, si sit secundum rationem receptus, nam et ipsa ratio hoc habet, ut quandoque rationis usus intercipiatur."

> Por isso, o intenso prazer gozado no ato sexual, feito segundo a reta razão, não contaria o meio-termo da virtude.[39]

Mesmo a "sensualidade" entre os cônjuges não pode ser vista como algo antinatural. Com efeito, é da natureza humana o se vestir com requinte.[40] Por isso, nada impede que as esposas procurem agradar ao esposo, adornando-se. Desde que não haja excesso, como o despudor e a falta de recato, isso é até mesmo aconselhável, pois não cuidar de si — e isto implica também não cuidar de manter a beleza com a qual a natureza nos afortunou — também é um excesso, um vício:

> Cipriano fala da mesma coisa, mas não proíbe às mulheres casadas que se arrumem para agradar aos esposos, a fim de não lhes dar ocasião de pecarem com outras. [...]. Entende-se, por aí, que o adorno feminino sóbrio e moderado não é proibido, mas o exagerado, despudorado e indecente.[41]

> Importa, contudo, considerar que não é a mesma coisa fingir uma beleza que não se tem e esconder um defeito proveniente de alguma causa, como uma doença ou de outra coisa qualquer. Neste caso, nada há de errado [...].[42]

---

[39] *Idem*. *Ibidem*. II-II, 153, 2, C: "Ad secundum dicendum quod, sicut supra dictum est, medium virtutis non attenditur secundum quantitatem, sed secundum quod convenit rationi rectae. Et ideo abundantia delectationis quae est in actu venereo secundum rationem ordinato, non contrariatur medio virtutis."

[40] *Idem*. *Ibidem*. II-II, 169, 1, ad 3: "Ad tertium dicendum quod huiusmodi exterior cultus indicium quoddam est conditionis humanae."

[41] *Idem*. *Ibidem*. II-II, 169, 2, ad 1: "In quo etiam casu loquitur Cyprianus, non autem prohibet mulieribus coniugatis ornari ut placeant viris, ne detur eis occasio peccandi cum aliis. [...] per quod datur intelligi quod sobrius et moderatus ornatus non prohibetur mulieribus, sed superfluus et inverecundus et impudicus."

[42] *Idem*. *Ibidem*. II-II, 169, 2, ad 2: "Sciendum tamen quod aliud est fingere pulchritudinem non habitam, et aliud est occultare turpitudinem ex aliqua causa provenientem, puta aegritudine vel aliquo huiusmodi. Hoc enim est licitum [...]". Tomás tem uma palavra inclusive para a "indústria de cosméticos" de seu tempo. Segundo ele, é uma profissão digna aquela que decorre de uma necessidade natural. Ora, é natural à esposa procurar agradar ao marido. Logo, todos os produtos que favoreçam isso, desde que não sejam indecentes, não são ilícitos: *Idem*. *Ibidem*. II-II, 170, 2, ad 4: "Quia ergo mulieres licite se possunt ornare, vel ut conservent decentiam sui status, vel etiam aliquid superaddere ut placeant viris; consequens est quod artifices talium ornamentorum non peccant in

Podemos observar que também nas coisas mais corriqueiras, Tomás enxerga a união entre alma e corpo. Diz ele que "A tristeza, entre todas as paixões da alma, é a mais nociva ao corpo"[43]. Mas o que "cura" a tristeza? Tomás chega a ser redundante ao dizer que o sorriso — aumentando a alegria — tende a afastar a tristeza: "Por isso, os risos e outros efeitos da alegria a aumentam [...]"[44]. Outrossim, é interessante dar-se conta de que Frei Tomás não recorre ao expediente da oração quando se trata de espantar a tristeza, mas ao prazer:

> Então, como qualquer repouso do corpo traz remédio a qualquer fadiga, provinda de qualquer causa não natural, assim também todo prazer é remédio que alivia qualquer tristeza, seja qual for sua origem.[45]

O importante é notar aqui — e em todos os exemplos — como o Aquinate interliga alma e corpo, estabelecendo entre eles uma verdadeira unidade. A tristeza, por exemplo, é uma "paixão da alma". No entanto, como dito acima, nada é mais nocivo ao corpo. Por isso, embora a tristeza seja uma "paixão da alma", a sua cura pode estar num sorriso, ou seja, num gesto facial, porque alma e corpo estão em sinergia. De resto, saber-se amado alivia a tristeza, porque causa prazer. Ora, sabemos que somos amados por nossos amigos, quando percebemos que eles se entristecem conosco. Assim, os amigos — a sua companhia e conversa — também nos

---

usu talis artis, nisi forte inveniendo aliqua superflua et curiosa." "Por conseguinte, como as mulheres podem se enfeitar, licitamente, para conservar sua dignidade pessoal, ou também para acrescentar algo mais que agrade ao marido, segue-se que os fabricantes de tais produtos não pecam excercendo esse mister, salvo se vierem a inventar novidades exageradas e estranhas."

[43] *Idem*. *Ibidem*. I-II, 37, 4, C: "Respondeo dicendum quod tristitia, inter omnes animae passiones, magis corpori nocet."

[44] *Idem*. *Ibidem*. I-II, 38, 2, ad 2: "Et ideo per risum et alios effectus laetitiae augetur laetitia [...]".

[45] *Idem*. *Ibidem*. I-II, 38, 1, C: "Sicut igitur quaelibet quies corporis remedium affert contra quamlibet fatigationem, ex quacumque causa innaturali provenientem; ita quaelibet delectatio remedium affert ad mitigandam quamlibet tristitiam, ex quocumque procedat."

ajudam a sair da tristeza, porque dividem o fardo dela conosco. Estas razões são coligidas por Tomás:

> A primeira é que, como é próprio da tristeza acabrunhar e isso tem razão de um certo peso, do qual o que está acabrunhado procura aliviar-se. Quando alguém vê os outros contristados pela tristeza que sente, imagina que aquele peso esteja sendo dividido com outros, que se esforçam para aliviá-lo dele; e assim suporta melhor o peso da tristeza: o que acontece com os carregadores de pesos materiais. — A segunda razão, a melhor, é que pelo fato de os amigos se entristecerem com ele, percebe que ele é amado por eles, o que é deleitável, como se disse. Portanto, já que todo prazer alivia a tristeza, como também se disse acima, segue-se que o amigo compassivo alivia a tristeza.[46]

Quando não, dar lugar às lágrimas e se permitir ficar triste também pode ser um "santo remédio" contra a tristeza. O Frade de Roccasecca acreditava que seguir os atos próprios de cada momento, como rir quando se está alegre, chorar quando se está triste ou gemer quando se está doente, é sempre agradável e mitiga as dores:

> Porque a ação que convém ao homem segundo sua disposição do momento é sempre agradável. O choro e os gemidos são ações que convêm aos que estão tristes ou doentes. Por isso, se tornarm deleitáveis para eles. Como todo prazer alivia a tristeza ou dor de

[46] *Idem*. *Ibidem*. I-II, 38, 3, C: "Quarum prima est quia, cum ad tristitiam pertineat aggravare, habet rationem cuiusdam oneris, a quo aliquis aggravatus alleviari conatur. Cum ergo aliquis videt de sua tristitia alios contristatos, fit ei quasi quaedam imaginatio quod illud onus alii cum ipso ferant, quasi conantes ad ipsum ab onere alleviandum et ideo levius fert tristitiae onus, sicut etiam in portandis oneribus corporalibus contingit. Secunda ratio, et melior, est quia per hoc quod amici contristantur ei, percipit se ab eis amari; quod est delectabile, ut supra dictum est. Unde, cum omnis delectatio mitiget tristitiam, sicut supra dictum est, sequitur quod amicus condolens tristitiam mitiget."*Idem*. *Ibidem* I-II, 38, 3, ad 1: "Ad primum ergo dicendum quod in utroque amicitia manifestatur, scilicet et quod congaudet gaudenti, et quod condolet dolenti." "Portanto, deve-se dizer que a amizade se manifesta nos dois casos: quando se alegra com quem se alegra, e quando se compadece com quem padece."

> certo modo, como foi dito, segue-se que pelo choro e pelos gemidos se alivia a tristeza.[47]

E quando não há mais o que se fazer, banhar-se e dormir pode ser um lenitivo contra a tristeza e certas doenças. Um opositor levanta a seguinte objeção: "Com efeito, a tristeza se localiza na alma. Ora, o sono e o banho pertencem ao corpo. Logo, nada podem fazer para aliviar a tristeza"[48]. Ante esta sentença — tipicamente "dualista" —, Tomás responde: "[...] deve-se dizer que a devida disposição do corpo, enquanto é sentida, causa prazer e consequentemente alivia a tristeza"[49]. No *Sed Contra*, o Aquinate cita Agostinho, que alude ao fato de que o corpo — e os prazeres que a ele se referem — estão em íntima relação com o bem-estar da alma:

> Agostinho diz: "Eu ouvia dizer que a palavra banho vem de que expulsa a ansiedade da alma". E mais adiante: "Dormi e acordei e me encontrei que boa parte de minha dor estava aliviada".[50]

Os exemplos poderiam continuar, mas julgamos que estes sejam suficientes para atestar como o Boi Mudo da Sicília pensa a vida humana segundo a virtude como constituída por uma espécie

---

[47] *Idem*. *Ibidem*. I-II, 38, 2, C: "Secundo, quia semper operatio conveniens homini secundum dispositionem in qua est, sibi est delectabilis. Fletus autem et gemitus sunt quaedam operationes convenientes tristato vel dolenti. Et ideo efficiuntur ei delectabiles. Cum igitur omnis delectatio aliqualiter mitiget tristitiam vel dolorem, ut dictum est, sequitur quod per planctum et gemitum tristitia mitigetur." *Idem*. *Ibidem*: "Et propter hoc, quando homines qui sunt in tristitiis, exterius suam tristitiam manifestant vel fletu aut gemitu, vel etiam verbo, mitigatur tristitia." "Assim, quando os homens que estão na tristeza a manifestam externamente por choro ou gemido, ou mesmo por palavras, a tristeza fica mitigada."

[48] *Idem*. *Ibidem*. I-II, 38, 5, 1: "Praeterea, idem effectus non videtur causari ex contrariis causis. Sed huiusmodi, cum sint corporalia, repugnant contemplationi veritatis, quae est causa mitigationis tristitiae, ut dictum est. Non ergo per huiusmodi tristitia mitigatur."

[49] *Idem*. *Ibidem*. I-II, 38, 5, ad 1: "Ad primum ergo dicendum quod ipsa debita corporis dispositio, inquantum sentitur, delectationem causat, et per consequens tristitiam mitigat."

[50] *Idem*. *Ibidem*. I-II, 38, 5, SC: "Sed contra est quod Augustinus dicit, IX Confess., *audieram balnei nomen inde dictum, quod anxietatem pellat ex animo* et infra, *dormivi, et evigilavi, et non parva ex parte mitigatum inveni dolorem meum*."

de simbiose entre alma e corpo, que se perfaz somente quando alma e corpo interagem como um todo uno. É apenas tendo bem presente esta conjugação, que podemos abordar as virtudes. Antes, porém, já é tempo de falarmos especificamente sobre as paixões, pois as virtudes morais não têm outra tarefa senão comedi-las.

5.3. AS PAIXÕES DA ALMA

Por paixão, entende-se aqui toda mudança corporal decorrente do apetite sensível — que definiremos formalmente no próximo tópico —, o qual se desdobra em apetite *concupiscível* e *irascível*.[51] O *concupiscível* considera o bem absolutamente, e a sua primeira paixão é o *amor*, que é certa complacência no bem; segue-se ao amor o seu contrário, ou seja, o *ódio* ou repugnância ao mal oposto.[52] Se o bem está ausente, o amor dá lugar ao *desejo* ou *concupiscência*, assim como o ódio, se o mal está ausente, dá lugar à *fuga* ou *aversão*.[53] Se o bem está presente, há o termo do apetite, que está no *prazer* ou *alegria*, sendo a alegria, que é como

[51] *Idem*. *Ibidem*. I-II, 22, 3, C: "Respondeo dicendum quod, sicut iam dictum est, passio proprie invenitur ubi est transmutatio corporalis. Quae quidem invenitur in actibus appetitus sensitivi [...]". "Como já dito, existe propriamente paixão onde há transmutação do corpo; e esta se encontra nos atos do apetite sensível [...]".

[52] *Idem*. *Ibidem*. I-II, 23, 4, C: "Bonum ergo primo quidem in potentia appetitiva causat quandam inclinationem, seu aptitudinem, seu connaturalitatem ad bonum, quod pertinet ad passionem amoris. Cui per contrarium respondet odium, ex parte mali." "Desse modo, o bem causa, primeiramente, na potência apetitiva uma certa inclinação ou aptidão ou conaturalidade para o bem, e isso pertence à paixão do *amor*, ao qual por contrariedade, corresponde o *ódio*, por parte do mal." *Idem*. *Ibidem*. I-II, 29, 1, C: "Sicut autem omne conveniens, inquantum huiusmodi, habet rationem boni; ita omne repugnans, inquantum huiusmodi, habet rationem mali. Et ideo, sicut bonum est obiectum amoris, ita malum est obiectum odii." "Mas, como tudo o que é conveniente, enquanto tal, tem razão de bem, do mesmo modo, tudo o que é repugnante, enquanto tal, tem natureza de mal. Portanto, assim como o bem é objeto do amor, do mesmo modo o mal é objeto do ódio." *Idem*. *Ibidem*. I-II, 29, 2, C: "Unde necesse est quod amor sit prior odio; et quod nihil odio habeatur, nisi per hoc quod contrariatur convenienti quod amatur." "Logo, é necessário que o amor seja anterior ao ódio, e que só se odeie o que é contrário ao bem conveniente que se ama."

[53] *Idem*. *Ibidem*. I-II, 23, 4, C: "Secundo, si bonum sit nondum habitum, dat ei motum ad assequendum bonum amatum, et hoc pertinet ad passionem desiderii vel concupiscentiae. Et ex opposito, ex parte mali, est fuga vel abominatio." "— Em segundo lugar, o bem ainda não possuído, lhe dá o movimento para conseguir o bem amado, o que pertence à paixão do *desejo* ou da *concupiscência*, e por contrariedade e quanto ao mal, está a *fuga* ou a *aversão*."

a "consciência" do prazer, própria somente dos seres racionais, pois neles há a possibilidade, por exemplo, de se ter um gozo corporal que cause repulsa à razão, de haver prazeres que não tragam suavidade à alma[54]; se é o mal contrário que está presente, o termo do apetite é a *dor* ou *tristeza*, sendo a tristeza, a qual é como a "consciência" da dor, exclusiva dos seres racionais, pois se pode sentir dor sem que isso se apresente como indigno ou cause repúdio à razão[55]. Do quanto dissemos até aqui já se pode inferir que a primeira paixão, a qual desencadeia todas as outras, é o amor, como o próprio Tomás assinala em várias ocasiões.[56] Não

[54] *Idem*. *Ibidem*. I-II, 31, 3, C: "Sed nomen gaudii non habet locum nisi in delectatione quae consequitur rationem, unde gaudium non attribuimus brutis animalibus, sed solum nomen delectationis. [...]. Quamvis non semper de omnibus sit gaudium, quandoque enim aliquis sentit aliquam delectationem secundum corpus, de qua tamen non gaudet secundum rationem." "Mas a palavra alegria só se emprega para prazeres consecutivos à razão: assim, não atribuímos alegria aos animais irracionais, mas apenas o prazer. [...]. Embora nem sempre haja alegria a respeito de tudo: pois, às vezes, alguém sente certo prazer segundo o corpo, sem que se alegre segundo a razão."

[55] *Idem*. *Ibidem*. I-II, 35, 2, C: "Sola igitur illa delectatio quae ex interiori apprehensione causatur, gaudium nominatur, ut supra dictum est. Et similiter ille solus dolor qui ex apprehensione interiori causatur, nominatur tristitia. Et sicut illa delectatio quae ex exteriori apprehensione causatur, delectatio quidem nominatur, non autem gaudium; ita ille dolor qui ex exteriori apprehensione causatur, nominatur quidem dolor, non autem tristitia." "Portanto, só o prazer causado por uma apreensão interior se chama alegria, como foi dito. Igualmente, só a dor causada por apreensão interior se chama tristeza. E como prazer causado pela apreensão exterior se chama prazer e não alegria, assim a dor causada por apreensão exterior se chama dor e não tristeza."

[56] *Idem*. *Ibidem*. I-II, 23, 4, C: "Tertio, cum adeptum fuerit bonum, dat appetitus quietationem quandam in ipso bono adepto, et hoc pertinet ad delectationem vel gaudium. Cui opponitur ex parte mali dolor vel tristitia." "— Terceiro, obtido o bem, dá-lhe um certo repouso no bem possuído, o que pertence ao *prazer* ou *alegria*, a que se opõe, do lado do mal, a *dor* ou a *tristeza*." *Idem*. *Ibidem*. I-II, 25, 2, C: "Ipsa autem aptitudo sive proportio appetitus ad bonum est amor, qui nihil aliud est quam complacentia boni; motus autem ad bonum est desiderium vel concupiscentia; quies autem in bono est gaudium vel delectatio. Et ideo secundum hunc ordinem, amor praecedit desiderium, et desiderium praecedit delectationem." "Ora, a aptidão ou proporção do apetite ao bem é o amor, que não é mais do que a complacência no bem, enquanto o movimento para o bem é o desejo ou concupiscência; e, por fim, o repouso no bem é a alegria ou prazer." *Idem*. *Ibidem*. I-II, 25, 2, ad 1: "Nos autem, ut plurimum, per effectum cognoscimus causam. Effectus autem amoris, quando quidem habetur ipsum amatum, est delectatio, quando vero non habetur, est desiderium vel concupiscentia." "Ora, comumente conhecemos a causa pelo efeito. Portanto, o efeito do amor, quando o objeto amado já é possuído, é prazer; quando, porém, ainda não é possuído, é desejo ou concupiscência." *Idem*. *Ibidem*. I-II, 26, 2, C: "Prima ergo immutatio appetitus ab appetibili vocatur amor, qui nihil est aliud quam complacentia appetibilis; et ex hac complacentia sequitur motus in appetibile, qui est desiderium; et ultimo quies, quae est gaudium." "A primeira mudança do apetite pelo objeto apetecível se chama amor, que não é senão a complacência no objeto apetecível, da qual resulta o movimento para esse objeto, que é o desejo; e por último, o repouso, que é a alegria."

resta dúvida, pois, que da retidão do amor, que deve aspirar a bens verdadeiros, dependerá a retidão dos nossos atos. Por isso, o Aquinate fala que o amor propriamente humano é uma *dileção*, porque pressupõe uma *eleição*. Podemos *escolher* o que e a quem amar. E a *caridade natural* é aquela que acresce ao amor o apreço, porque o homem pode prezar e estimar o objeto do seu beneplácito.[57] Mas, para que essa decisão ocorra com correção, há que se ter uma *reta razão*, isto é, uma razão capaz de propor bens verdadeiros à vontade.

O *irascível* não considera o bem absolutamente, senão sob a razão de *árduo*. Por isso, é evidente que, se o bem está presente, não há nenhuma paixão no irascível[58], mas se ele está ausente, tem-se a *esperança*, que diz respeito a um bem futuro que se apresenta como alcançável[59], e o *desespero*, que se dá quando um

[57] *Idem*. *Ibidem*. I-II, 26, 3, C: "Differenter tamen significatur actus per ista tria. Nam amor communius est inter ea, omnis enim dilectio vel caritas est amor, sed non e converso. Addit enim dilectio supra amorem, electionem praecedentem, ut ipsum nomen sonat. Unde dilectio non est in concupiscibili, sed in voluntate tantum, et est in sola rationali natura. Caritas autem addit supra amorem, perfectionem quandam amoris, inquantum id quod amatur magni pretii aestimatur, ut ipsum nomen designat." "Essas três palavras exprimem o ato, de diversas maneiras. Assim, o mais geral deles é o amor, pois toda dileção ou caridade é amor, mas não inversamente. A dileção acrescenta ao amor uma eleição precedente, como a própria palavra indica. Por isso, a dileção não está no concupiscível, mas somente na vontade, e apenas na natureza racional. A caridade, por sua vez, acrescenta ao amor uma certa perfeição, na medida em que se tem grande apreço por aquilo que se ama, como a própria palavra o indica."

[58] *Idem*. *Ibidem*. I-II, 23, 4, C: "In passionibus autem irascibilis, praesupponitur quidem aptitudo vel inclinatio ad prosequendum bonum vel fugiendum malum, ex concupiscibili, quae absolute respicit bonum vel malum. [...]. Respectu autem boni adepti, non est aliqua passio in irascibili, quia iam non habet rationem ardui, ut supra dictum est." "As paixões do irascível, porém, já pressupõem, a aptidão ou inclinação a buscar o bem ou a evitar o mal, próprias do concupiscível, que visa o bem e o mal absolutamente. [...]. Com respeito, porém, ao bem possuído, não há no irascível nenhuma paixão, porque, não existe nesse caso a razão de árduo, como já foi dito [...]."

[59] *Idem*. *Ibidem*. I-II, 40, 2, C: "Et secundum hoc, spes est motus appetitivae virtutis consequens apprehensionem boni futuri ardui possibilis adipisci, scilicet extensio appetitus in huiusmodi obiectum." "Assim, a esperança é o movimento da potência apetitiva subseqüente à apreensão do bem futuro, árduo e possível de ser obtido; é a extensão do apetite para esse objeto." *Idem*. *Ibidem*. I-II, 40, 4, C: "Obiectum autem spei, quod est bonum arduum, habet quidem rationem attractivi, prout consideratur cum possibilitate adipiscendi, et sic tendit in ipsum spes, quae importat quendam accessum." "O objeto da esperança, que é o bem árduo, tem a razão de atrativo, enquanto se considera possível alcançá-lo; e assim tende para ele a esperança, que implica uma certa aproximação." *Idem*. *Ibidem*. I-II, 40, 5, C: "Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, spei

bem futuro se apresenta como inalcançável[60]. No caso do mal ausente, temos o *temor* que o evita, por medo de que ele sobrevenha e de que seja irresistível[61], e a *audácia* que, contrária ao *temor*, enfrenta o mal iminente, porque acredita que lhe pode oferecer resistência, debelá-lo[62].[63] Porém, se o mal está presente, dá-se a *ira*, que é o desejo esperançoso de punir quem nos impôs algum mal.[64] Vê-se que a potência irascível se desperta como uma espécie de defensora da concupiscível, porque visa, de algum modo, repelir os entraves postos ao encalço do bem desejável.[65] Daí se deduz também que o amor não é somente a primeira paixão do

---

obiectum est bonum futurum arduum possibile adipisci." "Como se disse antes, o objeto da esperança é o bem futuro, árduo e possível de obter-se."

[60] *Idem*. *Ibidem*. I-II, 40, 4, C: "Sed secundum quod consideratur cum impossibilitate obtinendi, habet rationem repulsivi, quia, ut dicitur in III Ethic., *cum ventum fuerit ad aliquid impossibile, tunc homines discedunt*. Et sic respicit hoc obiectum desperatio." "Mas enquanto se considera impossível obtê-lo, tem a razão de repulsivo, pois como diz o livro III da *Ética*: 'Quando os homens chegam a algo impossível, então se afastam'. É este o objeto do desespero."

[61] *Idem*. *Ibidem*. I-II, 41, 2, C: "Sicut enim obiectum spei est bonum futurum arduum possibile adipisci; ita obiectum timoris est malum futurum difficile cui resisti non potest." "Com efeito, como o objeto da esperança é um bem futuro árduo de ser obtido; assim o objeto do temor é o mal futuro difícil ao qual não se pode resistir."

[62] *Idem*. *Ibidem*. I-II, 45, 1, C: "Illud autem quod maxime distat a timore, est audacia, timor enim refugit nocumentum futurum, propter eius victoriam super ipsum timentem; sed audacia aggreditur periculum imminens, propter victoriam sui supra ipsum periculum." "O que dista mais do temor é a audácia: o temor evita o dano futuro, por pensar que este vai vencê-lo, a audácia afronta o perigo iminente, porque acredita na sua vitória sobre o perigo."

[63] *Idem*. *Ibidem*. I-II, 23, 4, C: "Et respectu boni nondum adepti, est spes et desperatio. Respectu autem mali nondum iniacentis, est timor et audacia." "Assim, em relação ao bem ainda não possuído, está a *esperança* e o *desespero*; em relação ao mal não presente, o *temor* e a *audácia*."

[64] *Idem*. *Ibidem*. I-II, 23, 4, C: "Sed ex malo iam iniacenti, sequitur passio irae." "[...] mas do mal já presente resulta a paixão da *ira*." *Idem*. *Ibidem*. I-II, 46, 1, C: "Non enim insurgit motus irae nisi propter aliquam tristitiam illatam et nisi adsit desiderium et spes ulciscendi [...]". "Não surge o movimento da ira a não ser por causa de alguma tristeza sofrida e se não houver também o desejo e a esperança de vingança."

[65] *Idem*. *Ibidem*. I, 81, 2, C: "Patet etiam ex hoc, quod irascibilis est quasi propugnatrix et defensatrix concupiscibilis, dum insurgit contra ea quae impediunt convenientia, quae concupiscibilis appetit, et ingerunt nociva, quae concupiscibilis refugit. Et propter hoc, omnes passiones irascibilis incipiunt a passionibus concupiscibilis, et in eas terminantur [...]". "Disso fica claro também que a potência irascível é uma espécie de combatente defensor da concupiscível, insurgindo-se contra aquilo que impede o que é conveniente que a concupiscível deseja, e contra aquilo que causa dano do qual essa última foge. Por conseguinte, todas as paixões irascíveis têm origem nas paixões concupiscíveis, e nelas terminam."

concupiscível, mas absolutamente falando, já que as demais estarão sempre no seu encalço.

Ora, estas paixões são da natureza humana, não há como eliminá-las, nem é reto querer isso; em si mesmas, elas não são nem boas nem más. Contudo, como o homem é dotado de razão e vontade, importa que ele as submeta à *reta razão* e à *vontade*, não tentando as tolher, mas governando-as politicamente, como diz o Aquinate:

> Deve-se dizer que, como diz o Filósofo no livro I da *Política*, a razão na qual está a vontade, move por seu império o irascível e o concupiscível, não por um primado despótico, como o servo é movido por seu senhor, mas, por um primado real e político, como os homens livres são regidos por seus governantes, podendo opor-se a eles.[66]

Sob esta consideração, a saber, enquanto as paixões podem ser imperadas pela razão e pela vontade, elas passam a ser voluntárias, e podem, então, ser boas ou más, de acordo com a sua conformidade ou não com a razão. E isso não é de se estranhar, porque temos de saber lidar com o que sentimos, a fim de colocarmos a nossa sensibilidade a nosso favor. Por exemplo, a experiência precisa ser bem usada, porque ela nos pode livrar do desespero; enquanto lança fora o receio e os recalques do inábil, afiança-nos que, em determinada situação, encontramo-nos aptos para realizar o bem árduo.[67] Mas a experiência pode também nos desiludir ou desenganar, e também aqui, se bem moderada, ela

---

[66] *Idem*. *Ibidem*. I-II, 9, 2, ad 3: "Ad tertium dicendum quod, sicut philosophus dicit in I Polit., ratio, in qua est voluntas, movet suo imperio irascibilem et concupiscibilem, non quidem despotico principatu, sicut movetur servus a domino; sed principatu regali seu politico, sicut liberi homines reguntur a gubernante, qui tamen possunt contra movere."

[67] *Idem*. *Ibidem*. I-II, 40, 5, C: "[...] per experientiam homo acquirit facultatem aliquid de facili faciendi, et ex hoc sequitur spes. Unde Vegetius dicit, in libro de re militari, *nemo facere metuit quod se bene didicisse confidit*." "[...] pela experiência o homem adquire a capacidade de fazer algo com facilidade, e disso resulta a esperança. Por isso diz Vegécio: 'Ninguém receia fazer o que confia ter aprendido bem."

pode nos poupar de desgastes inúteis, dando-nos conta de que não adianta agirmos com contumácia para revertermos determinada situação.[68] A experiência deve ser usada ainda para treinar os jovens, pois eles, por não conhecerem os percalços da vida, podem facilmente fiar-se em sua capacidade além do que é devido e tornarem-se semelhantes aos estúpidos e desajuizados, que acreditam poder tudo.[69] Ademais, paixões como a esperança, se bem ordenadas, podem concorrer para o nosso bem, porque a clareza de que um bem é árduo, mas possível, pode, a um só tempo, atiçar a atenção e impedir o retardo da ação para conseguilo.[70] O temor também precisa ser moderado; do contrário, ele nos leva à preguiça, pois um bem árduo pode causar desânimo por ser oneroso.[71] Ainda aqui os mais experientes podem e devem adestrar os inexperientes, uma vez que a falta de costume pode levar os jovens a fazer uma apreciação enganosa do desafio, calculando ser

[68] *Idem*. *Ibidem*. I-II, 40, 5, C: "Quia sicut per experientiam fit homini existimatio quod aliquid sibi sit possibile, quod reputabat impossibile; ita e converso per experientiam fit homini existimatio quod aliquid non sit sibi possibile, quod possibile existimabat." "— Do mesmo modo, a experiência pode ser causa da falta de esperança, pois como pela experiência o homem pode pensar que lhe seja possível o que antes julgava impossível, inversamente pode pela experiência julgar impossível o que antes pensava ser possível."

[69] *Idem*. *Ibidem*. I-II, 40, 6, C: "Ex amplitudine autem cordis est quod aliquis ad ardua tendat. Et ideo iuvenes sunt animosi et bonae spei. Similiter etiam illi qui non sunt passi repulsam, nec experti impedimenta in suis conatibus, de facili reputant aliquid sibi possibile. Unde et iuvenes, propter inexperientiam impedimentorum et defectuum, de facili reputant aliquid sibi possibile. Et ideo sunt bonae spei. [...]. Et propter eandem rationem etiam omnes stulti, et deliberatione non utentes, omnia tentant, et sunt bonae spei." "Igualmente, quem não sofreu rejeição nem experimentou obstáculos em suas tentativas, julga facilmente que as coisas são possíveis. Por isso os jovens, pela falta de experiência dos obstáculos e das deficiências, facilmente julgam que as coisas lhes são possíveis. E por isso têm boa esperança. [...]. — Pela mesma razão todos os estúpidos e os estouvados se atrevem a tudo e têm boa esperança."

[70] *Idem*. *Ibidem*. I-II, 40, 8, C: "Sed per hunc modum experientia potest etiam esse causa defectus spei. Quia sicut per experientiam fit homini existimatio quod aliquid sibi sit possibile, quod reputabat impossibile; ita e converso per experientiam fit homini existimatio quod aliquid non sit sibi possibile, quod possibile existimabat." "A esperança por si ajuda a ação, intensificando-a. E por dois motivos. 1, em razão do seu objeto, que é o bem árduo possível. A consideração do árduo excita a atenção, e a consideração do possível não retarda o esforço. Daí se segue que o homem age intensamente por causa da esperança [...]".

[71] *Idem*. *Ibidem*. I-II, 41, 4, C: "Et sic causatur segnities, cum scilicet aliquis refugit operari, propter timorem excedentis laboris." "Daí surge a preguiça: quando se recusa a agir por causa do temor do trabalho excessivo."

ele muito mais árduo do que realmente é, e deixando, por conseguinte, de conquistarem um bem que estava ao seu alcance, não fosse o equívoco da imaginação.[72] E os exemplos poderiam multiplicar-se, mas o que é mais importante reter neste momento é que o prazer não pode ser posto de lado, porque ele aperfeiçoa a ação, já que, quando agimos com deleite, agimos com mais atenção, afinco e perseverança.[73] Aliás, isso é um corolário espontâneo, pois para Tomás não há "paixões do corpo" de um lado e "paixões da alma" de outro, uma vez que alma humana é o princípio da vida racional, animal e vegetal. Afora o que há de inadequado nas palavras, tudo em nós, animalidade e racionalidade, está interligado, não isolado. Do quanto dissemos, segue-se que as paixões, enquanto estão sob o império da razão e da vontade, podem ser boas ou más, em virtude da sua conformidade ou não com a mesma razão e vontade. Acerca da moralidade das paixões, afirma Tomás:

> As paixões da alma podem ser consideradas de duas maneiras: primeiro, em si mesmas; segundo, enquanto dependem do império da razão e da vontade. Se, pois, as paixões forem consideradas em si mesmas, ou seja, enquanto movimentos do apetite irracional, desse modo não há nelas bem ou mal moral, o que depende da razão, conforme foi dito antes. Mas, se forem consideradas enquanto dependem do império da razão e da vontade, então, nelas há bem e mal moral, pois o apetite sensitivo

[72] *Idem*. *Ibidem*: "Secundo, ratione dissuetudinis, quia scilicet aliquod malum inconsuetum nostrae considerationi offertur, et sic est magnum nostra reputatione." "— 2, em razão da falta de costume. Quando um mal insólito se oferece à nossa consideração, e assim é grande para nossa apreciação. Há então estupor, produzido por uma imagem insólita."

[73] *Idem*. *Ibidem*. I-II, 33, 3, C: "[...] cum autem attentio fortiter inhaeserit alicui rei, debilitatur circa alias res, vel totaliter ab eis revocatur." "[...] porque fazemos com mais atenção aquilo em que nos deleitamos, e a atenção facilita a ação." *Idem*. *Ibidem*. I-II, 33, 4, C: "Respondeo dicendum quod delectatio [...] operationem perficiat [...] Indirecte autem, inquantum scilicet agens, quia delectatur in sua actione, vehementius attendit ad ipsam, et diligentius eam operatur." "O prazer aperfeiçoa a ação [...]. Indiretamente, enquanto o agente, porque se deleita em sua ação, presta-lhe mais atenção, e a realiza com mais diligência." *Idem*. *Ibidem*. I-II, 37, 1, C: "[...] qui quanto maior fuerit, magis retinet intentionem animi, ne omnino feratur ad dolorem." "Quanto maior este amor, mais retém a atenção do espírito para que não se deixe entregar à dor."

> está mais próximo da razão e da vontade do que os membros exteriores cujos movimentos e atos são bons ou maus moralmente na medida em que são voluntários. Por conseguinte, com muito maior razão, também as paixões, enquanto voluntárias, podem ser chamadas de boas ou más moralmente.[74]

Cumpre, agora, determo-nos com maior cuidado na estrutura do ato humano, a fim de que conheçamos melhor como a pessoa dá à luz o ato livre, condição de possibilidade tanto da virtude quanto do vício.

5.4 A ESTRUTURA DO ATO HUMANO

Com efeito, toda forma possui uma *tendência natural* para o seu *fim*. O fogo, por exemplo, tende a subir; a terra tende para o centro. Chamamos esta tendência *apetite natural*. Há, porém, os seres dotados de conhecimento. Estes possuem uma inclinação não só em virtude de sua forma, mas também no que concerne ao objeto conhecido. Por conhecerem o fim enquanto atrativo, distendem-se para o que lhes é condicente. Ora, o conhecimento comporta dois níveis: o *sensitivo* e o *intelectivo*. A tendência que se segue à *simples sensação*, nominamos *apetite sensível*; a que se segue ao *conhecimento intelectual*, *apetite intelectivo* ou *vontade*.[75]

---

[74] *Idem*. *Ibidem*. I-II, 24, 1, C: "Respondeo dicendum quod passiones animae dupliciter possunt considerari, uno modo, secundum se; alio modo, secundum quod subiacent imperio rationis et voluntatis. Si igitur secundum se considerentur, prout scilicet sunt motus quidam irrationalis appetitus, sic non est in eis bonum vel malum morale, quod dependet a ratione, ut supra dictum est. Si autem considerentur secundum quod subiacent imperio rationis et voluntatis, sic est in eis bonum et malum morale. Propinquior enim est appetitus sensitivus ipsi rationi et voluntati, quam membra exteriora; quorum tamen motus et actus sunt boni vel mali moraliter, secundum quod sunt voluntarii. Unde multo magis et ipsae passiones, secundum quod sunt voluntariae, possunt dici bonae vel malae moraliter."

[75] *Idem*. *Ibidem*. I-II, 26, 1, C: "Est enim quidam appetitus non consequens apprehensionem ipsius appetentis, sed alterius, et huiusmodi dicitur appetitus naturalis. Res enim naturales appetunt quod eis convenit secundum suam naturam, non per apprehensionem propriam, sed per apprehensionem instituentis naturam, ut in I libro dictum est. Alius autem est appetitus consequens apprehensionem ipsius appetentis, sed ex necessitate, non ex iudicio libero. Et talis est appetitus sensitivus in brutis, qui tamen in hominibus aliquid libertatis participat, inquantum obedit rationi. Alius autem est appetitus consequens apprehensionem appetentis secundum liberum iudicium. Et talis est appetitus

Quanto à vontade, cabe discriminar. Tal como o intelecto assente aos primeiros princípios, assim a vontade adere necessariamente à *beatitude*, seu fim último. Porém, há coisas sem as quais podemos ser felizes. A estas a vontade não adere necessariamente. Mas não é tudo. Da mesma forma que, por vezes, o nosso intelecto anui a proposições decorrentes dos seus primeiros princípios, mas sem reconhecer-lhes a necessidade, a saber, de forma contingente, assim também acontece com a vontade. Também esta pode não aquiescer necessariamente às coisas que conduzem ao fim, ainda que elas sejam necessárias à consecução do fim, e isto por não reconhecer a conexão necessária entre o meio e o fim.[76]

De posse destes pressupostos, podemos distinguir os graus do ato humano. Comecemos pela *intenção*. Esta consiste naquele ato único pelo qual a vontade inclina-se ao fim proposto e aos meios que reconhece como condizentes com este fim.[77] Como

---

rationalis sive intellectivus, qui dicitur voluntas." "Ora, há um apetite não conseqüente à apreensão do que apetece, mas à de outrem, e este se chama *apetite natural*. As coisas naturais desejam o que lhes convém por natureza, não por apreensão própria, mas pela apreensão do autor da natureza, como se disse na I Parte. — Há, além disso, outro apetite conseqüente à apreensão do que apetece, mas por necessidade e não por um juízo livre, e tal é o *apetite sensitivo* dos animais irracionais, que nos homens participa de alguma liberdade, enquanto obedece à razão. — Enfim, há outro apetite conseqüente à apreensão do que apetece, por um juízo livre, e tal é o apetite racional ou intelectivo, e este se chama *vontade*."

[76] *Idem*. *Ibidem*. I, 82, 2, C: "Similiter etiam est ex parte voluntatis. Sunt enim quaedam particularia bona, quae non habent necessariam connexionem ad beatitudinem, quia sine his potest aliquis esse beatus, et huiusmodi voluntas non de necessitate inhaeret. Sunt autem quaedam habentia necessariam connexionem ad beatitudinem, quibus scilicet homo Deo inhaeret, in quo solo vera beatitudo consistit. Sed tamen antequam per certitudinem divinae visionis necessitas huiusmodi connexionis demonstretur, voluntas non ex necessitate Deo inhaeret, nec his quae Dei sunt." "O mesmo acontece com a vontade. Há bens particulares que não têm relação necessária com a bem-aventurança, porque se pode ser bem-aventurado sem eles. A tais bens a vontade não adere necessariamente. Mas há outros bens que têm uma relação necessária com a bem-aventurança; são aqueles pelos quais o homem adere a Deus, em quem somente se encontra a verdadeira bem-aventurança. Todavia, antes que a necessidade dessa conexão seja demonstrada pela certeza da visão divina, a vontade não adere necessariamente nem a Deus nem às coisas que são de Deus."

[77] *Idem*. *Ibidem*. I-II, 12, 2, C. "Sicut in motu quo itur de a in c per b, c est terminus ultimus, b autem est terminus, sed non ultimus. Et utriusque potest esse intentio." "Assim, no movimento pelo qual se vai de A a C por B, C é o termo último; B é termo, mas não o último. E a intenção pode referir-se a ambos." *Idem*. *Ibidem*. I-II, 12, 3, C: "Est enim intentio non solum finis ultimi, ut dictum est, sed etiam finis medii. Simul autem intendit aliquis et finem proximum, et ultimum; sicut confectionem

descobre estes meios? A resposta a este questionamento conhece desdobramentos. Antes de mais, dá-se o *conselho* ou *deliberação*; nele, a razão inquire acerca dos meios concernentes a um fim proposto. No tirocínio da inquisição, após "sabatinar" as várias possibilidades, a razão formula juízos que não são senão "estratégias" para alcançar o fim a que aspira.[78] Em seguida, a vontade compraz-se nos meios considerados pela razão. A este beneplácito chamamos *consentimento*.[79] Após isso, a menos que haja um só juízo, ocorre a eleição ou a escolha de um destes juízos, ou seja, de uma destas "estratégias".[80] Finalmente, segue o império da razão, que intima ou adverte, dando-nos um preceito ou

---

medicinae, et sanitatem." "Como foi dito, não há intenção somente do fim último, mas também dos meios para o fim. Pode-se ter intenção ao mesmo tempo do fim próximo e do fim último, como elaborar o remédio e a cura."

[78] *Idem*. *Ibidem*. I-II, 14, 1, C: "In rebus autem dubiis et incertis ratio non profert iudicium absque inquisitione praecedente. Et ideo necessaria est inquisitio rationis ante iudicium de eligendis, et haec inquisitio consilium vocatur. Propter quod philosophus dicit, in III Ethic., quod *electio est appetitus praeconsiliati*." "A razão não profere juízos sobre as coisas dúbias e incertas, sem prévia investigação. Por isso, é necessária a investigação da razão antes do julgamento do que se vai eleger. Esta investigação chama-se deliberação. Por isso diz o Filósofo, no livro III da *Ética*: 'A eleição é apetite do previamente deliberado'."

[79] *Idem*. *Ibidem*. I-II, 15, 3, C: "Sed appetitus eorum quae sunt ad finem, praesupponit determinationem consilii. Et ideo applicatio appetitivi motus ad determinationem consilii, proprie est consensus. Unde, cum consilium non sit nisi de his quae sunt ad finem, consensus, proprie loquendo, non est nisi de his quae sunt ad finem." "Mas, o apetite das coisas que são para o fim pressupõe determinação da deliberação. Por isso, a aplicação do movimento apetitivo à determinação da deliberação é propriamente o consentimento. Por conseguinte, como a deliberação é apenas sobre as coisas que são para o fim, o consentimento, propriamente falando, é somente sobre as coisas que são para o fim."

[80] *Idem*. *Ibidem*. I-II, 15, 3, ad 3: "Ad tertium dicendum quod electio addit supra consensum quandam relationem respectu eius cui aliquid praeeligitur, et ideo post consensum, adhuc remanet electio. Potest enim contingere quod per consilium inveniantur plura ducentia ad finem, quorum dum quodlibet placet, in quodlibet eorum consentitur, sed ex multis quae placent, praeaccipimus unum eligendo. Sed si inveniatur unum solum quod placeat, non differunt re consensus et electio, sed ratione tantum, ut consensus dicatur secundum quod placet ad agendum; electio autem, secundum quod praefertur his quae non placent." "Deve-se dizer que a eleição acrescenta ao consentimento uma relação com respeito àquilo para o que se escolheu previamente algo, e por isso, após o consentimento, ainda permanece a eleição. Mas, pode acontecer que pela deliberação encontrem-se muitas coisas que levam ao fim, e se qualquer uma delas agrada, nelas se consente. Todavia, entre as muitas coisas que agradam, escolhemos uma a ser eleita. Mas, se houver uma só que agrade, o consentimento e a eleição não se diferenciam por distinção real, mas por distinção de razão. Assim, consentimento se diz enquanto agrada para agir; eleição, enquanto se prefere às coisas que não agradam."

movendo-nos à ação. De sorte que, se na eleição livremente se opta por um meio ou outro, no império a razão *ordena* que se execute o meio escolhido em detrimento dos outros.[81] Sucede ao império a ação.[82] Cumpre dizer que o império não é algo coercitivo, porque é precedido e depende, já vimos, do escrutínio da deliberação e da eleição.[83] Trata-se, pois, de um ato interno da razão: "O império, como foi dito, nada mais é do que o ato da razão ordenante para se fazer alguma coisa"[84].

Ora, fazer com que a intenção, a deliberação, o consentimento, a eleição e o império sigam a reta razão é tarefa das virtudes e disso dependerá a bondade ou a malícia de nossas ações. Por isso, tendo estudado a estrutura do ato livre, podemos, afinal, conhecer como ele se torna virtuoso ou vicioso.

---

[81] *Idem*. *Ibidem*. I-II, 17, 1, C: "Imperare autem est quidem essentialiter actus rationis, imperans enim ordinat eum cui imperat, ad aliquid agendum, intimando vel denuntiando; sic autem ordinare per modum cuiusdam intimationis, est rationis. Sed ratio potest aliquid intimare vel denuntiare dupliciter. Uno modo, absolute, quae quidem intimatio exprimitur per verbum indicativi modi; sicut si aliquis alicui dicat, hoc est tibi faciendum. Aliquando autem ratio intimat aliquid alicui, movendo ipsum ad hoc, et talis intimatio exprimitur per verbum imperativi modi; puta cum alicui dicitur, fac hoc." "Imperar é, pois, essencialmente ato da razão, porque o que impera ordena o que é imperado para agir, intimando ou advertindo. Assim sendo, ordenar mediante intimação pertence à razão. Ela intima ou adverte de dois modos. Primeiro, absolutamente: é o que faz por um verbo no indicativo, como se alguém dissesse a outro: *Isso deves fazer*. Outras vezes a razão intima algo a alguém, movendo-o para tal. E essa intimação a faz usando o verbo no imperativo, dizendo: *Faz isso*."

[82] *Idem*. *Ibidem*. I-II, 17, 3, C: "Imperium autem non est simul cum actu eius cui imperatur, sed naturaliter prius est imperium quam imperio obediatur, et aliquando etiam est prius tempore. Unde manifestum est quod imperium est prius quam usus." "O império, porém, não é simultâneo com o ato daquele que recebeu a ordem, mas naturalmente é anterior a que seja obedecido, e, às vezes, anterior no tempo."

[83] *Idem*. *Ibidem*. I-II, 17, 3, ad 1: "Quia post determinationem consilii, quae est iudicium rationis, voluntas eligit; et post electionem, ratio imperat ei per quod agendum est quod eligitur; et tunc demum voluntas alicuius incipit uti, exequendo imperium rationis; quandoque quidem voluntas alterius, cum aliquis imperat alteri; quandoque autem voluntas ipsius imperantis, cum aliquis imperat sibi ipsi." "Depois da determinação da deliberação, que é um juízo da razão, a vontade efetua a eleição. A seguir, a razão impera ao que deve realizar aquilo que, finalmente, foi eleito, e a vontade de alguém começa a usar, executando o império da razão."

[84] *Idem*. *Ibidem*. I-II, 17, 5, C: "Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, imperium nihil aliud est quam actus rationis ordinantis, cum quadam motione, aliquid ad agendum."

5.5 AS VIRTUDES

5.5.1 A BONDADE E A MALÍCIA DO ATO HUMANO

Levando em consideração os resultados alcançados no tópico acima e antes de passarmos à temática da virtude, importa agora sabermos como recai a *bondade* ou a *malícia* sobre a *ação*. A moralidade da ação é definida pelo *ato interior*, pela *intenção*.[85] Haverá bondade na ação, se o fim estiver conforme a razão; antes, má será a ação se o fim for contrário à razão.[86] Assim sendo, o *ato exterior* é, em última instância, somente a consequência do interior.[87] Tomás chega a citar um dito de Aristóteles para arrematar a questão: "Donde dizer o Filósofo no livro V da *Ética*: Aquele que rouba para cometer adultério, propriamente falando é mais adúltero do que ladrão"[88]. Quando a razão versa sobre algo que não é nem conveniente nem repugnante a ela, damos a este objeto e ao ato correspondente o nome de *indiferentes*.[89] A

[85] *Idem*. *Ibidem*. I-II, 19, 7, C: "Unde, cum bonitas voluntatis dependeat a bonitate voliti, ut supra dictum est, necesse est quod dependeat ex intentione finis." "Por isso, por que a bondade da vontade depende da bondade do objeto que se quis, como acima foi dito, é necessário que dependa da intenção do fim."

[86] *Idem*. *Ibidem*. I-II, 19, 3, SC: "Sed bonitas voluntatis consistit in hoc quod non sit immoderata. Ergo bonitas voluntatis dependet ex hoc quod sit subiecta rationi." "Mas a bondade da vontade consiste em não ser sem moderação. Logo, a bondade da vontade depende de ser submetida à razão."

[87] *Idem*. *Ibidem*. I-II, 18, 6, C: "Finis autem proprie est obiectum interioris actus voluntarii [...]. Et ideo actus humani species formaliter consideratur secundum finem, materialiter autem secundum obiectum exterioris actus." "O fim é propriamente o objeto do ato voluntário interior [...]. E assim, a espécie de um ato humano se considera formalmente segundo o fim, materialmente segundo o objeto do ato exterior."

[88] *Idem*. *Ibidem*. I-II, 18, 6, C: "Unde philosophus dicit, in V Ethic., quod *ille qui furatur ut committat adulterium, est, per se loquendo, magis adulter quam fur*."

[89] *Idem*. *Ibidem*. I-II, 18, 8, C: "Contingit autem quod obiectum actus non includit aliquid pertinens ad ordinem rationis, sicut levare festucam de terra, ire ad campum, et huiusmodi, et tales actus secundum speciem suam sunt indifferentes." "Acontece, porém, que o objeto do ato não inclui algo pertinente à ordem da razão, como levantar uma palha da terra, ir ao campo e coisas semelhantes: tais atos são indiferentes segundo sua espécie." É muito importante não confundir atos *indiferentes* com atos *displicentes*. Por exemplo, nem todo ato que procede da ignorância é involuntário. Há omissões ou atos voluntários procedentes de uma ignorância também ela voluntária. Assim, se tomado por uma paixão ou pela força de algum hábito desordenado, um homem proceder com

necessidade da correção da virtude nasce justamente do fato de que a vontade, seguindo uma razão errônea ou vencida pelas paixões, pode tomar como conveniente à sua *beatitude* coisas que, na verdade, a repelem, da mesma forma que o intelecto pode deduzir conclusões falsas de premissas verdadeiras.[90] Tomás afirma, sem dúvida, que o intelecto propõe o bem à vontade. Contudo, pondera o seguinte:

---

negligência em relação a conhecimentos que deveria e poderia possuir, agirá ou mesmo não agirá com malícia. O agir ou ainda a omissão decorrentes desta displicência serão, pois, consequências de uma *ignorância afetada* ou *voluntária*. Notemos como Tomás descreve: *Idem*. *Ibidem*. I-II, 6, 8, C: "Uno modo, quia actus voluntatis fertur in ignorantiam, sicut cum aliquis ignorare vult ut excusationem peccati habeat, vel ut non retrahatur a pecando [...]. Et haec dicitur ignorantia affectata. Alio modo dicitur ignorantia voluntaria eius quod quis potest scire et debet, sic enim non agere et non velle voluntarium dicitur, ut supra dictum est. Hoc igitur modo dicitur ignorantia, sive cum aliquis actu non considerat quod considerare potest et debet, quae est ignorantia malae electionis, vel ex passione vel ex habitu proveniens, sive cum aliquis notitiam quam debet habere, non curat acquirere; et secundum hunc modum, ignorantia universalium iuris, quae quis scire tenetur, voluntaria dicitur, quasi per negligentiam proveniens." "Primeiro, porque o ato da vontade leva à ignorância, como quando se quer ignorar para se livrar da acusação, ou não se afastar do pecado [...]. Esta se chama de ignorância afetada. — Segundo, é a ignorância voluntária quanto àquilo que se deve e se pode saber, pois não agir nem querer neste caso é voluntário, como foi acima dito [art. 3]. Nesse caso há ignorância, ou por que não se considera realmente aquilo que se pode e se deve considerar, ignorância esta vinda de má eleição ou de paixão ou de algum hábito, ou de algum desconhecimento daquilo que se devia ter, mas que se descuidou de tê-lo; e é segundo este modo, a ignorância das leis universais, que todos devem conhecer, havendo então ignorância voluntária como proveniente da inteligência." Agora, se, mesmo quando um homem conhece e considera o que deveria e poderia conhecer e considerar, ainda assim surge um *im*previsto, então tal homem não terá moralmente agido ou deixado de agir de má-fé. O seu agir ou não agir terá sido *involuntário*. Tomás exemplifica: *Idem*. *Ibidem*: "Sicut cum homo ignorat aliquam circumstantiam actus quam non tenebatur scire, et ex hoc aliquid agit, quod non faceret si sciret, puta cum aliquis, diligentia adhibita, nesciens aliquem transire per viam, proiicit sagittam, qua interficit transeuntem. Et talis ignorantia causat involuntarium simpliciter." "Por exemplo, quando o homem ignora alguma circunstância de um ato que não deveria saber, e por isso age, o que não faria se o soubesse. Assim, quando alguém, prestada a devida atenção, desconhecendo que um homem passava pelo caminho, lança sua flecha que irá matá-lo. Essa ignorância causa um ato absolutamente involuntário."

[90] TOMÁS DE AQUINO. **O Apetite do Bem e a Vontade**: Quaestiones disputatae de veritate: questão 22. Trad. Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Rev. Karine Moreto Massoca. São Paulo: EDIPRO, 2015. 22, 6, C: "Secundum vero horum est respectu quorumdam obiectorum, scilicet respectu eorum quae sunt ad finem, et non ipsius finis; et etiam secundum quemlibet statum naturae. Tertium vero non est respectu omnium obiectorum, sed quorumdam, scilicet eorum quae sunt ad finem [...]". "Com efeito, assim como de algum princípio verdadeiro dado não se segue uma falsa conclusão, a não ser por alguma falsidade da razão, ou por assumir algo falso, ou ordenando de modo falso o princípio à conclusão; assim, também, do que inere no apetite reto do fim último não se pode seguir que alguém apeteça algo desordenado, a não ser que a razão tomasse algo que não seja ordenável ao fim como ordenável ao fim [...]".

> Logo, para que a vontade tenda para algo, não é necessário que seja o bem da coisa, mas que seja apreendido na razão de bem. Donde o Filósofo dizer no livro II da *Física*: "O fim é o bem ou o que tenha *aparência de bem*".[91]

Por isso, é possível que a vontade vá contra a *reta razão*. À razão incauta pode-se solidarizar a incúria da vontade. Daí a necessidade da aquisição das virtudes intelectuais e morais.

5.5.2 A DEFINIÇÃO DE VIRTUDE COMO HABITUS E MEIO-TERMO DA RAZÃO

Neste contexto, a virtude humana apresenta-se como uma disposição estável para agir ("habitus operativus") conforme o bem verdadeiro.[92] Prosseguindo, cabe compreender, em primeiro lugar, que a virtude é um *habitus*, porque se as potências naturais são determinadas por seus atos, as potências racionais, intelectuais ou volitivas, como podem tender para várias coisas [93], são determinadas não por um ato isolado, mas por uma disposição estável adquirida por muitos atos[94]. Quando este *habitus* está

[91] *Idem*. *Ibidem*. I-II, 8, 1, C: "Ad hoc igitur quod voluntas in aliquid tendat, non requiritur quod sit bonum in rei veritate, sed quod apprehendatur in ratione boni. Et propter hoc philosophus dicit, in II Physic., quod *finis est bonum, vel apparens bonum*." [O itálico é nosso].

[92] *Idem*. *Ibidem*. I-II, 55, 3, C: "Unde virtus humana, quae est habitus operativus, est bonus habitus, et boni operativus." "Logo, a virtude humana, que é um hábito de ação, é um hábito bom e produtor de bem." *Idem*. *Ibidem*. I-II, 55, 4, C: "[...] virtus autem est habitus semper se habens ad bonum." "Mas a virtude é um hábito sempre voltado para o bem."

[93] *Idem*. *Ibidem*. I-II, 55, 1, C: "Potentiae autem rationales, quae sunt propriae hominis, non sunt determinatae ad unum, sed se habent indeterminate ad multa, determinantur autem ad actus per habitus, sicut ex supradictis patet. Et ideo virtutes humanae habitus sunt." "— Jás as potências racionais, próprias do homem, não são determinadas a uma coisa só, antes se prestam, indeterminadamente, a muitas coisas. Ora, é pelos hábitos que elas se determinam aos atos, como se mostrou acima. Por isso, as virtudes humanas são hábitos."

[94] *Idem*. *Ibidem*. I-II, 51, 2, C: "[...] unde ex multiplicatis actibus generatur quaedam qualitas in potentia passiva et mota, quae nominatur habitus. "[...] os atos multiplicados geram na potência passiva e movida uma qualidade que se chama hábito."*Idem*. *Ibidem*. I-II, 51, 3, C: "Manifestum est autem quod principium activum quod est ratio, non totaliter potest supervincere appetitivam potentiam in uno actu, eo quod appetitiva potentia se habet diversimode et ad multa [...]. Unde ex hoc non totaliter vincitur appetitiva potentia, ut feratur in idem ut in pluribus, per modum naturae, quod pertinet ad habitum virtutis. Et ideo habitus virtutis non potest causari per unum actum, sed

conforme a razão, tem-se, então, a virtude e os atos da virtude, mas se ele discorda da razão, tem-se o vício e os atos viciosos. [95] Da mesma forma que adquirimos e intensificamos os hábitos virtuosos ou viciosos pelas ações multiplicadas, podemos diminuí-los e até perdê-los pelas mesmas causas, a saber, os atos voluntários[96], ou mesmo pela inatividade[97].

O bem do homem, segundo vimos, coincide com a sua natureza. E o peculiar à sua natureza é a razão. Logo, a causa e a raiz do bem do homem é a razão.[98] Donde a virtude consistir numa disposição estável (*habitus*) para agir conforme a razão.[99] Por isso,

---

per multos." "Ora, é manifesto que o princípio ativo que é a razão não pode, num só ato, dominar a parte apetitiva, porque esta se presta de diversas maneiras a muitas coisas. [...]. E, por isso, a potência apetitiva não é vencida totalmente, a ponto de, na maioria das vezes, ser levada, de modo natural, para o mesmo objeto, o que pertence ao hábito da virtude. Essa a razão por que esse hábito não pode ser causado por um único ato, mas por muitos."

[95] *Idem*. *Ibidem*. I-II, 54, 3, C: "Uno modo, secundum convenientiam ad naturam, vel etiam secundum disconvenientiam ab ipsa. Et hoc modo distinguuntur specie habitus bonus et malus, nam habitus bonus dicitur qui disponit ad actum convenientem naturae agentis; habitus autem malus dicitur qui disponit ad actum non convenientem naturae. Sicut actus virtutum naturae humanae conveniunt, eo quod sunt secundum rationem, actus vero vitiorum, cum sint contra rationem, a natura humana discordant. Et sic manifestum est quod secundum differentiam boni et mali, habitus specie distinguuntur." "A primeira, conforme a harmonia ou desarmonia com a natureza. E assim se distinguem especificamente o bom hábito, e o mau, pois chama-se bom o hábito que dispõe a atos convenientes à natureza do agente e mau o que dispõe a atos não convenientes a essa natureza, como os atos das virtudes convêm à natureza humana quando conformes à razão, ao passo que os atos viciosos, sendo contra a razão, estão em desarmonia com essa natureza."

[96] *Idem*. *Ibidem*. I-II, 53, 2, C: "Et sicut ex eadem causa augentur ex qua generantur, ita ex eadem causa diminuuntur ex qua corrumpuntur, nam diminutio habitus est quaedam via ad corruptionem, sicut e converso generatio habitus est quoddam fundamentum augmenti ipsius." "E assim como aumentam pela mesma causa que os gera, assim também diminuem pela mesma causa que os destrói, pois a diminuição de um hábito é o caminho para a sua destruição, e, inversamente, a geração do hábito é uma base para seu crescimento."

[97] *Idem*. *Ibidem*. I-II, 53, 3, C: "Cum autem aliquis non utitur habitu virtutis ad moderandas passiones vel operationes proprias, necesse est quod proveniant multae passiones et operationes praeter modum virtutis, ex inclinatione appetitus sensitivi, et aliorum quae exterius movent. Unde corrumpitur virtus, vel diminuitur, per cessationem ab actu. "Quando, porém, não se utiliza desse hábito virtuoso para moderar as paixões e ações, muitas delas necessariamente sobrevirão sem o comedimento da virtude, pela inclinação do apetite sensitivo e de outros que movem exteriormente e em conseqüência, deixando de ser excercida, a virtude desaparece ou diminui."

[98] *Idem*. *Ibidem*. I-II, 66, 1, C: "Manifestum est autem ex dictis quod causa et radix humani boni est ratio." "[...] a causa e raiz do bem humano é a razão [...]".

[99] BOEHNER, GILSON. **História Da Filosofia Cristã:** Desde as Origens até Nicolau de Cusa. p. 479: "A virtude define-se como uma disposição ou inclinação ("habitus") para agir conformemente à

quando praticada, a virtude torna bom não só o ato, mas o próprio homem, pois enquanto aperfeiçoa os seus atos, realiza a sua própria natureza[100], já que o agir é consecutivo da natureza. Assim, o ser do homem realiza-se quando este age de acordo com a razão. De resto, para o ser humano, conservar-se no ser é manter-se em conformidade com os ditames da razão. Neste sentido, a prática da virtude, que consiste na ação em conformidade com a razão, produz e conserva a harmonia do ser do homem: "Deve-se dizer que o homem é, propriamente, o que é pela razão. E por isso se diz que alguém se contém, quando se restringe ao que é racional"[101].

Ora, sendo que a virtude consiste em adequar as paixões à regra ou medida da razão, deve-se considerar que toda regra ou medida pode ser ultrapassada ou simplesmente não ser alcançada. Por isso, diz-se que a regra ou medida da razão é um *meio-termo* entre o *excesso* e a *falta*.[102] Mas é preciso acrescer que esta

---

razão." TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. II-II, 47, 6, C: "Respondeo dicendum quod finis virtutum moralium est bonum humanum. Bonum autem humanae animae est secundum rationem esse [...]". "O fim das virtudes morais é o bem humano. Ora, o bem da alma humana é estar conformada à razão [...]".

[100] *Idem*. *Ibidem*. I-II, 55, 3, SC: "Et philosophus dicit, in II Ethic., quod *virtus est quae bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit*." "E o Filósofo diz: 'A virtude torna bom quem a tem e boas as obras que pratica'."; *Idem*. *Ibidem*. II-II, 58, 3, C: "Respondeo dicendum quod virtus humana est *quae bonum reddit actum humanum, et ipsum hominem bonum facit*." "A virtude humana torna bons os atos humanos e o próprio homem."

[101] *Idem*. *Ibidem*. II-II, 155, 1, ad 2: "Ad secundum dicendum quod homo proprie est id quod est secundum rationem. Et ideo ex hoc dicitur aliquis in seipso se tenere, quod tenet se in eo quod convenit rationi."

[102] *Idem*. *Ibidem*. I-II, 64, 1, C: "Mensura autem et regula appetitivi motus circa appetibilia, est ipsa ratio. Bonum autem cuiuslibet mensurati et regulati consistit in hoc quod conformetur suae regulae, sicut bonum in artificiatis est ut consequantur regulam artis. Malum autem per consequens in huiusmodi est per hoc quod aliquid discordat a sua regula vel mensura. Quod quidem contingit vel per hoc quod superexcedit mensuram, vel per hoc quod deficit ab ea, sicut manifeste apparet in omnibus regulatis et mensuratis. Et ideo patet quod bonum virtutis moralis consistit in adaequatione ad mensuram rationis. Manifestum est autem quod inter excessum et defectum medium est aequalitas sive conformitas. Unde manifeste apparet quod virtus moralis in medio consistit." "Ora, a medida e a regra do movimento apetitivo em relação aos seus objetos é a própria razão. Por outro lado, o bem de tudo o que é medido e regulado está em conformar-se à sua regra, como o bem nas obras artísticas está em seguir as regras da arte. Conseqüentemente, nesses casos, o mal está, ao contrário, no desacordo de uma coisa com a sua regra ou medida. E isso pode acontecer ou porque ela ultrapassa a medida ou porque fica aquém dela, como se vê claramente em tudo o que é medido e regulado. E assim, é óbvio que o bem da virtude moral consiste no ajustamento à medida da razão.

mediania não é uma mediocridade, senão o contrário, pois ela visa atingir a excelência, que é conformar as paixões à regra da razão.[103]

Do quanto dissemos, pode parecer que Tomás despreze a parte apetitiva do homem ao dizer que o bem do homem é ditado pela sua razão. Mas não é assim. A razão é a regra, porque é ela que nos distingue das outras espécies de animais. Porém, o homem não é só inteligente, senão que ele apetece as coisas que conhece. Assim, os atos humanos que seguem o seu ser também possuem dois princípios: o intelecto e o apetite.[104] Desta sorte, toda virtude que aperfeiçoe o agir humano, inclinando-o para o bem[105], aperfeiçoa, consequentemente, um destes dois princípios.[106] Quando a virtude aperfeiçoa o proceder do intelecto — seja o especulativo, seja o prático —, chamamo-la *virtude intelectual*.[107] Quando a virtude aperfeiçoa o apetite, denominamo-la *virtude moral*.[108] Para a nossa temática, basta atermo-nos às *virtudes morais*. E, entre elas, há as *virtudes cardeais*, das quais procedem todas as outras. As virtudes cardeais são: a *prudência* que, embora

— Mas, evidentemente, entre o excesso e o defeito, o meio é a igualdade ou a conformidade e, por isso, é claro que a virtude moral consiste no meio-termo."

[103] *Idem*. *Ibidem*. I-II, 64, 1, ad 1: "Unde philosophus dicit, in II Ethic., quod virtus secundum substantiam medietas est, inquantum regula virtutis ponitur circa propriam materiam, secundum optimum autem et bene, est extremitas, scilicet secundum conformitatem rationis." "Assim se entende por que o Filósofo ensina que 'a virtude, em sua substância, está no meio', enquanto impõe regra à sua própria matéria, mas 'é um extremo, no que ela tem de melhor e perfeito', isto é, enquanto conforme à razão."

[104] *Idem*. *Ibidem*. I-II, 58, 3, C: "Principium autem humanorum actuum in homine non est nisi duplex, scilicet intellectus sive ratio, et appetitu [...]". "Ora, os atos humanos só têm dois princípios, ou seja, o intelecto ou razão e o apetite."

[105] *Idem*. *Ibidem*: "Respondeo dicendum quod virtus humana est quidam habitus perficiens hominem ad bene operandum." "A virtude humana é um hábito que aperfeiçoa o homem, para proceder bem."

[106] *Idem*. *Ibidem*: "Unde omnis virtus humana oportet quod sit perfectiva alicuius istorum principiorum." "É preciso, pois, que toda virtude humana aperfeiçoe um desses dois princípios."

[107] *Idem*. *Ibidem*: "Si quidem igitur sit perfectiva intellectus speculativi vel practici ad bonum hominis actum, erit virtus intellectualis [...]". "Se for virtude que aperfeiçoa o intelecto especulativo ou prático para o bom agir do homem, a virtude será intelectual [...]".

[108] *Idem*. *Ibidem*: "[...] si autem sit perfectiva appetitivae partis, erit virtus moralis [...]". "[...] se aperfeiçoar a potência apetitiva, será virtude moral [...]".

sendo uma virtude intelectual, rege ou dirige as demais virtudes morais, a *justiça*, a *temperança* e a *fortaleza*. Resume o Aquinate:

> Sintetizando, portanto, toda a matéria moral no estudo das virtudes, podemos reduzir todas as virtudes a sete: três teologais, que abordaremos em primeiro lugar (q. 1-46), e quatro cardeais, que trataremos em seguida. Entre as virtudes intelectuais, uma delas é a prudência, que se arrola e enumera entre as virtudes cardeais (q. 47-56). [...]. Quanto às outras virtudes morais, todas se reduzem, de algum modo, às virtudes cardeais como está claro pelo que acima foi dito.[109]

Arrazoaremos mais abaixo sobre as virtudes cardeais, já que as virtudes teologais pertencem ao âmbito estritamente teológico. Antes, porém, de passarmos ao tópico das virtudes cardeais, cabe esclarecermos algo. É caro a Tomás o tema da conexão das virtudes, de tal sorte que quem não possui, por exemplo, a prudência, tampouco possuirá as demais virtudes morais.

5.5.3 A CONEXÃO DAS VIRTUDES

Com o fito de situarmos bem esta questão, cumpre termos em mente alguns dados já arrolados neste texto. Sabemos que,

---

[109] *Idem*. *Ibidem*. II-II, *Prólogo*: "Sic igitur tota materia morali ad considerationem virtutum reducta, omnes virtutes sunt ulterius reducendae ad septem, quarum tres sunt theologicae, de quibus primo est agendum; aliae vero quatuor sunt cardinales, de quibus posterius agetur. Virtutum autem intellectualium una quidem est prudentia, quae inter cardinales virtutes continetur et numeratur; ars vero non pertinet ad moralem, quae circa agibilia versatur, cum ars sit recta ratio factibilium, ut supra dictum est; aliae vero tres intellectuales virtutes, scilicet sapientia, intellectus et scientia, communicant etiam in nomine cum donis quibusdam spiritus sancti, unde simul etiam de eis considerabitur in consideratione donorum virtutibus correspondentium. Aliae vero virtutes morales omnes aliqualiter reducuntur ad virtutes cardinales, ut ex supradictis patet, unde in consideratione alicuius virtutis cardinalis considerabuntur etiam omnes virtutes ad eam qualitercumque pertinentes et vitia opposita. Et sic nihil moralium erit praetermissum." *Idem*. *Ibidem*. II-II, 123, 23, C: "Unde inter virtutes cardinales prudentia est potior; secunda, iustitia; tertia, fortitudo; quarta, temperantia. Et post has, ceterae virtutes." "Daí a seguinte classificação das virtudes cardeais: primeiro, a prudência; segundo, a justiça; terceiro, a fortaleza; quarto, a temperança. Depois vêm as outras virtudes."

após o pecado de origem, embora quanto à sua essência, a nossa natureza tenha permanecido íntegra, não se pode negar que o exercício das virtudes tornou-se claudicante, por causa do divórcio estabelecido entre os *apetites inferiores* e a *razão*. De modo que nem o concupiscível é facilmente temperado, nem o irascível se deixa sem mais moderar-se pela fortaleza. Assim, o homem tende a ser subjugado pelo concupiscível e irascível. Ademais, estabeleceu-se, mesmo entre razão e vontade, uma rebelião, uma vez que a vontade, após a queda dos nossos primeiros pais, tende a pelejar contra a razão, a fim de ceder aos caprichos dos apetites inferiores. Pelo que o Aquinate conclui que, se no estado de integridade, era possível a prática das virtudes naturais sem o auxílio da graça, no estado atual, mesmo no que toca ao plano natural, o auxílio da graça é requerido. Algumas passagens emblemáticas, e particularmente elucidativas, podem ser citadas com proveito:

> Portanto, deve-se dizer que se a natureza humana tivesse permanecido íntegra, prevaleceria nela a inclinação da razão. Mas, na natureza corrompida, o que prevalece é a inclinação da concupiscência, que domina no homem. Por esta razão o homem é mais inclinado a suportar sofrimentos por causa daquilo em que a concupiscência encontra seu prazer desde agora, do que a aturar adversidades em vista de bens futuros desejados segundo a razão.[110]

> No estado de integridade, com respeito à capacidade da potência operativa, o homem podia com suas forças naturais, querer e fazer o bem proporcionado à sua natureza, como é o bem da virtude adquirida, mas não um bem que a ultrapassa, como é o bem da virtude infusa. No estado de corrupção, o homem falha naquilo que lhe é possível pela sua natureza, a tal ponto que ele

[110] *Idem*. *Ibidem*. II-II, 136, 3, ad 1: "Ad primum ergo dicendum quod in natura humana, si esset integra, praevaleret inclinatio rationis, sed in natura corrupta praevalet inclinatio concupiscentiae, quae in homine dominatur. Et ideo pronior est homo ad sustinendum mala in quibus concupiscentia delectatur praesentialiter, quam tolerare mala propter bona futura quae secundum rationem appetuntur, quod tamen pertinet ad veram patientiam."

> não pode mais por suas forças naturais realizar totalmente o bem proporcionado à sua natureza.[111]

> Assim, no estado de integridade, o homem tinha necessidade de uma força acrescentada gratuitamente àquela de sua natureza unicamente para realizar e querer o bem sobrenatural. No estado de corrupção, tem necessidade disso para duas coisas: primeiro, para que seja curado, e depois, para realizar o bem da ordem sobrenatural, isto é, o bem meritório.[112]

Daí para Tomás ser imperioso que, até para que cumpramos integralmente o bem que nos é conatural, tenhamos o auxílio da *virtude teologal* da *caridade*. E isso não nos deve causar espanto, pois Tomás é um teólogo cristão; para ele, o fim absolutamente último do homem é a visão beatífica de Deus. Ora, este fim ultrapassa o que é devido à nossa natureza. Desta sorte, só podemos alcançá-lo se formos socorridos pela caridade, que é uma virtude não adquirida, mas infusa. Sem ela, as demais virtudes não se encontram dispostas a nos ordenar ao nosso fim verdadeiramente último. Estamos no limiar de uma moral teológica. Neste sentido, é interessante coligirmos algumas passagens que atestem isso:

> Deve-se dizer que o fim é na ação, o que é o princípio no conhecimento especulativo. Assim como não pode haver ciência absolutamente verdadeira sem uma exata avaliação do princípio primeiro e indemonstrável, assim também não pode haver absolutamente verdadeira justiça ou verdadeira castidade se

[111] *Idem*. *Ibidem*. I-II, 109, 2, C: "Sed in statu naturae integrae, quantum ad sufficientiam operativae virtutis, poterat homo per sua naturalia velle et operari bonum suae naturae proportionatum, quale est bonum virtutis acquisitae, non autem bonum superexcedens, quale est bonum virtutis infusae. Sed in statu naturae corruptae etiam deficit homo ab hoc quod secundum suam naturam potest, ut non possit totum huiusmodi bonum implere per sua naturalia."

[112] *Idem*. *Ibidem*: "Sic igitur virtute gratuita superaddita virtuti naturae indiget homo in statu naturae integrae quantum ad unum, scilicet ad operandum et volendum bonum supernaturale. Sed in statu naturae corruptae, quantum ad duo, scilicet ut sanetur; et ulterius ut bonum supernaturalis virtutis operetur, quod est meritorium. Ulterius autem in utroque statu indiget homo auxilio divino ut ab ipso moveatur ad bene agendum."

> faltar a ordenação devida para o fim, produzida pela caridade, embora alguém se comporte com retidão em tudo o mais.[113]
>
> Deve-se dizer que a caridade é comparada ao fundamento e à raiz, por nela se sustentarem e nutrirem todas as outras virtudes, mas não no sentido em que fundamento e raiz têm razão de causa material.[114]
>
> Deve-se dizer que a caridade é considerada o fim das outras virtudes, porque as ordena para o seu fim próprio. E, sendo a mãe a que concebe em si mesma por um outro, pode-se dizer que a caridade é a mãe das outras virtudes porque, pelo desejo do fim último, concebe os atos das demais virtudes, imperando-os.[115]

É digno de nota que, em toda esta argumentação, Tomás nunca perde de vista que há uma perfeição quanto ao tempo, tal como a discriminamos no *terceiro capítulo*. Esta perfeição, própria à ordem natural, podemos vivenciá-la sem precisar, necessariamente, praticar com heroísmo todas as virtudes naturais, isto é, sem precisar, por uma necessidade absoluta, da graça. Com efeito, tantos pagãos chegaram a esta perfeição. Em outros termos, para a perfeição que requer a vida na *civitas* é suficiente que pratiquemos as virtudes morais o quanto for necessário para a convivência entre os homens, deixando de lado aqueles vícios que tolhem a coexistência harmoniosa que a vida em comum exige. Tomás prevê esta perfeição:

---

[113] *Idem*. *Ibidem*. II-II, 23, 7, ad 2: "Ad secundum dicendum quod, cum finis se habeat in agibilibus sicut principium in speculativis, sicut non potest esse simpliciter vera scientia si desit recta aestimatio de primo et indemonstrabili principio; ita non potest esse simpliciter vera iustitia aut vera castitas si desit ordinatio debita ad finem, quae est per caritatem, quantumcumque aliquis se recte circa alia habeat."

[114] *Idem*. *Ibidem*. II-II, 23, 8, ad 2: "Ad secundum dicendum quod caritas comparatur fundamento et radici inquantum ex ea sustentantur et nutriuntur omnes aliae virtutes, et non secundum rationem qua fundamentum et radix habent rationem causae materialis."

[115] *Idem*. *Ibidem*. II-II, 23, 8, ad 3: "Ad tertium dicendum quod caritas dicitur finis aliarum virtutum quia omnes alias virtutes ordinat ad finem suum. Et quia mater est quae in se concipit ex alio, ex hac ratione dicitur mater aliarum virtutum, quia ex appetitu finis ultimi concipit actus aliarum virtutum, imperando ipsos."

> É evidente, pois, pelo que foi dito, que só as virtudes infusas são perfeitas, e de modo absoluto devem ser chamadas virtudes, porque ordenam bem o homem ao fim absolutamente último. As outras virtudes, ou seja, as adquiridas, são virtudes em sentido relativo e não absolutamente, porque ordenam bem o homem a um fim último, não em sentido absoluto, mas só em determinado gênero [...].[116]

Kenny confirma este entendimento, ao afirmar que esta linha de argumentação justifica-se e autoriza-nos a falar de uma *ética tomasiana* que pode ser lida por qualquer *filósofo secular*:

> Somente aqueles que partilham da fé de Sto. Tomás na visão beatífica como culminação de uma vida virtuosa podem ingressar completamente no sistema moral que ele apresenta. Mas, em grande parte graças ao suporte aristotélico de sua reflexão moral, muito de sua reflexão de tópicos morais individuais é altamente instrutivo também para o filósofo secular.[117]

Ora, estes "tópicos morais individuais" que podem ser "altamente instrutivos" ao filósofo secular são, a nosso ver, as *virtudes cardeais*. Assim, a conexão das virtudes não implica que a ordem própria de cada uma seja suprimida:

> Como filosofia e teologia, distintas, mas conexas, representam dois graus de conhecimento, cada um autônomo, mas ordenado ao outro, assim as virtudes naturais mantêm todo o seu valor e a sua autonomia, embora o seu fim terreno deva ser ordenado ao fim superior e supremo da beatitude eterna.[118]

---

[116] *Idem*. *Ibidem*. I-II, 65, 2, C: "Patet igitur ex dictis quod solae virtutes infusae sunt perfectae, et simpliciter dicendae virtutes, quia bene ordinant hominem ad finem ultimum simpliciter. Aliae vero virtutes, scilicet acquisitae, sunt secundum quid virtutes, non autem simpliciter, ordinant enim hominem bene respectu finis ultimi in aliquo genere, non autem respectu finis ultimi simpliciter."

[117] KENNY. *Op. Cit*. p. 300.

[118] VASOLI. *Op. Cit*. p. 310. [A tradução é nossa]. "Come filosofia e teologia, distinte ma connesse, rappresentano due gradi di conoscenza, ognuno autonomo ma l'uno ordinato all'altro, cosí anche la virtú naturali mantengono tutto il loro valore e la loro autonomia anche se il loro fine terreno dev'essere ordinato al fine superiore e supremo della beatitudine eterna."

Chegamos assim à certeza de que, na síntese de Tomás, as virtudes éticas naturais têm a sua autonomia salvaguardada. Elas serão o resultado de uma boa "política" da nossa razão e vontade com os nossos apetites inferiores. No resumo que se segue, elencaremos apenas as definições das virtudes cardeais, sugerindo alguns exemplos.[119]

5.5.4 AS VIRTUDES CARDEAIS

Entre as virtudes cardeais, a primeira é a *prudência*. A ela cabe aperfeiçoar o uso prático e adequado de um conhecimento já adquirido. Na verdade, a prudência consiste na reta razão do que deve ser feito. Como trata de ações circunstanciais e contingentes, e como consiste na reta razão do agir[120], mais do que aperfeiçoar a deliberação ou a eleição, a prudência aperfeiçoa o império, o qual ordena que façamos o que devemos fazer e precede imediatamente a ação. Destarte, a prudência, precipuamente, faz com que decidamos bem o que devemos fazer, *hic et nunc*.[121] Em razão

[119] Não caberia, reiteramos, discorrer sobre as virtudes teologais. Não obstante os tratados consagrados a elas sejam ricos de conceitos filosóficos, por se tratarem de virtudes infusas e não adquiridas, entendemos que elas pertencem, ao menos em Tomás, a um discurso estritamente teológico. De todo modo, houve quem magistralmente soube perceber as riquezas filosóficas escondidas nos tratados dedicados às virtudes teologais: PIEPER, Josef. **Crer, Esperar e Amar:** Antropologia do Crer. Trad. Luiz Jean Lauand. Disponível em: <https://formadorcatolico.wordpress.com/2016/09/22/crer-esperar-e-amar/>.

[120] TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. I-II, 57, 4, C: "Cuius differentiae ratio est, quia ars est recta ratio factibilium; prudentia vero est recta ratio agibilium." "A razão dessa diferença é que a arte é a 'razão reta das coisas factíveis', enquanto que a prudência é 'a razão reta de nosso agir'."

[121] *Idem*. *Ibidem*. II-II, 47, 8, C: "Respondeo dicendum quod prudentia est recta ratio agibilium, ut supra dictum est. Unde oportet quod ille sit praecipuus actus prudentiae qui est praecipuus actus rationis agibilium. Cuius quidem sunt tres actus. Quorum primus est consiliari, quod pertinet ad inventionem, nam consiliari est quaerere, ut supra habitum est. Secundus actus est iudicare de inventis, et hic sistit speculativa ratio. Sed practica ratio, quae ordinatur ad opus, procedit ulterius et est tertius actus eius praecipere, qui quidem actus consistit in applicatione consiliatorum et iudicatorum ad operandum. Et quia iste actus est propinquior fini rationis practicae, inde est quod iste est principalis actus rationis practicae, et per consequens prudentiae." "A prudência é a reta razão do que deve ser feito, já foi dito. Portanto, é necessário que o ato principal da prudência seja o ato principal da razão orientado ao que deve ser feito. Nela se distinguem três atos: o primeiro é deliberar, ao qual compete a descoberta, porque deliberar é procurar, como foi dito acima. O segundo ato é o julgamento relativo ao que foi descoberto, o que é função da razão especulativa. Mas,

disso, ela é uma virtude especialíssima, porque, se "O fim das virtudes morais é o bem humano"[122], e o bem da vida humana consiste na ação "[...] estar conformada à razão"[123], uma vez que a prudência é a reta razão do agir, "A prudência é a virtude mais necessária à vida humana, pois viver bem consiste em agir bem"[124]. Ademais, sendo *recta ratio agibilium*, a prudência torna-se, de algum modo, o fim próprio de toda virtude moral.[125]

Como a decisão prudencial consagra as etapas anteriores que estruturam o ato humano, pois realiza de modo benfazejo a intersecão entre elas, Carlos Josaphat celebra a prudência como a virtude que integra o homem consigo mesmo: "O ser humano prudente é como um soberano que manda em seu reino interior"[126]. Não só, mas sendo que os nossos atos e as suas consequências atingem aqueles e aquilo que estão sob nosso governo ou dependem de nós, pode-se dizer que a prudência também realiza uma conjunção harmoniosa dos homens uns com os outros e com as coisas: "Ser prudente é bem governar, bem governar-se e bem governar aqueles e aquilo que depende de nós"[127]. Todos estes dados convergem para a seguinte definição de prudência: "[...] a virtude do governo de si e dos outros"[128], sempre com o objetivo de levar o outro a unificar-se.

---

a razão prática, ordenada à ação efetiva, vai mais longe e é seu terceiro ato, comandar. Este ato consiste em aplicar à ação o resultado obtido na descoberta e no julgamento. E porque este ato está mais próximo do fim da razão prática, segue-se que este é o ato principal da razão prática e, conseqüentemente, da prudência."

[122] *Idem*. *Ibidem*. II-II, 47, 6, C: "Respondeo dicendum quod finis virtutum moralium est bonum humanum."

[123] *Idem*. *Ibidem*: "Bonum autem humanae animae est secundum rationem esse [...]".

[124] *Idem*. *Ibidem*. I-II, 57, 5, C: "Respondeo dicendum quod prudentia est virtus maxime necessaria ad vitam humanam. Bene enim vivere consistit in bene operari."

[125] *Idem*. *Ibidem*. II-II, 47, 7, C: "Respondeo dicendum quod hoc ipsum quod est conformari rationi rectae est finis proprius cuiuslibet moralis virtutis [...]". "A conformidade com a reta razão é o fim próprio de toda virtude moral."

[126] JOSAPHAT. *Op. Cit*. p. 568.

[127] *Idem*. *Op. Cit*.

[128] *Idem*. *Op. Cit*. p. 570.

Outra virtude cardeal é a *justiça*. Como a qualquer outra virtude, também a ela cabe tornar bons os atos humanos.[129] E o ato humano só é bom quando estiver conforme a razão.[130] Ora, justiça designa igualdade e nada é igual a si mesmo.[131] Destarte, à virtude da justiça compete ordenar as nossas relações com os outros.[132] Ela consiste em fazer com que cada qual dê ao outro o que lhe é devido.[133]

No que toca estritamente à virtude cardeal da justiça, há duas *espécies*[134]: a *justiça comutativa*, que abrange toda sorte de intercâmbios realizados entre as partes de um todo social, por exemplo, entre duas pessoas[135], e a *justiça distributiva*, que abrange toda forma de relação que o todo estabelece com as suas partes.[136] No caso da justiça distributiva, ela se realiza quando

---

[129] TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. II-II, 58, 3, C: "Unde cum iustitia operationes humanas rectificet, manifestum est quod opus hominis bonum reddit." "Ora, como a justiça retifica as ações humanas, é claro que as torna boas."

[130] *Idem*. *Ibidem*: "Actus enim hominis bonus redditur ex hoc quod attingit regulam rationis, secundum quam humani actus rectificantur." "Pois o ato humano se torna bom, ao atingir a regra da razão, que o retifica."

[131] *Idem*. *Ibidem*. II-II, 58, 2, C: "[...] nihil enim est sibi aequale, sed alteri [...]". "Pois, nada é igual a si mesmo, mas a um outro."

[132] *Idem*. *Ibidem*. "Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, cum nomen iustitiae aequalitatem importet, ex sua ratione iustitia habet quod sit ad alterum [...]". "[...] o nome de justiça implica igualdade; por isso, em seu conceito mesmo, a justiça comporta relação com outrem."

[133] *Idem*. *Ibidem*. I-II, 60, 3, C: "[...] iustitiam enim pertinere videtur ut quis debitum reddat [...]". "[...] cabe à justiça, parece, pagar a cada um o que deve."

[134] *Idem*. *Ibidem*. II-II, 61, 1, C: "Et ideo duae sunt iustitiae species, scilicet commutativa et distributiva." "Há, portanto, duas espécies de justiça, a comutativa e a distributiva." Tomás fala ainda de uma *justiça geral*, que consiste em ordenar as relações dos membros com o todo social. E como este ordenamento é estabelecido pelas leis, chama-se esta *justiça* também *justiça legal*: *Idem*. *Ibidem*. II-II, 58, 5, C: "Et quia ad legem pertinet ordinare in bonum commune, ut supra habitum est, inde est quod talis iustitia, praedicto modo generalis, dicitur iustitia legalis [...]". "E como compete à lei ordenar o homem ao bem comum, como já foi dito, essa justiça geral é chamada legal [...]".

[135] *Idem*. *Ibidem*. II-II, 61, 1, C: "Unus quidem partis ad partem, cui similis est ordo unius privatae personae ad aliam. Et hunc ordinem dirigit commutativa iustitia, quae consistit in his quae mutuo fiunt inter duas personas ad invicem." Uma, de parte a parte, à qual corresponde a relação de uma pessoa privada a oura. Tal relação é dirigida pela justiça comutativa, que visa o intercâmbio mútuo entre duas pessoas."

[136] *Idem*. *Ibidem*: "Alius ordo attenditur totius ad partes, et huic ordini assimilatur ordo eius quod est commune ad singulas personas. Quem quidem ordinem dirigit iustitia distributiva, quae est

ocorre uma igualdade de *proporcionalidade geométrica*, isto é, quando o que preside dá a cada qual o que lhe é devido do que é comum, segundo a sua relevância para o bem comum[137]; no caso da justiça comutativa, que se dá entre iguais, deve-se estabelecer uma *igualdade aritmética*, a saber, quantitativa[138].

Mas os débitos são diversos. Logo, à virtude da justiça se anexam outras virtudes, conforme os diferentes tipos de débitos existentes.[139] Por exemplo, pela virtude da religião buscamos dar a Deus o que lhe é devido por nos ter criado; pela piedade endereçamos o nosso amor aos pais e à pátria; pela gratidão dedicamos aos nossos benfeitores uma disposição de habitual solicitude.[140]

---

distributiva communium secundum proportionalitatem." "A outra relação é do todo às partes; a ela se assemelha a relação entre o que é comum e cada uma das pessoas. A esta segunda relação se refere a justiça distributiva, que reparte o que é comum de maneira proporcional."

[137] *Idem*. *Ibidem*. II-II, 61, 2, C: "Et ideo in iustitia distributiva non accipitur medium secundum aequalitatem rei ad rem, sed secundum proportionem rerum ad personas, ut scilicet, sicut una persona excedit aliam, ita etiam res quae datur uni personae excedit rem quae datur alii. Et ideo dicit philosophus quod tale medium est secundum geometricam proportionalitatem, in qua attenditur aequale non secundum quantitatem, sed secundum proportionem." "Assim, na justiça distributiva, o meio-termo não se considera por uma igualdade de coisa a coisa, porém segundo uma proporção das coisas às pessoas; de sorte que, se uma pessoa é superior à outra, assim também o que lhe é dado excederá o que é dado à outra. Por isso, o Filósofo declara que esse meio-termo se considera segundo uma 'proporcionalidade geométrica', em que a igualdade não é de quantidade mas de proporção."

[138] *Idem*. *Ibidem*: "Sed in commutationibus redditur aliquid alicui singulari personae propter rem eius quae accepta est, ut maxime patet in emptione et venditione, in quibus primo invenitur ratio commutationis. Et ideo oportet adaequare rem rei, ut quanto iste plus habet quam suum sit de eo quod est alterius, tantundem restituat ei cuius est. Et sic fit aequalitas secundum arithmeticam medietatem, quae attenditur secundum parem quantitatis excessum [...]". "Ao contrário, nas comutações, dá-se algo a uma pessoa particular, por causa de uma coisa que dela se recebeu, o que é da maior evidência nas compras e vendas, nas quais primeiro se manifesta a noção de comutação. É, então, necessário igualar uma coisa à outra. E, assim, se alguém guarda, além do que é seu, um tanto de outrem, deve restituir-lhe exatamente essa diferença. Dessa forma, se realiza a igualdade segundo uma média 'aritmética', estabelecida por um excedente quantitativo igual [...]".

[139] *Idem*. *Ibidem*. I-II, 60, 3, C: "Sed debitum non est unius rationis in omnibus [...]. Et secundum has diversas rationes debiti, sumuntur diversae virtutes [...]". "— Mas, a razão de débito não é a mesma em todas as situações. [...] E a essas diferentes razões de débito correspondem diferentes virtudes."

[140] *Idem*. *Ibidem*: "[...] puta religio est per quam redditur debitum Deo; pietas est per quam redditur debitum parentibus vel patriae; gratia est per quam redditur debitum benefactoribus; et sic de aliis." "Por exemplo, a religião é a virtude pela qual damos a Deus o que lhes é devido; a piedade, pela qual damos aos pais e à pátria o que lhe é devido; a gratidão, aos benfeitores e assim também as demais virtudes."

Quando falamos de justiça, é importante não nos esquecermos de que estamos a falar realmente de uma virtude e não de um mero cumprimento de leis ou obrigações. Trata-se, para Tomás, de uma *vontade habitual — constante* e *perpétua* — de dar a cada um o que lhe é de direito.[141] Neste sentido, a justiça se apresenta como a descoberta do outro enquanto detentor de direitos; ela é, pois, a vitória sobre o egocentrismo.[142] Acerca deste tópico, não podemos senão ceder a palavra a Carlos Josaphat:

> O sentido da justiça se constitui e se afirma primordialmente como o "sentido do outro". Na evolução, na marcha para a plena humanização de cada indivíduo e de toda a sociedade, emerge, e há de dominar a percepção, a aceitação do outro. O outro surge e há de ser reconhecido não apenas na sua diferença do eu que o considera, mas também na sua originalidade singular, no seu valor incomparável de ser humano. O "outro" passa a ser visto e acatado como "gente". [...]. Na sua verdade e densidade humanas, à luz do sentido ético da justiça — o "outro" é reconhecido e aceito como uma "pessoa" [...].[143]

À *temperança* — outra virtude cardeal — cumpre regular os nossos atos internos para que não se rendam ao ímpeto das

---

[141] *Idem*. *Ibidem*. II-II, 58, 1, C: "Et si quis vellet in debitam formam definitionis reducere, posset sic dicere, quod iustitia est habitus secundum quem aliquis constanti et perpetua voluntate ius suum unicuique tribuit." "Para dar a essa definição sua devida forma, bastaria dizer: 'A justiça é o hábitus, pelo qual, com vontade constante e perpétua, se dá a cada um o seu direito'."

[142] JOSAPHAT. *Op. Cit*. p. 580: "A justiça emerge assim como uma conquista, como um triunfo constante sobre todo apetite ou desejo que torne o homem escravo das coisas e do seu egocentrismo." PIEPER, Josef. **As virtudes fundamentais**. Trad. Narino e Silva e Beckert da Assumpção. Editorial Aster: Lisboa, 1960. p. 93: "Distinguir o próprio do alheio — *isso é a justiça*." [O itálico é nosso].

[143] JOSAPHAT. *Op. Cit*. pp. 585-586. Josef Pieper, quando estuda a *justiça comutativa*, dá uma definição de justiça menos vibrante, mas não menos de acordo com o pensamento de Tomás. PIEPER. **As virtudes fundamentais**. p. 111: "O que isto quer dizer, sem romantismos e sem ilusões, é que a exigência contida na ideia de uma *iustitia commutativa* consiste em reconhecer precisamente o estranho — o semelhante que na realidade é estranho ou é por nós interiormente sentido como tal, e talvez até, dum momento para o outro, por nós visto como uma 'concorrência' ou uma ameaça aos nossos próprios interesses, o estranho a quem nada se pede, de quem não se gosta, a quem não ocorre oferecer coisa alguma, e ao qual tem antes de se oferecer resistência — para lhe dar só o que lhe pertence, nada menos e nada mais: *isto é a justiça*." [O segundo itálico é nosso].

paixões, que costumam inclinar-nos para o que é contrário à razão.[144] Já à *fortaleza* pertence firmar as nossas ações no que é racional, não permitindo que o temor do perigo ou o medo do sofrimento nos impeçam de agir conforme a reta razão.[145] Assim, temos que a temperança educa o concupiscível; a fortaleza, o irascível. Longe, pois, de suprimir a nossa sensibilidade, as virtudes morais conduzem-nos a um uso disciplinado dela.

Agora seria a ocasião de passarmos a tratar de cada uma das virtudes cardeais, dos vícios opostos etc. Contudo, não tencionamos isso. Aqui, apenas elencaremos algumas notas. Para exemplificar, falaremos da *crueldade* e da *ferocidade*, bem como do assalto das paixões desordenadas na aprendizagem. Crueldade vem de *crueza*.[146] São ditos cruéis aqueles que, embora tendo motivos para punir alguém, não têm medida ao fazê-lo.[147] Tomás afirma: "A crueldade, ao contrário, visa à culpa daquele que é castigado, mas se excede no modo de punir"[148]. Já a *ferocidade* recebe este nome pela semelhança que os que a possuem têm com as *feras*.[149] Diferentemente dos cruéis, os ferozes punem não

---

[144] TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. I-II, 61, 2, C: "Uno modo secundum quod passio impellit ad aliquid contrarium rationi, et sic necesse est quod passio reprimatur, et ab hoc denominatur temperantia." "[...] quando a paixão impele a algo contrário à razão e aí é preciso que a paixão seja controlada, o que chamamos de temperança [...]".

[145] *Idem*. *Ibidem*: "Alio modo, secundum quod passio retrahit ab eo quod ratio dictat, sicut timor periculorum vel laborum, et sic necesse est quod homo firmetur in eo quod est rationis, ne recedat; et ab hoc denominatur fortitudo." "[...] quando a paixão nos afasta das normas da razão, como o temor do perigo ou do sofrimento e, nesse caso, devemos nos firmar, inarredavelmente, no que é racional e a isso se dá o nome de fortaleza."

[146] *Idem*. *Ibidem*. II-II, 159, 1, C: "Respondeo dicendum quod nomen crudelitatis a cruditate sumptum esse videtur." "Crueldade é palavra que parece derivada de crueza."

[147] *Idem*. *Ibidem*. II-II, 157, 1, ad 3: "Unde dicit Seneca, in II de Clem., quod *crudeles vocantur qui puniendi causam habent, modum non habent*." "Por isso, diz Sêneca, 'chamam-se cruéis os que têm motivo para punir, mas não têm medidas no fazê-lo."

[148] *Idem*. *Ibidem*. II-II, 159, 2, C: "Sed crudelitas attendit culpam in eo qui punitur, sed excedit modum in puniendo."

[149] *Idem*. *Ibidem*: "Respondeo dicendum quod nomen saevitiae et feritatis a similitudine ferarum accipitur, quae etiam saevae dicuntur. Huiusmodi enim animalia nocent hominibus ut ex eorum corporibus pascantur, non ex aliqua iustitiae causa, cuius consideratio pertinet ad solam rationem." "Os termos 'sevícia' e 'ferocidade' vêm da semelhança com as feras, também chamadas sevas, pois

visando à culpa, mas somente ao prazer de ver o sofrimento alheio.[150] Raciocina Tomás, este prazer não é humano, mas animalesco: "Trata-se, é claro, de uma bestialidade, pois esse prazer não é humano, mas de feras"[151]. Noutro lugar, o Aquinate precisa que os que gostam de castigar os seus semelhantes sem razão assemelham-se às feras, por não terem o natural sentimento de amor que todo homem deve ter por outro homem. Por isso são chamados ferozes:

> E quanto aos que gostam de castigar os outros, mesmo sem motivo, pode-se chamá-los de selvagens ou ferozes, por não terem aquele sentimento humano pelo qual o homem ama naturalmente o homem.[152]

Nosso pensador acena ainda para os males que uma sensibilidade malsã pode causar, impedindo, inclusive, a educação e a convivência na *civitas*. Por exemplo, quando não moderadas pela razão, as paixões podem causar bloqueio à própria aprendizagem. Assim, quem não se contém e provoca excessiva dor e tristeza ao estudante, acaba prejudicando a sua aprendizagem, pois ninguém pode aprender algo novo sentindo muita dor; e, se a dor for realmente muito intensa, inabilita até

---

esses animais atacam os homens para se alimentarem com sua carne e não o fazem por alguma causa justa, cuja consideração se refere unicamente à razão."

[150] *Idem*. *Ibidem*: "Et ideo, proprie loquendo, feritas vel saevitia dicitur secundum quam aliquis in poenis inferendis non considerat aliquam culpam eius qui punitur, sed solum hoc quod delectatur in hominum cruciatu." "[...] a ferocidade ou sevícia é atribuída aos que, ao punirem alguém, não visam à culpa da pessoa, mas só ao próprio prazer do sofrimento alheio."

[151] *Idem*. *Ibidem*: "Et sic patet quod continetur sub bestialitate, nam talis delectatio non est humana, sed bestialis [...]".

[152] *Idem*. *Ibidem*. II-II, 157, 1, ad 3: "Qui autem in poenis hominum propter se delectantur, etiam sine causa, possunt dici saevi vel feri, quasi affectum humanum non habentes, ex quo naturaliter homo diligit hominem."

mesmo a memória do que já foi aprendido.[153] Pode-se pensar que, com dor, nem o professor pode lecionar sobre o que sabe:

> Também é evidente que para aprender algo novo se exige estudo e esforço com grande atenção [...]. Por isso, se a dor for intensa, o homem é impedido de poder aprender. E a dor pode intensificar-se a ponto de não permitir, enquanto dura, que o homem pense em coisas que aprendera antes.[154]

> Se a dor ou tristeza é moderada, pode acidentalmente ajudar a aprender, enquanto retira o excesso de prazeres. Mas, por si, impede o estudo, e se for intensa, suprime de todo.[155]

Tomás — professor que sempre foi — considera um vício, o hábito daqueles que corrigem os outros com menoscabo, difamando-os ou inquietando-os. Resoluto sobre estes, sentencia: "Ao contrário, é vicioso reparar nos erros do próximo para menosprezá-lo, difamá-lo ou, simplesmente, inquietá-lo, sem proveito algum"[156]. Decerto que a correção é necessária, mas esta deve ser fruto de uma sensibilidade temperada pela razão.[157]

---

[153] Aliás, a melhor "receita" para uma boa memória é amar o que se faz: *Idem*. *Ibidem*. I-II, 47, 2, C: "[...] ea enim quae magna aestimamus, magis memoriae infigimus" "As coisas que julgamos importantes, fixamos melhor na memória."

[154] *Idem*. *Ibidem*. I-II, 37, 1, C: "Similiter etiam manifestum est quod ad addiscendum aliquid de novo, requiritur studium et conatus cum magna intentione [...]. Et ideo si sit dolor intensus, impeditur homo ne tunc aliquid addiscere possit. Et tantum potest intendi, quod nec etiam, instante dolore, potest homo aliquid considerare etiam quod prius scivit."

[155] *Idem*. *Ibidem*. I-II, 37, 1, ad 2: "Si ergo dolor seu tristitia fuerit moderata, per accidens potest conferre ad addiscendum, inquantum aufert superabundantiam delectationum. Sed per se impedit, et si intendatur, totaliter aufert."

[156] *Idem*. *Ibidem*. II-II, 167, 2, ad 3: "Sed quod aliquis intendit ad consideranda vitia proximorum ad despiciendum vel detrahendum, vel saltem inutiliter inquietandum, est vitiosum."

[157] *Idem*. *Ibidem*: "Ad tertium dicendum quod prospicere facta aliorum bono animo, vel ad utilitatem propriam, ut scilicet homo ex bonis operibus proximi provocetur ad melius, vel etiam ad utilitatem illius, ut scilicet corrigatur si quid ab eo agitur vitiose, secundum regulam caritatis et debitum officii, est laudabile [...]". "Deve-se dizer que é louvável atentar, com boa intenção, para o que os outros fazem, se for para utilidade própria, vendo as boas ações alheias como estímulo a ser melhores, ou se for para a utilidade do próximo, para que este, seguindo as regras da caridade e do seu dever do ofício, se corrija no que estiver praticando de mal."

Com estes exemplos — tirados do tratado acerca da *temperança* da *Summa Theologiae* —, queremos mais uma vez pontuar que as virtudes não visam tolher a nossa sensibilidade, mas harmonizá-la, humanizá-la, a fim de tornar possível a fundação de um mundo, de uma ambiência capaz de hospedar os homens.

Para o escândalo de alguns de seus contemporâneos, o Aquinate defende que o homem não tem três almas, mas apenas uma *forma substancial*, uma alma intelectiva, que acumula as funções *vegetativas*, *sensitivas* e *intelectivas*. Eis uma passagem paradigmática:

> Deve-se, pois, dizer que nenhuma outra forma substancial existe no homem, senão a alma intelectiva. E que ela, assim como virtualmente contém a alma sensitiva e a alma vegetativa, assim também contém todas as formas inferiores; e ela realiza por si só tudo o que as formas menos perfeitas realizam nos outros.[158]

Destarte, "[...] deve-se dizer que, no homem, a alma, sensitiva, intelectiva e vegetativa, é numericamente a mesma"[159]. É, pois, uma única e mesma forma intelectiva, "[...] a forma pela qual o homem é um ente em ato, um corpo, um ser vivo, um animal e um homem"[160]. Conclui ainda Tomás: "[...] Sócrates não é homem por uma alma, e animal por outra, mas por uma só e mesma alma"[161]. Ora, as virtudes visam precisamente direcionar a nossa sensibilidade para que ela não se manifeste de forma animalesca,

---

[158] *Idem*. *Ibidem*. I, 76, 4, C: "Unde dicendum est quod nulla alia forma substantialis est in homine, nisi sola anima intellectiva; et quod ipsa, sicut virtute continet animam sensitivam et nutritivam, ita virtute continet omnes inferiores formas, et facit ipsa sola quidquid imperfectiores formae in aliis faciunt."

[159] *Idem*. *Ibidem*. I, 76, 3, C: "Sic ergo dicendum quod eadem numero est anima in homine sensitiva et intellectiva et nutritiva."

[160] *Idem*. *Ibidem*. I, 76, 6, ad 1: "Una enim et eadem forma est per essentiam, per quam homo est ens actu, et per quam est corpus, et per quam est vivum, et per quam est animal, et per quam est homo."

[161] *Idem*. *Ibidem*. I, 76, 3, C: "[...] ita nec per aliam animam Socrates est homo, et per aliam animal, sed per unam et eandem."

mas de maneira racional, afinada com a complexidade do nosso ser.

Estamos cientes de que restaria muito por ser desenvolvido neste capítulo, mas nosso objetivo era apenas sinalizar para a existência de uma leitura, em *chave filosófica*, de uma parte que integra a teologia moral de Tomás de Aquino. Esta leitura é possível, porque Tomás não pensa que o pecado tenha corrompido a natureza humana enquanto tal. Em razão disso, o homem — para o Aquinate — é sempre capaz de adquirir as virtudes naturais, ao menos o necessário para ser um bom cidadão. Ora, uma vez que existe a possibilidade de uma vivência ética no âmbito restrito do humano — o que procuramos estabelecer com definições e exemplos neste capítulo e ao longo do nosso texto —, é possível também haver uma inquirição de cunho filosófico acerca da ética. Pois bem, no capítulo quarto, verificamos que esta inquirição da razão sobre os pilares de uma ética humana, isto é, estritamente filosófica, Tomás pensou poder ser integrada no bojo mesmo da sua sabedoria teológica e isto sem nenhum prejuízo no que tange à unidade da ciência teológica, visto que esta não pode descurar das coisas naturais, pois é por meio delas — máxime do homem — que aprouve a Deus revelar-Se. Tendo, pois, estabelecido a existência de uma *ética filosófica* integrada à teologia moral do Aquinate, pensamos poder passar às considerações finais deste trabalho.

Conclusão

No primeiro capítulo, mostramos que a filosofia nasce do *thaῦma* (θαῦμα), tendo este vocábulo grego *neutro* a significação de estupor, espanto, assombro do homem ao se deparar com a sua ignorância, com a sua vulnerabilidade e com a precariedade da sua existência. Para sair deste estado de indigência, o homem busca então um conhecimento incancelável, que não se pode ocultar; busca, em uma palavra, a *alḗtheia* (ἀλήθεια). E como a busca? Busca-a através do *pólemos* (πόλεμος) do *diálogos* (διάλογος). Mediante o *diálogos* nasce a *epistḗmē* (ἐπιστήμη), que não é senão um saber que "para em pé", justamente porque passou pelo crivo do *diálogos*. Assim, a palavra filosofia (φιλοσοφία) contém *fílos* (φίλος), que deriva de *filía* (φιλία), termo que designa um amor de curadoria, e *sofía* (σοφία), que vem de *safḗs* (σαφής), nome que designa o que é claro, luminoso. A filosofia pode, então, ser definida como a procura constante da sabedoria, que se possui quando da posse da verdade, isto é, da luz incontrovertida, a qual, por sua vez, será como que o unguento a mitigar o nosso medo da dor, da desventura e da morte. Daí que a filosofia nasce também como *ēthos* (ἦθος), enquanto este termo exprime a pretensão intrínseca ao homem de construir um espaço humano distinto do da *fýsis* (φύσις), ou seja, de construir uma ambiência humana, um mundo habitável para o homem. Ora, a filosofia, entendida como busca da verdade, é assumida pelos medievais, inclusive por Tomás, e também para eles o filosofar só se perfaz mediante a *disputatio*, que é como os latinos expressam, por assim dizer, a ideia do *diálogos* grego.

Mas a ética só se constitui como "ciência" e como um ramo da filosofia prática em Aristóteles. Disto tratou o nosso segundo capítulo. É Aristóteles que, a partir da semântica de dois termos, dotou a ética de uma racionalidade própria. De fato, o termo "*ethos*" pode ser grafado e entendido de dois modos. Primeiro, como ἦθος (*ēthos*), com um *η* inicial. Quando assim escrito,

nomeia a morada do homem, o hábitat humano enquanto tal. Segundo, como ἔθος (*éthos*), com um ε inicial, e então designa *hábito*, isto é, a disposição estável para agir de determinada maneira. Unindo estas duas acepções, podemos construir o seguinte raciocínio: pelos hábitos, isto é, pelo ἔθος (*éthos*), o homem torna-se capaz de construir a sua ambiência, o seu ἦθος (*ēthos*). Desta sorte, a *ēthikḗ* — ciência do *ēthos* (ἦθος) e do *éthos* (ἔθος) — pode ser definida como a ciência que estuda quais são os hábitos (*héxeis*) que permitem ao homem construir o seu mundo.

Sendo a ética uma ciência que pretende entender o que significa viver como homem, ela precisa compreender antes o que é o homem. Ora, o homem é um animal dotado de *lógos*. *Lógos* entendido enquanto fala, linguagem, capacidade de ir além da simples emissão de voz para a palavra significativa. Esta concepção revela ser o homem um *zō̃on politikón*, isto é, um ente essencialmente comunicativo, capaz de pensar o bem e o mal, o justo e o injusto com os seus semelhantes. Pois bem, a *pólis* (πόλις) nasce justamente como o resultado de homens que criam *koinōnía* (κοινωνία), porquanto comungam de princípios cuja conquista só se dá quando exercem o seu *lógos*. De mais a mais, uma vez que o homem é um *zō̃on politikón*, a *ēthikḗ* será — se quiser ser uma "ciência humana" — uma "ciência política" (ἐπιστήμη πολιτική/*epistḗmē politikḗ*). De resto, sendo os atos humanos flexíveis e variáveis, a *ēthikḗ* será uma ciência que comporta flutuações. Tratará do que ocorre quase sempre, mas não sempre.

Nos capítulos seguintes, apontamos os conceitos basilares de que Tomás se serve para assumir estas noções em seu pensamento. Buscamos, sem pretender expor sistematicamente, aclarar como esta conceptualidade da ética antiga — preponderantemente da aristotélica — está presente na teologia moral do Aquinate. Com este intuito, mostramos como nas *Quaestiones disputatae De Virtutibus* — escrito contemporâneo ao *Comentário à Ética* e à redação da *IIa. parte da Summa* —, o Aquinate, ao tratar das virtudes cardeais, define-as como cardeais

exatamente por serem como a *dobradiça que gira uma porta* mediante a qual adentramos, por assim dizer, na casa do homem, isto é, na vida propriamente humana. Parece-nos que com isso Tomás retoma a metáfora do ἦθος (*ḗthos*) e a concepção de *ēthikḗ* como o estudo de quais são os *hábitos* que condicionam o homem a construir o seu mundo, permitindo assim que nasça, no bojo de sua teologia moral, uma reflexão filosófica acerca da ética. Mas as semelhanças não param por aí.

A fim de darmos um remate à tentativa de formular uma concepção de ética, procuramos estabelecer a distinção — conhecida pelos gregos — entre ζωή (*zōḗ*) e βίος (*bíos*). Verificamos que *zōḗ* diz vida enquanto *capacidade efetiva* de viver e de viver de certa maneira. Já *bíos* nomina o *exercício mesmo* de viver e de viver de certa maneira. *Bíos* fala, portanto, de certo estilo de vida, de um jeito de viver habitual. *Bíos*, em uma palavra, é a vida vivida, o ato mesmo de viver. Em Aristóteles, o *bíos* próprio do homem é a vida segundo o *lógos*, que se desdobra na vida da *pólis*. Também em Tomás observamos que a vida própria do homem é a vida segundo a *ratio*, que se perfaz pelo exercício da linguagem (*locutio*), a qual, estabelecendo a comunicação entre os homens, consolida entre eles a comunhão, que constitui a *civitas*. A linguagem enquanto comunicativa, visto que racional, passa a ser, então, um lugar privilegiado na obra moral de Tomás, porque acena para a possibilidade de se pensar uma ética filosófica dotada de consistência.

Ademais, a vida propriamente humana — para Tomás — é a vida ética, que é necessariamente vida política. Donde, tanto para o Aquinate quanto para Aristóteles, a vida — entendida como *zōḗ* — é algo dado pela natureza, mas a vida compreendida como *bíos* é obra de nossas mãos, dos nossos hábitos. Neste sentido, sinaliza Mondin: "[...] o homem é uma realidade essencialmente projetual, um projeto aberto para definir-se e realizar-se"[1]. E a ética — que se

[1] MONDIN, Battista. **Os Valores Fundamentais**. Trad. Jacinta Turolo Gargia. São Paulo: EDUSC, 2005. pp. 159-160.

exerce na dinâmica do ato livre — não é senão o realizar-se do homem que, com os seus semelhantes, constrói a sua própria "biosfera", a sua felicidade. Dito de outro modo, a ética se apresenta como a tentativa de o homem construir uma *ambiência*, um *vivarium* humano. Destarte, uma vez msid, a experiência ética se apresenta como dotada de certa suficiência, posto que filha do homem:

> A virtude é condição *sine qua non* para alcançar o próprio verdadeiro bem, o fim último, a felicidade e o que se quer dizer com essas palavras é plena realização de si mesmo, do próprio ser, do próprio projeto de humanidade [...].[2]

Algo que gostaríamos ainda de destacar é a abertura que a *ratio* dos latinos herda do *lógos* grego. Para ambos, a verdade é, sob certo aspecto, *filha do tempo*. Por conseguinte, a ética, enquanto ciência, é um projeto inacabado, uma reflexão a ser completada a cada geração. O próprio exercício da *ratio*, que se perfaz pela linguagem, não comporta exaustão. O racíocinio é um ato dinâmico por essência. Explica Tomás:

> Conhecer é simplesmente apreender a verdade inteligível. Raciocinar é ir de um objeto conhecido a um outro, em vista de conhecer a sua verdade inteligível. [...]. Os homens [...] chegam ao conhecimento da verdade inteligível, procedendo de um elemento a outro, e por isso, são chamados racionais.[3]

Pela passagem acima, pode-se constatar que o Aquinate distingue o *conhecer* do *raciocinar*. O conhecimento, que é a apreensão da verdade inteligível, é sempre o fim; o raciocinar é o "como" o homem conhece, vale dizer, passando de uma verdade à

[2] *Idem*. *Ibidem*. p. 160.

[3] TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. I, 79, 8, C: "Intelligere enim est simpliciter veritatem intelligibilem apprehendere. Ratiocinari autem est procedere de uno intellecto ad aliud, ad veritatem intelligibilem cognoscendam. [...]. Homines autem ad intelligibilem veritatem cognoscendam perveniunt, procedendo de uno ad aliud, ut ibidem dicitur, et ideo rationales dicuntur."

outra. Notemos, então, que Aquino pensa o conhecimento não como algo *estático*, mas *dinâmico*, ou seja, como um movimento pelo qual, a partir de verdades já conhecidas, chegamos a verdades ainda por nós desconhecidas. A falar com exação, na concepção de Tomás, *ser racional*, a saber, *conhecer de um modo humano*, consiste justamente em conhecer passando de uma verdade à outra sem perder o encadeamento e isto vale para a razão prática, a qual consiste no exercício que nos dá a conhecer a regra e a medida da nossa natureza. Porém, é importante notar que este exercício de descoberta pelo raciocínio deve ser feito pela mediação da *linguagem*, que é, por definição, comunicativa. Em uma palavra, ética não se faz sozinho. E isto nos leva a dizer que a construção da ética enquanto ciência inicia-se, ou melhor, deveria iniciar-se no exercício mesmo de ser ético, ou seja, no ato mesmo de nos abrirmos à possibilidade de, pela linguagem, descobrirmos que o que nos une — a lei natural — é maior do que o que nos separa.[4] Por outro lado, conforme já acenamos, a ética é uma ciência que se mostra como um movimento que se aperfeiçoa pelo labor das gerações. Neste sentido, Aristóteles afirma algo interessante em sua *Metafísica*:

> [...] de fato, se cada um pode dizer algo a respeito da realidade, e se, tomada individualmente, essa contribuição pouco ou nada acrescenta ao conhecimento da verdade, todavia, da união de todas as contribuições individuais decorre um resultado considerável. [...]. Ora, é justo ser gratos não só àqueles com os quais dividimos as opiniões, mas também àqueles que

[4] Enrico Berti afirma que a condição para se fazer ética com excelência, com virtude, é fazê-la em mútua colaboração: BERTI. **Novos Estudos Aristotélicos III:** Filosofia Prática. p. 177: "Além disso, como vimos, Aristóteles diz explicitamente que para o filósofo é seguramente melhor ter colaboradores, de modo que a colaboração na filosofia é preferível à solidão e, tendo em vista ser a felicidade o que há de mais preferível em absoluto, a felicidade suprema para o filósofo não é a solidão, mas a colaboração com os outros filósofos." Citemos o texto do Estagirita sobre este assunto: ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. IX, 12, 1172 a 1-5: "E daquilo que a existência significa para cada classe de homens, daquilo que, para eles, dá valor à vida, disso mesmo desejam ocupar-se em companhia de seus amigos. Por isso alguns bebem juntos, outros jogam dados juntos, outros associam-se nos exercícios atléticos, na caça ou no estudo da filosofia [συμφιλοσοφοῦσιν] [...]".

> expressaram opiniões até mesmo superficiais; também eles, com efeito, deram alguma contribuição à verdade, enquanto ajudaram a formar nosso hábito especulativo.[5]

Ora, estas considerações de Aristóteles, que Tomás retoma, fazem-nos pensar que, tanto o *lógos* quanto a *ratio* implicam, intrinsecamente, tradição (*traditio*), isto é, não só a capacidade de passar de um conhecimento a outro, mas ainda de transmitir o empório do saber de uma geração para outra, a fim de que esta o aprofunde. Aliás, estes apontamentos valem especialmente para a "ciência ética", já que o objeto de estudo da ética é, fundamentalmente, os atos humanos, e sendo estes naturalmente por demais elásticos, a ciência que os estuda convida os homens a sempre retomarem a reflexão sobre eles. Sob esta ótica, a ética — "ciência dos costumes" — nunca pode perder de vista o horizonte da tradição. Em outras palavras, não é possível fazer ética filosófica sem estar — de algum modo — inserido na tradição. E o lugar propício para que a tradição não se perca e prevaleça como um ponto de partida para o aprimoramento da reflexão ética é a educação. Lima Vaz indica isso numa passagem que julgamos de todo emblemática para ser omitida:

> A *tradicionalidade* ou o *poder-ser* transmitido é, pois, um constitutivo essencial do *ethos* e decorre necessariamente, do ponto de vista da análise filosófica, da relação dialética que se estabelece entre o *ethos* como costume e o *ethos* como hábito singularizado na *praxis* ética. Não há sentido em se falar de um *ethos* estritamente individual, pois a perenidade do *ethos*, efetivada e atestada na tradição, tem em mira exatamente resgatar a existência efêmera e contingente do indivíduo empírico, [...] através da sua suprassunção na universalidade do *ethos* ou na continuidade da tradição ética. Entendida nessa sua essencialidade com relação ao *ethos*, a tradição é a relação intersubjetiva primeira na esfera ética: é a relação que se

[5] ARISTÓTELES. Metafísica. II, 993 b, 1-15. In: REALE, Giovanni. **Metafísica II:** Texto grego com tradução ao lado. Trad. e Rev. Marcelo Perine. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

> estabelece entre a comunidade educadora e o indivíduo que é educado justamente para se elevar ao nível das exigências do universal ético ou do *ethos* da comunidade.[6]

O que alentamos ter esclarecido neste trabalho é que a *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino contém — em sua *IIa. parte* — um todo (*totus*) filosófico de cunho ético integrado à totalidade (*totum*) da sua teologia moral, sem que isto acarrete uma quebra de unidade, porque a fé pressupõe o conhecimento natural e a graça não tolhe, mas aperfeiçoa a natureza. Para transitarmos por este tema tivemos de frequentar outras obras de Tomás e mesmo autores gregos, particularmente Aristóteles, de quem o Aquinate assume — não sem originalidade — grande parte do pensamento ético. Ao final deste trabalho, julgamos poder dizer o que Chesterton afirma de Tomás:

> Em termos humanos, foi ele quem salvou o elemento humano na teologia cristã, ainda que tenha usado por conveniência alguns elementos da filosofia pagã. Mas, como já se disse enfaticamente, o elemento humano também é cristão.[7]

De fato, com Tomás, o pensamento cristão torna-se capaz de dialogar com o profano, ou melhor, torna-se capaz de integrar-se ao laico sem abrir mão de seus direitos e sem querer suprimir o do outro. Nada explica melhor este movimento de respeito às duas ordens distintas do que o dito de Jesus: "Dai, pois, o que é de César a César, e o que é de Deus, a Deus" (Mt 22,21). Com efeito, aplicando esta máxima evangélica em sua obra, entendemos que o Aquinate tornou-se portador de uma palavra secular, até mesmo no âmbito da ética. Mario dal Pra, quando estuda a doutrina ético-política de Tomás, não deixa de ressaltar este aspecto:

---

[6] VAZ. **Escritos de Filosofia II:** Ética e Cultura. p. 19.

[7] CHESTERTON. *Op. Cit*. p. 260.

> [...] Quanto à visão de mundo, Tomás introduz no pensamento cristão uma atitude antitética àquela da tradição platônico-agostiniana; os expoentes desta última não poderão senão condenar uma visão que, a seu ver, distancia Deus do homem e do mundo e apresenta a fé somente como termo integrativo de uma natureza em si mesma subsistente e determinada.[8]

A nosso ver, não se trata de distanciar Deus do homem e do mundo. Ao contrário, foi precisamente enquanto religioso e fiel ao dito de Cristo de não tomar de César o que pertence a César, que Tomás nunca deixou de dialogar com outras tradições, inclusive *não religiosas*, pois reconhecia nelas expressões da mesma natureza criada por Deus:

> O que, todavia, mais impressiona em Tomás é a tenacidade com a qual continuou a buscar e a procurar ler traduções de textos filosóficos gregos e árabes até os últimos anos de sua vida, movido por uma curiosidade intelectual não comum e por um sentido de real abertura para com todas as tradições do pensamento, também aquelas pré-cristãs e não cristãs.[9]

Além disso, a partir do conceito de razão, tal como o trabalhamos no texto, a saber, como uma capacidade de se expressar de forma significativa e comunicativa, pensamos que a conceptualidade filosófica da ética tomasiana possa ser revisitada e proposta — de forma inteligível — a todos os homens. De fato, nos últimos cinquenta anos está ocorrendo algo inaudito, isto é, Tomás

---

[8] PRA, Mario dal. **Sommario di Storia della Filosofia:** La Filosofia Antica e Medioevale. Firenze, La Nuova Italia, 1990. p. 308. v. 1. [A tradução é nossa]. "[...] quanto alla visione del mondo, Tommaso introduce nel pensiero cristiano un atteggiamento antitetico a quello della tradizione platonico-agostiniana; gli esponenti di quest'ultima non possono che condannare una visione della realtà che, a loro avviso, allontana Dio dall'uomo e dal mondo e prospetta la fede solo come termine integrativod'una natura in se stessa sussistente e determinata."

[9] ESPOSITO, PORRO. **Filosofia Antica e Medievale**. v. 1. p. 367. [A tradução é nossa]. "Ciò che tuttavia più colpisce in Tommaso è la tenacia con cui ha continuato a cercare di procurarsi e di leggere traduzioni di testi filosofici greci e arabi fino agli ultimi anni della sua vita, mosso da una curiosità intellettuale assolutamente non comune e da un senso di reale apertura verso tutte le tradizioni di pensiero, anche quelle precristiane o non-cristiane."

vem perdendo, dentro do ambiente católico, a sua até então absoluta preeminência que parecia imarcescível. Mas este acontecimento — como nota Anthony Kenny — é acompanhado por outro fenômeno, qual seja, a obra de Tomás está imiscuindo-se nas instituições seculares com uma força estimulante e inesperada. Nas palavras do estudioso:

> Por outro lado, a desvalorização de Sto. Tomás nas fronteiras do catolicismo tem sido acompanhada por uma revalorização do santo nas universidades seculares em várias regiões do mundo. Nos primeiros anos do século XXI, não é exagerado falar de um renascimento do tomismo — não um tomismo confessional, mas um estudo de Tomás que transcende os limites não apenas da Igreja Católica como também do próprio cristianismo.[10]

Ora, o nosso trabalho — ancorado nas palavras de Kenny — buscou justamente evidenciar a presença desta ética não confessional, ou seja, uma *ética filosófica*, porque fundada somente na especulação racional, no bojo da *teologia moral* de Tomás. A britânica Philippa Foot, uma das filósofas analíticas mais notáveis do nosso tempo e pioneira nas pesquisas de *metaética*, trilhando seus próprios caminhos, chegou à mesma conclusão em relação à *Summa*:

> Em minha opinião, a *Summa Theologica* é uma das melhores fontes das quais dispomos para a filosofia moral, e, além disso, os

[10] KENNY. *Op. Cit*. p. 99. Nesse tempo que nos separa do *Concílio Vaticano II*, os próprios pensadores de inspiração católica já começaram a fazer um *mea-culpa* admitindo que, na sede de modernizar o pensamento filosófico-teológico de cunho cristão, não souberam separar o joio do trigo no que toca às interpretações de Tomás. Um deles confessa "desolado": VENTIMIGLIA, Giovanni. **Distinctio Realis**: Ontologie aristotelico-tomiste nella prima metà del Novecento. Lugano: EUPRESS FTL, 2012. p. 8: "Succede che il mondo veramente moderno, nel frattempo, ha riscoberto tutta la profondità delle cosiddette questione obsolete del vecchio tomismo". "Sucede que o mundo verdadeiramente moderno, neste ínterim, redescobriu toda a profundidade das assim chamadas questões obsoletas do velho tomismo!" [A tradução é nossa]. Em outras palavras, no juízo deste estudioso, o pensamento de Tomás é mais atual e mais apto para dialogar com o mundo moderno do que a "nouvelle theologie".

> escritos éticos de santo Tomás são úteis tanto para o ateu quanto para o católico ou para um outro crente cristão.[11]

A nosso ver, mesmo as reflexões estritamente teológicas de Tomás estão prenhes de filosofia. Tentemos exprimir-nos, agora, com exemplos. Tomemos a sua teologia do *pecado original*. Quando os nossos primeiros pais pecaram aconteceram duas coisas. A primeira foi que o homem perdeu a *justiça original*, *virtude excedente* à sua natureza; a segunda foi que esta mesma natureza, embora enfraquecida, permaneceu íntegra no que lhe é constitutivo: a razão e a tendência natural à virtude, ainda que esta última tenha sido diminuída. Ora, permanecendo íntegras em sua raiz [12], as faculdades humanas continuaram dignas de

[11] FOOT, Philippa. Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy. Oxford, 19981. pp. XI-XII. In: MICHELETTI, Mario. **Tomismo Analítico**. Trad. Benôni Lemos e Patrizia Collina Bastinetto. Rev. Eliana Maria Barreto Ferreira. São Paulo: Idéias & Letras, 2009. p. 76. Por exemplo, a temática da ética que concebe este mundo como a nossa *casa comum* permanece atual e foi o tema escolhido para a mais recente *Encíclica* do Papa Francisco: *Laudato Si'*, *sobre o cuidado da casa comum*, de maio de 2015. Na percepção do Pontífice, esta temática é de interesse de todos os homens. De fato, nas páginas da *Encíclica*, o Papa alerta que, inobstante tenhamos coisas que nos distingam, ao menos uma tarefa pertence a todos nós, a saber, a de não deixar que esta terra se torne um espaço inóspito, lúgubre. Vide: FRANCISCO, Papa. **Laudato Si'**. Disponível: < http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html>.

[12] TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. I-II, 85, 2, C: "Et ideo aliter est dicendum quod praedicta inclinatio intelligitur ut media inter duo, fundatur enim sicut in radice in natura rationali, et tendit in bonum virtutis sicut in terminum et finem. Dupliciter igitur potest intelligi eius diminutio, uno modo, ex parte radicis; alio modo, ex parte termini. Primo quidem modo non diminuitur per peccatum, eo quod peccatum non diminuit ipsam naturam, ut supra dictum est. Sed diminuitur secundo modo, inquantum scilicet ponitur impedimentum pertingendi ad terminum. Si autem primo modo diminueretur, oporteret quod quandoque totaliter consumeretur, natura rationali totaliter consumpta. Sed quia diminuitur ex parte impedimenti quod apponitur ne pertingat ad terminum, manifestum est quod diminui quidem potest in infinitum, quia in infinitum possunt impedimenta apponi, secundum quod homo potest in infinitum addere peccatum peccato, non tamen potest totaliter consumi, quia semper manet radix talis inclinationis." "É preciso, pois, explicar de outra maneira. A inclinação predita concebe-se como um meio entre duas coisas: ela tem um fundamento, uma raiz, na natureza racional, e tende ao bem da virtude como a um termo e a um fim. Por conseguinte, a diminuição pode se conceber de duas maneiras, do lado da raiz e do lado do termo. *Do lado da raiz, o pecado não produz nenhuma dimininuição, pois que ele não diminui a própria natureza, como foi dito*. Mas do lado do termo, há uma diminuição enquanto se põe um impedimento para chegar ao termo. Se houvesse diminuição pela raiz, deveria alguma vez desaparecer totalmente, tendo desaparecido totalmente a natureza racional. Mas, porque há diminuição pelo impedimento posto para não chegar ao termo, é claro que isso pode ir ao infinito, porque os obstáculos podem ser postos ao infinito, uma vez que o homem pode acrescentar ao

confiabilidade em sua função própria. Em outros termos, o homem pode não somente conhecer a verdade consoante a sua natureza, senão também adquirir as virtudes naturais e alcançar certa beatitude sem o auxílio da graça. Nisso percebemos que a teologia do pecado original em Tomás é uma fresta, uma espécie de fenda para uma reflexão filosófica autônoma, porquanto ao mesmo tempo que afirma ter o homem perdido os dons preternaturais, salvaguarda os atributos da natureza humana.

Outro exemplo é quando Tomás veda ao homem a visão do bem supremo nesta vida. De fato, se o homem não pode ver o bem supremo (Deus) nesta vida, ele tem acesso somente a bens relativos, parciais, ou seja, bens por um lado, mas *não bens* por outro. [13] É certo, outrossim, que o homem não conhece necessariamente nem sequer os bens necessários à beatitude. Ora, isso torna o seu juízo prático e a sua vontade indeterminados quanto a estes bens. Dito doutro modo, ele pode querer ou não querer qualquer bem; mais ainda, pode agir ou não agir em relação a qualquer um destes bens. E aqui reside o livre-arbítrio, o qual dá ao homem o domínio sobre os seus atos e o ser senhor de si; entregue ao seu conselho, o homem é pai de suas ações como o é de seus filhos. Nasce, então, de um teólogo, e no seio mesmo da sua teologia, a possibilidade de uma "cultura laica". Sob este aspecto, pode-se até dizer que a máxima "philosophia ancilla theologiae" é invertida em Tomás: "theologia ancilla

infinito pecado sobre pecado. *Entretanto, a inclinação não pode desaparecer completamente, pois sempre fica a raiz*." [Os itálicos são nossos].

[13] *Idem*. *Ibidem*. I, 82, 2, C: "Sed tamen antequam per certitudinem divinae visionis necessitas huiusmodi connexionis demonstretur, voluntas non ex necessitate Deo inhaeret, nec his quae Dei sunt. Sed voluntas videntis Deum per essentiam, de necessitate inhaeret Deo, sicut nunc ex necessitate volumus esse beati. Patet ergo quod voluntas non ex necessitate vult quaecumque vult." "Todavia, antes que a necessidade dessa conexão seja demonstrada pela certeza da visão divina, a vontade não adere necessariamente nem a Deus nem às coisas que são de Deus. Mas a vontade daquele que vê Deus em sua essência adere necessariamente a Deus, da mesma maneira que agora queremos necessariamente ser felizes. É evidente, portanto, que a vontade não quer necessariamente tudo o que ela quer."

philosophiae"[14]. E foi precisamente isto que quisemos mostrar, a saber, que tal respeito pelo secular sai da pena de um religioso.

Por trás destes exemplos, vislumbramos, enfim, a tarefa principal do sábio, ou seja, alcançar uma visão integral da coisa, uma visão prospectiva. E uma visão prospectiva não contempla apenas o conjunto, senão a relação das partes com o todo. Mas a relação da parte com o todo não é nem a parte nem o todo, mas é a forma como a parte se relaciona com o todo. O olhar humano é capaz de ver não somente a parte e o todo, mas a ordenação da parte no todo. Uma casa e uma fileira de tijolos são, ambas, um conjunto de tijolos. Porém, para aquele que consegue ver a disposição da parte em relação ao todo, a casa é algo distinto de uma simples montanha de tijolos, porque, afinal, a ordenação das partes, na casa, é diversa da de um amontoado de tijolos. Ora, um homem, quando consegue ver com perícia a disposição da parte em relação ao todo de sua própria obra, destaca-se dela, porque se torna capaz de criar ou ao menos entrever uma nova forma de ordem entre as partes, uma nova casa, por exemplo. Materialmente falando, a *Summa Theologiae* de Tomás abarca um conjunto de questões muito semelhantes com as *sumas* e outros gêneros literários de seu tempo. Talvez até o modo como o Aquinate relaciona ou ordena as partes de sua teologia não seja o que mais a destaque das outras teologias. O que diferencia a *Summa* de Tomás das outras é que o Aquinate consegue entrever, como por um "ponto de fuga" de sua inteligência, que a filosofia, a mesma que na sua teologia é uma parte que se relaciona com o todo teológico, pode constituir, ela própria, um todo. Ele consegue ver dentro de sua visão, no caso, da sua visão da relação entre filosofia e teologia, outra visão, qual seja, a de uma ordem filosófica autônoma. Este "ponto de fuga" já transparece em sua obra, por exemplo, quando Tomás rejeita a evidência, para nós, da existência

[14] Vide o interessante artigo que mostra que esta inversão já existe em Boaventura: COLLI, Andrea. **Theologia ancilla Philosophiae**: Una lettura dell'Itinerarium. Disponível em: <http://riviste.unimi.it/index.php/DoctorVirtualis/article/view/73/122>.

de Deus. Em filosofia, ou se demonstra que Deus existe ou Sua existência permanece uma incógnita.[15] Esta visão permitiu ao Aquinate, a nosso juízo, entrever "mundos possíveis", com um olhar que ultrapassava a própria cristandade. Em outras palavras, ele foi um sábio, não somente porque conseguiu ordenar, ofício próprio do sábio[16], mas também porque entreviu outras ordens possíveis e mesmo coexistentes e assim pôde eleger, dentre várias alternativas, uma. Em uma palavra, Tomás escolheu ser teólogo não por falta de opção, mas porque quis.[17]

Não buscamos, portanto, com este trabalho — e isto seria antes a ruína do nosso texto —, transformar Tomás de Aquino num "filósofo puro", um moderno. Ao contrário, nosso foco foi tornar patente como um religioso e teólogo como Tomás, que viveu no século XIII, foi também um filósofo, ou melhor, um "filosofante"[18], e, em moral, soube acolher e debater com o secular, bem como admitiu a existência de uma ética que, sem eliminar as diferenças, pode ser compartilhada pelo *homo religiosus* e pelo *homo profanus*. De toda maneira, se ao menos tivermos conseguido ser persuasivos, ao optar por começarmos dos

[15] TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. I, 2, 1, C: "Dico ergo quod haec propositio, Deus est, quantum in se est, per se nota est, quia praedicatum est idem cum subiecto; Deus enim est suum esse, ut infra patebit. Sed quia nos non scimus de Deo quid est, non est nobis per se nota, sed indiget demonstrari per ea quae sunt magis nota quoad nos [...]". "Digo, portanto, que a proposição Deus existe, enquanto tal, é evidente por si, porque nela o predicado é idêntico ao sujeito. Deus é seu próprio ser, como ficará claro mais adiante. Mas como não conhecemos a essência de Deus, esta proposição não é evidente para nós; precisa ser demonstrada por meio do que é mais conhecido para nós [...]".

[16] *Idem*. **Suma Contra os Gentios**. I, I, 1 [2]: "Unde inter alia quae homines de sapiente concipiunt, a philosopho ponitur quod *sapientis est ordinare*." "[...] entre outras funções que os homens atribuem ao sábio, a de que *pertence ao sábio ordenar é proposta pelo Filósofo* (I Metafísica 2, 982a; Cmt 2, 42-43)."

[17] Vide a abordagem de Barzaghi, que aplica o conceito de "ponto de fuga" à teologia de Tomás. BARZAGHI, Giuseppe. **La Fuga**. Il gioco dell'immagine. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=HALef5f18Io>.

[18] GILSON, Étienne. **A existência na filosofia de Santo Tomás de Aquino**. Trad. Geraldo Pinheiro Machado e Gilda Lessa. Rev. Guilherme Nery Pinto. São Paulo: Livraria duas cidades, 1962. p. 8: "Se um teólogo julgasse conveniente recorrer à Filosofia nos seus trabalhos teológicos, como foi o caso de S. Tomás de Aquino, não era normalmente chamado 'filósofo', e, sim, *philosophans theologus* (teólogo filosofante), ou, simplesmente, *philosophans* (um filosofante)."

primórdios e de Aristóteles antes de verificarmos a sua ressonância em Tomás, de que não se pode fazer filosofia seguindo o esquema de *Proclo a Descartes deve-se passar como por um salto*, já nos daremos por satisfeito[19]. De resto, fazemos nossas as palavras de Giovanni Reale:

> E então, não só é loucura renunciar a filosofar, mas é também loucura, devendo inexoravelmente filosofar, acreditar que se pode limitar ao hoje, já que o presente não é inteligível sem o passado do qual nasce e, ademais, não é nunca verdadeiramente atual, ou só é ilusoriamente atual: porque atual não é o momento que foge, mas o que resiste além do momento, e, no limite, só o eterno é, verdadeiramente, atual.[20]

Entre outras razões, também estas justificam — a nosso ver — o inusitado e entusiasmante *renascimento* (*renaissance*) do pensamento do Aquinate no âmbito laico. Restaria expor de forma sistemática esta ética, mas isto já seria outra empresa de fôlego.

[19] DE BONI, Luis Alberto. Estudar Filosofia Medieval. In: *Idem*. **Filosofia Medieval:** Textos. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000. p. 8: "A história dos estudos de Filosofia Medieval não é tão longa, e pode ser relativamente bem datada. O Renascimento, a Reforma e o Iluminismo voltaram-se conscientemente contra a Idade Média. Este, principalmente, partiu de um preconceito: era necessário deixar de lado tudo o que foi escrito como Filosofia, entre a Antigüidade e os tempos modernos. É célebre o dito de que entre o fechamento da Academia Platônica por Justiniano, em 529, e o 'Discurso sobre o Método', de Descartes, em 1637, existe um vazio de 1.108 anos. A afirmação pode parecer estranha para o leitor moderno, mas foi no espírito dela que se fundou o Curso de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, na década de 30: no esquema célebre *Sprung über das Mittelalter* (o salto por sobre a Idade Média), *passava-se de Proclo a Descartes com a maior naturalidade*. Transcorreu meio século antes que se criasse a cadeira de Filosofia Medieval na mais renomada instituição de ensino superior do Brasil."

[20] REALE, Giovanni. **História da Filosofia grega e romana vol. IV**: Aristóteles. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014. p. 195.

Referências

A) FONTES PRIMÁRIAS

ALBERTO MAGNO. Comentário aos VIII livros da Política de Aristóteles. Paris: Ed. A. Borgnet, Vivès, 1890-99. v. 8. In: NASCIMENTO, Carlos Arthur Ribeiro do. **Um mestre no ofício:** Tomás de Aquino. São Paulo: Paulus, 2011.

_____. In Epistolas B. Dionisii Areop. In: ROVIGHI, Sofia Vanni. **Introduzione a Tommaso D'Aquino**. Bari: Laterza, 1981.

_____. In octo libros Politicorum Aristotelis. In: ROVIGHI, Sofia Vanni. **Introduzione a Tommaso D'Aquino**. Bari: Laterza, 1981.

ATAS DOS CAPÍTULOS GERAIS DA ORDEM DOS PREGADORES. Roma: R. M. Reichert. v. I. In: NASCIMENTO, Carlos Arthur Ribeiro do. **Um mestre no ofício:** Tomás de Aquino. São Paulo: Paulus, 2011.

ARISTÓTELES. Analíticos Segundos. In: _____. **Tratados de Lógica (Órganon)**. Trad. Miguel Candel Sanmartín. Madrid: Editorial Gredos, 1998. v. II.

_____. **Ética a Nicômaco**. Trad. Leonel Vallandro; Gerd Bornheim. 1. ed. São Paulo: Abril S/A Cultural e Industrial, 1973. (Os Pensadores).

_____. **Ética a Nicómaco**. Trad. María Araújo y Julián Marías. Madrid: Instituto de Estudios Politicos, 1970. (Ed. Bilíngue).

_____. ARISTÓTELES. **Física**. Trad. Guillermo R. De Echandía. Rev. Alberto Bernabé Pajares. Madrid: Editorial Gredos, 1995.

_____. Metafísica. In: REALE, Giovanni. **Metafísica II:** Texto grego com tradução ao lado. Trad. e Rev. Marcelo Perine. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005. v. II.

_____. **Política**. Trad. António Campelo Amaral; Carlos Gomes. Lisboa: Vega, 1998.

_____. **Retórica**. Trad. Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel Nascimento Pena. Rev. Levi Condinho. 2. ed. Lisboa: Imprensa Nacional — Casa da Moeda, 2005.

_____. **Sobre a Alma**. Trad. Ana Maria Lólio. Rev. Tomás Calvo Martinez. Lisboa: Imprensa Nacional — Casa da Moeda, 2010.

PLATÓN. **Fedro**. Trad. É. Lledó Íñigo. Rev. Carlos García Editorial Gredos: Madrid, 1988. t. III.

_____. **República**. Trad. Conrado Eggers Lan. Rev. Alberto Del Pozo Ortiz. Madrid: Editorial Gredos, 1986. t. IV.

_____. **Teeteto**. Trad. Álvaro Vallejo Campos. Rev. Fernando García Romero. Madrid: Editorial Gredos, 1992. t. V.

LIVRO DOS COSTUMES DOS FRADES PREGADORES. Trad. Gelabert M., Milagro et al. Madrid, B.A.C, 1947. In: NASCIMENTO, Carlos Arthur Ribeiro do. **Um mestre no ofício:** Tomás de Aquino. São Paulo: Paulus, 2011.

TOMÁS DE AQUINO. **A Caridade, a Correção Fraterna e a Esperança**. Trad. Paulo Faitanin; Bernardo Veiga. São Paulo: Ecclesiae, 2013.

_____. **A sensualidade**: Quaestiones disputatae de veritate: questão 25. Trad. Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Rev. Beatriz Rodrigues de Lima. São Paulo: Edipro, 2015.

_____. **As paixões da alma**: Quaestiones disputatae de veritate: Questão 26. Trad. Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Rev. Beatriz Rodrigues de Lima. São Paulo: Edipro. 2015.

_____. **A Unidade do Intelecto Contra os Averroístas**. Trad. Mário Santiago de Carvalho. Lisboa: Edições 70, 1999.

_____. **As Virtudes Morais**. Trad. Paulo Faitanin; Bernardo Veiga. São Paulo: Ecclesiae, 2012.

_____. **Comentário de Tomás de Aquino à Ética a Nicômaco I-III**: o bem e as virtudes. Trad. e Rev. Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Rio de Janeiro: Mutuus, 20015. v. I.

_____. **Compêndio de Teologia**. Trad. Odilão Moura. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

_____. **Compêndio de Teologia**. Trad. Carlos Nougué. Porto Alegre: Concreta, 2015.

CORPUS THOMISTICUM. Disponível em: <http://www.corpusthomisticum.org/>. Acesso em: 25/08/2015.

_____. **De caelo**. Disponível em: <http://www.corpusthomisticum.org/ccm1.html>. Acesso em: 23/10/2014.

_____. **De perfectione**. Disponível em: <http://www.corpusthomisticum.org/oap.html>. Acesso em: 23/10/2014.

_____. De Potentia. In: TORRELL, Jean Pierre. **Santo Tomás de Aquino:** Mestre Espiritual. Trad. J. Pereira. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola.

_____. De veritate. In: TORRELL, Jean Pierre. **Santo Tomás de Aquino:** Mestre Espiritual. Trad. J. Pereira. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola.

_____. Do reino ou do governo dos príncipes ao Rei de Chipre. Trad. Arlindo Veiga dos Santos. Rev. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. In: **Escritos Políticos de Santo Tomás de Aquino**. Rio de Janeiro: Vozes, 1997.

_____. **Exposição sobre o credo**. Trad. Odilão Moura. 4 ed. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

_____. **O Apetite do Bem e a Vontade**: Quaestiones disputatae de veritate: questão 22. Trad. Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Rev. Beatriz Rodrigues de Lima. São Paulo: EDIPRO, 2015.

_____. **O livre-arbítrio**: Quaestiones disputatae de veritate: Questão 24. Trad. Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Rev. Beatriz Rodrigues de Lima: São Paulo: Edipro, 2105.

_____. O modo de estudar. In: TOMÁS DE AQUINO. **Opúsculos Filosóficos**. Trad. Paulo Faitanin. Rev. Esteve Jaulent. São Paulo: Sita-Brasil, 2009. v. 1.

_____. Questões Disputadas Sobre a Verdade. I, 1, C. In: LAUAND, Luiz Jean; SPROVIERO, Mario Bruno. **Verdade e Conhecimento**. Trad. Luiz Jean Lauand e Mario Bruno Sproviero. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____.**Quodlibet III**. Disponível em: <http://www.corpusthomisticum.org/q03.html>. Acesso em: 23/102014.

_____. **Quodlibet IV**. Disponível em: <http://www.corpusthomisticum.org/q04.html>. Acesso em: 23/10/2014.

_____. **Sentencia De anima**. Disponível em: <http://www.corpusthomisticum.org/can2.html>. Acesso em: 17/09/2013

_____. **Sententia Metaphysicae**. Lib. 2. Disponível em: <http://www.corpusthomisticum.org/cmp02.html>. Acesso em: 23/10/2014.

_____. **Sententia Metaphysicae**. Lib. 3. Disponível: <http://www.corpusthomisticum.org/cmp03.html>. Acesso em 26/09/2015.

_____. Sententia libri Metaphysicae. Lib. 9. In: GARDEIL, Henri-Dominique. **Iniciação à filosofia de são Tomás de Aquino:** psicologia e metafísica. Trad. Cristiane Negreiros Abbud Ayoub, Carlos Eduardo de Oliveira. 2. ed. São Paulo: 2013.

_____. **Sententia Metaphysicae**. Lib. 12. Disponível em: <http://www.corpusthomisticum.org/cmp12.html>. Acesso em: 23/10/2014.

_____. Sententia Politicorum. In: TORREL, Jean Pierre. **Santo Tomás de Aquino:** Mestre Espiritual. Trad. J. Pereira. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola.

_____. **Sobre os Anjos**. Trad. Luiz Astorga. Rev. Carlos Nougué. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2006.

_____. **Super I Cor**. Disponível em: <http://www.corpusthomisticum.org/c1v.html>. Acesso em: 14/06/2014.

_____. **Super De Trinitate**. Disponível em: <http://www.corpusthomisticum.org/cbt.html>. Acesso em: 23/10/2014.

_____. **Suma Contra os Gentios**. Trad. Odilão Moura. Rev. Luiz A. De Boni. Porto Alegre: Sulina, 1990. vv. I-II.

_____. **Suma Teológica**. Trad. Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira et al. São Paulo: Loyola, 2001. vv. I-VIII.

_____. Super Sent. In: TORRELL, Jean-Pierre. **Iniciação a Santo Tomás de Aquino:** sua pessoa e sua obra. Trad. Luiz Paulo Rouanet. Rev. Saulo Krieger et al. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

B) FONTES SECUNDÁRIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Storia della Filosofia.** La Filosofia Antica, la Patristica e la Escolastica. Torino: UTET Libreria, 2003.

ANTISERI, Dario, REALE, Giovanni. **História da Filosofia:** Antiguidade e Idade Média. Rev. Honório Dalbosco. 6. ed. São Paulo: Paulus, 1990. v. 2.

ASSIS, Machado de. Memórias Póstumas de Brás Cubas. 9. ed. São Paulo: Ática, 1982. In: NASCIMENTO, Carlos Arthur R. **Santo Tomás de Aquino, o Boi Mudo da Sicília**. São Paulo: EDUC, 1992.

AUBENQUE, Pierre. **A Prudência em Aristóteles**. Trad. Marisa Lopes. Rev. Sílvio Rosa Filho. 2. ed. São Paulo: Discurso Editorial, Paulus, 2008.

AULETE, Caldas. Transliteração. In:_____. **Dicionário Contemporâneo da Língua Portuguesa**. 5. ed. Rio de Janeiro: Delta, 1970. v. 5.

BAILLY, A. **Dicionnaire grec français**. 6. ed. Paris: Librairie Hachette, 1979.

_____. **Abrégé du Dictionaire Grec Français**. Paris: Librairie Hachette, 1901. Disponível em: <http://home.scarlet.be/tabularium/bailly/>. Acesso em: 10/04/2015.

BARZAGHI, Giuseppe. **La Fuga**. Il gioco dell'immagine. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=HALef5f18>. Acesso em 04/11/2015.

BARROS, Manuel Correa de. **Lições de Filosofia Tomista**. Disponível em: <http://www.microbookstudio.org/mcbarros.htm>. Acesso em: 19/08/2017.

BERTI, Enrico. **Aristóteles no século XX**. Trad. Dion Dani Macedo. Rev. Maurício Balthazar Leal. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

_____. **As razões de Aristóteles**. Trad. Dion Davi Macedo. Rev. Renato Rocha Carlos. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

_____. **L'etica in Aristotele**. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=fnsrqOiq6BM>. Acesso em: 20/11/2013.

_____. **La natura del bello nel pensiero di Aristotele**. Disponível em: < https://www.youtube.com/watch?v=coiO_Fpo6z4>. Acesso em 09/09/2017.

_____. **Novos Estudos Aristotélicos II:** Física, antropologia e metafísica. Trad. Silvana Cobucci Leite et al. Rev. Renato da Rocha. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

_____. **Novos Estudos Aristotélicos III:** Filosofia prática. Trad. Élcio de Gusmão Verçosa Filho. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

_____. **No princípio era a maravilha** – As grandes questões filosóficas. Trad. Fernando Soares Moreira. Rev. Renato da Rocha. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

_____. O uso científico da dialética de Aristóteles. In: BERTI, Enrico. **Novos Estudos Aristotélicos I**: Epistemologia, lógica e dialética. Trad. Élcio de

Gusmão Verçosa Filho. Rev. Renato Rocha. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

_____. O valor epistemológico dos ἔνδοξα segundo Arisóteles. In: BERTI, Enrico. **Novos Estudos Aristotélicos I:** Epistemologia, lógica e dialética. Trad. Élcio de Gusmão Verçosa Filho. Rev. Renato Rocha. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

_____. **Perfil de Aristóteles**. Trad. José Bortolini. Rev. Iranildo Bezerra Lopes; Caio Pereira. São Paulo: Paulus, 2012.

BODÉÜS, Richard. **Aristóteles**. A justiça e a cidade. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. Rev. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

BOEHNER, Philotheus; GILSON, Étienne. **História da Filosofia Cristã**: Desde as Origens até Nicolau de Cusa. Trad. Raimundo Vier. 7. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2000.

BONGLI, R. Metafisica d'Aristotele, volgarizzata e commentata da R. Bonghi. In: REALE, Giovanni. **Metafísica:** Ensaio introdutório. Trad. e Rev. Marcelo Perine. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005. v. I.

BRAGUE, Rémi. **A Lei de Deus**. História filosófica de uma aliança. Trad. Lúcia Pereira de Souza. Rev. Sandra G. Custódio. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

_____. **Introdução ao mundo grego**. Estudos de história da filosofia. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. Rev. Dayane Cristina Pal. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

_____. **Mediante a Idade Média**. Filosofias medievais na cristandade, no judaísmo e no islã. Trad. Edson Bini. Rev. Renato da Rocha. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

BRÜLLMANN, Philipp. **A teoria do bem na *Ética a Nicômaco* de Aristóteles**. Trad. Milton Camargo Mota. Rev. Sandra Garcia Custódio. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

CHANTRAINE, Pierre. **Dictionnaire étymologique de la langue grecque:** histoire des mots. Paris: Éditions Klincksieck, 1968.

CHESTERTON, G. K. **São Tomás de Aquino e, São Francisco de Assis**. Trad. Adail Ubirajara Sobral; Maria Stela Gonçalves. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003.

COLLI, Andrea. **Theologia ancilla Philosophiae**: Una lettura dell'Itinerarium. Disponível em: <http://riviste.unimi.it/index.php/DoctorVirtualis/article/view/73/122>. Acesso em: 24/09/2015.

COPLESTON, Frederik. **Storia della Filosofia:** La Filosofia Antica e Medioevale da Agostino a Escoto. Trad. A. Balestrieri Sacchi. Rev. Enzo Maccagnolo. Brescia: Paideia, 1971. v. II.

DE BONI, Luis Alberto. Estudar Filosofia Medieval. In: *Idem*. **Filosofia Medieval:** Textos. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

DEMMER, Klaus. **Introdução à Teologia Moral**. Trad. Pier Luigi Cabra. Rev. Sandra Garcia. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

ESPOSITO, Costantino, PORRO, Pasquale. **Filosofia Antica e Medievale**. 2. ed. Roma; Bari: Laterza, 2010.

FERMANI, Arianna. Aristóteles e a felicidade: Flexibilidade e versatilidade existencial. In: MIGLIORI, Maurizio, FERMANI, Arianna [Orgs.]. **Platão e Aristóteles**: Dialética e lógica. Trad. Ivone C. Benedetti. Rev. Sandra Garcia Custódio. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

_____ **A vida feliz humana**: diálogo com Platão e Aristóteles. Trad. Renato Ambrosio. Rev. Tarcila Doná et al. São Paulo, Paulus, 2015.

FRANCA, Leonel. **A Psicologia da Fé**. 7. ed. Rio de Janeiro: Agir Editora, 1958.

FREIRE, Antônio. **Gramática grega**. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOOT, Philippa. Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy. Oxford, 1981. In: MICHELETTI, Mario. **Tomismo Analítico**. Trad. Benôni Lemos e Patrizia Collina Bastinetto. Rev. Eliana Maria Barreto Ferreira. São Paulo: Idéias & Letras, 2009.

FRANCISCO, Papa. **Laudato Si'**. Disponível: < http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html >. Acesso em 19/08/2017.

JEAUNEAU, Édouard. **A Filosofia Medieval**. Trad. João Afonso dos Santos. Lisboa: Edições 70, 1986.

JOSAPHAT, Carlos. **Paradigma teólogico de Tomás de Aquino:** sabedoria e arte de questionar, verificar, debater e dialogar: chaves de leitura da Suma de Teologia. Rev. Iranildo Bezzera Lopes e Márcia Elisa Rodrigues. São Paulo: Paulus, 2012.

GARDEIL, Henri-Dominique. **Iniciação à filosofia de são Tomás de Aquino:** psicologia e metafísica. Trad. Cristiane Negreiros Abbud Ayoub, Carlos Eduardo de Oliveira. 2. ed. São Paulo: 2013.

GARRIGOU-LAGRANGE, Réginald. **La Síntesis Tomista**. Trad. Eugenio S. Melo. Buenos Aires: Ediciones Desclée, 1946.

GILBERT, Paul. **Introdução à Teologia Medieval**. Trad. Dion Davi Macedo. Rev. Maurício Leal e Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

GILSON, Étienne. **A existência na filosofia de Santo Tomás de Aquino**. Trad. Geraldo Pinheiro Machado e Gilda Lessa. Rev. Guilherme Nery Pinto. São Paulo: Livraria duas cidades, 1962.

_____. **A Filosofia na Idade Média**. Trad. Eduardo Brandão. Rev. Carlos Eduardo Silveira Matos. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. **Introducción a La Filosofía de Santo Tomás de Aquino**. Trad. Alberto Oteiza Quirno. Buenos Aires: Ediciones Desclée de Brouwer, 1951.

_____. **O Espírito da Filosofia Medieval**. Trad. Eduardo Brandão. Rev. Tessa Moura Lacerda. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. **O Filósofo e a Teologia**. Trad. e Rev. Tiago José Risi Leme. São Paulo: Paulus, 2009.

GRABMANN, Martinho. **Introdução à Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino**. Trad. Francisco Lage Pessôa. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1994.

HOBUSS, J. **"Ethica Nicomachea 1165b 13-14**: filia e mudança de caráter**"**. In: *Dissertatio*, n. 36, 2012.

OTFRIED, Höffe. **Aristóteles**. Trad. Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre: Artmed, 2008.

I PRESOCRATICI e la nascita della filosofia. Apresentado por Emanuele Severino. Roma: La repubblica e L'espresso, 2009. 1 DVD (90 min), widescreen, color. (Collana Il Caffè Filosofico, v. 1).

JAEGER, Werner. Umanesimo e Teologia. Milano: Corsi dei Servi, 1958. In: MONDIN, Battista. **A Grandeza e Atualidade de São Tomás de Aquino**. Trad. Antônio Angonese. São Paulo: EDUSC, 1998.

KAUFMANN, Thomas [et al.]. **História Ecumênica da Igreja**. 2. Da alta Idade Média até o início da Idade Moderna. Trad. Irineu Rabuske. São Paulo: Edições Loyola: Paulus; São Leopoldo: Editora Sinodal, 2014.

KENNY, Anthony. **Uma Nova História da Filosofia Ocidental:** Filosofia Medieval. Trad. Edson Bini. Rev. Marcelo Perine. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2008. v. 2.

LADARIA, Luis Francisco. **Introdução à Antropologia Teológica**. Trad. Roberto Leal Ferreira. 7. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

LAUAND, Luiz Jean. **As dobras da língua**. Disponível em: <http://www.jeanlauand.com/LP076.htm>. Acesso em: 19/08/2017.

_____. **As razões da língua:** cultura e ensino de inglês. **Notandum**, São Paulo, CEMOrOC-Feusp; IJI-Universidade do Porto, n. 30, set-dez. 2012.

LENZENWEGER, Josef, STOCKMEIER, Peter [et al.]. **História da Igreja Católica**. Trad. Fredericus Stein. Rev. Joseli N. Brito. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

LIBERA, Alain de. Tomás de Aquino — Suma contra os gentios. São Paulo: Mandarim, 1996. In: CAMELLO, Maurílio José de Oliveira. **Introdução Geral**. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

_____. **L'identità personale nella filosofia medievale**. Disponível em: <http://www.cattedrarosmini.org/site/view/view.php?cmd=view&id=73&menu1=m3&menu2=m9&menu3=m74>. Acesso: 17/08/2017.

MACINTYRE, A. Three rival versions of moral enquiry. Duckworth: London, 1990. In: MICHELETTI, Mario. **Tomismo Analítico**. Trad. Benôni Lemos e Patrizia Collina Bastinetto. Rev. Eliana Maria Barreto Ferreira. São Paulo: Idéias & Letras, 2009.

MANIATOGLOU, Maria da Piedade Faria. Μύθος [mýthos]. In: _____. **Dicionário grego-português.** 1. ed. Porto: Porto Editora, 2010. (Dicionários Editora)

MARITAIN, Jacques. **Sete Lições Sobre o Ser**. Trad. Nicolás Nyimi Companário. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

_____ Le paysan de la Garrone. Un vieux laique S'interrogue. Paris: Desclée de Brower, 1966. In: MOURA, Odilão**. Introdução à Suma contra os Gentios**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

MICHELETTI, Mario. **Tomismo Analítico**. Trad. Benôni Lemos e Patrizia Collina Bastinetto. Rev. Eliana Maria Barreto Ferreira. São Paulo: Idéias & Letras, 2009.

MOLINARO, Aniceto. **Metafísica**: curso sistemático. Trad. João Paixão Netto e Roque Frangiotti. Rev. Zolferino Tonon. São Paulo: Paulus, 2014.

MONDIN, Battista. **Definição Filosófica da Pessoa Humana**. Trad. Jacinta Turolo Garcia. São Paulo: EDUSC, 1998.

_____. Glossário dos Principais Termos Teológico-Filosóficos. In: MONDIN, Battista Mondin. **Quem é Deus?** Elementos de teologia filosófica. Trad. José Maria de Almeida. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2005.

_____. **O Humanismo Filosófico de Tomás de Aquino**. Trad. Antônio Angonese. São Paulo: EDUSC, 1998.

_____. **Os Valores Fundamentais**. Trad. Jacinta Turolo Gargia. São Paulo: EDUSC, 2005.

NASCIMENTO, Carlos Arthur R. **Santo Tomás de Aquino, o Boi Mudo da Sicília**. São Paulo: EDUC, 1992.

_____ **Um mestre no ofício:** Tomás de Aquino. São Paulo: Paulus, 2011.

NATALI, Carlo. **Aristóteles**. Trad. Maria da Graça Gomes de Pina. Rev. Tarsila Doná, Iranildo Bezerra Lopes e Leidson de Farias Barros. São Paulo: Paulus, 2016.

NATOLI, Salvatore. **Filosofia e formação do caráter**. Trad. Marcelo Perine. Rev. Iranildo B. Lopes. São Paulo: Paulus, 2008.

PEREIRA, Isidoro. **Dicionário grego-português e português-grego**. 2. ed. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1957.

PETRUCCIANI, Stefano. **Modelos de Filosofia Política**. Trad. José Raimundo Vidigal. São Paulo: Paulus, 2014.

PIEPER, Josef. **As virtudes fundamentais**. Trad. Narino e Silva e Beckert da Assumpção. Editorial Aster: Lisboa, 1960.

_____. **Crer, Esperar e Amar:** Antropologia do Crer. Trad. Luiz Jean Lauand. Disponível em: <https://formadorcatolico.wordpress.com/2016/09/22/crer-esperar-e-amar/>. Acesso em: 19/08/2017.

PIERINI, Franco. **A Idade Média:** Curso da História da Igreja. Trad. José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 1998. v. II.

PORRO, Pasquale. **Tomás de Aquino:** um perfil histórico-filosófico. Trad. Orlando Soares Moreira. Rev. Renato da Rocha. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

POTESTÀ, Gian Luca, VIAN, Giovanni. **História do Cristianismo**. Trad. Orlando Soares Moreira. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

PRA, Mario dal. **Sommario di Storia della Filosofia:** La Filosofia Antica e Medioevale. Firenze: La Nuova Italia, 1990. v. I.

PUTALLAZ, François-Xavier. **L'âme est-elle immortelle?** Disponível em: < https://www.youtube.com/watch?v=NHMkPtA9v40&index=4&list=PLoF9tICw5xHMFru4TuxUim_cLoO6fHgph>. Acesso em: 24/10/2017.

_____. **L'union de l'âme et du corps**. Disponível em: <ttps://www.youtube.com/watch?v=mTZCN50VOXM&index=5&list=PLoF9tICw5xHMFru4TuxUim_cLoO6fHgph>. Acesso em: 24/10/2017.

REALE, Giovanni. **História da Filosofia grega e romana vol. IV**: Aristóteles. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

_____. **Metafísica**: Ensaio introdutório. Trad. e Rev. Marcelo Perine. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005. v. I.

REEVE, C.D.C. **Ação, contemplação e felicidade**. Um ensaio sobre Aristóteles. Trad. Celília Camargo Bartoltti. Rev. Renato da Rocha. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

RICKEN, Friedo. **O bem-viver em comunidade**. A vida boa segundo Platão e Aristóteles. Trad. Inês Antônia Lohbauer. Rev. Renato da Rocha. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

ROVIGHI, Sofia Vanni. **Introduzione a Tommaso D'Aquino**. Bari: Laterza, 1981.

_____. **Storia della filosofia medievale:** Dalla Patristica al secolo XIV. Milano: Vita & Pensiero, 2008.

RUGGIERO, Guido de. **La Filosofia del Cristianesimo**. Bari: Larteza, 1967.

SANTOS, Ivanaldo. **A diferença entre tomismo tradicional e tomismo tradicionalista**. In: *Aquinate*, n. 28, 2015.

SARANYANA, Josep–Ignasi. **La Filosofía Medieval**. Desde sus orígenes patristicos hasta la escolástica barroca. 2.ed. EUNSA: Pamplona, 2007.

SCIACCA, Michele Federico. **La filosofia nel suo sviluppo storico:** Antichità e Medievo. 30. ed. Roma: Edizione Cremonese, 1969. v. I.

SELVAGGI, Filippo. **Filosofia do Mundo:** Cosmologia Filosófica. Trad. Alexander A. Macintyre. Rev. H. C. de Lima Vaz. São Paulo: Edições Loyola, 1988.

SESBOÜÉ, Bernard, LÉCRIVAIN, Ph. [et al.]. **História dos Dogmas**: O homem e sua Salvação. Trad. Orlando Soares Moreira. Rev. Sheila Tonon Fabre e Cristina Peres. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013. v. 2.

_____. THEOBALD, Christoph. **História dos Dogmas**: A Palavra da Salvação. Trad. Aldo Vannucchi. Rev. Albertina Pereira Leite Piva e Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2006. v. 4.

SEVERINO, Emanuele. **La Filosofia dai Greci al nostro Tempo:** La Filosofia Antica e Medioevale. Milano: Bur, 2004.

SOCIEDADE BRASILEIRA DE ESTUDOS CLÁSSICOS. Alfabeto grego. In: AUBENQUE, Pierre. **O problema do ser em Aristóteles**. Trad. Cristiana de Souza Agostini; Dioclézio Domingos Faustino. Rev. Caio Pereira. 1. ed. São Paulo: Paulus, 2012. (Coleção Filosofia).

STUMP, E. Aquinas. Routhedge: London-New York, 2003. In: MICHELETTI, Mario. **Tomismo Analítico**. Trad. Benôni Lemos e Patrizia Collina Bastinetto. Rev. Eliana Maria Barreto Ferreira. São Paulo: Idéias & Letras, 2009.

STORCK, Alfredo Carlos. O Indivíduo e a Ordem Política na Dimensão da Civitas. In: DE BONI (Org.). **Idade Média:** Ética e Política. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

TORRELL, Jean-Pierre. **Iniciação a Santo Tomás de Aquino:** sua pessoa e sua obra. Trad. Luiz Paulo Rouanet. Rev. Saulo Krieger et al. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

VASOLI, Cesare. **Storia della filosofia II:** La filosofia medioevale. Milano: Feltrinelli, 1961.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Antropologia Filosófica I**. 7. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

_____. **Escritos de Filosofia II:** Ética e Cultura. 4. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

_____. **Ética e Direito**. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

_____. **Escritos de Filosofia IV:** Introdução à Ética Filosófica. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002. v. I.

_____. **Experiência Mística e Filosofia na Tradição Ocidental**. Rev. Cristina Peres. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

VEGETTI, Mario. **A Ética dos Antigos**. Trad. José Bortolini. Rev. Tiago José Risi Leme et al. São Paulo: Paulus, 2014.

VIGNAUX, Paul. **El pensamiento en la Edad Media**. Trad. Tomás Segovia. Fondo de Cultura Económica: Buenos Aires, 1954.

VENTIMIGLIA, Giovanni. **Distinctio Realis**: Ontologie aristotelico-tomiste nella prima metà del Novecento. Lugano: EUPRESS FTL, 2012.

VERGNIÈRES, Solange. **Ética e política em Aristóteles**: physis, ethos, nomos. Trad. Marcondes Cesar. São Paulo: Paulus, 1998.

WOLF, Ursula. **A *Ética a Nicômaco* de Aristóteles**. Trad. Enio Paulo Giachini. Rev. Renato da Rocha e Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

ZINGANO, Marco. **Estudos de Ética Antiga**. 2. ed. São Paulo: Discurso Editorial, Paulus, 2009.

Para saber mais

Exortação ao estudo deixada por Tomás de Aquino:

> "Terceira, quando diz: 'E o tempo é um bom inventor ou colaborador de tais tarefas' etc., mostra de que modo o homem é ajudado pelo dito. E diz sobre essas coisas, que o tempo parece ser como um descobridor ou um bom colaborador para o que está bem circunscrito. Não, de fato, que o tempo por si mesmo tenha algo para aquele que age, mas na medida em que as coisas são feitas no tempo. De fato, se alguém, procedendo no tempo, investigar a verdade, o tempo ajudará a encontrar a verdade e, quanto a um mesmo homem, que depois veja o que não via antes e, também quanto aos diversos homens, como quando alguém capta as coisas que descobriram os seus predecessores e acrescenta algo. E, por esse modo, são feitos os acréscimos nas artes, dos quais, em princípio, pouco foi inventado e, depois, através de diversos homens, pouco a pouco, atingiu uma grande quantidade, porque pertence a qualquer homem acrescentar o que falta ao considerado pelos predecessores. Se, porém, ao contrário, se deixa de lado o exercício do estudo, o tempo é antes causa de esquecimento, como se diz no livro quarto da *Física*, e quanto a um homem, que se entrega à negligência, esquece-se do que sabia, e de tantas outras coisas diversas. *Por isso, vemos que muitas ciências ou artes que vigoraram entre os antigos cessaram, pouco a pouco, no esquecimento, pelo término do estudo*." [TOMÁS DE AQUINO. **Comentário de Tomás de Aquino à Ética a Nicômaco I-III:** o bem e as virtudes. Trad.e Rev. Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Rio de Janeiro: Mutuus, 20015. v. I. I, Lect. 11, n°. 3-4. O itálico é nosso].

1) Há um site francófono (*Aquinas*), todo ele dedicado ao Aquinate e idealizado por dominicanos ligados à *Université de Fribourg* (Suíça), que se preocupou em corrigir as legendas para facilitar o acesso dos que têm pouca familiaridade com a língua francesa. Neste site, há cursos de iniciação ao pensamento de Tomás oferecidos gratuitamente on-line. Basta se inscrever:

https://iaquinas.com/

a) No que toca à filosofia, aos que se interessarem, indico particularmente as lições sobre antropologia filosófica tomasiana de François-Xavier Putallaz:
https://www.youtube.com/watch?list=PLoF9tICw5xHMFru4TuxUim_cLoO6fHgph&v=yIPpc6coH8s

2) Há um canal no Youtube chamado *Civilisation chrétienne*, que vem registrando as famosas *journées thomistes*, de onde saem fascículos que estão em sintonia com a *Commissio Leonina*, hoje presidida pelo dominicano italiano, Adriano Oliva, o qual organiza também estas *journées* junto com Laurent Lemoine, O.P.:
https://www.youtube.com/watch?v=W6YYqSL34qg&list=PLp1nhiHAIwkg2fuo8nXsKWzLlAsBK2j56

3) Há um vídeo (com legendas ativas) ilustrativo e divertido, que apresenta Tomás tal como ele é: um pensador de estilo "suave, lúcido, civil e judicioso" (Anthony Kenny):
https://www.youtube.com/watch?v=GJvoFf2wCBU

4) No canal da *Editrice La Scuola*, há uma interessante série de *entrevistas imaginárias*. Nesta, os grandes estudiosos italianos dos filósofos clássicos entrevistam os seus autores. Assim, Giovanni Reale entrevista Platão; Enrico Berti, Aristóteles; Umberto Eco, Tomás de Aquino e assim por diante. Aprecio o que Eco põe na boca do Aquinate, mas com ressalvas. Divulgo a bela iniciativa:
https://www.youtube.com/watch?v=c_Dg4cXDoqI&list=PLTpVCciFlnXaE47aN4p_bltIKYxAkTJvk&index=43

5) Há uma série de encontros promovida pela *Associazione Culturale "Benedetto XVI"* sobre a história da filosofia ocidental. Esta série foi denominada *Il viaggio dei filosofi*. Ela está dividida em quatro etapas. A primeira foi dedicada ao *Genio dei Greci*. Alguns encontros destas etapas estão total ou parcialmente disponíveis no Youtube. O que segue abaixo é uma apresentação da primeira etapa e toca em alguns dos conceitos-chave dos primórdios da filosofia. Um dos expositores é o professor Luigi Girlanda, um dos idealizadores do projeto:
https://www.youtube.com/watch?v=DqCaF2s1SUM&t=1s

6) Existe um site chamado *Cattedra Rosmini* ligado ao *Rosmini Institute*, ao *Istituto di Studi Filosofici di Lugano* e à *Facoltà di Teologia di Lugano*, que se dedica a disponibilizar cursos, congressos e conferências on-line sobre Rosmini, metafísica clássica, "tomismo analítico" etc. Há vários estudos, por exemplo, sobre a atualidade do chamado *argumento ontológico* de Anselmo. Destacaria:

a) O videocurso (dez lições) de Alain de Libera — em italiano — sobre *L'identità personale nella filosofia medievale: "*O argumento do curso é aquele da 'identidade pessoal' na filosofia moderna (Descartes e Locke) e no medievo (um problema filosófico-teológico). O curso trata da pessoa, da personalidade e do sujeito na filosofia e teologia antiga e medieval, tocando temas como o 'sujeito da ação', na escolástica e na filosofia moderna (Tomás de Aquino, Locke, Kant, Reid)."(A tradução livre da apresentação do curso é nossa):
http://www.cattedrarosmini.org/site/view/view.php?cmd=view&id=73&menu1=m3&menu2=m9&menu3=m74

b) O videocurso (dez lições) *Filosofia Pratica* ministrado por Enrico Berti: "Por que é atual a filosofia prática? O curso é principalmente baseado em comentários de passagens de autores que vão de Platão a Gadamer contidos no livro 'E. Berti, *Filosofia pratica*, 2004, Guida'". (A tradução livre da apresentação do curso é nossa). O curso procura mostrar, entre outras coisas, quando e como se originou a identificação entre a *frónēsis* e a *filosofia prática*. Berti defende que a *filosofia prática*, em Aristóteles, é uma ciência distinta da *frónēsis*, que não é uma ciência:
http://www.cattedrarosmini.org/site/view/view.php?cmd=view&id=17&menu1=m3&menu2=m9&menu3=m74

c) O videocurso (dez lições) *Le prove dell'esistenza di Dio nella filosofia classica* ministrado por Enrico Berti: "O curso se propõe a ilustrar as principais provas da existência de Deus elaboradas por alguns filósofos que se podem considerar clássicos, ou seja, Aristóteles, Anselmo de Aosta e Tomás de Aquino. A propósito de cada um deles serão ilustradas e discutidas também as retomadas ou as críticas

desenvolvidas por alguns filósofos modernos (Descartes, Leibniz, Kant, Hegel) e por alguns filósofos contemporâneos que se reportam à 'metafísica clássica' (S. Vanni Rovighi, G. Bontadini, M. Gentile)." (A tradução livre da apresentação do curso é nossa):
http://www.cattedrarosmini.org/site/view/view.php?cmd=view&id=47&menu1=m3&menu2=m9&menu3=m74

d) O videocurso (dez lições) *La teologia razionale nella filosofia analitica* ministrado por Mario Micheletti: "O curso tem como objeto o renascimento, já faz ao menos vinte anos, da teologia racional no interior daquela filosofia analítica que, inicialmente, tinha sido ateia e inimiga declarada da metafísica. O curso, em particular, ilustrará as principais formulações das provas da existência de Deus em alguns filósofos analíticos contemporâneos, pondo o acento sobretudo na reelaboração em chave modal da prova ontológica e sobre as novas apresentações do argumento cosmológico e da 'teologia natural' e os desenvolvimentos da apologética negativa." (A tradução livre da apresentação do curso é nossa):
http://www.cattedrarosmini.org/site/view/view.php?cmd=view&id=48&menu1=m3&menu2=m9&menu3=m74

e) "Nesta entrevista, o Prof. G. Ventimiglia discute com o Prof. E. Berti sobre temas comuns e sobre as diferenças entre a ontologia aristotélica e a [ontologia] analítica contemporânea. Detêm-se também em uma particular corrente da ontologia analítica que mostra, segundo Berti, uma concepção univocista do ser. Vem abordada ainda a questão da difícil acolhida da ontologia analítica no interior do pensamento cristão." (A tradução livre da apresentação é nossa):
http://www.cattedrarosmini.org/site/view/view.php?cmd=view&id=16&menu1=m3&menu2=m9&menu3=m77

f) "A importância destas videoconferências está, em particular, no fato de que naquela ocasião o professor Berti declarou publicamente, depois de ter ouvido a conferência de Varzi, não ter mais nenhuma espécie de reserva sobre a ontologia e sobre a metafísica analítica.

Trata-se, portanto, em certo sentido, de um documento histórico, porque pela primeira vez um grande estudioso da chamada metafísica clássica declara encontrar-se completamente 'em casa' na metafísica analítica e reconhece que os grandes temas da metafísica aristotélica estão de novo vivos no atual debate em âmbito analítico." (A tradução livre da apresentação é nossa):

http://www.cattedrarosmini.org/site/view/view.php?cmd=view&id=15&menu1=m3&menu2=m9&menu3=m74

g) O videocurso *Dio come Essere* (duas lições): "Na primeira parte do curso, dada pelo prof. E. Berti, examinam-se as críticas de P.T. Geach e A. Kenny à concepção de Deus como *Esse ipsum subsistens* professada por Tomás de Aquino e se reconstrói a origem de tais críticas nas objeções feitas por Aristóteles à doutrina de um ente que tenha por essência o ser mesmo, por ele atribuída a Platão. Com este propósito se leem e se comentam as passagens da *Metafísica* (livro III e livro X) nas quais Aristóteles desenvolve tais objeções. Depois, segue-se o desenvolvimento da concepção de Deus como ser em Fílon, em Plotino, no comentário ao Parmênides atribuído a Porfírio e nos primeiros filósofos cristãos. Finalmente, examina-se a posição assumida a este respeito por Tomás de Aquino, destacando nela a presença de duas concepções diversas do ser de Deus: uma que reduz tal ser à simples existência, outra, ao contrário, que o concebe como o somatório de todas as perfeições. Enquanto a primeira concepção é exposta às críticas de Aristóteles e dos filósofos analíticos, a segunda é subtraída." (A tradução livre da apresentação do curso é nossa). Mesmo não aderindo às críticas dirigidas a Tomás, divulgo a existência da discussão:

http://www.cattedrarosmini.org/site/view/view.php?cmd=view&id=77&menu1=m3&menu2=m9&menu3=m74

h) Intervenção de Enrico Berti por ocasião do *Convegno Internazionale di Filosofia*: *Dio come Essere? Metafisiche classiche e metafisiche analitiche*. O encontro foi promovido pelo *Istituto di Studi Filosofici* e *Giornale di Metafisica* de Lugano, em maio de 2015. A intervenção é

intitulada: *Argomenti aristotelici contro l'esistencia di un Essere per essenza*. Novamente ressalto que não concordo com as críticas dirigidas a Tomás de Aquino, apenas registro a existência do debate:

http://www.cattedrarosmini.org/site/view/view.php?cmd=view&id=236&menu1=m3&menu2=m9&menu3=m73

i) Enfim, há uma intervenção de Berti no *Convegno Internazionale di filosofia*: *Esistenza e Identità*. O evento foi realizado pela *Università Cattolica del Sacro Cuore* de Milão, em maio de 2014. A intervenção é intitulada: *Una possibile interpretazione della metafisica classica*:

http://www.cattedrarosmini.org/site/view/view.php?cmd=view&id=213&menu1=m2&menu2=m37&menu3=m410&videoid=936

7) Há um debate acerca da atualidade do pensamento de Tomás, o qual foi realizado a partir da apresentação do livro *Tommaso d'Aquino— un profilo storico-filosofico* (Carocci, 2012. Esta obra possui uma edição brasileira pela Loyola e está indicada na bibliografia) de Pasquale Porro, que se encontra publicado num canal do Youtube. O diálogo foi promovido pelo *Centro Culturale di Milano*. Participaram da mesa: Costantino Esposito, o mediador; Pasquale Porro, o autor; Onorato Grassi e Luca Bianchi, os arguidores, ambos medievalistas e expertos em Tomás de Aquino:

https://www.youtube.com/watch?v=-NoXLrVoLUs&t=2530s

8) Existem várias intervenções de Enrico Berti registradas em vários canais do Youtube. Elenco apenas algumas:

a) Aristotele e la "philia"
https://www.youtube.com/watch?v=-u1CQpAMtVg

b) La giustizia nella filosofia antica:
https://www.youtube.com/watch?v=vUfJuCMaSeE&t=18s

c) Logos e techne nella filosofia antica:
https://www.youtube.com/watch?v=9rOBUFLzovc&t=6s

d) Podcast dia-logando (Enrico Berti— Platone/Aristotele/Parmenide):
https://www.youtube.com/watch?v=KGBrdgcuS4c&list=PL4D5B514D3F61619F

e) Heidegger e l'etica aristotelica:

https://www.youtube.com/watch?v=seHJS2hjRFU

f) Encontro de *Apresentação* da nova tradução da *Metafísica* de Aristóteles feita por Enrico Berti. A edição, que conta também com introdução e notas do tradutor, é da editora Laterza. A parte mais instigante do encontro é a fala do erudito. Berti explica que procurou afastar-se das traduções que pretendiam transformar a *Metafísica* numa *teologia racional*. Esta tendência de fazer da *Metafísica* uma espécie de *teologia racional*, segundo Berti, remonta ao célebre comentário à *Metafísica* de Alexandre de Afrodísia. Ora, este comentário, sempre segundo o estudioso, influenciou as antigas traduções da obra e mesmo as interpretações que ela recebeu durante séculos:

https://www.youtube.com/watch?v=i7NNekWgE_k

g) Apresentação do livro "Verità e comparazione in Aristotele" (Venezia: Istituto Veneto di Scienze, 2014) de Matteo Cosci, com prefácio de Enrico Berti. O volume, na verdade, é a tese de doutorado do autor defendida na *Università degli Studi di Padova*, sob a supervisão de Enrico Berti. No link abaixo, a parte mais interessante são as considerações iniciais de Berti:

https://www.youtube.com/watch?v=nQYC8zAJljM&t=233s

h) Num encontro intitulado "Mente e Neuroscienze", há uma intervenção de Berti, a última de uma série, sobre o tema: "Mente e anima: due entità?". Nela, dialogando com autores contemporâneos, ele tenta mostrar a atualidade do conceito de *psykhḗ* de Aristóteles como forma do corpo, como "ato primeiro de um corpo físico que tem a vida em potência". Apenas penso que a questão da imortalidade da alma, ao contrário do que diz Berti, é uma questão filosófica:

https://www.youtube.com/watch?v=-BcUVrWQcEA&t=4441s

i) Verità come "conformità" — Dialogo tra Filosofia e Scienza

https://www.youtube.com/watch?v=nycGmKFQDxo

j) Una Filosofia "metafisica"
https://www.youtube.com/watch?v=QZrAa1NqMGg&t=115s

k) Intervista a Enrico Berti (Penso que o termo *thaῦma* diz mais do que fala Berti na sua resposta. O seu livro *In principio era la meraviglia— Le grandi questioni della filosofia antica* editado pela Laterza possui uma tradução brasileira pela Loyola: *No princípio era a maravilha— As grandes questões da filosofia antiga*):
https://www.youtube.com/watch?v=I_Mj1orEsck

l) Intervista a Enrico Berti (O livro de Berti *Sumphilosophein— La vita nell'Accademia di Platone* lançado pela Laterza não possui, até o momento, uma edição brasileira):
https://www.youtube.com/watch?v=g95dIipDXcU

m) Enrico Berti —"Politica" di Aristotele:
https://www.youtube.com/watch?v=0b6T-pHeu40&t=320s

9) Há, finalmente, uma conferência particularmente ilustrativa de Enrico Berti sobre o realismo de Aristóteles: *Il realismo di Aristotele: vecchio o nuovo?* A conferência ocorreu durante o ciclo "Realisms New and Old" promovido pelo filósofo italiano Maurizio Ferraris, que está ligado à corrente denominada "Nuovo Realismo". Berti fez a sua intervenção a partir de uma obra de Hilary Putnam traduzida para o italiano: *La filosofia nell'età della scienza*. Trad. Luciana Ceri et al. Bologna: Il Mulino, 2012. Neste livro, o filósofo americano dedica o *capítulo XII* a Aristóteles: *La mente di Aristotele e la mente contemporanea*. Na página 276, afirma Putnam: "Para Aristóteles, segundo a interpretação que defendo, na percepção e no pensamento a parte intelectiva da alma está em contato *direto* com as propriedades das coisas pensadas. Para usar a linguagem contemporânea, os democritianos e os estoicos tinham uma teoria 'representacional' da percepção, enquanto (segundo penso) os aristotélicos eram 'realistas diretos'. Na concepção aristotélica existem sem dúvida algumas dificuldades. Essas derivam do essencialismo implicado na noção aristotélica de 'forma' e se agravam se sustentamos que a forma do objeto esteja na mente quando *pensamos*

o objeto assim como quando o percebemos. No caso do pensamento a forma da qual fala Aristóteles parece ser aquilo que ele considera a 'essência' e encontro sérias dificuldades na ideia de que podemos pensar somente coisas das quais conhecemos a 'essência'. Mas Gisela Striker me sugeriu que, no caso da percepção, é improvável que Aristóteles tenha em mente uma noção tão rigorosa de forma. É plausível que a forma recebida na percepção seja simplesmente a *forma sensível* — a cor, a forma, a consistência, o som ou qualquer outra coisa. Se interpretamos Aristóteles deste modo, ele parece dizer simplesmente que na percepção estamos conscientes das propriedades sensíveis das coisas externas — da sua forma, da sua cor e assim por diante." (A tradução livre é nossa). Berti não só concorda com Putnam como vai além:

https://www.youtube.com/watch?v=by8x28LAkm4&t=4069s

10) Minhas monografias de conclusão de licenciatura e de especialização em Filosofia pela UFMT foram em Tomás de Aquino. Ambas estão publicadas pela *Editora Fi* e se encontram gratuitamente disponíveis em PDF:

https://www.editorafi.org/2526savio

11) Mantenho, faz quase dez anos, um site chamado *Filosofante*. Nele, trabalho de forma introdutória, questões concernentes ao pensamento do Aquinate:

http://www.filosofante.org/filosofante/