

**A FILOSOFIA MORAL COMO INVESTIGAÇÃO SOBRE A MELHOR VIDA A SE
CONDUZIR. EXPOSIÇÃO BREVE E COMPLETA SOBRE O ENFOQUE ÉTICO NO
PENSAMENTO DE ARISTÓTELES E TOMÁS DE AQUINO*.**

Giuseppe Abbà – Università Pontificia Salesiana.

Resumo O presente trabalho é parte da obra *Quale impostazione per la filosofia morale?*, do filósofo italiano Giuseppe Abbà. Expõe-se, de maneira sintética e ao mesmo tempo completa, a perspectiva ou enfoque a partir do qual Aristóteles desenvolveu sua apresentação da ética – centrada no desejo humano de felicidade e nas virtudes que a ela conduzem – e a retomada e ampliação da mesma operada por Tomás de Aquino. O grande mérito deste escrito é, por um lado, mostrar que o Aquinate logrou expor a moral cristã sob a mesma ótica descoberta pelo Estagirita, deslocando o eixo da moralidade da lei moral natural às virtudes. Por outro, Abbà apresenta com grande agudeza as tergiversações feitas ao pensamento ético de Tomás de Aquino ao longo dos séculos, fato este que motivou a sua profunda investigação sobre o tema.

Palavras-chave Filosofia Moral, Tomás de Aquino, Aristóteles.

Abstract: This work is a part of the Italian philosopher Giuseppe Abbà's *Quale impostazione per la filosofia morale*. It is explained here, in a short and complete manner, the perspective or focal point from which Aristotle developed his presentation of Ethics – centered on the human desire of happiness and on the virtues that lead to it – and the rehabilitation and widening of the same operated by Thomas Aquinas. The great merit of this writing is, on the one hand, to show that the Aquinas achieved putting forward the Christian moral under the same point of view discovered by the Stagirite, displacing the morality axis from the moral natural law to the virtues. On the other, Abbà presents quite accurately the misinterpretations made on Thomas Aquinas's ethical thinking along the centuries, what has motivated the Giuseppe Abbà's profound research on the issue.

Keywords: Moral Philosophy, Thomas Aquinas, Aristotle.

1. O ENFOQUE ARISTOTÉLICO.

A idéia de elaborar uma disciplina filosófica específica, denominando-a «ética», foi de Aristóteles (384-322 a.C.). Segundo R. A. Gauthier¹, a

* Este escrito corresponde ao capítulo II – intitulado “Ricognizione storica delle principali figure di filosofia morale” – do livro: ABBÀ, G. *Quale impostazione per la filosofia morale?*. Roma: LAS, 1996. A tradução para o português é de Frederico Bonaldo, bem como a elaboração do subtítulo deste escrito.

elaboração foi feita em duas etapas; encontrando-se retirado na Ásia Menor após a morte de Platão (347 a.C.), Aristóteles compilou um primeiro curso de ética que resultou na *Ética a Eudemo*, restabelecendo-se em Atenas após o ano 335, retomou o curso de ética, introduzindo-lhe modificações e inovações; isso resultou na *Ética a Nicômaco*. Contemporaneamente aos dois cursos de ética, ministrou cursos de política que resultaram na *Política*.

A idéia de construir essa disciplina filosófica específica surgiu para dar resposta – com o método propriamente aristotélico de investigação filosófica – aos problemas práticos da vida na *polis*, evitando, por um lado, as dificuldades em que, segundo Platão, incorria a proposta dos Sofistas e, por outro, prosseguindo sobre a linha iniciada por Sócrates – mas superando as suas insuficiências.

A progressiva constituição das *polis* gregas, a partir do séc. VIII a.C. fez surgir problemas de convivência e de colaboração entre os seus habitantes, para cuja resolução o *ethos* celebrado pelos poemas homéricos – compostos ao longo do séc. IX a.C. e cujo texto se fixou por volta da metade do séc. VI – se demonstrava cada vez mais insuficiente. O *ethos* dos poemas homéricos estava baseado na *areté* dos chefes das famílias aristocráticas; a sua *areté* ou excelência consistia principalmente na capacidade de fazer-se valer pela palavra ou pelo valor guerreiro e de tirar disto honra e prestígio. Mas, frente às novas exigências de colaboração introduzidas pela vida nas *polis*, tal *ethos* foi se revelando inadequado, já que era fonte de conflitos e de rivalidade².

Para dar resposta aos novos problemas práticos surgiram nas *polis* iniciativas de legislação. A introdução do *nomos* ou lei exigia «que se constituíssem novas formas de capacidade, novas virtudes, mais adaptadas do que as velhas *aretai* agônicas ao contexto racionalizado da *polis* e do seu equilíbrio governado pela boa lei»³. O novo tipo de *areté* requerido consistia precisamente na capacidade de moderar os próprios desejos, a própria agressividade e as próprias emoções individuais de modo a ater-se aos requerimentos da lei.

Todavia, a solução por via de lei para os conflitos entre os habitantes da *polis* se revelou precária, e a própria lei foi submetida a crítica na Atenas do séc. V a.C. por obra dos Sofistas. Estes, mestres de retórica, tendo vivido em grande número de cidades, advertiram a diversidade e, portanto, o caráter

¹ GAUTHIER, R.A. *L'Éthique à Nicomaque* Tome I, première partie: *Introduction*. Louvain: Publications Universitaires – Paris: Béatrice-Nauwelaerts, 1970, pp. 46-54.

² Neste perfil histórico sobre as origens da ética atendo-me a: VEGETTI, M. *L'etica degli antichi*. Roma-Bari: Editori Laterza, 1989.

³ VEGETTI, *oc* 42.

convencional das leis, chegando a considerá-las como expressão do poder do mais forte.

Daí a sua proposta à juventude ateniense: o que conta na vida da *polis* é ter sucesso, e o sucesso é assegurado pela *techné* retórica por eles ensinada; de fato, esta permitia argumentar persuasivamente de modo a obter o consenso sobre as próprias opiniões e sobre as próprias propostas nos debates e nas assembleias deliberativas.

Mas a proposta dos Sofistas encontrou um formidável adversário em Sócrates (469-399 a.C.). Aqui nos interessam o personagem e o pensamento de Sócrates, tais como são compreendidos e apresentados por Platão, porque só se forem vistos sob esta luz nos permitem perceber qual é a linha de investigação e quais são os nós problemáticos que Platão herdou de Sócrates. Tudo isso já está contido a modo de síntese germinal na obra platônica *Apologia de Sócrates*, nela, Sócrates contrapôs-se dramaticamente ao seu auditório ateniense, aos seus acusadores e aos seus juízes como aquele que exhibe no pensamento, na palavra, na conduta o verdadeiro saber acerca da justiça, e que desmascara e denuncia o saber falso e aparente – a opinião – que se esconde por trás das pretensões do seu auditório.

No drama final consuma-se o duplo programa perseguido por Sócrates na sua vida de filósofo: refutar a pretensão sofista de possuir na *techné* retórica o saber acerca das virtudes e de podê-lo transmitir; a refutação consiste em tornar patente a ambivalência desse saber, que pode servir, igualmente bem, para cometer a injustiça. A parte positiva do programa consiste na investigação e na exibição de um saber alternativo, verdadeiro, unívoco e eficaz acerca da justiça, saber similar à infalível competência do artesão ao produzir a sua obra⁴.

Fazendo recurso a essa ciência singular acerca da justiça, Sócrates pensava estar respondendo ao problema prático posto pela vida na *polis*. Se a justiça devia consistir na moderação dos desejos e dos prazeres para poder viver segundo os requerimentos da lei da comunidade política, então a experiência e a crítica sofista estavam demonstrando que, se desse modo se vive, não se realiza *euchimonia* ou felicidade alguma. A manobra de Sócrates consistiu em apropriar-se do cuidado da alma, introduzido na *polis* e contra a *polis*, a partir do séc. VI, por obra do orfismo e do pitagorismo. Ele extraiu do contexto religioso o pensamento da alma, fazendo dele o fulcro do discurso moral no ambiente da *polis*, para «fundar sobre a concepção da alma como

⁴ Na exposição da linha platônica e, a seguir, da aristotélica de investigação sobre esse saber infalível sobre a justiça ateno-me aos resultados da pesquisa de THOMSEN, D. «*Techné als Metapher und als Begriff der sittlichen Einsicht. Zum Verhältnis von Vernunft und Natur bei Platon und Aristoteles*. Freiburg-München: Karl Alber, 1990.

“verdadeiro eu” aquela equação de justiça e felicidade que, sem esse suplemento, como se viu, parecia não poder com os golpes da crítica sofista»⁵.

A justiça realiza sim a *eudaimonia*, mas só na alma, e isto graças a uma «vida refletida», vida regulada por uma *episteme*; uma ciência sobre a justiça que sabe discernir o que é verdadeiramente útil e o realiza infalivelmente. A essa ciência devem ser atribuídas as múltiplas virtudes ou excelências (*aretai*); ela mesma é a *areté* e de tal modo que quem a possui não pode cometer culpas voluntariamente; por sua vez, quem as comete não pode cometê-las senão por ignorância.

A equação justiça-felicidade-ciência-virtude na alma podia valer para Sócrates, porque considerava a alma estranha ao tempo da vida e da *polis*, por isto, era possível ser felizes no insucesso. O resultado do cuidado socrático da alma e da vida refletida revelava, porém, uma dificuldade interna que a sucessiva investigação platônica não só não resolveu como até mesmo acentuou: entre Sócrates e a *polis* abria-se um dissídio insanável, e a *polis* rejeitava a mediação socrática entre alma e *polis*. A condenação do filósofo por parte da *polis* revelou que na *polis* não havia lugar para o saber do filósofo.

De Sócrates – tal como o entendeu e o recebeu – Platão herdou o problema que guiou incessantemente a sua investigação, de diálogo em diálogo: o problema de encontrar a ciência sobre a justiça e as virtudes, ciência soberana, que põe ordem na *polis* e na alma; ciência unívoca e infalível ao produzir a sua obra. O resultado da investigação encontrou formulação principalmente na *República*. Este diálogo propõe-se a superar as dificuldades internas da posição socrática; mas, por sua vez, constitui o ponto de referência da investigação aristotélica que desemboca na *Ética a Nicômaco* e na *Política*.

Aos olhos de Platão, a posição socrática manifestava a sua fragilidade no fato de não levar em conta o conflito interno tanto com relação à *polis* como com relação à alma; o primeiro se manifestava na crônica oposição entre ricos e pobres; o segundo era revelado e dramatizado pelo teatro trágico. Conflituosas – cada qual ao seu modo –, *polis* e alma tinham de ser conflituosas também entre si. Tarefa da ciência soberana devia ser a recomposição do conflito na justiça e da *polis* e da alma.

A homologia e a recíproca implicação de alma e *polis* requeriam que o problema da justiça fosse resolvido simultaneamente em ambos os âmbitos: «não há indivíduo justo a não ser numa sociedade justa, mas não há sociedade justa se não o são, ao mesmo tempo, os seus membros singulares. Parece, aliás, que, desse ponto de vista, a moral individual tem prioridade: os costumes da *polis* são os dos seus cidadãos»⁶.

⁵ VEGETTI, *oc* 91.

⁶ VEGETTI, *oc* 117.

«Mas esta é, para Platão, só uma parte da verdade, e não a mais importante. A cidade, e ela somente, dispõe dos instrumentos educativos – de formação e também de coerção penal – capazes de tornar justos ou injustos os seus membros, de condicioná-los no hábito intelectual e moral. É somente a cidade que pode propor, “em linhas gerais”, aqueles modelos de distribuição hierarquicamente ordenada dos poderes e das funções que devem ser interiorizados de maneira que seja possível acalmar também o conflito intrapsíquico individual»⁷. Por isso, Platão começa pela justiça da cidade (l. II e III) para então passar à justiça da alma (l. IV).

Em ambos os âmbitos, partes diversas do conflito são reconduzidas a um todo ordenado. A justiça consiste naquela ordem em que cada parte desenvolve a sua função específica no todo segundo uma específica excelência ou virtude. Em ambos os âmbitos, a ordem é estabelecida pela ciência soberana. Esta ciência – e a sua virtude, a *sophía* – é prerrogativa dos *árchontes*, submetidos aos sapientes, compete aos guerreiros a virtude da coragem política e aos produtores a *sophrosyne* ou temperança. Analogamente, na alma – com revolucionária inovação com respeito à tradição precedente – Platão introduz uma tripartição: à parte racional, hegemônica, compete a excelência da *sophía*; ao *thymós*, a excelência da coragem; à *epithumía*, a excelência da *sophrosyne*. Uma alma bem ordenada é justa, sã e feliz, assim como é feliz a cidade justa.

Para Platão, essa ordem das partes no todo é fruto de um saber específico, que compreende a função (= idéia) das diversas partes num todo à luz da idéia suprema de um todo ordenado segundo partes funcionais (= idéia do Bem). Esse saber é próprio dos filósofos, aos quais, por isto, compete governar. É um saber teórico infalivelmente prático, análogo ao saber do artesão que sabe produzir, infalivelmente, a sua obra e fazer o uso correto dela. Isso não se adquire por via de experiência, não se deduz dos mutáveis fenômenos do mundo sensível; é, na verdade, inato, explicitável por via de anamnese, deduz-se da visão das idéias, é prévio à experiência e permite entender as coisas sensíveis e as obras do homem.

Esta resposta platônica ao problema da justiça, da *euchimonia* e do saber relativo à justiça e às virtudes, constituiu o interlocutor da investigação aristotélica. Herdando de Platão os termos do problema, ele prosseguiu na investigação do saber sobre a boa ordem da alma e da *polis*, mas interpretando-a com diverso método filosófico para superar as dificuldades que notava na proposta platônica.

A principal dificuldade que Aristóteles reconheceu na proposta platônica consistia na separação (*chaismós*) entre as idéias e as realidades sensíveis.

⁷ *Ibidem*

Interpretando as idéias platônicas segundo o *chorismós*, Aristóteles foi feliz ao observar as aporias às quais o *chorismós* conduz. Do ponto de vista da vida na *polis*, o *chorismós* requer um conhecimento das idéias por via de anamnese, de radical oposição, conseqüentemente, à opinião dos cidadãos; isto leva à radical estranheza entre o filósofo-sábio-justo e a *polis*, estranheza que permanece insuperável no pensamento platônico⁸.

Abolindo o *chorismós* e introduzindo as idéias nas realidades sensíveis – a modo de formas na matéria –, Aristóteles abriu o caminho para método filosófico diverso. Constituído segundo uma forma natural própria, o homem também – como os outros seres viventes – tem tendências operativas naturais próprias: é capaz de conhecer o que as coisas são, é capaz de conhecimento verdadeiro; por outro lado, todas as realidades sensíveis, em razão da sua própria forma, são naturalmente cognoscíveis. Para a vida na *polis*, isto significa que os cidadãos têm, naturalmente, a capacidade de ter opiniões verdadeiras sobre assuntos humanos: as opiniões práticas não são mais descartadas pelo filósofo, mas, pelo contrário, assumidas como pontos de partida da sua investigação filosófica.

O homem aristotélico não deduz mais por via de anamnese o conhecimento das realidades físicas e dos assuntos humanos, mas sim por via de abstração da experiência sensível, que consta também das ações humanas. Mas, nesse caso, devem ser abandonadas a homogeneidade e a unicidade do saber filosófico, tal como se achavam em Platão; em vez disto, devem ser admitidas a heterogeneidade e a multiplicidade dos saberes de acordo com os objetos conhecidos e conforme à relação que os saberes têm com o seu respectivo objeto.

Na concepção platônica, o conhecimento das idéias é incindivelmente teórico e prático, uma vez que as idéias constituem as funções segundo as quais são formadas as realidades sensíveis e as obras humanas; o saber que contempla as idéias é, por isto mesmo, saber que, infalivelmente, forma as coisas e as obras segundo as idéias. Para Aristóteles, isto já não pode ser assim, mas sim que, com relação ao saber humano, as realidades sensíveis – objeto da física e da metafísica – têm em si mesmas, em razão da sua forma, o princípio dos seus movimentos, ao passo que as obras humanas têm o seu princípio não em si mesmas, mas no homem: os produtos da arte têm o seu princípio naquele que produz, isto é, na sua arte; as ações humanas – que não são coisas produzíveis, mas praticáveis – têm o seu princípio na escolha; desse

⁸ THOMSEN, D. *ac* 225-236, que observa nestes termos o contraste entre Platão e Aristóteles.

modo, o saber com relação às coisas naturais é teórico, com relação às coisas produzíveis é *poiética* com relação às coisas praticáveis é prático⁹.

A diferença nos objetos e na relação dos saberes aos seus objetos refluí sobre os saberes mesmos, para designar os quais Aristóteles introduziu a denominação de filosofia teórica e de filosofia prática. Ambas buscam a verdade, vale dizer, o conhecimento de como as coisas estão efetivamente, e buscam também a causa de por que assim estão; por isto, ambas são ciência. No entanto, para a filosofia teórica a verdade é fim em si mesma; para a filosofia prática a verdade é ulteriormente ordenada à obra a ser feita aqui e agora¹⁰. O saber prático não é fim em si mesmo, mas «em vista de outro»¹¹, isto é, da ação. Na investigação ética e política o objeto – isto é, as ações humanas – é conhecido de modo a poder ser posto em obra ou praticado¹².

Introduzindo esta distinção, Aristóteles abriu o caminho para a constituição da ética como disciplina filosófica específica, com objeto, método, precisões próprias, contraposta a disciplinas teóricas como a física, a metafísica e a matemática. Observemos, agora, como Aristóteles enfocou a investigação de filosofia prática.

É preciso, antes de mais, distinguir o saber filosófico prático que se explica nos cursos de ética e de política do saber prático do honesto homem de ação e do bom político. É uma distinção que Aristóteles não tematiza, mas que é requerida pela própria investigação filosófica conduzida por Aristóteles nas suas *Éticas* com efeito, no livro VI da *Ética a Nicômaco* (livro comum à *Ética a Eudemo*), Aristóteles se contrapunha programaticamente a Platão, que identificava o filósofo com o justo e com o político. Esta distinção é tematizada hoje explicitamente, posto que os estudiosos que – na esteira de H. G. Gadamer¹³ – redescobrem a *phrónesis* aristotélica como modelo de saber prático – contraposto ao das ciências sociais –, com acentuada tendência anti-teórica, apresentam a *phrónesis* absorvendo a própria filosofia prática¹⁴.

⁹ ARISTÓTELES, *Metafísica*, VI 1.

¹⁰ ARISTÓTELES, *Metafísica*, II 1, 993 b 19-23.

¹¹ ARISTÓTELES, *Da alma*, I 3, 407 a 23-25.

¹² ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco* (= *EN*) I 3, 1095 a 5-6; II 2, 1103 b 26-30; X 10, 1179 a 35-b 2.

¹³ GADAMER, H.G. *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübing: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1960; tr. it. *Verità e metodo* Milano: Fabbri, 1972, pp. 363-375; BUBNER, R. *Handlung Sprache und Vernunft. Grundbegriffe praktischer Philosophie* Frankfurt a.M.: Shurkamp, 1976; tr. it. *Azione, linguaggio e ragione. I concetti fondamentali della filosofia pratica*. Bologna: Il Mulino, 1985, pp. 240-242.

¹⁴ Nesta tematização da distinção entre filosofia moral e *phrónesis* compartilho as explicações dadas por BERTI, E. “Il metodo della filosofia pratica secondo Aristotele” In: *Antonina ALBERTI* (a cura di). *Studi sull'etica di Aristotele* Napoli: Bibliopolis, 1990, pp. 23-63; LESZL,

A filosofia prática aristotélica não pode ser absorvida na *phrónesis*; é ciência prática distinta da *phrónesis*, investiga de que modo a *phrónesis* é o princípio daquelas escolhas e ações humanas que são reconhecidas como virtuosas no *ethos* da *polis*. O ponto de partida da filosofia prática são as “aparências” do sábio (*phrónimos*), do virtuoso (*spoudaios*) no *ethos* da *polis*: isto é, os seus juízos sobre a excelência de determinar ações concretas e, de modo mais geral, os *éndoxa*, as opiniões de autoridade acerca do modo conveniente e nobre de viver e de agir. Ademais, o filósofo prático começa a sua investigação, mais em geral, a partir dos *legómena*, as opiniões correntes acerca dos assuntos humanos, das excelências e dos bens humanos.

O filósofo prático visa a dar razão dessas opiniões mediante procedimento diaporético: isto é, examina as eventuais aporias às quais as opiniões conduzem e busca resolver as aporias explicando a parte de verdade e a parte de erro contida nas opiniões. Mais em geral, o filósofo prático procede dialeticamente: examina as opiniões possíveis acerca de um problema prático, descarta, com argumentação contra-interrogativa ou refutatória, aquelas que levam a aporias ou que incorrem em contradição ou que contravêm os *éndoxa*. As opiniões que resistem ao exame, ele as considera verdadeiras e mostra a sua compatibilidade.

Assim procedendo, o filósofo prático parte do “quê”, isto é, das opiniões sobre as ações justas, boas, convenientes e remonta ao seu “porquê”, isto é, à razão (*logos*) que as justifica. Este procedimento não é exclusivo da filosofia prática, pois também se acha na filosofia teórica (física e metafísica): é a via para se recobrar o conhecimento dos princípios próprios de uma ciência, princípios dos quais parte, então, a argumentação apodítica para explicar por que certas propriedades pertencem necessariamente ao objeto específico estudado por aquela ciência. O que diferencia a filosofia prática é o fato de que o “quê” do qual ela parte é-lhe fornecido pelo *ethos* da *polis*, *ethos* que, por via da educação e da disciplina, tornou-se *ethos* ou caráter do indivíduo que age bem. Assim, o ponto de partida da investigação de filosofia “ética” é o mesmo a partir do qual tem início o raciocínio prático do *phrónimos*.

Além disto, a filosofia ética se diferencia pelo “porquê” ao qual chega o procedimento dialético. Este porquê consiste numa concepção normativa da vida boa e das excelências que a constituem. A partir de tal concepção, o filósofo prático pode determinar e justificar normas gerais acerca de como se

W. “Alcune specificità del sapere pratico in Aristotele”, *ibidem*, pp. 65-118; CORTELLA, L. “La riabilitazione e i limiti della «phrónesis»” In: Enrico BERTI e Linda M. NAPOLITANO VALDITARA (a cura di). *Etica, Politica, Retorica. Studi su Aristotele e la sua presenza nell’età moderna*. L’Aquila: L.U. Japadre Editore, 1989, pp. 23-26; NATALI, C. *La saggezza di Aristotele*. Napoli: Bibliopolis, 1989, pp. 40-41.

deve agir em várias situações práticas para realizar a vida boa. É nisto que a filosofia ético-política é prática. Todavia, ela compartilha com a física – em contraposição com a matemática – o procedimento tipológico, no sentido em que não pode fornecer uma concepção absolutamente precisa e rigorosa da vida boa, das excelências, daquilo que é bom para o homem, das ações requeridas; ela se limita a delinear só o esquema geral (*typos*) do bem supremo praticável pelo homem, sem poder determiná-lo de modo acurado. Determina as ações que, normalmente, com base na experiência, são justas e boas; determina também aquelas que devem ser evitadas em qualquer caso, porquanto ignóbeis em si mesmas.

O procedimento tipológico não impede que a filosofia prática seja verdadeira e própria ciência, diferenciando-se da *phrónesis*, que ciência não pode ser. Enquanto a *phrónesis* assume do *ethos* os princípios do raciocínio prático para determinar, a cada tanto e variavelmente, aquilo que convém fazer para viver bem nas circunstâncias contingentes, a filosofia prática fornece uma justificação dos fins das virtudes éticas, reconduzindo-os a uma concepção normativa da vida boa, e dá conta das características do raciocínio prático com o qual o *phrónimos* aplica às situações os fins virtuosos genéricos que definem a vida boa.

Situada deste modo, a filosofia prática aristotélica, diferentemente da filosofia platônica sobre o Bem, não é estranha ao *ethos* da *polis* e às opiniões que o exprimem. Embora o filósofo político, enquanto tal, não seja nem o sábio, nem o justo e nem o bom político, encontra-se, todavia, em continuidade com estes, uma vez que dá conta do saber prático por eles exercitado. Todavia, o filósofo prático tampouco é um simples observador e comentador do *ethos* da *polis*, graças à argumentação dialética, ele chega a identificar uma concepção normativa da vida boa: fazendo-o, exercita uma crítica frente ao *ethos* e visa a reformá-lo e a melhorá-lo¹⁵.

O fato de que para Aristóteles a sabedoria prática (*phrónesis*) fosse distinta da filosofia ético-política requeria que esta última fosse enfocada diversamente de como o era em Platão. Viu-se que a filosofia platônica considerava, antes de tudo, a justiça na *polis* e só subordinadamente a esta a justiça na alma. Aristóteles compartilhava com Platão a idéia de que o regime da *polis* e das suas leis educam os cidadãos no caráter moral e nas excelências. Por isto, a sua filosofia prática é essencialmente filosofia política.

Todavia, Aristóteles se contrapunha de novo a Platão ao focar a filosofia política iniciando a consideração não pela justiça na *polis*, mas pela

¹⁵ A explicação que proponho da filosofia prática aristotélica deve muito aos estudos citados de Höffe [*Praktische Philosophie. Das Modell des Aristoteles*. München-Salzburg: Verlag Anton Pustet, 1971; citado na nota 12 da p. 23 do livro], Berti e Cortella.

vida boa dos cidadãos singulares. Embora a vida boa só seja possível na *polis* e graças ao efeito educativo do regime político, todavia Aristóteles começava estudando a vida boa prescindindo do regime político concreto: estudava-a em si mesma, como vida humanamente excelente, que é tarefa a ser conduzida pelos cidadãos singulares (adultos, homens, livres, economicamente auto-suficientes). Com efeito, este é o lugar da *phronesis*: ela é o saber prático exercitado pelo indivíduo ao conduzir bem e felizmente a própria vida.

A vida boa, enquanto vida a ser conduzida por parte dos indivíduos, é precisamente o *tema* das *Éticas*. Note-se que ela é considerada *do ponto de vista dos agentes, isto é, enquanto é o fim que estes realizam, a vida que praticam, exercitando a sua sabedoria prática. A ética aristotélica está construída a partir do ponto de vista da primeira pessoa.*

A ética assume, assim, uma função normativa dentro da filosofia política, à medida que estabelece o fim em ordem ao qual são construídos os regimes políticos e as leis. Mas, uma vez que é um fim que não pode ser realizado senão na *polis*, a investigação ética requer, necessariamente, ser continuada e completada por uma investigação sobre a constituição da *polis* e sobre o seu efeito educativo. É a investigação conduzida por Aristóteles na *Política*, que visa a estabelecer qual é a constituição absolutamente melhor, qual a constituição efetivamente possível, quais as formas e as causas da corrupção das constituições e quais os seus corretivos. Aristóteles, porém, previa na *Política* (1260 b 8-20) completar a investigação com os «discursos sobre os regimes», em que, dando conta dos diversos regimes políticos efetivos, teria explicado como o legislador teria podido tanto conservar o regime efetivo como – dentro dos seus limites – orientá-lo ao fim normativo, a vida boa dos indivíduos. Se a *Ética* começava com o discurso sobre a vida boa em absoluto, abstraindo os regimes políticos efetivos, os «discursos sobre os regimes» teriam completado a filosofia política com o discurso acerca da realizabilidade da vida boa nos regimes políticos efetivos, que são o lugar e a agência da educação moral¹⁶.

Enfocada deste modo, a filosofia prática aristotélica requer que a investigação se inicie discutindo e determinando qual é a vida boa para o homem, aquela que os cidadãos singulares têm que realizar exercitando a sua sabedoria prática individual, em ordem à qual o legislador deve dar leis, exercitando a sabedoria nomotética. Esta investigação é desenvolvida na parte ética da filosofia prática, primeiramente na *Ética a Eudemo* e depois na *Ética a Nicômaco*

¹⁶ Sobre essa interpretação da relação entre *Ética* e *Política* argumenta difusamente Paul A. VANDER WAERDT. “The Plan and Intention of Aristotle’s Ethical and Political Writings” In: *Illinois Classical Studies* 16 (1991) 231-253.

Do modo como a investigação é conduzida na *Ética a Nicômaco* procedendo com o método que se mencionou, chega a estabelecer que a vida boa e feliz para os indivíduos humanos (cidadãos, homens, adultos, livres) consiste na integração de três gêneros de vida: a vida ativa na *polis*, a vida prazenteira, a vida contemplativa ou filosófica. Mais precisamente, a vida contemplativa é a felicidade principal e mais elevada; a vida ativa dispõe os afazeres humanos em ordem à vida contemplativa; ambas as vidas comportam um prazer apropriado.

Uma vez que uma vida tal é um escopo elevado e excelente, não pode ser praticada se as partes da alma envolvidas no seu exercício não estiverem aperfeiçoadas por adequadas disposições excelentes, as virtudes da parte apetitiva obediente à razão e as virtudes da parte racional. Dessa maneira, a investigação da *Ética a Nicômaco* consiste, em grande parte, numa investigação sobre as virtudes.

Para compreender as implicações do enfoque que Aristóteles dá à investigação de filosofia ética, convém que nos detenhamos na explicação que esta dá sobre a *phrónesis*, enquanto saber prático dos agentes humanos diferente da ciência filosófica prática.

Também para Aristóteles, como para Platão, o saber prático é unívoco e infalível, como o é o saber prático do artesão: quem o exercita só pode conduzir-se bem. Todavia, Aristóteles dá uma explicação bem diversa destas características. A isto é induzido pelo fato de ter descoberto algumas aporias na explicação platônica. Com efeito, esta comportava a conseqüência paradoxal na qual jamais se incorre voluntariamente numa falta moral; quem erra, erra só por ignorância. Por outro lado, Aristóteles descobria – como já o fizera Platão na *Hípias Menor* – aporias também na posição sofística, que identificava o saber viver bem com o saber das artes. Esta, de fato, comportava a conseqüência paradoxal de que, tal como o gramático não é menos gramático quando comete voluntariamente um erro de gramática, o justo não é menos justo quando comete voluntariamente uma ação injusta.

O caminho aberto por Aristóteles para evitar essas aporias consiste em reconhecer que a fonte da univocidade e da infalibilidade da *phrónesis* não se acha no próprio, mas em certas disposições da parte apetitiva, das depende a sabedoria prática: são as virtudes propriamente *éticas*, enquanto distintas das virtudes *dianoéticas*, às quais pertence a *phrónesis*.

Se faltarem no agente as virtudes éticas que retificam os seus apetites, ele poderá bem saber como deve agir, mas tal saber não será *atualmente* prático; agirá seguindo um apetite não reto, o que, para Aristóteles, é quanto basta para afirmar que ele age mal voluntariamente. Por outro lado, já não se poderá dizer que ele é menos justo quando comete voluntariamente uma ação injusta;

com efeito, o seu defeito se encontra precisamente na falta de um apetite inclinado à justiça, e, por isto, ele comete um ação injusta, precisamente porque ele não é justo. Nisto se encontra a diferença entre a *phrónesis* e a *techné* sofista: a primeira é um saber mediante o qual as virtudes éticas chegam ao seu próprio ato, a boa escolha; aqui, autor e obra são idênticos: estamos no âmbito da práxis ética, do exercício das virtudes éticas, que usam a *phrónesis* para operar o seu próprio fim bom. A segunda, a *techné* sofista, é um saber independente das virtudes éticas: a sua obra é distinta do autor; estamos no âmbito da *poiesis*. Por isso, a *phrónesis* é um saber eticamente unívoco; a *techné* é um saber eticamente ambíguo¹⁷.

Para descobrir as virtudes éticas e para requerê-las como condição necessária do saber prático de quem age bem, Aristóteles estava predisposto pela sua filosofia da natureza. Concebendo a natureza como princípio do movimento e da quietude do corpo e do vivente, Aristóteles encontrava o modo de pôr como princípio do comportamento inclinações naturais do vivente. Correspondentemente, podia pôr como princípio da práxis humana algumas virtudes naturais. Todavia, estas, por si sós, não fornecem univocidade e infalibilidade à *phrónesis*, por isto, Aristóteles requeria que elas, mediante *ethismós* ou aquisição de hábito, se tornassem *éxis* ou posse estável do agente. Desse modo, o *éthos* ou costume da *polis* torna-se *éthos* ou caráter do agente.

Aperfeiçoando a parte apetitiva da alma, as virtudes éticas a inclinam estavelmente a perseguir determinados fins, os fins virtuosos. Mas, para poder dar forma concreta a esses fins na práxis, elas necessitam da contribuição da *phrónesis*. Esta, enquanto virtude dianoética da parte não científica, mas da parte calculadora da razão, busca, delibera, discorre, julga a ação que, nas particularidades das situações, corresponde aos fins aos quais inclinam as virtudes éticas.

O resultado da obra conjunta das virtudes éticas e da *phrónesis* é a boa *proháiresis*, a boa escolha. Esta, enquanto desejo julgado ou juízo desejado, constitui o princípio – interno ao agente – das boas ações. A *eupraxía* ou boa práxis consiste principalmente nas boas escolhas.

Com esta explicação da boa escolha, Aristóteles ainda se encontrava em continuidade com a investigação socrática da vida refletida e do cuidado da

¹⁷ Nesta interpretação dos termos do problema aristotélico e da solução encontrada pela *Ética a Nicômaco* sigo os resultados de dois excelentes estudos, dos quais o segundo corrige e completa o primeiro, estabelecendo os limites dentro dos quais os seus resultados tornam-se válidos: HILDEBRANDT, V. *Virtutis non est virtus. Ein scholastischer Lehrsatz zur naturgemäßen Bestimmung vernünftigen Handelns in seiner Vorgeschichte*. Frankfurt etc.: Peter Lang, 1989; D. THOMSEN, «*Techné* als Metapher», cit.

alma. Todavia, o cuidado da alma perdia a exclusividade que tinha junto a Sócrates e Platão. Não havendo imortalidade para uma alma que é forma do corpo, a vida boa é realizável exclusivamente no âmbito da vida mortal; neste âmbito, ela não pode mais consistir exclusivamente na boa ordem da alma, mas requer também como necessário complemento o êxito da ação, o concurso de bens exteriores, a boa sorte, um tempo suficientemente longo de vida. Com isto, ela está bem mais exposta à precariedade e à fragilidade.

Estamos, agora, em condições de situar, uma frente à outra, as duas formas de saber prático reconhecidas por Aristóteles: a ciência filosófica prática e a sabedoria prática.

A sabedoria prática depende constitutivamente das inclinações aos fins excelentes introduzidas na parte apetitiva da alma graças às virtudes éticas. O silogismo prático com o qual a *phrónesis* conclui com a escolha tem como premissa maior a inclinação atual do agente aos fins virtuosos, o seu interesse atual pelas excelências da práxis. Os fins virtuosos funcionam como a regra própria do sujeito em vista da ação. A sabedoria prática opera para aplicar a regra geral ao caso particular, para dar forma concreta ao fim virtuoso numa ação apropriada às particularidades da situação. Por isto, pode-se afirmar com W. Leszl: «o caso particular ao qual a regra geral é aplicada não está representado simplesmente pelo objeto, mas também pelo sujeito (cognoscente e agente) mesmo, do qual, aliás, se espera que seja a mesma pessoa que formule o silogismo. Está em jogo, portanto, a particularidade ou unicidade deste sujeito, e não somente a do objeto conhecido»¹⁸. Nesta ineliminável referência ao sujeito agente particular está a característica peculiar do saber atualmente e efetivamente prático, isto é, da *phrónesis*.

É esta a forma de saber que a filosofia prática aristotélica se aplica a explicar. A análise de Aristóteles «é (ao menos nas intenções) uma análise do raciocínio que o sujeito singular realiza ao dar origem a uma ação bem deliberada»¹⁹.

A explicação filosófica do saber prático exercitado pelo agente é convenientemente denominada *ética* por Aristóteles, porque os princípios da sabedoria prática são constituídos pelas virtudes. São elas que dispõem o sujeito a prestar atenção seletivamente às particularidades relevantes em vista do viver bem. Elas são decisivas no juízo sobre o bem a ser perseguido e sobre o mal a ser evitar. Por isto, aquela parte da filosofia prática que estuda a

¹⁸ LESZL, W. *Alaure specificata...*, cit. 103. Neste estudo de Leszl encontro confirmação da minha interpretação da ética aristotélica como ética da primeira pessoa.

¹⁹ *Ibidem* 111.

vida boa a ser conduzida pelos indivíduos agentes é convenientemente denominada *ética*²⁰.

Ora, a filosofia ética tem em comum com a sabedoria prática o ponto de partida, isto é, os fins aos quais inclinam as virtudes éticas, mas, enquanto a sabedoria raciocina para realizá-los na práxis, a filosofia ética busca as razões de tais fins, explicando-os como requeridos pela vida boa e feliz; ela busca, então, a verdadeira definição, a estrutura dessa vida. Desse modo, a filosofia ética assinala e justifica o âmbito em que a *phrónesis* há de se exercitar. Com isto, também a filosofia ética é saber prático, mas de tipo científico e não atualmente dependente dos desejos virtuosos do próprio filósofo²¹. Traçando em grandes linhas, genérica e esquematicamente, a concepção da vida boa e feliz e dos fins virtuosos, ela justifica o critério normativo do qual depende a sabedoria do indivíduo agente, do pai de família, do político, do legislador.

Podemos agora fazer um balanço acerca do enfoque que Aristóteles deu à filosofia moral, que ele mesmo constituiu como disciplina filosófica específica no âmbito da filosofia prática. Toda a investigação está centrada sobre a seguinte pergunta principal: qual é a vida melhor para o homem, aquela que o torna feliz? A investigação é conduzida do ponto de vista do indivíduo humano, que há de praticar a vida melhor: é aquele que tenho designado como ponto de vista da primeira pessoa. Este é principal na filosofia prática aristotélica; o ponto de vista do legislador não é desatendido, mas está subordinado ao ponto de vista do sujeito agente: o legislador sábio tem em vista a vida boa que os indivíduos hão de conduzir.

Este tema e esta perspectiva requerem que a filosofia prática se articule segundo as seguintes investigações: enquanto *ética*, ela examina: *a*) a complexa constituição da vida boa; *b*) os vários tipos de excelência ou de virtudes que integram a vida boa; *c*) o exercício comum da vida boa e das virtudes na comunidade de amigos. Enquanto *política*, a filosofia prática estuda a constituição política e a legislação que tornam possível o viver bem aos membros da *polis*.

O método da filosofia prática consiste em examinar as opiniões acerca da vida boa, acerca das virtudes e das ações; selecioná-las segundo a sua viabilidade, levá-las à coerência observando as suas verdades parciais; por via dialética e indutiva, chega a uma concepção normativa da vida boa e das virtudes, traçando-a em grandes linhas. Assim procedendo, a filosofia prática

²⁰ CHARLTON, W. "Aristotle's identification of moral philosophy with ethics" In: Andros LOIZOU – Harry LESSER (Eds.). *«Polis» and Politics. Essays in Greek Moral and Political Philosophy*. Aldershot: Avebury, 1990, pp. 35-49.

²¹ Cf. CORTELLA, L. *La riabilitazione...*, cit.

explicita e justifica o saber prático dos autores éticos e políticos, critica e melhora o *ethos* da *polis*.

2. A VENTURA HISTÓRICA DA ÉTICA ARISTOTÉLICA

A figura de filosofia moral elaborada por Aristóteles na *Ética a Nicômaco* continua tendo grande relevância para a investigação hodierna de filosofia moral. De fato, foram imponentes a presença e o influxo deste texto na história do pensamento moral ocidental. Deu origem a uma verdadeira e própria tradição de investigação moral, no curso da qual a figura aristotélica de ética foi exposta em ao confronto dialético com as mais variadas figuras alternativas. Por outro lado, as sucessivas figuras de ética encontraram quem as criticasse do ponto de vista da ética aristotélica.

Para os fins da discussão sobre o enfoque da filosofia moral, é também de decisiva importância considerar, para além da casualidade das contingências históricas, as razões que, a partir do séc. XVII, isto é, desde os inícios da modernidade, levaram a uma diminuição de interesse pela ética aristotélica, à nítida rejeição – até à ignorância – dela por parte dos filósofos que deram início a novas figuras de filosofia moral, tipicamente modernas. Mas também é de decisiva importância considerar as razões pelas quais, a partir do séc. XIX, o interesse pela ética aristotélica foi continuamente crescendo e se difundindo, até chegar à situação hodierna: na segunda metade do séc. XX, a filosofia prática aristotélica tornou-se objeto de interesse propriamente filosófico por parte de filósofos da moral e da política, os quais exploraram um ou outro aspecto da mesma para fazer frente aos problemas hodiernos, filosóficos e práticos, da moral e da política. O confronto entre a ética aristotélica e as figuras modernas de ética é hoje objeto de um vivaz debate, quer em relação aos problemas particulares da ética e da política, quer em relação ao enfoque mesmo da filosofia moral e, mais amplamente, da filosofia prática.

Nos períodos helenístico, romano e bizantino, a *Ética a Nicômaco* foi objeto de estudo, de modo prevalente, no âmbito, primeiro, do Liceu e, em seguida, da escola de Atenas. A primeira edição (por volta de 300 a.C.) – da qual se ocupou Nicômaco, sob a guia de Teofrasto – estava destinada para uso interno do Liceu, e foi escassamente conhecida fora dele²². Porém, no próprio Liceu as gerações sucessivas a Teofrasto se desinteressaram pela investigação moral; os exemplares da edição de Nicômaco tornaram-se raríssimos. É mérito de Andrônico de Rodes ter resgatado o texto do esquecimento com a edição de que se ocupou entre os anos 40 e 20 a.C.

²² Para esta panorâmica histórica valho-me de R. A. GAUTHIER. *L'Éthique à Nicomaque I: Introduction...*, cit., pp. 82-240.

Entre o final do séc. II a.C. e o início do séc. I a.C., foi composta a *Grande Ética* (*Magna Moralia*), em polêmica contra o estoicismo: ela descuida temas centrais da *EN* e introduz novos. Nessa versão, a ética aristotélica foi conhecida por Cícero, que a expôs no l. V do *De finibus*.

A partir do início do séc. II d.C., com Aspásio, mestre da escola de Atenas, abriu-se a tradição dos comentários à *EN*, primeiro antigos e depois bizantinos (ss. XI-XII).

Junto aos Padres gregos, o pensamento de Aristóteles geralmente encontrou hostilidade, na medida em que foi considerado instrumento do hereges. A *EN* foi, todavia, explorada por Clemente de Alexandria (s. II), por Nemésio de Emesa (s. V) e por Máximo o Confessor (s. VII).

O evento decisivo para o destino histórico da *EN* foi a tradução integral latina realizada por Roberto Grossatesta e publicada em 1246-47, junto com a tradução de uma compilação de comentários gregos feita em Constantinopla entre os sécs. XII-XIII. Desde então, a *EN* tornou-se texto para os cursos de filosofia moral nas Faculdades de Artes e objeto de numerosos comentários, até o final do séc. XVI: dessa maneira, a filosofia moral tornou-se disciplina universitária. Em razão do seu gênero literário, a *EN* se prestava melhor para ser lida e comentada nos cursos universitários do que os diálogos de Platão ou outras obras de moralistas antigos. Pelo final do séc. XIII e ao longo dos sécs. XIV, XV e XVI, a *EN* foi comentada, além de pelos mestres de artes, também pelos mestres de teologia – de todas as pertencas religiosas e de todas as escolas teológicas – e em toda a Europa.

Durante os sécs. XV e XVI, paralelamente à tradição dos comentários escolásticos, desenvolveu-se uma tradição de comentários humanísticos: o interesse pela *EN* ACCOMUNAVA escolásticos e humanistas, mesmo estando eles em forte contraste no tocante ao modo de cultivar o pensamento. Ao lado da tradução de Roberto Grossatesta e das suas várias edições impressas, foram-se afirmando novas traduções, quer em latim, quer nas línguas vulgares. Em 1498, editou-se em imprensa, pela primeira vez, o texto grego da *EN*, como vol. V do *editio princeps* das obras completas de Aristóteles, aos cuidados de Aldo Manuzio. Floresceram comentários da *EN* de tipo humanístico, paráfrases, epítomes, catecismos.

Mesmo reavivado junto aos humanistas o interesse pela ética platônica, neo-platônica, estóica e epicurista, permaneceu predominante, ao longo de muito tempo, o interesse pela *EN*. Como disciplina universitária, a ética permaneceu aristotélica ainda durante o séc. XVII, embora, pouco a pouco, a leitura e o comentário direto do texto foram substituídos por cursos e manuais estrutura mais sistemática.

Durante estes séculos, o ponto focal do estudo da *EN* foi a questão da sua compatibilidade ou não com a doutrina cristã e com a moral cristã. Encontraram-se opositores e sustentadores da compatibilidade, mas predominou a recepção cristã da *EN*, quer em campo católico, quer em campo protestante, calvinista ou luterano.

A presença e o influxo da *EN* na filosofia moral universitária e extra-universitária permaneceu dominante na Europa ainda ao longo do séc. XVII. Sobretudo os colégios dos Jesuítas constituíram os bastiões da filosofia aristotélica.

Todavia, é durante este século que pensadores, majoritariamente de fora da universidade e da escola, iniciaram a propor novas figuras de filosofia moral, em explícita contraposição à ética aristotélica, SOVENTE inspirando-se na ética estóica. As obras de Descartes, de Hobbes e de Pufendorf, principalmente, deram início a enfoques tipicamente modernos de ética, dos quais nos ocuparemos mais adiante, e que se tornaram predominantes no séc. XVIII, durante o qual a ética aristotélica caiu em declínio, foi preterida ou mesmo – como no caso de Christian Wolff – foi profundamente transformada. Sob o influxo da filosofia cartesiana, primeiro, e wolffiana, depois, a ética aristotélica, durante o séc. XVIII, foi perdendo interesse também nos centros eclesiásticos de estudo, nos quais persistia a tradição escolástica de filosofia moral na forma de cursos e manuais.

Para a nossa investigação são de grande importância as razões que têm levado ao abandono da ética aristotélica e à proposta de novas figuras de filosofia moral. Estas mesmas razões, de fato, após as vicissitudes da ética nos sécs. XVIII, XIX e na primeira metade do séc. XX, induzem vários filósofos nos decênios do segundo pós-guerra a reencontrar na ética aristotélica, redescoberta na sua inspiração original graças a um século e meio de estudos filológicos e históricos, uma figura de ética que responde os problemas práticos hodiernos e evite os limites e as aporias observáveis nas figuras modernas de filosofia moral.

A principal razão que induziu o abandono da ética aristotélica foi a exigência de um novo modelo de racionalidade para o pensamento filosófico e de um correspondente novo modelo de explicação para os fenômenos naturais e humanos. A difusão da incerteza e do ceticismo no final do séc. XVI e no início do séc. XVII fez surgir a exigência de um método de pensamento que – sobre o modelo da racionalidade apodítica típica da ciência matemática – consentisse definições, deduções, conclusões incontroversas e edificasse o edifício do saber sobre a base de poucos princípios claros e evidentes. Por outro lado, tal modelo de pensamento, aplicado à ciência da natureza, estava dando resultados surpreendentes: nascia uma nova ciência,

que consentia uma explicação rigorosamente causal dos fenômenos da natureza, a partir de poucos elementos simples e originários e de poucas leis.

Esta nova exigência epistemológica estava em fundamental contraste com o saber prático de tipo aristotélico, que, programaticamente, contra o projeto platônico, excluía a possibilidade de que fossem feitas acerca da práxis humana afirmações de absoluta certeza, precisão, apoditicidade. Por outro lado, a ética aristotélica estava toda centrada sobre a noção de fim; ora, precisamente a causalidade final, já preterida pela predominante filosofia nominalista, era de todo excluída da nova explicação científica do mundo, da qual era realização paradigmática a ciência newtoniana.

Além disto, esta nova exigência epistemológica parecia mais adequada a responder um problema prático inédito, desconhecido pela filosofia prática aristotélica: o problema de se encontrar uma forma pacífica e segura de convivência civil que pusesse fim às guerras de religião e aos conflitos sofridos no curso da formação dos estados nacionais modernos. Mostrando-se a fé religiosa e a moral centrada na busca do único verdadeiro sumo bem inseguras como bases de consenso, era preciso encontrar-se novas bases incontroversas de consenso, não mais em Deus, mas, de algum maneira, na natureza humana e na razão humana. Isto é, deviam-se detectar aqueles poucos princípios de direito natural, universalmente reconhecidos, que consentissem a elaboração de uma verdadeira e própria ciência moral e a construção de um forte estado soberano. Frequentemente, o estoicismo – e não a filosofia prática aristotélica – foi considerado mais adaptado a responder as novas exigências de racionalidade e de segurança, o novo projeto de uma *cosmópolis*, onde a ordem política refletisse a estabilidade e a segurança do novo cosmo descoberto pela nova ciência²³.

Nos primeiros decênios do séc. XIX, teve início uma nova época para a presença e o influxo da filosofia prática aristotélica na história do pensamento moral. Favoreceram a sua recuperação, por um lado, o interesse pela história da filosofia, promovido pelo idealismo; por outro, o florescimento da ciência da antiguidade (*Altertumwissenschaft*), favorecido pelo romantismo. A filosofia prática aristotélica foi diversamente recuperada e modificada, num primeiro momento, pelos contemporâneos Hegel – na sua teoria da eticidade (*Sittlichkeit*) – e Schleiermacher – na sua doutrina dos bens (*Güterlehre*), que devia absorver e integrar a doutrina das virtudes (*Tugendlehre*) e a doutrina dos deveres (*Pflichtenlehre*). É significativo que em ambos os casos o recurso à

²³ Para estas explicações acerca das razões da rejeição da filosofia aristotélica por parte da modernidade sou devedor de Stephen TOULMIN. *Cosmópolis*, tr. it. di Pietro Adamo (Milano: Rizzoli, 1991). Toulmin está entre aqueles que propõem a recuperação da filosofia prática aristotélica para corrigir os inconvenientes do projeto da modernidade.

filosofia prática aristotélica foi entendido como remédio aos limites e às insuficiências da ética kantiana e, mais em geral, da fundamentação contratualista da sociedade, típica do iluminismo. O interesse pela filosofia prática aristotélica verificou-se desde Schleiermacher a Trendelenburg (1802-1872), que lhe deu uma configuração própria.

Do mesmo lado e contemporaneamente, os cultores da *Altertumwissenschaft* deram início à moderna exegese filológica da obra aristotélica. Um primeiro fruto decisivo surgiu em 1831, quando Immanuel Bekker e seus colaboradores publicaram a primeira edição crítica das obras de Aristóteles. Isto deu início – primeiro na Alemanha, depois na Inglaterra e na França – a um florescimento de estudos filológicos e históricos sobre as *Éticas* e a *Política* de Aristóteles, junto com traduções e comentários que permitiram a difusão do interesse por estas obras junto aos estudiosos de filosofia. Esse tipo de estudos floresceu em toda a primeira metade do séc. XX e prossegue ainda hoje. Permitiram uma abordagem da filosofia prática aristotélica mais idônea para o fim de descobrir a sua originalidade histórica e filosófica.

A partir do segundo pós-guerra – ao lado desse tipo de estudos e por eles feito possível – teve início e se difundiu um interesse mais propriamente filosófico pelas *Éticas* e pela *Política* aristotélicas, dentro do intento programático de distinguir aquilo que nelas é historicamente contingente e caduco daquilo que, pelo contrário, parece uma proposta de filosofia prática ainda hoje válida, e tanto mais válida quanto idônea para superar a profunda crise que o pensamento e a práxis moral estão sofrendo.

Uma primeira reutilização do pensamento aristotélico para a constituição de uma filosofia política avaliativa e normativa foi levada a cabo, nos anos quarenta e cinquenta, por alguns filósofos alemães emigrados aos Estados Unidos: Leo Strauss, Eric Voegelin, Hannah Arendt. O alvo de sua polêmica era o tipo de ciência política, exclusivamente positiva e avaliativa, teorizado por Max Weber.

Contra a impossibilidade de se argumentar sobre normas e valores – impossibilidade defendida não só pelo sociologismo weberiano, mas também pela filosofia analítica predominante na área anglo-americana nos anos cinquenta e sessenta (§ 122) – polemizou o filósofo polonês, atuante na Universidade de Bruxelas, Chaïm Perelman; ele procurou recuperar, na sua proposta de uma *nouvelle rhétorique*, o modo de argumentar sobre normas e valores que Aristóteles tinha teorizado e praticado nas *Éticas*, na *Política*, na *Retórica* e nos *Tópicos*. Ao lado da demonstração convincente própria da racionalidade científica, Perelman procurou abrir um caminho para a argumentação persuasiva própria da racionalidade prática (§ 124).

Uma terceira forma de recuperação da filosofia prática aristotélica teve início a partir dos anos sessenta – primeiro na Alemanha e depois também na Itália – e é designada corrente neo-aristotélica – ao lado de uma corrente neo-kantiana – da reabilitação da filosofia prática. Foi empreendida por H. G. Gadamer e J. Ritter e continuada pelos seus respectivos discípulos, R. Bubner e G. Bien. Gadamer, no capítulo «A atualidade hermenêutica de Aristóteles» de sua obra mestra *Verdade e método*, que fez sua aparição em 1960, recuperava a *phrónesis* de que trata a *EN VI* como exemplo típico de hermenêutica, e que Gadamer, excedendo Aristóteles, considerava como modelo único do pensamento humano. R. Bubner²⁴ aplicou-se a explicar por que a *phrónesis* baseada no *ethos* é a única forma de racionalidade prática. Por sua vez, J. Ritter e G. Bien afirmaram como único fundamento do saber prático o *ethos* vigente nos grupos humanos²⁵.

Após haver exposto as posições destes promotores neo-aristotélicos do renascimento da filosofia prática, E. Berti nos dá a seguinte avaliação: «É evidente que se a interpretação dada por Gadamer, Ritter, Bubner e Bien for correta, as acusações de conservadorismo dirigidas à filosofia prática de inspiração aristotélica [por parte dos kantianos] poderão parecer justificadas, porque a consideração do *ethos* em vigor como critério de moralidade equivale praticamente à justificação do regime sócio-político existente. No entanto, tal interpretação foi contestada com justeza por Otfried Höffe²⁶, segundo o qual se é verdadeiro que a *phrónesis* para Aristóteles se conforma ao *ethos* existente, isto não vale para a filosofia prática propriamente dita, que não coincide com a primeira e toma distância também do segundo: em particular, a filosofia prática põe em discussão o *ethos*, embora o legitime como fundamento da ética válido para os homens virtuosos. De fato, poder-se-ia mostrar que, a propósito de toda uma série de problemas fundamentais para a ética – como o bem supremo do homem, a família, a escravidão, o uso das riquezas etc. – Aristóteles assume frequentemente, com base em considerações pertencentes à filosofia prática, posições em contraste com o *ethos* vigente»²⁷.

Ainda mais vistoso e freqüente é a recuperação da filosofia prática aristotélica por obra de estudiosos da área anglo-americana, na qual, de resto,

²⁴ Cf. BUBNER. *Handlung...*, cit. *supra*, cap. II, n.13.

²⁵ Cf. os ensaios recolhidos em seu livro *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*. Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1969; tr. it. *Metafísica e política. Studi su Aristotele e Hegel*, a cura di Gerardo Cunico. Casale Monferrato: Casa Editrice Marietti, 1983; BIEN, G. *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*. Freiburg-München: Karl Alber, 1973; tr. it. *La filosofia politica di Aristotele* Bologna: Il Mulino, 1985.

²⁶ HÖFFE, O. *Ethik und Politik. Grundmodelle und probleme der praktischen Philosophie* Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1979, pp. 38-93.

²⁷ BERTI, E. *Aristotele nel Novecento* Roma-Bari: Editori Laterza, 1992, pp. 218-219.

floresceram os melhores estudos filosóficos sobre as *Éticas* e sobre a *Política* de Aristóteles. De diversos modos, essa recuperação é proposta como alternativa ou como corretivo a típicas teorias modernas éticas (utilitaristas ou kantianas) e políticas (liberais ou libertárias).

Sobretudo em polêmica com a então predominante meta-ética analítica, H. B. Veatch, a partir dos anos sessenta, propôs e defendeu continuamente um enfoque da ética ao modo de Aristóteles, como ética do fim último natural para o homem, ou seja, da vida inteligente e refletida²⁸.

Ainda a partir dos anos sessenta, tornaram-se sempre mais numerosos aqueles que têm criticado as teorias éticas modernas pela sua concentração sobre as regras ou normas, sobre as conseqüências da ação num estado de coisas, sobre ações singulares, descuidando o caráter do sujeito agente e a continuidade da conduta. Como alternativa ou remédio para esses defeitos, propôs-se uma renovada atenção às virtudes como disposições estáveis do caráter, orientadas aos fins práticos que integram a práxis excelente. Daí surgiu uma abundante literatura filosófica sobre as virtudes, ainda em crescimento²⁹.

A atenção às virtudes como disposições estáveis do caráter é só uma das direções da hodierna recuperação das virtudes. Uma segunda direção visa a restabelecer, sobre o modelo aristotélico, uma ética eudemonística da perfeição individual³⁰. Uma terceira direção revaloriza as virtudes, não tanto como disposições do caráter, mas como habilidades para se participar com excelência das práticas que cultivam os bens humanos dentro de ordens institucionais e segundo a tradição compartilhada numa comunidade. É a direção aberta por A. MacIntyre com o seu famoso *After Virtue*³¹.

Enquanto a proposta de MacIntyre é fortemente crítica da predominante filosofia política liberal, vários outros estão repondo uma filosofia prática, moral e política, segundo o enfoque aristotélico, que, embora crítica das

²⁸ VEATCH, H.B. *Rational Man. A Modern Interpretation of Aristotelian Ethics* Bloomington/IN – London: Indiana University Press, 1962.

²⁹ Fiz uma exposição crítica da literatura que vai de 1958 a 1987 no meu livro *Felicità, vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale* Roma: LAS, 1989, pp. 76-132. A literatura sucessiva até hoje é ainda mais abundante; Frequentemente, supera as dimensões do artigo e oferece discussões mais extensas e compreensivas em livros: cf., por exemplo, JACOBS, J.A. *Virtues and Self-knowledge* Englewood Cliffs/NJ: Prentice Hall, 1989; ID. *Being True to the World Moral Realism and Practical Wisdom* New York etc.: Peter Lang, 1990.

³⁰ NORTON, D.L. *Personal Destinies. A Philosophy of Ethical Individualism* Princeton/NJ: Princeton University Press, 1976; ID. *Democracy and Moral Development. A Politics of Virtue* Berkeley–Los Angeles–Oxford: University of California Press, 1991; DEN UYL, D.J. *The Virtue of Prudence* New York etc.: Peter Lang, 1991.

³¹ Cit. *supra*, cap. I, n. 5.

teorias liberais, dê conta das instituições liberais e democráticas sem cair nos extremos atribuídos aos denominados comunitaristas³².

A filosofia prática tal como enfocada por Aristóteles tornou-se, portanto, uma tradição de investigação moral e política que apresenta a pretensão de constituir um interlocutor válido das teorias éticas modernas e contemporâneas e de ter os recursos metodológicos, conceituais e argumentativos para fazer frente aos problemas práticos hodiernos.

Porém, as surpresas da singular ventura histórica da filosofia prática aristotélica não terminaram, Até agora, consideramos a sua presença e o seu influxo junto aos filósofos. Algo ainda mais surpreendente encontraremos se considerarmos a sua ventura no pensamento programaticamente cristão dos teólogos.

3. A CONVERSÃO TOMISTA DA ÉTICA ARISTOTÉLICA

Tanto a transformação cristã da ética aristotélica por obra de S. Tomás de Aquino como o sucessivo enfoque da filosofia moral moderna como investigação sobre a lei moral a ser observada e da teologia moral como explicação da lei moral dada por Deus, são acontecimentos surpreendentes na história do pensamento moral. Para se compreender as suas razões é preciso remontar àquele evento de todo singular que foi o advento do Cristianismo e a sua intervenção na filosofia greco-romana.

Com o advento do Cristianismo, teve início um novo modo de fazer filosofia, em forte contraste com o modo de filosofar próprio dos filósofos pagãos. Também para os filósofos cristãos, a filosofia era, como para os pagãos, investigação de sabedoria, escola de vida, gênero de vida. Mas,

³² MACHAN, T. *Human Rights and Human Liberties*. Chicago: Nelson Hall, 1975; GALSTON, W.A. *Justice and Human Good* Chicago–London: The University of Chicago Press, 1980; ID. *Liberal Purposes. Goods, Virtues and Diversity in the Liberal State*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991; BROWN, A. *Modern Political Philosophy. Theories of Just Societies*. London: Penguin Books, 1986; SALKEVER, S.G. *Finding the Mean. Theory and Practice in Aristotelian Political Philosophy*. Princeton/NJ: Princeton University Press, 1990; RASMUSSEN, D.B.– DEN UYL, D.J. *Liberty and Nature. An Aristotelian Defense of Liberal Order*. La Salle/IL: Open Court, 1991. Martha C. NUSSBAUM vem propondo desenvolvimentos originais da ética aristotélica em duas direções: retomando a questão de como devemos viver (v. *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986 e *Love's Knowledge. Essays on Philosophy and Literature*. New York – Oxford: Oxford University Press, 1990) e apresentando uma proposta política acerca da boa sociedade: “Aristotelian Social Democracy” In: R. Bruce DOUGLASS, Gerald M. MARA and Henry S. RICHARDSON (eds.). *Liberalism and the Good* New York–London: Routledge, 1990, pp. 203-252; “Human Functioning and Social Justice. In Defence of Aristotelian Essentialism” In: *Political Theory* 20 (1992) 201-246.

enquanto que para os filósofos pagãos tal investigação, mesmo estando aberta à realidade divina, não dependia de texto canônico algum, para os autores cristãos ela estava subordinada a um texto canônico, a Sagrada Escritura, entendida como palavra em que se revela a verdade e a sabedoria do único Deus pessoal e transcendente. Para os filósofos cristãos, o pensamento humano se encontra sempre depois da revelação divina, que está sempre antes. E dado que nessas condições a filosofia chega à verdade e à sabedoria, os autores cristãos reivindicavam para ela a honra de ser, frente à filosofia pagã, a verdadeira filosofia.

À investigação filosófica os autores cristãos eram induzidos pelo inevitável confronto com os filósofos pagãos. O confronto os levou a adotar frente às filosofias pagãs uma atitude de discernimento e de uso crítico (*chresis* ou *usus iustus*)³³. Isto ocorreu, sobretudo, com as filosofias então dominantes, o estoicismo e o neo-platonismo. Ambas as filosofias eram escola de vida e de virtude, pese a que não distinguissem nitidamente, ao modo de Aristóteles, a ética como disciplina filosófica específica. Precisamente sobre a vida beata, sobre o seu apogeu na gnose de Deus e sobre as virtudes por ela requeridas é que os autores cristãos criticaram, receberam, modificaram, completaram as propostas da filosofia pagã. Para formar e iniciar os membros das comunidades cristãs na nova vida beata e nas novas virtudes, os autores cristãos tinham à disposição algo que era impensável aos filósofos pagãos: a lei divina contida nos livros do Antigo e do Novo Testamento. Note-se, porém, que esta lei era vista, na verdade, como instrução indicada por Deus acerca do modo de viver nas comunidades cristãs.

Para seguir com o problema do enfoque da filosofia moral no contexto da filosofia cristã importa aqui recordar os traços principais do pensamento de S. Agostinho (354-430) sobre o problema da vida beata. De fato, o influxo do seu pensamento foi determinante para a sucessiva ventura do pensamento moral cristão.

Defendendo e explicando a doutrina cristã frente à filosofia pagã, S. Agostinho se encontrou na tarefa de enfrentar o problema da vida beata e o resolveu mediante a transformação cristã da vida beata. Esta foi por ele definida como a união da mente a Deus no conhecimento, no amor e no gáudio da Verdade divina e do Bem divino. Consequentemente, submeteu a revisão também a noção de virtude: virtude principal torna-se agora a caridade para com Deus e para com o próximo; as quatro principais virtudes pagãs

³³ GNILKA, CH. “*Usus iustus*. Ein Grundbegriff der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur” In: *Archiv für Begriffsgeschichte* 24 (1980) 34-76; ID., *XPHYSIS. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur. I: Der Begriff des «rechten Gebrauchs»*. Basel-Stuttgart: Schwabe Verlag, 1984.

platônicas e estóicas (prudência, justiça, fortaleza, temperança) foram transformadas em outras tantas virtudes cristã concebidas como modos e expressões do amor, daquele amor reto que ama Deus, as pessoas, as coisas criadas segundo o grau de bondade que lhe pertencem.

Para viver a nova vida beata era preciso um conhecimento apropriado, o conhecimento que Deus mesmo tem de si mesmo e da ordem das criaturas. Tal conhecimento, presente em Deus ao modo de uma lei eterna, é comunicada por via de iluminação a cada mente humana no modo de um conhecimento inato das razões eternas segundo as quais são regulados os atos da vontade. A lei eterna, além disso, é conhecida, por via de revelação, na lei escrita do Antigo e do Novo Testamento.

A ação de Deus para conduzir o homem à vida beata não se limita à comunicação da lei; Deus intervém também mediante uma gratuita ajuda interior para converter a vontade humana da aversão contra Deus ao amor por Deus e a sustentar continuamente a retidão da vontade nas obras virtuosas.

A concepção agostiniana da vida beata, das virtudes e da lei divina dominou a teologia medieval desde o despertar literário e teológico, junto às escolas monacais, canônicas e catedralícias, no séc. XII, e, depois, nas novas universidades, no curso do séc. XIII. A expressão mais autorizada desta concepção foram as *Sententiae in IV libris distinctae*, publicadas em Paris por Pedro Lombardo por volta da metade do séc. XII. No séc. XII e na primeira metade do séc. XIII foram várias as *Sentenças* e as *Sumas* que ofereciam uma apresentação conjunta da doutrina cristã; mas quase todas seguiam a ordem expositiva proposta por Lombardo. A importância histórica das suas *Sententiae* reside no fato de que a partir de 1240-45, após a iniciativa tomada por Alexandre de Hales, elas se tornaram o texto obrigatório «a ser lido», isto é, a ser comentado mediante a discussão de questões, nas escolas teológicas, e assim permaneceram até avançado o séc. XVI. A construção de *Sumas* cessou, substituída pelos Comentários às *Sentenças*.

Conformemente à concepção agostiniana, as *Sentenças* de Lombardo não tinham uma parte específica para a moral. Da liberdade humana e do pecado Pedro Lombardo tratava no segundo livro, a propósito da queda do homem. No terceiro livro, a propósito do Verbo encarnado, à pergunta de se Cristo teve as virtudes Lombardo expunha um longo tratado sobre as virtudes (as três teologais e as quatro cardeais) e sobre os dons do Espírito Santo (dd. 23-26), bem como sobre os preceitos que se referem às virtudes, isto é, o preceito da caridade e os dez mandamentos (dd. 37-40).

Se nas *Sentenças* e nas *Sumas* já se omitia uma consideração das virtudes e dos vícios conforme a concepção agostiniana, menos ainda havia uma extensa

consideração dos vários tipos de leis. Por isso, é um evento singular e digno de nota que ao final do séc. XII e na primeira metade do séc. XIII alguns autores tomassem a iniciativa de desenvolver um mais articulado tratado sobre as leis, introduzindo a partir do direito romano o conceito de lei natural e explicando a lei divina antiga e nova. Isto ocorria como efeito de duas circunstâncias: de um lado, a prática de comentar os livros da S. Escritura por parte dos mestres de teologia; de outro lado, o florescimento de estudos sobre o direito romano e sobre o direito canônico a partir do séc. XII, especialmente após a publicação, em torno de 1140, da *Concordia discordantium canonum* ou *Decretum Gratiani*, a cargo do monge Graciano. O fruto mais vistoso dessa iniciativa foi o extenso tratado sobre as leis composto por João de la Rochelle entre 1230 e 1245 para a grande *Summa fratris Alexandri*, uma *Suma* de teologia idealizada e iniciada em Paris por Alexandre de Hales, por ele realizada e dirigida até a sua morte, em 1245; continuada por outros até 1260.

O quadro doutrinal é o agostiniano e a colocação do tratado é a típica de Lombardo. Leis e virtudes são consideradas necessárias à formação dos *mores*: as leis mostram qual é o bem que se deve fazer e qual é o mal que se deve evitar; as virtudes fornecem a capacidade de fazer e de evitar³⁴. Da lei natural e dos preceitos da lei divina a consciência deduz as conclusões que guiam a ação.

Esta concepção permaneceu substancialmente compartilhada pelos sucessivos autores de *Comentários às Sentenças*. O evento de 1246-47, isto é, a tradução latina da *Ética a Nicômaco* por obra de Roberto Grossatesta não modificou esse enfoque; aliás, os teólogos se opuseram à ética aristotélica como pagã e incompatível com a sua teologia agostiniana.

É importante ter presente esta situação para entender dois eventos surpreendentes e singulares para a história do pensamento moral: de um lado, a ousada iniciativa de Tomás de Aquino (1224/25-1274) de construir uma parte especificamente moral da teologia, adotando o enfoque da ética aristotélica; mas também a estranheza frente a essa audaz iniciativa por parte da direção seguida pelos teólogos – predecessores, contemporâneos e posteriores a ele: a iniciativa não teve continuação. De outro lado, a dominante teologia da lei desembocou – pelas razões que mencionaremos –

³⁴ «Summa theologiae disciplinae in duo consistit, in fide et moribus. Expeditis inquisitionibus pertinentibus ad fidem, ut de Redemptore, cum auditorio Iesu Christi, procedendum est ad inquisitiones pertinentes ad mores. Ad informationes autem morum concurrunt necessario praecepta et leges, gratia et virtutes, dona, fructus e beatitudines. Leges et praecepta, ut ostendentia debitum boni faciendi et mali vitandi, gratia et virtutes etc., ut praestantia facultatem faciendi et vitandi»: *Summa fratris Alexandri*, Lib. III, Pars II: *De legibus et praecipis*, Inquisitio I: *De lege aeterna* [prologus] (= ed. Quaracchi, t. IV, 314).

numa nova concepção da lei moral, dominada pelos conceitos de vontade divina e de obrigação. Foi esta concepção que, nos séculos sucessivos, deu origem tanto a uma teologia moral como a uma filosofia moral enfocadas, respectivamente, como explicação ou como investigação de uma lei moral a ser observada.

Acabo de dizer que Tomás tomou a audaz e singular iniciativa de construir uma parte especificamente moral da teologia adotando o enfoque da ética aristotélica. Mas, se se aferra à apresentação tradicional e corrente da ética tomista esta se mostra menos audaz e menos singular. Com efeito, tantos pelos sustentadores como pelos opositores ela foi e continua sendo vista como ética em que domina o conceito de lei, lei eterna e lei natural; a lei constituiria a regra moral obrigatória à qual deve se ater o sujeito humano livre nas suas ações voluntárias. Os hábitos virtuosos interviriam para tornar fácil, estável, agradável o exercício dos atos livres conformes à lei.

Apresentada assim, a ética tomista jamais seria enfocada ao modo da ética aristotélica da primeira pessoa, mas ao modo da ética normativa da terceira pessoa. Pelo contrário, um estudo atento da *II Pars* da *Summa Theologiae* – em função do plano geral da *Summa*, da articulação interna da *II Pars*, do confronto com a doutrina moral das precedentes obras sistemáticas de S. Tomás – permite recuperar o enfoque original dessa obra mestra de doutrina moral; também permite descobrir quão inadequada é a apresentação tradicional a respeito do enfoque originário da *II Pars*³⁵.

A nova e integral tradução latina da *Ética a Nicômaco* acabava de ser publicada por Roberto Grossatesta em 1246-47 quando Tomás, com vinte anos recém cumpridos, se encontrou a freqüentar – em Colônia, nos anos 1248-1252 – e a recolher por escrito o primeiro curso havido sobre a nova tradução, dado pelo mestre Alberto. Desde o início de sua carreira intelectual, Tomás pôde conhecer a fundo aquele texto: logo advertiu a sua novidade, a sua importância; sentiu a sua atração, mas também levou em consideração os problemas que suscitava a sua utilização em teologia; só pode dar cabo de tais problemas dezessete anos mais tarde, quando, em Paris, de 1269 a 1272, compôs a *II Pars*.

Já no *Scriptum super Sententiis*, composto em Paris de 1253 a 1255, deu audazmente prova de independência e de originalidade introduzindo um enorme desenvolvimento sobre as virtudes no comentário às distinções 23-26

³⁵ Empreendi este estudo, só em parte, no meu livro *Lex et virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di san Tommaso d'Aquino* Roma: LAS, 1983. Dei importantes indicações ulteriores, brevemente, no meu artigo "L'apporto dell'etica tomista all'odierno dibattito sulle virtù" In: *Salesianum* 52 (1990) 799-818. No que segue, atendo-me aos resultados dessas investigações.

do III livro das *Sentenças*. Tal desenvolvimento não encontra paralelos em qualquer outro precedente comentário às *Sentenças*, e se diferencia vistosamente dos de Boaventura e Alberto, que Tomás tinha continuamente à frente dos olhos. É a primeira sólida tentativa de utilizar em teologia a doutrina aristotélica das virtudes, e pareceria o germe da futura *II Pars*.

Todavia, o atento exame do texto permite notar que de maneira alguma é recepcionado o enfoque da *Ética a Nicômaco* simplesmente, Tomás usa materiais da doutrina aristotélica das virtudes para construir uma teologia de todo tradicional, agostiniana-anselmiana. De fato, aqui Tomás introduz os hábitos virtuosos a título de formas impressas na alma, as quais a reparam, a retificam, na medida em que a fazem partícipe das divinas sabedoria e retidão. Destes hábitos que informam a alma Tomás tem absoluta necessidade em razão da sua antropologia: segundo a explicação tomista dada no *De ente et essentia* (1254-1256), a alma humana, enquanto forma de uma matéria individuante, não atua no indivíduo humano toda a sua perfeição específica. O indivíduo pode se aproximar de tal perfeição só mediante a aquisição de formas acidentais suplementares, precisamente os hábitos operativos bons ou virtudes. Porém, para o autor do *Scriptum* esses hábitos operativos necessitam ser dirigidos nos seus atos pela lei divina, da qual o *Scriptum* trata da d. 37 à d. 40 do III livro³⁶. A lei *docet actum, rectitudinem actus ostendit*³⁷; as virtudes *nos ad bene operandum inclinant*³⁸.

Como se vê, as virtudes são sim consideradas difusamente; mas numa teologia de enfoque agostiniano, aquele que encontramos formulada por João de la Rochelle no prólogo ao seu *De legibus et praeceptis*. Nesse enfoque, a função principal compete à lei: não dirigem os atos, mas inclinam a realizar facilmente, estavelmente, agradavelmente os atos indicados pela lei.

Se, no entanto, às virtudes é atribuída essa função subordinada, nada impede que a teologia não lhes dedique um tratado explícito e extenso. É o que acontece em duas obras de Tomás, sucessivas ao *Scriptum*. As questões

³⁶ Decisivas para entender o sentido dos tratados sobre as virtudes e sobre a lei e os preceitos são as expressões que Tomás usa na *divisio textus*, no início do tratado sobre as virtudes: «Postquam determinavit Magister de his quae ad Christum pertinent, quibus nos effective reparavit, hic incipit determinare de reparantibus formaliter, quae sunt habitus gratuiti animam informantes. Dividitur autem haec pars in duas. In prima determinat de ipsis habitibus gratuitis; in secunda de praeceptis quibus habitus ipsi in suos actus diriguntur, 37 dist.»: III *Sent.*, d. 23, *div. text.*; no início do tratado sobre a lei e sobre os preceitos: «Postquam determinavit Magister de virtutibus et donis quae nos ad bene operandum inclinant, in parte ista determinat de praeceptis legis quibus ad opera virtutum et donorum dirigimur»: III *Sent.*, d. 37, *div. text.*

³⁷ TOMÁS DE AQUINO, S. In *II Sent.*, d. 41, q. 1, a. 1, 4m: cf. *Lex et virtus...*, cit., 26-28, 41-45.

³⁸ TOMÁS DE AQUINO, S. In *III Sent.*, d. 37, *div. text.*, cit *supra* na nota 36.»

disputadas *De Veritate* (Paris, 1256-1259) não são uma obra sistemática; todavia, estão ordenadas segundo um preciso esquema teológico, ainda agostiniana-anselmiano: explicar como Deus é a Verdade e o Bem e como a Verdade e o Bem divinos participam nas criaturas, nos anjos, nos homens, na natureza humana de Cristo. O conhecimento verdadeiro que dirige os atos é comunicado através da sindérese, hábito dos primeiros princípios (q. XVI); e através da lei e da consciência, que aplica a lei ao caso (q. XVII). Nas questões dedicadas ao Bem e à sua participação (q. XXI-XXIX) não há explícito tratamento das virtudes, embora a estas se faça referência aqui e acolá.

No III livro da *Summa contra Gentiles*, composto em Orvieto entre 1261 e 1264, Tomás retoma os temas tradicionais da lei e da graça dando-lhes uma nova colocação no plano global segundo o qual esta *Summa* ordena a teologia. Os primeiros três livros tratam de Deus, porquanto sobre Ele se pode dizer com argumentações demonstrativas; o IV livro trata de Deus porquanto inacessível a argumentações similares. Em ambos os casos, Deus é considerado em si mesmo, depois como princípio e, por último, como fim das criaturas. O III livro estuda Deus enquanto fim das criaturas, especialmente das criaturas intelectuais às quais Ele se oferece como objeto de beatitude; depois estuda Deus enquanto governa as criaturas ao seu fim e enquanto governa de modo especial os indivíduos humanos mediante a lei (cc. 111-146) e mediante a graça (cc. 147-163) à sua beatitude em Deus. Nesse contexto, não faz qualquer tratado sobre as virtudes; o I livro (cc. 92-94) fala delas, mas como perfeições do próprio Deus. O indivíduo humano é considerado exclusivamente como sujeito capaz de submeter-se voluntariamente à lei de Deus e de ser ajudado pela graça a viver nessa submissão e a chegar, assim, à beatitude em Deus.

A consideração que o *Scriptum*, as questões *De Veritate* e a *Summa contra Gentiles* fazem da lei e da graça é conforme à tradição agostiniana e é perfeitamente teológica, mas de modo algum uma consideração moral verdadeira e própria: o ponto de vista não é o do homem como sujeito autor das próprias obras, mas é o da divina sabedoria legisladora. O *Scriptum* faz abundante uso da filosofia aristotélica das virtudes, mas não encontra maneira de adotar o enfoque mesmo da ética aristotélica das virtudes.

O fato é que o enfoque aristotélico da ética mostra-se incompatível com a teologia, que s. Tomás define como ciência especulativa sobre Deus. De fato, a ética aristotélica é, programaticamente, filosofia prática, não só enquanto tem por objeto as ações humanas, mas, sobretudo, porque é um saber em vista do agir. Por isso, como vimos, ocupa-se das virtudes éticas e da *phrónesis*, na medida em que permitem ao sujeito ser autor de boa práxis, de vida boa e feliz. Tudo isso não parece poder ser objeto de teologia. Pelo

contrário, é conforme à teologia estudar as razões da lei divina e a ajuda divina (graça, virtudes, dons) que permite ao homem viver segundo a lei.

Por sua vez, porém, a teologia da lei contrasta com a antropologia tomista: segundo Tomás, as ações humanas, enquanto são ações de indivíduos humanos, são tão individualizadas quanto o são os indivíduos. Nenhum conhecimento universal, como é o dos preceitos da lei, pode regular imediatamente a ação individualizada: o ato individual é inalcançável tanto pela lei como pela consciência que aplica a lei. Por outro lado, o ato individual é, com efeito, sempre ato humano e, portanto, ato especificado por um apropriado juízo prático individualizado: se há de ser bom e reto, deve ser regulado por um adequado saber prático, que pode partir tanto dos preceitos da lei como de uma das suas premissas, mas que chega a uma conclusão prática individual à qual nenhuma lei nem nenhum juízo de consciência podem chegar. Para agir bem, o indivíduo humano necessita daquele saber prático particular, daquela *phrónesis* que, em dependência das virtudes éticas, chega ao juízo prático operante na escolha e na ação³⁹.

Mas, são, justamente, o saber da *phrónesis* e a filosofia prática que o estuda que parecem não pertinentes à teologia, ciência especulativa sobre Deus.

A feliz e brilhante solução para este problema foi ESCOGITATA por Tomás só em vista da organização do plano da *Summa Theologiae* (= *ST*). A sua *I Pars* foi composta em Roma e Viterbo de 1266 a 1268; a *II Pars* em Paris, de 1269 a 1272, a *III Pars* em Nápoles, de 1272 a 1273.

Também a *ST*, tal como a *Summa contra Gentiles*, tem como *subiectum* Deus «non solum secundum quod in se est, sed etiam secundum quod est principum rerum et finis earum, et specialiter rationalis creaturae»⁴⁰. Mas, diferentemente da *summa contra Gentiles*, encontra maneira de introduzir uma *moralis consideratio* uma *operativa scientia*⁴¹ que tem por *subiectum* os atos humanos, como uma das três partes específicas em que está articulada toda a explicação da *Sacra doctrina* na *ST*. Essa parte é a *II Pars*, que, sozinha, constitui mais da metade da *ST*.

A chave da solução é encontrada por Tomás na particular relação que o homem, como criatura racional, tem com Deus. Embora a *ST* seja ciência especulativa sobre Deus, para a mente o *quid est* de Deus permanece, contudo, inacessível; razão pela qual no lugar da impossível definição de Deus a mente humana recorre aos seus efeitos de natureza ou de graça para dizer quem é

³⁹ Esta interpretação do problema tomista do conhecimento prática está baseada numa atenta análise – conduzida em *Lex et virtus...*, cit. 207-237 – do texto decisivo de I-II, q. 58, a. 5. Esta está na base da explicação das virtudes que elaborei em *Felicitatè...*, cit.

⁴⁰ TOMÁS DE AQUINO, S. *STh*, I, q. 2, prol.

⁴¹ TOMÁS DE AQUINO, S. *STh*, I-II, q. 6, prol.

Deus⁴². Pois bem, o homem, enquanto criatura racional, é um efeito de todo especial de Deus. Segundo o decisivo prólogo da *II Pars*, o homem é à imagem de Deus, porque – como Deus, seu exemplar – o homem «*est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem*». Por isso, o conhecimento prático que nós temos como autores das nossas obras boas, isto é, a nossa *phrónesis* ou *prudentia* e a ciência prática que sobre ela construímos, é participação daquela *ratio* com a qual Deus governa as criaturas e, em particular, o homem, isto é, da lei eterna. Desse modo, são justamente a sabedoria prática ou prudência e a ciência moral que se tornam o nosso modo de conhecer a lei eterna. Pode-se fazer uma verdadeira e própria ciência prática e moral sobre o homem autor dos próprios atos numa teologia sobre Deus. A única ciência divina, participada no nosso intelecto, mesmo permanecendo substancialmente uma, em razão dos enunciados da divina revelação – dos quais depende como de princípios próprios –, se articula em uma ciência especulativa sobre Deus e as suas obras (*I Pars*) e sobre Cristo, Filho de Deus Encarnado, e as suas obras teândricas (*III Pars*) e em uma ciência prática sobre o homem e as suas próprias obras humanas (*II Pars*).

Na *II Pars*, Deus continua a ser considerado como princípio e fim, mas, concretamente, como princípio e fim das obras humanas das quais o homem é autor com Deus e sob Deus. O modo em que Deus é – de um modo específico, não considerado pelas partes I e III – princípio e fim das obras humanas é estabelecido através da nossa ciência prática e da nossa sabedoria prática sobre os nossos atos humanos. Deus continua a ser considerado como autor da lei e da graça, mas, desta vez, em vista da formação do homem virtuoso autor de vida beata, o qual – justamente graças à virtudes – participa perfeitamente da lei eterna.

Portanto, pode-se adotar em teologia o enfoque da ética aristotélica da primeira pessoa. Não foi por nada que Tomás – contemporaneamente à composição da *II Pars* e das questões *De virtutibus* – trabalhou em um comentário à *Ética a Nicômaco* – o *Sententia libri Ethicorum* – e numa parte da *Política* – o *Sententia libri Politicorum* –, fazendo uma leitura de teólogo cristão das obras do filósofo pagão e usando-as abundantemente para a construção de uma verdadeira e própria teologia moral – recebendo, desta vez, o seu enfoque e modificando segundo esse enfoque a teologia agostiniana da lei e da graça.

⁴² «Ad primum ergo dicendum quod, licet de Deo non possimus scire *quid est*, utimur tamen eius effectum, in hac doctrina, vel naturae vel gratiae, loco definitionis, ad ea quae de Deo in hac doctrina considerantur: sicut et in aliquibus scientiis philosophicis demonstratur aliquid de causa per effectum, accipiendum effectum loco definitionis causae»: I, q. 1, a. 7, 1m.

Porquanto Tomás recebe o enfoque aristotélico da ética, todavia ele constrói uma ciência moral que é a conversão cristã e teológica da ética aristotélica.

Mais explicitamente que Aristóteles, Tomás distingue a ciência moral e a prudência. Ambas são conhecimentos práticos, no preciso sentido de que não só conhecem a ação enquanto é operável por parte do agente humano, mas a conhecem de tal modo que esse mesmo conhecimento prático é operativo, isto é, dirige e compõe a ação; dirige-o e o compõe de modo que a ação resulta humanamente excelente, virtuosa e, sob este título, exemplifica a vida boa e feliz⁴³. Todavia, os próprios operáveis humanos, que são particulares e contingentes, e são objeto e fim tanto da ciência moral como da prudência, são considerados diversamente por estes dois tipos de conhecimento prático: o primeiro, explica Tomás, os considera *secundum rationes universales*, o segundo *secundum quod in particulari*⁴⁴. Dado que na consideração *in particulari* intervêm os

⁴³ Abrindo o seu comentário à *EN* com um prólogo completamente próprio e original, Tomás distingue vários tipos de ordem, entre as quais há a «ordo quem ratio considerando facit in operationibus voluntatis»; ela é de competência da filosofia moral: «Ordo autem actionum voluntariarum pertinet ad considerationem moralis philosophiae. [...] Sic ergo moralis philosophiae, circa quam versatur praesens intentio, proprium est considerare operationes humanas, secundum quod sunt ordinatae ad invicem et ad finem». «Ita subiectum moralis philosophiae est operatio humana ordinata in finem, vel etiam homo prout est voluntariae agens propter finem»: *Sententia libri Ethicorum* (= *SLE*) I, 1 (= Ed. leonina XLVII, 3-4, 1-54).

Comentando o livro VI da *EN*, Tomás explica em que sentido a razão é prática: «Dicit ergo primo quod, quamvis mens sit principium actus, tamen mens ipsa, secundum se absolute considerata, id est ratio speculativa, nihil movet, quia nihil dicit de imitabili et fugiendo, ut dicitur in III de Anima, et sic non est principium alicuius actus, sed solum illa quae est gratia huius, id est quae ordinatur ad aliquod particulare vel ratio practica, quae quidem non solum principatur activae operationi quae non transit in exteriorem materiam sed manet in agente ut concupiscere et irasci [mais abaixo, às linhas 198-200, precisa: «in agibilibus ipsa bona actio est finis, puta bene concupiscere vel bene irasci»], sed etiam factivae quae transit in exteriorem materiam sicut urere et secare»: *SLE* I, 10 (= 37, 174-186).

Terminando o inquérito sobre a noção de felicidade, Tomás, com Aristóteles, identifica a felicidade precisamente com a operação humana boa, isto é, virtuosa: «Sic ergo patet quod felicitas est operatio propria hominis secundum virtutem in vitam perfectam»: *SLE* VI, 2 (= 337-338, 174-176).

⁴⁴ Esta distinção Tomás a *introduz* (não é exigida pela letra do texto aristotélico) ao início do seu comentário ao livro VI da *EN*: «Contingentia dupliciter cognosci possunt: uno modo secundum rationes universales, alio modo secundum quod sunt in particulari. Universales quidem rationes contingentium immutabiles sunt, et secundum hoc de his demonstrationes dantur et ad scientias demonstrativas pertinet eorum cognitio; [...]. Alio modo possunt accipi hic Philosophus contingentia, ita enim cadunt sub consilio et operatione»: *SLE* VI, 1 *Haec autem* (= 334, 190-214). Todo o sucessivo comentário ao livro VI explica a *phrónesis*-

apetites do sujeito agente, a prudência difere da ciência moral porque a prudência *requirit rectitudinem appetitus*⁴⁵, a ciência moral, por sua vez, pertence só à razão, não depende da retidão do apetite.

A conversão teológica desses dois tipos de conhecimento prático reside no fato de que Tomás considera tanto um como outro participação da lei eterna⁴⁶. Isto requer modificações apropriadas na concepção da vida boa, dos atos humanos, das virtudes e dos vícios, dos vários tipos de lei.

Uma vez que é prática e que está enfocada segundo o ponto de vista do sujeito agente, a ciência moral tomista se inicia com a investigação e com a determinação do fim mais conveniente a ser realizado nas ações humanas, isto é, do modo mais excelente de agir e de viver para um sujeito humano. De fato, em vista do fim a ciência prática ordena e dispõe as ações nos seus particulares e estabelece as condições que permitem ao sujeito humano realizar o fim conveniente nas ações (I-II, qq. 1-5).

Diferentemente de Aristóteles, a investigação tomista sobre o fim começa a partir do pressuposto de que toda ação humana é emitida por uma vontade natural e ilimitada de bem, de tudo aquilo que é apreendido como um bem; portanto, toda ação é escolhida enquanto é compreendida como um bem que contribui a satisfazer o desejo ilimitado de bem; o que é como dizer: é escolhida em razão da felicidade que ela contribui a realizar.

A investigação do fim mais conveniente para as ações humanas se traduz, assim, na investigação do bem ou do conjunto ordenado de bens que torna o homem verdadeiramente. A argumentação conclui que o bem mais conveniente e apropriado para a natural e ilimitada vontade de bem é o Bem Perfeito, identificado em Deus, tal como se revela no ensinamento cristão. Qualquer outro bem, necessário e conveniente ao sujeito humano, contribuirá para a verdadeira felicidade só se amado e desejado com vontade reta, isto é, com vontade que ama e deseja Deus sobre qualquer outro bem, como fim último.

A melhor atividade humana, a vida beata, é, por isso, conhecer Deus perfeitamente e amá-lo com todo o coração sobre qualquer coisa. Neste ponto, Tomás introduz uma distinção que lhe permite acolher a concepção

prudencia em função desta distinção. A explicação própria Tomás dá da prudência na *II Pars*, contemporânea do *SLE*, está baseada sobre a mesma distinção entre a *recta ratio agibilium in universali* (própria da ciência prática) e *in particulari* (própria da prudência): cf. a importante I-II, q. 58. a. 5. Na exegese que fiz desse texto em *Lex et virtus...*, cit., 207-213, demonstro que a expressão “*in particulari*” se refere não só às circunstâncias da ação mas também, e mais ainda, às disposições apetitivas do indivíduo agente.

⁴⁵ *SLE* VI, 4 (= 347, 188-189); «*prudencia non est in ratione solum, sed habet aliquid in appetitu*»: *SLE* VI, 7 (= 357. 88-90).

⁴⁶ Cf. I-II, q. 19, a. 4.

aristotélica da felicidade dentro desta transformação teológica da concepção da vida feliz. A vida beata pode ser realizada de modo perfeito ou de modo imperfeito. A vida perfeitamente beata não é possível ao homem na condição temporal e mortal, mas só numa condição de vida eterna, que é efeito da eficiência amorosa, benéfica, transformadora de Deus. Na condição temporal mortal, é possível a vida imperfeitamente beata, que é, substancialmente, a vida segundo as virtudes aristotélicas, éticas e contemplativas; todavia, cristãmente transformada no sentido que o exercício de tais virtudes é, por sua vez, informado por específicas virtudes cristãs, teologais e morais, também essas doadas por Deus (virtudes infusas) para permitir ao homem dispor-se, no exercício da vida beata, a receber ainda como dom de Deus aquele coroamento que é a vida perfeitamente beata.

A ciência prática tomista deve, então, considerar como esse fim pode ser realizado, ou malgrado, nos atos humanos (I-II, qq. 6-48). Torna-se necessário explicar como o sujeito humano, a partir da vontade natural e ilimitada de bem e de felicidade e pelas naturais inclinações da vontade àqueles bens humanos que são absolutamente necessários para uma vida feliz, procede a uma progressiva determinação e especificação da vontade em intenções dirigidas a fins intermédios e em escolhas concretas e particulares de ações bem individualizadas (identificadas?), nas quais os fins intencionados são realizados diversamente, de modo apropriado às particularidades das situações (I-II, qq. 6-17).

Depois, a ciência prática deve explicar de quais requisitos depende que as escolhas – e as ações exteriores das quais elas são o princípio interior – sejam perfeitamente boas, excelentes e exemplifiquem a vida beata, ou então sejam defeituosas e viciadas (I-II, 18-21). Explorando conjuntamente a ética aristotélica e a tradição teológica, a investigação tomista põe às claras que, para que as escolhas sejam perfeitamente boas, é preciso que seja bom o fim visado pela intenção, o objeto (*obiectum*) que define e especifica a ação exterior e as circunstâncias relevantes da ação. Na falta de qualquer um desses requisitos, as escolhas resultam defeituosas. Além disso, Tomás explica que «boas» aqui significa: conformes à ordem estabelecida pela razão (*ordo rationis*), que tem capacidade e autoridade para estabelecer a ordem conveniente em razão do fato de que ela é participação da lei eterna. A razão humana é naturalmente capaz de ordenar os apetites humanos, volitivo e passional, em função do seu próprio fim, fim que ela, com a vontade, naturalmente deseja: o conhecimento da Verdade divina e o amor do Bem divino. Ela ordena os apetites relativos aos bens e aos males humanos de modo tal que estejam sempre conformes à vontade que quer – para o sujeito agente e para as outras pessoas – a vida beata em Deus.

A consideração tomista dos atos humanos não termina aqui. Dado que a razão prática é a razão que, conhecendo bens e males, especifica e guia os movimentos apetitivos, é absolutamente necessário que a ciência prática conheça os complexos movimentos das paixões e dos afetos. Estes, de fato, não são simplesmente neutros e indiferentes à guia racional; são, na verdade, dotados de direção própria, em virtude de uma valoração espontânea, irreflexiva e ainda não racionalmente julgada em relação a bens e males particulares, convenientes ou nocivos, prazerosos ou penosos para o indivíduo, enquanto – ele mesmo – particular. «Particular», aqui, significa: ainda não julgados racionalmente à luz da ordem estabelecida pela razão. Por causa desta situação, o agir humano excelente requer bem mais que decisões conformes aos preceitos da lei; requer uma modificação dos apetites frente à ordem estabelecida pela razão, a qual, por sua vez, há de determinar a ordem recebendo, corrigindo, integrando movimentos passionais e afetivos que lhe propõem motivações próprias. De fato, as escolhas não são simples decisões de uma vontade indiferente e soberana; são, na verdade, preferências nas quais as paixões e os afetos são operantes (I-II, qq. 22-48).

A passagem que a *II Pars* faz da consideração da vida beata à consideração do modo em que o indivíduo humano é autor dos próprios atos voluntários, nos quais a vida beata se realiza desde que eles sejam perfeitamente bons, constitui uma radical inovação com respeito ao livro III da *Summa contra Gentiles*. Aqui, de fato, da consideração de Deus como beatitude do homem se passava imediatamente à consideração de Deus que governa as criaturas ao seu fim e que governa especialmente os indivíduos humanos à vida beata mediante a lei e a graça. A *II Pars*, por sua vez, entre a consideração da vida beata e a consideração de Deus como Aquele que governa o homem à vida beata mediante a lei e a graça, introduz uma extensíssima consideração dos atos de que o indivíduo humano é autor voluntário e uma extensíssima consideração dos *habitus* virtuosos que permitem ao homem realizar os atos da vida beata. Essa radical inovação é requerida pelo enfoque da *II Pars* como ciência prática construída segundo o ponto de vista do sujeito agente.

Para se compreender as razões dessa inovação e a original concepção dos *habitus* virtuosos que Tomás elabora, explorando e modificando a concepção aristotélica (I-II, qq. 49-70), é preciso distinguir *dois significados do termo “virtude”*. *Virtude significa, antes de mais, a excelência dos atos humanos*. Tal excelência consiste no fato de que nos atos voluntários a vontade e os apetites passionais são regulados segundo específicos modos de regulação, que são requeridos a fim de que exista vida beata. Vale dizer: a descrição normativa da vida beata não se efetua propriamente mediante uma série de preceitos que prescrevem ou

proíbem tipos de ação; efetua-se, na verdade, originária e principalmente, indicando quais excelências específicas nos atos humanos constituem e exibem a vida beata. Dito de outro modo: a *ordo rationis* consiste, antes de mais e principalmente, em diversos modos específicos de regulação, os quais constituem outros tantos *fins virtuosos*, segundo os quais o sujeito agente tenciona regular as próprias escolhas; subordinadamente aos fins virtuosos, a *ordo rationis* determina também ações que, quanto ao seu objeto (*obiectum*), realizam ou violam o fim virtuoso: é a tais ações que se referem os preceitos das leis.

Neste ponto, Tomás encontra-se com o problema posto pela sua antropologia, ao qual já nos referimos (§ 47). Com relação ao escopo de viver bem, excelentemente, felizmente, o indivíduo humano tem sim uma capacidade natural, mas também um despreparo natural. Isto se deve ao fato de que a forma humana específica – em razão da restrição súbita ao informar uma matéria individuante – se encontra na posse de potências operativas reduzidas, em relação a quanto se requereria pela perfeição da natureza específica. Para fazer frente a essa condição ontológica, Tomás elaborou uma nova concepção das *virtudes, entendidas no segundo significado do termo*, isto é, como *habitus* operativos que aperfeiçoam e preparam as potências para emitirem os atos excelentes requeridos pela vida beata. Esta concepção não é mais a aristotélica, embora se sirva copiosamente dela.

Por causa da individuação na matéria, a razão, a vontade e os apetites passionais são capazes de operar segundo o limitado e particular ponto de vista do indivíduo: a razão julga e os apetites desejam os bens humanos na medida em que se mostram convenientes ao indivíduo enquanto particular, sem inseri-los naquela *ordo rationis* que define o *verdadeiro* bem humano, a *verdadeira* vida beata. Para alcançar e realizar este escopo, as potências necessitam das virtudes éticas – ou, propriamente, morais –, entendidas como *habitus* que as inclinam a atos que exibem as específicas excelências ou os específicos modos de regulação (fins virtuosos) que constituem o viver bem. A razão, por sua vez, necessita de uma virtude intelectual, a *prudentia*, entendida como *habitus*, que a habilita a encontrar e a julgar as ações que sim são convenientes ao indivíduo, porém não mais considerado na sua particularidade, mas considerado como aquele que, por força das virtudes morais, tenciona escolher e agir de modo a realizar os fins virtuosos requeridos pela *ordo rationis*. A *phrónesis-prudentia* – movendo, quais premissas, por inclinações virtuosas – procura, excogita, julga, prescreve e compõe a ação que realiza as excelências ou fins virtuosos, de modo apropriado às particularidades contingentes e variáveis das situações. Deste modo, as virtudes morais e a prudência têm como efeito não simplesmente tornar fácil,

prazerosa, estável a execução dos atos prescritos pela lei; assim as concebia o *Scriptum*, segundo essa concepção, o indivíduo humano seria capaz de levar a cabo escolhas perfeitamente boas mesmo sem estar aperfeiçoado por *habitus* virtuosos. Na verdade, segundo a *II Pars*, as virtudes têm como efeito formal e principal fazer possível ao indivíduo a emissão das escolhas perfeitamente boas, as escolhas que exemplificam a vida beata. Sem os *habitus* virtuosos, o indivíduo pode decidir por ações retas, mas não ainda levar a cabo escolhas perfeitamente boas.

Já esta é uma inovação com relação à concepção aristotélica das virtudes. Mas há outras duas. A primeira concerne à relação entre os *habitus* e a livre vontade. Uma vez que a Aristóteles faltava o conceito da livre vontade, as virtudes éticas introduziam uma determinação ineludível nos apetites. Para Tomás, porém, introduzem uma determinação que está continuamente à disposição da vontade, que pode usar delas quando quiser; mas tais determinações não passam ao ato sem o livre consenso da vontade. As virtudes permanecem sendo determinações unívocas e infalíveis, mas a livre vontade humana permanece falível.

A segunda inovação concerne à relação entre as virtudes éticas e a razão. Com Aristóteles, Tomás reconhece que as virtudes éticas recebem da razão, enquanto prudencial, a determinação do justo meio que concretiza nas particularidades os fins virtuosos aos quais elas inclinam. Mas, para além de Aristóteles, Tomás, por ser teólogo, afirma que tanto a prudência como as virtudes éticas dependem da razão enquanto natural, isto é, enquanto naturalmente capaz de conceber e prescrever os fins virtuosos gerais da vida boa e certos tipos de ações, absolutamente requeridas ou absolutamente excluídas por tais fins. Nisto a razão humana é participação da lei eterna; mas tal participação é apenas um encaminhamento à vida boa, e é levada à perfeição pelas virtudes; desta maneira, é através das virtudes – e não através dos preceitos da lei – que a lei eterna alcança os atos individuais e os torna perfeitos.

Uma vez que para o teólogo Tomás a vontade humana permanece falível, a ciência prática não deve considerar só os atos que, graças às virtudes, alcançam o bem, mas também os atos que – não usando a virtude ou na ausência das virtudes – alcançam o mal. Aqui, o teólogo encontra o modo pôr em evidência a falibilidade e a corruptibilidade humana de modo completamente impensável para o filósofo pagão (I-II, qq. 71-89).

Tanto a concepção tomista das virtudes como a consideração da corruptibilidade moral, apresentam à ética tomista o urgente problema de explicar como as virtudes podem ser adquiridas, como pode ser formado o indivíduo virtuoso. A resposta é buscada fora do indivíduo agente, em

diversos tipos de comunidades ordenadas segundo boas leis, para culminar na consideração do próprio Deus, cuja intervenção mediante uma lei própria e mediante a graça é absolutamente necessária para formar o indivíduo virtuoso.

A investigação tomista sobre a lei (I-II, qq. 90-108) recebe e modifica tanto a concepção aristotélica como a concepção teológica de tradição agostiniana. De Aristóteles, Tomás recebe o enfoque da filosofia prática, que dá importância principal à determinação, em absoluto, da vida melhor para os indivíduos humanos, e que, no tocante à vida boa e feliz e à formação das virtudes, explica a função da lei política. Desse modo, a ordem dos tratados da *Prima Secundae* (vida beata, atos voluntários, virtudes, lei) retoma a ordem da *Ética a Nicômaco* e da *Política*. Mas a concepção aristotélica da lei política é modificada graças ao ponto de vista teológico, que explica a lei política em face da lei eterna, da lei natural e da lei divina revelada.

Por outro lado, também é modificada a concepção teológica da lei, de tradição agostiniana, que o próprio Tomás tinha compartilhado nas obras precedentes. A lei é agora considerada do ponto de vista da sua função para a formação das virtudes, não mais no sentido de que a lei indica quais são os atos virtuosos ou dirige as virtudes nos seus atos, mas no sentido de que a lei educa para um tipo de comportamento do qual se põe em movimento a formação dos hábitos virtuosos. Quais são, *en particular*, os atos requeridos pela vida beata estabelece-o não a lei, mas a prudência, em dependência das virtudes morais. A lei prescreve ou proíbe certos atos, respectivamente necessários para que haja *ratio virtutis* ou incompatíveis com a *ratio virtutis*, porém, prescreve-os ou os proíbe só *in universali*; ora, a consideração *in universali* é, na verdade, uma premissa necessária à prudência para concluir a respeito das escolhas particulares; mas não *sufficit ad ratiocinandum circa particularia*⁴⁷; a premissa própria da prudência são as atuais intenções das virtudes morais aos fins virtuosos.

Todavia, a prudência e as virtudes morais não se formam se o indivíduo não viver em comunidades governadas segundo boas leis. Isto se deve ao fato de que a vida beata, mesmo realizando-se em atos individuais dos quais os indivíduos virtuosos são os autores, é, todavia, uma vida que não se vive a não ser em comum, e, por isso, necessita de uma regra comum com características apropriadas: esta é, precisamente, a lei.

Na consideração teológica, toda lei é, a seu modo, uma manifestação da lei eterna, em razão pela qual é da lei eterna que tem início o estudo tomista das leis. Quanto ao modo em que a lei eterna é notificada, a concepção tomista modifica a agostiniana, reconhecendo que a capacidade natural da razão prática humana de apreender alguns princípios práticos relativos aos

⁴⁷ TOMÁS DE AQUINO, S. *STh*, I-II, q. 58, a. 5c.

bens humanos aos quais inclinam as inclinações naturais e de desenvolver os princípios em preceitos específicos universais é uma participação da lei eterna na forma de uma lei natural. Mas, recorde-se que a participação plena e perfeita na lei eterna é constituída pelas virtudes. Para o fim de formar as virtudes é suficiente a lei natural?

Guiado pelo objetivo de formar as virtudes, Tomás efetua uma crítica das leis, passando da lei natural à lei política, desta à lei divina revelada – primeiro na forma de lei antiga, depois na forma de lei nova ou Evangelho. Para toda lei, ele considera o tipo de bem comum, de vida boa comum que ela visa a realizar, a sua eficácia e os seus limites para a formação das virtudes. A análise põe às claras que para superar os limites da lei natural é necessária a lei divina revelada; esta, por sua vez, para superar os limites da lei antiga, deve tornar-se lei nova, que é a única eficaz para a perfeita formação das virtudes, uma vez que nela é principal a graça divina, que ajuda o homem a ser autor dos atos da vida beata. O discurso de Tomás passa, então, a considerar Deus, que ajuda a vida virtuosa com a graça (I-II, qq. 109-114).

4. A VENTURA DA ÉTICA TOMISTA

A ética tomista da *II Pars*, explicada deste modo, permite as duas seguintes constatações. Em primeiro lugar, demonstra que o enfoque aristotélico da ética é possível também por parte do pensamento cristão. Que é como dizer: o enfoque dominante na tradição cristã, segundo a qual a ética estuda a lei ou as normas a que se devem ater os sujeitos humanos nas suas livres decisões, não é a única nem óbvia possibilidade, nem propriamente é requerida pela fonte bíblica da tradição cristã, mas é fruto de concepções teológicas peculiares, como em breve veremos, que são expostas à crítica por parte de uma concepção teológica alternativa, como a tomista.

Em segundo lugar, a ética da *II Pars*, explicada no modo acima exposto, constitui uma novidade absoluta e singular na história da teologia, e ocupa uma posição à parte frente à teologia moral dominante. Ela é nova tanto com relação à precedente teologia das *Sentenças* e das *Sumas* como em relação às precedentes obras do próprio Tomás; e também em relação à sucessiva teologia – antes – dos comentários às *Sentenças*, dos comentários à *Summa Theologiae* – depois –, dos manuais de teologia moral a partir do séc. XVII até hoje, dos manuais de filosofia moral neo-escolástica da metade do séc. XIX à metade do séc. XX. Tampouco exerceu um influxo decisivo sobre a tradição teológica sucessiva.

Antes, pelo contrário, é a sucessiva tradição teológica que tem determinado a interpretação dominante da *II Pars*, da qual diverge a explicação

da *II Pars* que propus. Segundo essa explicação, a *II Pars* é enfocada como ciência prática da primeira pessoa, centrada nas virtudes que definem a vida boa e que, como hábitos, permitem aos indivíduos humanos conduzir-se na vida boa, segundo Deus e em direção a Deus, na comunidade política e na comunidade cristã. Segundo a interpretação corrente, a *II Pars* é a ciência da lei natural, humana e divina, que indica as ações a serem cumpridas ou evitadas de modo a obter a beatitude; as virtudes inclinam o sujeito a se conformar facilmente, de bom grado e firmemente à lei.

A explicação que dei não interroga a *II Pars* partindo do pressuposto – dado como óbvio – que a ética é uma ciência da lei moral, para depois verificar qual concepção Tomás tinha da lei e como, em direção à lei, estudava o ato voluntário e as virtudes. Em vez disso, interroga a *II Pars* dando importância decisiva ao seu plano, à sua colocação no plano da *ST*, às significativas novidades que ela apresenta a respeito das precedentes obras de Tomás.

Essa reviravolta a respeito da interpretação tradicional da *II Pars* mostrou-se-á menos impertinente ao acompanhar-se o destino histórico da *II Pars*.

Até quando durou nas faculdades de teologia a praxe de comentar as *Sentenças*, a *ST* de s. Tomás recebeu pouca atenção; utilizava-se mais o seu *Scriptum super Sententiis*. Quando o dominicano francês João Capreolo compôs, entre 1409 e 1435, as suas *Defensiones theologiae divi Thomae Aquinatis*, seguiu a ordem do *Scriptum*. O dominicano Francesco di Silvestri, o Ferrarense, preferiu comentar a *Summa contra Gentiles*, terminando em 1517 os seus *In libros S. Thomae Aquinatis Contra Gentiles Commentaria*. A própria iniciativa do dominicano Tomás de Vio, o Caetano, de redigir, de 1500 a 1520, um dos primeiros comentários à *ST* não teve influxo sobre a teologia a não ser quando o dominicano Francisco de Vitoria tomou a iniciativa – seguida depois por outros – de substituir as *Sentenças* pela *ST* na faculdade de teologia da universidade de Salamanca, comentando ele mesmo a *Prima Secundae*, desde 1526 até a sua morte, em 1546. Na segunda metade do século XVI, os Jesuítas – que se tinham formado na escola dos dominicanos, em Paris, Alcalá e Salamanca – difundiram nas suas escolas o uso da *ST* como texto a ser comentado.

Mas o pensamento teológico estava dominado pela teologia scotista e, sobretudo, pela ockhamista, na qual o problema moral era concebido como problema da conformidade da livre vontade humana com a livre vontade divina, que obriga a observar a lei divina, notificada pela consciência. Deste modo, a *ST* foi interrogada a partir de uma concepção moral a ela estranha e com ela incompatível, que não permitia alcançar o seu enfoque originário. A teologia moral, constituída como disciplina autônoma no início do séc. XVII,

teve na moral da lei o seu álveo obrigatório até os anos sessenta do nosso século.

Por outro lado, desde o início do séc. XVII, nos centros eclesiásticos de estudo, seguindo o caminho aberto por Francisco Suárez, foram organizando-se os estudos filosóficos não mais como comentários aos textos aristotélicos, mas com base em *Cursus*, que reelaboravam – com maior desprendimento do texto aristotélico – a matéria filosófica. Nascia, assim, uma filosofia cristã distinta da teologia. Em filosofia moral, a *Ética a Nicômaco* foi substituída por *arsus* e por manuais que expunham uma ética aristotélica modificada segundo a moral da lei atribuída a Tomás de Aquino⁴⁸. Essa orientação foi abandonada ao longo do séc. XVIII, quando prevaleceram nos centros eclesiásticos as filosofias modernas, sobretudo cartesiana e wolffiana.

Quando, por volta da metade do séc. XIX, se iniciou a renovação neo-escolástica – que durou até os anos sessenta do séc. XX – muitos textos de filosofia moral eram declaradamente inspirados na ética tomista. Na realidade, expunham a moral da lei atribuindo-a a Tomás. Um enorme influxo da versão suareziana da ética denominada tomista, a escassa atenção dada à *Ética a Nicômaco* – enquanto, como fizemos notar, floresciam junto aos estudiosos leigos os renovados estudos filológicos, históricos e filosóficos sobre a ética aristotélica – e uma leitura exclusivamente sincrônica e sistemática das obras de s. Tomás impediam o acesso ao originário e original enfoque da *II Pars*. Não se exagera se se afirma que no neo-tomismo a moral tomista ficou eclipsada.

O eclipse da moral tomista na teologia e na filosofia moral neo-tomistas é facilmente observável desde que se advirtam algumas significativas alterações que os temas da *II Pars* receberam nos textos neo-escolásticos. Mesmo quando se encontra reproduzida a ordem dos tratados da *Prima Secundae*, as conexões lógicas entre os temas singulares não mais as mesmas; nem as concepções do ato humano, das virtudes e da lei são mais as mesmas.

O problema moral foi enfocado como o problema do sujeito livre, que, nos seus atos livres, está obrigado a se conformar a uma lei moral natural, que constitui a norma objetiva notificada e aplicada através da consciência, que constitui a norma subjetiva. A beatitude em Deus é sim considerada como o fim último da vida moralmente reta, mas não mais como fim último que consiste no exercício das virtudes, mas como fim último ao qual guia a lei moral, sem que se mostre clara a conexão entre os requerimentos da lei e a própria beatitude.

⁴⁸ BROCKLISS, L.W.B. *French Higher Education in the Seventeenth and Eighteenth Centuries. A Cultural History*. Oxford: Clarendon Press, 1987; para a ética, pp. 216-228.

Os atos humanos são considerados quase exclusivamente do ponto de vista da liberdade e da responsabilidade, dando grande atenção aos fatores que as acrescentam ou que as diminuem, fatores aos quais Tomás dedica poucos artigos em I-II, q. 6. O ponto de vista não é mais o do sujeito agente, mas o do juiz que se interessa pela imputabilidade. Tanto é assim que a extensíssima e complexa análise tomista (I-II, qq. 8-17) da lógica e da geração das escolhas e das ações por parte do sujeito é completamente omitida ou mal é mencionada, ao se referir a um esquema convencional da composição do ato humano. Mas a menção não fica sem conseqüências; sobretudo, não é mais usada na análise da função que as virtudes têm na emissão de intenções e de escolhas boas. Desse modo, não se compreende na explicação tomista a função das virtudes morais e da prudência sem referi-la aos momentos dos quais se compõe a geração do ato humano completo.

A extensa análise tomista das paixões é assaz reduzida, e, em todo caso, as paixões não mais se consideram como motivações do ato humano, mas como fatores que condicionam a voluntariedade. As virtudes não intervêm mais na normatização das escolhas individuais, assegurando-lhes a perfeita bondade; uma vez que a norma é constituída exclusivamente pela lei natural, das leis humanas que a desenvolvem e que a determinam, da consciência que aplica a lei ao caso, as virtudes não têm outra função senão acrescentar a voluntariedade do ato bom, conferindo facilidade, deleite, firmeza. Dessa maneira, elas não são mais de absoluta necessidade a fim de que as escolhas resultem moralmente perfeitas; são, pelo contrário, adornos, que não contribuem à retidão das escolhas. Entre as virtudes, obviamente a prudência é mencionada, mas sem que se advirta a divergência entre a explicação tomista da prudência e o papel decisivo designado agora à consciência. Tampouco se mostra uma conexão entre as diversas espécies de virtudes morais e os diversos preceitos da lei natural.

Quanto à lei natural, dá-se grande atenção à questão da obrigação, pensando que se preenche uma lacuna do tratado tomista; não se adverte que a questão da obrigação surge – como veremos em breve – (§§ 63, 66) de uma concepção da lei e da vontade assaz diversa da de Tomás. Uma vez que se alterou a concepção tomista das virtudes e das leis, não se adverte mais o sentido que tem o tratado tomista das leis no enfoque da *II Pars*: as leis são, agora, consideradas como a norma da moralidade e não mais como finalizadas a formar indivíduos virtuosos na comunidade que há de viver uma felicidade comum; são, agora, pelo contrário, as virtudes que estão finalizadas a observância da lei moral.

Perdida a perspectiva tomista sobre as leis, perdeu-se também a concepção tomista sobre a graça: esta, com efeito, estava introduzida por

Tomás como elemento principal da lei divina nova, a qual, única, forma eficazmente a vida virtuosa e beata, superando os limites das outras leis. Por isso, o tema da graça é eliminado dos textos neo-tomistas de teologia moral, por ser considerado um tema da dogmática, não da moral.

Todas essas alterações indicam que a ética neo-tomista, filosófica ou teológica, não é mais uma ciência prática construída a partir do ponto de vista da primeira pessoa ou do sujeito autor das próprias escolhas; mas é ciência prática construída a partir do ponto de vista da terceira pessoa, do legislador ou do juiz, ao qual interessa que o sujeito decida segunda a lei. O enfoque da ética tomista foi perdido na ética neo-tomista, que, pelo contrário, compartilha do enfoque da ética da lei, da qual tratarei em breve.

Nos anos mais recentes, além dos esquemas da já caducada neo-escolástica, importantes passos foram feitos por alguns estudiosos para uma redescoberta e para uma recuperação do enfoque da ética tomista. Infelizmente, são contribuições desconexas entre si, e que se usam em conjunto para alcançar em parte a explicação que dei da ética tomista. R. P. Geraghty reencontrou a concepção tomista da ética como ciência prática e da sua relação com a prudência; mostrou a falta de fundamento da interpretação neo-escolástica, que considerava a ética como ciência especulativo-prática⁴⁹. Isto permite reencontrar na ética tomista o ponto de vista do sujeito autor das próprias escolhas.

O dominicano S. Pinckaers há anos chama a atenção para o fato de que, para se entender a ética tomista, é preciso abandonar os esquemas da moral da lei e recuperar os temas da beatitude e da virtude⁵⁰. Na sua esteira, R. García de Haro tem procurado restituir as virtudes no centro da teologia moral; na realidade, mais que o conceito tomista de virtude ele repropõe o conceito pré-tomista, agostiniano, segundo o qual as virtudes inclinam a conhecer e a amar o bem, o qual permanece indicado pela lei natural e pela lei divina⁵¹. Ainda na esteira de Pinckaers, um outro dominicano, R. Cessario, propôs renovar a teologia moral segundo a doutrina das virtudes, sem, porém, conseguir

⁴⁹ GERAGHTY, R.P. *The Object of Moral Philosophy According to St. Thomas Aquinas*. Washington D. C.: University Press of America, 1982.

⁵⁰ PINCKAERS, S. *Le renouveau de la morale. Études pour une morale fidèle à ses sources et à sa mission présente*. Tournai: Casterman, 1964 (reedição: Paris: Téqui, 1979); *Les sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire*. Fribourg: Éditions Universitaires – Paris: Éditions du Cerf, 1985), tr. it. *Le fonti della morale cristiana*. Milano: Ares, 1992.

⁵¹ GARCÍA DE HARO, R. *L'agire morale e le virtù*. Milano : Ares, 1988; ID. *La vida cristiana. Curso de teología moral fundamental*. Pamplona: EUNSA, 1992 (tr. it. *La vita cristiana. Corso di teologia morale fondamentale*. Milano : Ares, 1995).

identificar as razões da novidade da *II Pars* e a sua peculiar concepção do *habitus* virtuoso⁵².

E. Schockenhoff, numa extensa pesquisa sobre a concepção tomista das virtudes, explicou que as razões dela se encontram na consideração da constituição antropológica do sujeito da vida moral, mas não alcançou a peculiaridade do conceito de *habitus* na *II Pars* e descurou a pesquisa sobre a função da lei para a formação das virtudes⁵³.

Mais atento à filosofia prática aristotélica, A. MacIntyre reencontrou progressivamente a perspectiva mais apropriada para compreender a ética tomista como transformação cristã da ética aristotélica e modificação da tradição agostiniana⁵⁴. Na esteira de MacIntyre, J. Porter propôs a recuperação das virtudes tomistas como aquelas cujos atos realizam a vida boa e feliz para o homem⁵⁵. Ainda na esteira de MacIntyre, D. Mark Nelson criticou a interpretação da ética tomista como ética da lei natural e mostrou que na concepção de Tomás o papel principal na vida moral é desenvolvido pela prudência em conexão com as virtudes morais⁵⁶.

Por sua vez, T. S. Hibbs está procurando recuperar a concepção tomista do conhecimento moral, superando interpretações racionalistas típicas da neo-escolástica, e redescobrir a lógica do discurso moral conduzida na *II Pars*⁵⁷.

⁵² CESSARIO, R. *The Moral Virtues and Theological Ethics*. Notre Dame-London: University of Notre Dame Press, 1991. Na linha de Pinckaers também está Paul J. WADELL. *Friends of God. Virtues and Gifts in Aquinas*. New York, etc.: Peter Lang, 1991: ele explica as virtudes como as que tornam bons os afetos humanos assimilando-se à Bondade divina; assim, elas fazem viver a vida beata.

⁵³ SCHOCKENHOFF, E. *Bonum hominis. Die anthropologischen und theologischen Grundlagen der Tugendethik des Thomas von Aquin*. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1987.

⁵⁴ Cf. *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame (IN): University of Notre Dame Press; London: Duckworth, 1988.

⁵⁵ PORTER, J. *The Recovery of Virtue. The Relevance of Aquinas for Christian Ethics*. Louisville/Kentucky, Westminster-John Knox Press, 1990. Sucessivamente, no livro *Moral Action and Christian Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, Porter retomou a concepção tomista das virtudes para explicar de que modo elas guiam a ação moral.

⁵⁶ NELSON, D.M. *The Priority of Prudence. Virtue and Natural Law in Thomas Aquinas and the Implications for Modern Ethics*. University Park/PA: The Pennsylvania State University Press, 1992.

⁵⁷ HIBBS, Th.S. "Principles and Prudence: The Aristotelianism of Thoma's Account of Moral Knowledge" In: *The New Scholasticism* 61 (1987) 271-284; "Against a Cartesian Reading of «Intellectus»" In: *The Modern Schoolman* 66 (1988-89) 55-69; "The Hierarchy of Moral Discourses in Aquinas" In: *American Catholic Philosophical Quarterly* 64 (1990) 199-214; "A Rhetoric of Motives: Thomas on Obligation as Rational Persuasion" In: *The Thomist* 54 (1990) 293-309; "Divine Irony and the Natural Law: Speculation and Edification in Aquinas" In: *International Philosophical Quarterly* 30 (1990) 419-429.

A contribuição mais extensa e mais inovadora sobre a ética tomista das virtudes é obra de M. Rhonheimer⁵⁸. Dando prosseguimento ao trabalho de W. Kluxen, ele redescobre a ética tomista como ciência prática e a indaga em duas direções conexas: explica como Tomás recebe, esclarece e desenvolve a concepção aristotélica da *phrónesis* como virtude da razão prática conexas às virtudes morais – cujos fins virtuosos ela concretiza em ações. Além disto, Rhonheimer explica como Tomás – sem contradizer a ética aristotélica, mas completando-a – elabora uma explicação dos princípios normativos naturalmente conhecidos pela razão prática para explicar como a razão prática constitui e define o *obiectum* da ação. Com tal retomada da ética tomista, Rhonheimer procura uma alternativa à moral autônoma e teleológica, da qual falaremos mais adiante (§ 67, 108-119) e que é sustentada hoje por vários teólogos moralistas.

Todos estes autores convergem no propósito de reencontrar a originária ética da *II Pars* e de propô-la como interlocutor válido tanto no hodierno debate entre diversas filosofias morais como para o enfoque renovado da teologia moral. Este propósito seria tomado em séria consideração tanto mais quanto – como observamos – se difunde junto aos estudiosos de filosofia moral o interesse pela filosofia prática aristotélica; com efeito, a ética tomista constitui, na tradição teológica, a mais singular e original tentativa de recepção do enfoque aristotélico da ética para os fins de construir o discurso moral cristão. No entanto, o florescimento do interesse pela ética aristotélica permanece descuidado e ignorado pelos teólogos, que, pelo contrário, se servem de outras figuras de ética filosófica para construir o discurso moral cristão. Os mencionados estudos hodiernos sobre a ética tomista continuam esporádicos e isolados. Por isto, convém passar a considerar outras figuras de filosofia moral, de modo a poder, então, proceder a um apropriado confronto dialético.

⁵⁸ RHONHEIMER, M. *Natur als Grundlage der Moral. Die personale Struktur des Naturgesetzes bei Thomas von Aquin: Eine Auseinandersetzung mit autonomer und teleologischer Ethik*. Innsbruck – Wien: Tyrolia – Verlag, 1987; *Praktische Vernunft und Vernünftigkeit der Praxis. Handlungstheorie bei Thomas von Aquin in ihrer Entstehung aus dem Problemkontext der aristotelischen Ethik*. Berlin: Akademie Verlag, 1994; *La prospettiva della morale. Fondamenti dell'etica filosofica*. Roma: Armando Editore, 1994.