



A ÉTICA DE SANTO TOMÁS DE AQUINO*.

Leo J. Elders, svd – Grootseminarie Rolduc.

Resumo: Um estudo dos mais importantes aspectos da Ética de Santo Tomás de Aquino, com especial ênfase em sua relevância atual.

Palavras-chave: Tomás de Aquino, Tomismo, ética.

Abstract: A study of the most important aspects in the ethics of Thomas Aquinas, with special emphasis on his current relevance.

Keywords: Thomas Aquinas, Thomism, ethics.

É o propósito deste congresso mostrar os valores permanentes do pensamento de Santo Tomás de Aquino, o santo padroeiro das instituições acadêmicas, onde Teologia e Filosofia são ensinadas não somente no nível especulativo, mas também nas suas aplicações para a vida prática. Nesta conferência, a importância do pensamento moral de Santo Tomás deve ser realçada. Já que o assunto é imenso e o tempo concedido limitado, só poderei tocar brevemente o que considero serem os mais importantes temas que, assim espero, irão mostrar a profundidade insuperável e a verdade perene do pensamento moral de Santo Tomás.

1. SANTO TOMÁS DESENVOLVEU UMA ÉTICA FILOSÓFICA?

Uma primeira questão é se podemos falar de uma Ética filosófica tomista. O Doutor Angélico era, em primeiro lugar, um teólogo e nunca ensinou Filosofia na Faculdade de Artes em Paris ou em Nápoles. É verdade que ele escreveu um profundo comentário sobre a “Ética a Nicômaco” de Aristóteles, mas alguns estudiosos de Tomás sustentam que seus comentários sobre Aristóteles não expressam suas próprias visões, mas estão apenas

* Este texto foi o resultado de uma comunicação no Congresso sobre Tomás de Aquino, *A Panorama of Current Research on Thomas Aquinas*, ocorrido na Universidad de Navarra, de 25 a 27 de Abril de 2005. A comunicação era intitulada “The Ethics of St. Thomas Aquinas” e foi publicada originalmente, em versão inglesa, num número monográfico da *Anuario Filosófico*: ALARCÓN, E. *Thomism Today*. Pamplona: *Anuario Filosófico*, 39/2 (2006), 439-464. Agradeço ao Prof. Dr. Leo J. Elders SVD, ao Prof. Dr. Enrique Alarcón, à *Fundación Tomás de Aquino* e à revista do Departamento de Filosofia da Universidad de Navarra *Anuario Filosófico*, por permitir a tradução e publicação deste estudo em *aquinate.net*. A tradução é de Daniel Nunes Pêcego.

expondo as posições de Aristóteles com maior clareza. Outros, entretanto, dizem que ele não é um intérprete confiável do Estagirita: ele o corrige e introduz pontos de vista cristãos em suas explicações sobre o texto¹. Contudo, R. Gauthier, o editor da notável Edição Leonina das *Sententia in libros ethicorum*, aduziu que Aquino considerava a “Ética a Nicômaco” não como um sumário das visões de Aristóteles, mas simplesmente como “a” Filosofia Moral². Para Santo Tomás, o texto de Aristóteles era um valioso tratado de Ética, cujo conteúdo ele mesmo aceitava. Devo dizer que concordo plenamente com a avaliação de Fr. Gauthier³. Entretanto, para realizar uma exposição da ciência da moralidade “de acordo com a correta ordem dos temas”, como o próprio Santo Tomás teria escrito, devemos ir além do Comentário e nos voltarmos para a Segunda Parte da *Summae Theologiae*⁴.

É verdade que a *Summa* é um tratado teológico. Não obstante isso, muitas seções do texto se desenvolvem no nível da razão natural (apesar delas terem sido elaboradas à luz dos argumentos *Sed contra*, os quais são em sua maioria tirados da revelação divina ou da doutrina da Igreja e são claramente subservientes à Teologia da Fé). Na Primeira Parte, encontramos tais textos nos artigos sobre as “Cinco Vias”, a discussão sobre os atributos divinos e assim por diante. Similarmente, na Segunda Parte temos uma completa e bem ordenada exposição sobre a Ética tal como ela é elaborada pela razão natural. Quando se analisam cuidadosamente as questões e artigos relevantes isso se torna óbvio. Essa é a razão pela qual nesta conferência basear-me-ei principalmente no que o Aquinate escreveu na *Summa*.

Entretanto, não desejo diminuir o valor teológico da obra ou criar uma ruptura entre a Ética Filosófica e a Teologia moral⁵. O fim único e último do homem é a visão sobrenatural de Deus e este dogma exerce sua influência em todo o Tratado. Tomás repetidamente afirma que a felicidade a qual a Ética Filosófica de Aristóteles trata é imperfeita⁶ e que a felicidade real do homem consiste na visão de Deus. Quando lidando com a lei natural, Tomás continuamente enfatiza a sua dependência da lei eterna. Além disso, a lei natural é completada pela *lex nova*, a graça do Espírito Santo nos cristãos.

¹ JAFFA, H.V. *Thomism and Aristotelianism. A Study of the Commentary by St. Thomas Aquinas on the Nicomachean Ethics*. Chicago, 1952.

² *S. Thomae de Aquino. Sententia libri Ethicorum*, (Leonina), I, 267*.

³ Ver “St. Thomas Aquinas’s Commentary on the Nicomachean Ethics”, in L.J. Elders s.v.d. e K. Hedwich, *The Ethics of St. Thomas Aquinas*, Cidade do Vaticano, 1984, pp. 9-49.

⁴ Cf. o prefácio à *Summa theologiae*. “secundum ordinem disciplinae” e não “secundum quod requirebat librorum expositio”.

⁵ Talvez foram nesse sentido: SERTILLANGES, A.D. *La philosophie morale de saint Thomas d’Aquin*. Paris, 1916 e WITTMANN, M. *Die Ethik des hl. Thomas von Aquin*. München, 1933.

⁶ *In I Ethic.*, lesson 9.

Porém há ainda mais: Tomás conecta as virtudes intelectuais, que Aristóteles mencionara, com os dons do Espírito Santo, indicando que as virtudes naturais encontram seu cumprimento através da graça divina. A contemplação do universo físico de Aristóteles será trocada pela contemplação do mundo como criação de Deus e pela compreensão e gozo da verdade revelada na presença de Deus. Apesar de ser possível contruir uma Ética Filosófica tendo como base as questões da Segunda Parte da *Summa Theologiae*, o texto permanece teológico, pois está ordenado à vida sobrenatural do homem⁷.

Alguns autores argumentaram que por conta do fim único sobrenatural do homem, uma Ética Filosófica não seria possível⁸. De acordo com Maritain, a Ética Filosófica considera o homem como se ele estivesse vivendo no estado da natureza incorrupta, ao passo que na realidade ele é membro de uma humanidade decaída. Os princípios sobre os quais a Ética é baseada, acrescenta ele, dependem de inspirações teológicas e, por essa razão, a Ética é uma ciência sujeita à Teologia. Entretanto, os argumentos de Maritain foram rejeitados por vários tomistas importantes⁹. Além disso, é óbvio que realmente existe uma admirável Ética Filosófica. Basta que se leia a “Ética a Nicômaco” para se convencer. Onde o Tratado de Aristóteles estava incompleto, Santo Tomás o completou; ele apresentou os seus conteúdos de forma coerente, em particular ao introduzir a lei natural, os primeiros princípios do intelecto prático e ao reordenar as virtudes.

2. AS FONTES DO PENSAMENTO MORAL DO AQUINATE.

Com relação à questão das fontes da Ética do Aquinate se deve citar em primeiro lugar as Sagradas Escrituras, a doutrina da Igreja, os escritos dos Padres da Igreja, especialmente Santo Ambrósio, São João Crisóstomo, São Gregório de Nissa (Nemésio), Santo Agostinho, São Gregório Magno, São João Damasceno, o Pseudo-Dionísio, dentre outros. Esses pensadores exerceram uma influência direta sobre a Teologia Moral de Santo Tomás e

⁷ PATFOORT, A. *Morale et pneumatologie chez Saint Thomas. Une observation de la Ia-IIae*, in *La teologia morale nella storia e nella problematica attuale*, Roma, 1960, 63-92; ELDERS, L. “La morale de saint Thomas, une éthique philosophique?”, *Doctor communis*, 1977, pp. 192-205.

⁸ MARITAIN, J. *De la philosophie chrétienne*, Paris, 1933, p. 101 ff.; *Science et sagesse*, Paris, 1935, 327 ff.; *Du savoir moral*, Paris, 1936. Ver também: PIEPER, J. *Hinführung zu Thomas von Aquin*, p. 211.

⁹ Ver: RAMIREZ, J.-M. “Sur l’organisation du savoir moral”, *Bulletin thomiste* IV (1935), 423 ff.; DEMAN, TH. *L’organisation du savoir moral*, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1934, 258-280; MCINERNEY, R. *The Question of Christian Ethics*, Washington D.C., 1993. Ver também: BOURKE, V.J. “Moral Philosophy Without Revelation”, *The Thomist*, n. 40 (1976), pp. 555-570.

uma influência indireta sobre a sua Ética. Considerando esta problemática, devemos apontar que muitos dos Padres, e também o próprio Aquinate, notaram que o que a lei divina pede de nós no campo da Ética está de acordo com o que a natureza humana nos diz para fazer¹⁰ – No nível filosófico, a “Ética a Nicômaco” é de fundamental importância para Tomás. Ele está de acordo com Aristóteles quanto à natureza da Ética, ao papel da contemplação e à doutrina das virtudes. Assume muitas definições, mas mergulha mais profundamente na inteligibilidade dos atos humanos e descobre estruturas fundamentais. Transforma a nem sempre coerente descrição de atos virtuosos de Aristóteles, e em particular da atividade prudencial, em uma Filosofia Moral baseada nos primeiros princípios do intelecto prático¹¹. Nesta conexão pode-se sempre mencionar a doutrina estoíca, com a qual Tomás foi familiarizado através de Ambrósio, Agostinho, Cícero e Sêneca. Nos últimos anos, há quem tenha falado de uma profunda influência estoíca sobre o Aquinate, em particular com relação à sua doutrina acerca da lei natural. Entretanto, se deixarmos de lado a doutrina sobre a lei natural, um cuidadoso estudo das passagens em que os estoícos são mencionados mostra que na grande maioria dos casos Tomás rejeita suas visões e prefere a posição dos Peripatéticos¹².

3. A NATUREZA DA ÉTICA.

O próximo ponto a ser mencionado é o da natureza da Ética. A Ética é uma ciência prática concernente aos atos humanos enquanto relacionados uns aos outros e ordenados para uma finalidade. Aristóteles ressalta a natureza prática da Ética: Ela não nos diz tanto o que seja a virtude, quanto deseja nos fazer boas pessoas¹³. Santo Tomás, por outro lado, enfatiza mais a natureza cognitiva da Ética do que Aristóteles. Para levar nossa vida como devemos, o conhecimento do fim é necessário¹⁴. Entretanto, esse conhecimento deve ser a base para atos corretos. Porém, como alguém deve atuar em circunstâncias concretas é mais determinado pela prudência, do que pelo inevitável

¹⁰ TOMÁS DE AQUINO, S. *CG*, III, c. 129: “Ea quae divina lege praecipuntur rectitudinem habent, non solum quia sunt lege posita, sed etiam secundum naturam”.

¹¹ Ver o nosso *St. Thomas Aquinas's Commentary on the Nicomachean Ethics*, (n. 3), p. 47.

¹² São exemplos os seguintes provérbios: “Omnia peccata esse paria”; “omnes passiones esse malas”; “omnem delectationem esse malam”; “bona temporalia non esse hominis bona”; “necessitate quadam fatali hominis vitam duci,” etc. Ver também: SPANNEUT, M. “Influences stoïciennes sur la pensée morale de saint Thomas d’Aquin”, in L. Elders & K. Hedwich, o.c. (n. 3), pp. 50-79.

¹³ ARISTÓTELES, *Ética a Nicômacos*, 1103^b3.

¹⁴ TOMÁS DE AQUINO, S. *In I Ethic.*, lesson 2, p. 8, 52-71 (Edição Leonina).

conhecimento geral da Filosofia Moral¹⁵. A Ética considera as ações humanas como dirigidas a um fim último. Aristóteles distingue três ramos da Ética: o estudo dos atos humanos dirigidos ao fim do homem, as obrigações do homem em seu contexto de vida familiar e a tarefa do homem na sociedade política. Nesse tratamento das principais virtudes, o Aquinate lida com essas várias tarefas, obrigações e direitos dos seres humanos.

A Ética do Aquinate é dominada pelo fato de que todos os seres buscam o bem. Todas as nossas escolhas devem ser dirigidas para o que realmente é bom para nós. A Metafísica mostra que o bem, o objeto de nosso apetite, é o ser. É nossa tarefa nos compreendermos a nós mesmos, nos unindo ao bem. A Ética não procura nos aperfeiçoar enquanto indivíduos, como se pudéssemos ficar solitariamente num ambiente neutro. O fim do homem é se unir ao bem, ou seja, com a realidade tal como ela é em si mesma¹⁶. Isso significa que a Ética nos ensina a direcionar nosso apetite para aquelas coisas que realmente nos aperfeiçoam¹⁷. O ser aperfeiçoa-a-nos¹⁸ e isso Deus o faz de um modo superlativo, já que Ele é a causa de todas as coisas boas¹⁹.

4. O CARÁTER INTELECTUAL DA ÉTICA: RETA RAZÃO E PRIMEIROS PRINCÍPIOS DO INTELLECTO PRÁTICO.

Como Aristóteles fizera, o Aquinate enfatiza o papel da razão no estabelecimento de normas de conduta. Em muitas ocasiões ele cita as palavras de Dionísio: “Bonum autem hominis est, secundum rationem esse”²⁰. Entretanto, ele nota um problema aqui. A razão não se torna uma reta razão somente por si mesma. A razão considera alguma coisa como boa quando esta concorda com nossas inclinações naturais básicas. Nesse ponto, em particular, o intelecto formula os primeiros princípios da vida moral. Conseqüentemente, a razão julga nossas ações com o auxílio desta série de primeiros princípios de ordem moral. A natureza põe esses princípios em nós, assim como ela também faz em relação aos primeiros princípios da ordem especulativa. Esses

¹⁵ TOMÁS DE AQUINO, S. *STh.* I-II, q. 6, proem: “a ciência da moral é primeiramente elaborada em geral e depois aplicada às ações particulares”.

¹⁶ TOMÁS DE AQUINO, S. *De veritate*, q. 1, a. 2: “motus appetitus terminatur ad res”; q. 8, a. 4 ad 5: “affectus terminatur ad res ipsas”.

¹⁷ TOMÁS DE AQUINO, S. *CG.* III, c. 109: “Quaelibet voluntas naturaliter vult illud quod est proprium volentis bonum, scil. ipsum esse perfectum”. Cf. MAGGI, M.C.D., *Amor y bien. Los problemas del amor en Santo Tomás de Aquino*, Buenos Aires 1999, p. 105-147.

¹⁸ TOMÁS DE AQUINO, S. *De veritate*, q. 21, a. 1: “Ens est perfectivum alterius...”.

¹⁹ TOMÁS DE AQUINO, S. *In I Ethic.*, lec. 7.

²⁰ AREOPAGITA, P-D. *De divinis nominibus*, c. 4 (o sentido exato do texto original é negativo: PG 3, 733).

princípios vêm ao homem naturalmente, tendo como base as mais fundamentais inclinações do apetite, por isso, podemos dizer que esses princípios são sementes das virtudes²¹. Uma pessoa se faz virtuosa atuando em conformidade com esses princípios²². Quando repetidamente se atua de acordo com a razão, a “forma da razão” se imprime no apetite e as virtudes são formadas. Há um grande número de inclinações fundamentais em nós, como nos manter vivos, procurar abrigo, nos associar com os outros e formar comunidades, desenvolver a nós mesmos, respeitar nossos parentes e líderes, assegurar a sobrevivência da humanidade pela procriação, procurar pelo sentido da vida e venerar o mais elevado princípio e origem das coisas.

Em um texto luminoso, Tomás escreve que experimentamos como boas aquelas coisas para as quais temos uma inclinação natural²³. Nossa razão estabelece que tais objetos são bons. Agora o que se submete à ordem da razão, também se submete à ordem estabelecida por Deus mesmo²⁴. A razão é a medida do que é moral²⁵. Apesar de, em certa medida, essa doutrina ter sido preparada por Platão e Aristóteles, Tomás a desenvolveu de um modo novo. No entanto, a razão, na medida em que determina a moralidade de nossos atos, não deve ser vista como poder arrogante e auto-suficiente; ela continua dependente da ordem da natureza. Todo o tratado das virtudes morais na *Secunda Secundae* é dominada por duas teses: Primeiro, que nós mesmos devemos determinar o que, nos diferentes campos da atividade humana, está de acordo com a reta razão e, segundo, que efetivamente a prática das virtudes também deve ser acompanhada da razão²⁶, já que a razão deve determinar o sentido das virtudes. Ao fazer isso, há uma certa margem²⁷. Na atividade da razão, pode-se distinguir entre o que é da razão superior (*ratio superior*) e o que é da razão inferior (*ratio inferior*). Aquela avalia as ações e situações sob a luz do plano de Deus, esta as considera do ponto de vista humano. Outra distinção é entre razão universal e razão particular: a mulher de um assassino no corredor da morte e um juiz podem ter uma avaliação diversa acerca de qual deva ser a

²¹ TOMÁS DE AQUINO, S. *De virtutibus*, q. 1, a. 8, ad 10.

²² TOMÁS DE AQUINO, S. *In VII Ethic.*, lec. 8.

²³ TOMÁS DE AQUINO, S. *STh.* I-II, 94, 2: “Omnia illa ad quae homo habet naturalem inclinationem ratio naturaliter apprehendit ut bona, et per consequens ut opere prosequenda, et contraria eorum ut mala et vitanda”.

²⁴ TOMÁS DE AQUINO, S. *STh.* I-II, 72, 4: “Quaecumque continentur sub ordine rationis, continentur sub ordine ipsius Dei”.

²⁵ TOMÁS DE AQUINO, S. *CG.* III, c.3: “Moralium autem mensura est ratio”.

²⁶ TOMÁS DE AQUINO, S. *In VI Ethic.*, lec. 11: “Virtutes sunt secundum rationem et cum ratione”; *STh.* I-II, q. 58, 4 ad 3.

²⁷ TOMÁS DE AQUINO, S. *De virtutibus*, q. 1, a. 13 ad 18: “Medium virtutis secundum rationem aliquam latitudinem habet”.

punição do homem. Ao se considerar um bem particular, deve-se sempre levar em conta o bem comum²⁸. É óbvio que a doutrina da razão como determinante da moralidade de nossas ações é o verdadeiro centro da Ética do Aquinate²⁹. Mas essa conclusão requer também a doutrina dos primeiros princípios.

5. OS PRIMEIROS PRINCÍPIOS DO INTELECTO PRÁTICO: A LEI NATURAL.

Todos os atos do intelecto e da vontade em nós são derivados do que está de acordo com nossa natureza³⁰, uma vez que qualquer raciocínio depende dos princípios que nos são conhecidos pela natureza, enquanto tender para coisas boas depende da inclinação natural para o fim último. A lei natural consiste nos primeiros princípios do intelecto prático, que o intelecto imediatamente apreende por causa de nossas inclinações naturais. Tomás sustenta que a ordem que o homem deve seguir é baseada na natureza humana e, portanto, nas estruturas ontológicas: o “dever-ser” deriva do “ser”³¹. Entretanto, diferindo de uma visão largamente aceita em seu tempo, Tomás afirma que a lei natural como tal não é inata no homem, apesar de seus princípios serem dados com a natureza humana. Ele está se referindo às inclinações básicas e suas percepções pelo intelecto, que por atos espontâneos formula os conteúdos da lei natural. Já que está enraizada na natureza humana, a lei natural é universal e permanente³².

O argumento de Santo Tomás faz das inclinações naturais do homem o fundamento dos preceitos da lei natural, formulados pelo intelecto e, desse modo, os conecta com a lei eterna. Em muitas ocasiões ele cita o Salmo 4, 6: “A Luz da vossa face, Senhor, brilha sobre a minha mente” para enfatizar que as luzes da nossa razão retornam para Deus³³. Alguns autores, como G. Grisez, J. Finnis e J. Boyle, procuraram proteger esses preceitos da lei natural, negando a sua base nas inclinações naturais do homem. Em relação a esse

²⁸ TOMÁS DE AQUINO, S. *STh.* I-II, 19, 10: “Non est autem recta voluntas alicuius hominis volentis aliquod bonum particulare nisi referat illud in bonum commune sicut in finem, cum etiam naturalis appetitus cuiuslibet partis ordinetur in bonum commune totius”.

²⁹ Cf. Nosso ensaio “Bonum humanae animae est secundum rationem esse”, in *Lugano Theological Review*, 1999, 75-90.

³⁰ TOMÁS DE AQUINO, S. *STh.* I-II, 91, 2.

³¹ Ver: KUHN, U. *Via caritatis. Theologie des Gesetzes bei Thomas von Aquin*, Göttingen, 1965, p. 106.

³² TOMÁS DE AQUINO, S. *STh.* I-II, 94, 4 & 5

³³ TOMÁS DE AQUINO, S. *STh.* I-II, 91, 3: “... quasi lumen rationis naturalis quo discernimus quid sit bonum et quid malum, quod pertinet ad naturalem legem, nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura”.

ponto eles subscreveram a posição empirista de David Hume, de acordo com a qual é ilícito tentar derivar o “dever-ser” do “ser”³⁴, enquanto que para o Aquinate, um ato humano é moralmente bom quando conforme à natureza humana e a seu fim último. Entretanto, para Finnis e seus seguidores essas inclinações são moralmente neutras. O que realmente ocorre, diz Finnis, é que o homem experimenta certos objetos como bons, tal como se alimentar razoavelmente. Finnis enumera vários bens básicos como este, que contribuem para a realização do homem. Direcionando a si mesmo para esses bens, atua-se moralmente. Por outro lado, Tomás afirma explicitamente que os *insights* correspondentes a essas inclinações são a lei natural³⁵. Embora Finnis pareça manter os conteúdos da lei natural, ele se separa de Tomás ao negar a sua fundamentação em nossas inclinações naturais e, por isso, ele abala alguns de seus preceitos. Por exemplo, pode ser que em alguns campos, como na procriação, algumas pessoas não mais experimentem certos bens como básicos³⁶. Alguns filósofos suspeitaram que Finnis e os autores do seu grupo capitularam frente a uma difundida desconfiança contemporânea acerca da natureza humana como fundamento da moralidade, assim como na Filosofia kantiana. Outros críticos argumentam que a natureza humana não é imutável e, por isso, não pode ser a fundamentação de uma lei natural permanente. Entretanto, a despeito de quaisquer mudanças que possam ocorrer nas atitudes humanas e modos de vida, a natureza do homem enquanto animal racional permanece a mesma.

A doutrina da lei natural em Santo Tomás permanece inalterada. Como o Cardeal Newman diz em seu *“The Idea of a University”*, os preceitos básicos da vida moral são refletidos em nossa consciência como as montanhas em volta de um lago se refletem sobre a superfície da água. Tempestades podem temporariamente perturbar esse reflexo, mas quando o tempo, isto é, a vida interior do homem, torna-se calmo de novo, elas reaparecem. Essa doutrina da lei natural é a base dos direitos naturais do homem. Na Alta Idade Média, a relação entre ordem espiritual, como representada pela Igreja, e a vida secular do homem não era sempre expressa corretamente: em certos pontos a ordem temporal foi absorvida pela autoridade da revelação divina ou a ela submetida. Aqui, como em várias outras questões, o Aquinate foi o primeiro a defender uma nova visão: “A lei divina baseada na graça de Deus não tolhe a lei

³⁴ HUME, D. *Treatise of Human Understanding*, II, 1, 1.

³⁵ TOMÁS DE AQUINO, S. *STh*. I-II, 94, 2: “... et secundum hanc inclinationem pertinent ad legem naturalem ea per quae vita hominis conservatur”.

³⁶ Sobre a teoria de Finnis ver o seu *Natural Law and Natural Rights*, Oxford (várias edições).

humana tal como formulada por nossa razão³⁷. Essa declaração de princípios é de grande importância: em nosso mundo, não podemos permitir a violação de Direitos Humanos tal como conhecidos pela razão, sob o pretexto de que é exigido pela revelação. Possuímos todas as razões para sermos gratos a Santo Tomás por essa luminosa doutrina, que é um presente enviado por Deus para a Igreja e para todas as pessoas de boa-vontade.

6. SOBRE A QUALIFICAÇÃO MORAL DE NOSSAS AÇÕES.

Poucas questões têm sido tão fortemente debatidas pelos filósofos moralistas dos últimos cinquenta anos quanto a que se refere aos critérios que determinam a moralidade de nossas ações. De acordo com uma tendência muito difundida entre autores modernos, nossas ações, tais como mentir fora da ordem moral própria – são pré-morais – e somente nossas intenções e/ou os efeitos resultantes determinam se as ações devem ser consideradas boas ou más. Desse modo, a intenção por um lado, e o peso dos efeitos (proporcionalismo) e a avaliação das conseqüências (conseqüencialismo) por outro são considerados para a determinação da moralidade de nossos atos.

Poderia parecer que aqueles que promovem essas posições são influenciados pelo utilitarismo, um modo de olhar para as coisas do ponto de vista de sua serventia. Em nossa cultura moderna, na qual as pessoas se valem o tempo todo de aplicações tecnológicas, uma aproximação utilitarista é quase uma questão obrigatória. Mas aplicações tecnológicas não são nada mais do que meios para um fim e o próprio homem é o mestre que decide quando e como irá usá-las³⁸.

Explicar em maiores detalhes as várias opiniões das diversas escolas de Filosofia Moral com relação aos critérios de moralidade dos atos humanos nos levaria muito longe de nosso presente assunto. Na encíclica *Veritatis splendor*, muitas dessas opiniões são analisadas e rejeitadas³⁹. A luminosa doutrina do Aquinate sobre este ponto constitui o centro do ensinamento da encíclica e eu tentarei representá-la brevemente.

³⁷ TOMÁS DE AQUINO, S. *STh.* II-II, 10, 10: “Ius autem divinum, quod est ex gratia, non tollit ius humanum quod est ex naturali ratione”.

³⁸ Ver o nosso “De l’homo faber à l’homo sapiens. Le système technicien et la morale”, in *Sedes Sapientiae* 56 (1966), 18 -26.

³⁹ Ver o nosso “The Encyclical *Veritatis Splendor* and Dissenting Moral Theologians”, in Albrecht Graf von Brandenstein *et alii*, *Im Dienste der inkarnierten Wahrheit, Festschrift zum 25jährigen Pontifikat Seiner Heiligkeit Papst Johannes Pauls II*, Weilheim, 2003, 243 - 260.

A) O OBJETO COMO DETERMINANTE DA MORALIDADE DE NOSSOS ATOS.

Tomás compara o “bem” e o “mal” tanto dito de ações boas e más, como dito de coisas. Chamamos “bem” aquilo que possui o que deve possuir ou o que possui aquelas coisas que a sua classe normalmente tem. Uma coisa é ruim quando algo está faltando. Um primeiro fator que determina a bondade das coisas é a sua forma essencial. O homem é bom por ser um animal racional. A natureza de nossos atos depende do que versam. Quando o seu objeto é defeituoso, um ato não continua a ser bom. Entretanto, o objeto é mais do que apenas uma coisa material. Quando alguém rouba uma bicicleta, o objeto do ato é a bicicleta enquanto pertencente a uma outra pessoa. Quando considerado por si mesma, alguém pode pensar que o objeto material (seja uma coisa, seja um ato corporal) seja neutro, mas na realidade tais objetos materiais são qualificados pela razão e relacionados com nossas obrigações⁴⁰.

O objeto real de nossos atos é o objeto enquanto visto pela razão à luz de nosso fim natural. O mesmo ato externo, por exemplo, disparar uma arma de fogo, pode ter diferentes objetos: tiroteio criminoso, legítima defesa ou treino de tiro ao alvo. Por isso, Tomás, tratando do objeto, também o chama *materia circa quam*⁴¹. Um segundo ponto enfatizado pelo Aquinate é de que há certas atividades que por conta de sua própria natureza concordam conosco e são boas, enquanto tais⁴².

Pode-se pensar aqui em comer, repousar, aprender *etc.* Além disso, como a *Veritatis splendor* nos lembra, há certos atos que por si mesmos são sempre errados. Eles são expressos pelos preceitos negativos na Bíblia⁴³. Isso refuta a teoria que declara que, excetuando os objetos dos atos que correspondem às virtudes teológicas, o problema dos atos ordinários é pré-moral ou moralmente neutro⁴⁴.

⁴⁰ TOMÁS DE AQUINO, S. *De malo*, q. 2, a. 4 ad 5: “Actus autem moralis... recipit speciem ex obiecto secundum quod comparatur ad rationem”.

⁴¹ TOMÁS DE AQUINO, S. *STh.* I-II 18, 2 ad 2: “Obiectum non est materia ex qua, sed materia circa quam”.

⁴² TOMÁS DE AQUINO, S. *CG.* III, c. 129: “Sunt igitur aliquae operationes naturaliter homini convenientes, quae secundum se sunt rectae en non solum quasi lege positae”.

⁴³ TOMÁS DE AQUINO, S. *STh.* II-II 64, 2 arg. 3: “Quod est secundum se malum nullo bono fine fieri licet”; 103, 3: “Qod est secundum se malum ex genere nullo modo potest esse bonum et licitum”. Cf. PINCKAERS, S. *Ce qu'on ne peut jamais faire. Les actes intrinsèquement mauvais. Histoire et discussion*, Friburgo: Paris, 1986.

⁴⁴ Sobre o objeto como determinante da bondade dos atos humanos ver: BELMANS, TH. G. *Le sens objectif de l'agir humain*, Cidade do Vaticano, 1980.

B) AS CIRCUNSTÂNCIAS.

Na questão sobre a qualificação moral dos atos humanos, Tomás explica que além da ordenação fundamental do ato para o objeto, há fatores que podem exercer alguma influência na bondade ou maldade moral de nossos atos. Esses fatores são as circunstâncias. Já que nossas ações sempre se dão sob determinadas circunstâncias, tais como a pessoa agente, a maneira de atuar, o tempo e lugar *etc.*, a consideração dessas circunstâncias tem seu lugar na Ética⁴⁵. Uma ação que em si seja boa e que seja feita com vistas a um fim bom, pode, contudo, se tornar defeituosa por conta de circunstâncias erradas. Tomás cita o adágio de Dionísio: “Para ser bom, todos os fatores relevantes de um ato devem ser bons, enquanto que qualquer defeito, torna a ação defeituosa”⁴⁶.

C) O FIM.

Finalmente, o fim que procuramos alcançar também influencia a moralidade de nossos atos. O fim ou objetivo que nós buscamos com um determinado ato deve ser distingüido do ato enquanto tal, como é óbvio: um ladrão rouba dinheiro para ter uma vida mais confortável. Os atos humanos são chamados bons também por causa do fim ao qual eles são ordenados. A relação do fim com o objeto do ato é complexa. Certos atos enquanto tais são ordenados a um fim específico, como cozinhar uma refeição está para o propósito de ter algo para comer. Nesses casos, afirma Tomás, o objeto determina a natureza do ato. Mas quando o objeto e o fim diferem, por exemplo, roubar dinheiro para comprar drogas, há dois atos em um e, no caso, se comete dois pecados em um ato⁴⁷.

Relacionado com o acima é o tema da consciência. O Aquinate também inovou nesse ponto em particular e desenvolveu uma doutrina admirável. Ele localiza a consciência não no intelecto prático, mas no especulativo⁴⁸. O julgamento da consciência é a conclusão de um silogismo que consiste em um princípio geral (os preceitos da lei natural) aplicado a um caso particular. Então, a consciência é o julgamento da razão sobre um ato que alguém

⁴⁵ TOMÁS DE AQUINO, S. *STh.* I-II, 18, 3 ad 2.

⁴⁶ TOMÁS DE AQUINO, S. *STh.* I-II, 18, 4: “Bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu.”

⁴⁷ TOMÁS DE AQUINO, S. *STh.* I-II 18, 7: “Actus qui secundum substantiam suam est in una specie naturae, secundum condiciones morales ad duas species referri potest.”

⁴⁸ TOMÁS DE AQUINO, S. *De veritate*, q. 17, a. 1 ad 4: “... in pura cognitione consistit”; *In II Sent.*, d. 24, q. 2, a. 4 ad 2: “conclusio cognitiva tantum”.

produziu ou está por produzir. Como tal, esse julgamento não é parte da escolha que alguém fez ou está por fazer. O veredito da consciência tem um caráter obrigatório, mas ele não nos força. A vontade pode se recusar a segui-lo e se distanciar a si mesma do que o intelecto propõe como objetivamente bom. Cada escolha ou decisão que se desvia do que o intelecto propõe como correto é má, por isso, deve-se sempre seguir o que a razão prescreve e, portanto, não se deve agir contra o julgamento de uma consciência errônea⁴⁹. Essa conclusão do Aquinate era nova em sua época e, em certo sentido, revolucionária⁵⁰.

As explicações acima deixaram claro que não só a intenção do agente, que é o objetivo que ele tem em mente, determina a moralidade de suas ações, como alguns autores modernos sustentam. Um ato cujo objeto seja moralmente mau, não pode jamais se tornar bom por causa de uma “boa” intenção. Alguns filósofos moralistas tentaram encobrir isso ao chamar a atenção para um texto do Aquinate onde ele afirma que um ato em alguns casos pode ter um duplo efeito. O exemplo é a legítima defesa, em que alguém se protege a si mesmo ao eliminar um agressor⁵¹. Na mente de Tomás, ambos os efeitos decorrem do mesmo ato e são simultâneos, tanto que o efeito bom não é obtido por se produzir primeiramente o ato com o mau efeito. Alguns filósofos moralistas, como P. Knauer, aplicam isso para qualquer ato: Todas as nossas ações podem ter bons ou maus efeitos, então se pode permitir o mau resultado a ocorrer com vistas a obter o efeito positivo. Essa construção, entretanto, é altamente artificial. Na realidade, raramente ocorre que dois efeitos se sigam simultaneamente de uma mesma ação. A teoria de Knauer significaria que alguém pode produzir uma ação má para obter algum efeito bom, algo definitivamente excluído por São Paulo⁵². Além do mais, tal como vimos quando falamos sobre o objeto, há atos que são maus por si mesmos e que a ninguém é permitido produzir.

7. SOBRE AS VIRTUDES EM SANTO TOMÁS.

Na Ética tomista, as virtudes têm um papel central. As virtudes são hábitos duráveis em nossas faculdades que nos inclinam para atos em

⁴⁹ *O.c.*, q. 17, a. 5 ad 4: “*Omnis enim homo debet secundum rationem agere.*”

⁵⁰ Cf. D’ ARCY, E. *Conscience and the Right to Freedom*, Londres 1961, p. 113 ff.; LOTTIN, O. *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, tome III, 354-406; ELDERS, L. “La doctrine de la conscience de saint Thomas d’Aquin”, in *Revue thomiste*, 1983, pp. 533-557.

⁵¹ TOMÁS DE AQUINO, S. *STb.* II-II, q. 64, a. 7.

⁵² *Rom.* 3, 8; *In epist. ad Romanos*, c. 3, lição 1: “Non est perveniendum ad bonum finem per mala”.

conformidade com a reta razão e nosso fim último. As virtudes dão uniformidade e coerência às nossas ações, facilitam ações imediatas e nos dão uma certa satisfação⁵³. Enquanto para Platão, Aristóteles, os Estóicos e o Aquinate as virtudes eram de importância central para a vida moral do homem, na Era Moderna, o seu estudo tem sido negligenciado. Filósofos moralistas preferiram organizar seus tratados acerca dos preceitos e suas relações com a liberdade humana. Em anos recentes, entretanto, a importância das virtudes tem sido reconhecida por vários autores, que sustentam que a vida moral é centrada em torno delas, portanto neste ponto eles retornam à doutrina tomista⁵⁴.

Santo Tomás chama a atenção para a conexão entre as virtudes e os assim denominados preceitos positivos da lei natural⁵⁵. Esses preceitos afirmativos obrigam na maioria dos casos, mas não sempre, já que ordenados para serem virtuosos, os atos devem ser produzidos sob as circunstâncias próprias, portanto, algumas vezes, quando as circunstâncias aconselham contra a atuação, eles devem ser omitidos. O Aquinate estuda as principais virtudes morais nas questões 55 a 89 da *Secunda Secundae*. O texto diz respeito em primeiro lugar às virtudes adquiridas, que estão intimamente ligadas às virtudes infusas das pessoas em estado de graça e dão uma expressão no espaço e no tempo da vida sobrenatural do homem, que é desenvolvida pela prática das virtudes.

Como Aristóteles fizera antes dele, Tomás afirma que adquirir virtudes não é somente um incidente privado dos membros individuais da sociedade. Uma ordem correta e razoável em uma sociedade só é possível quando seus cidadãos são, pelo menos até certo ponto, pessoas virtuosas. Outro tópico ressaltado por Tomás é a conexão entre as virtudes morais. Ninguém precisa ser um filósofo ou cientista para ser virtuoso, mas sem a virtude da prudência as outras virtudes morais são impossíveis. Com vistas a atuar sempre em concordância com a virtude da justiça, também se precisa das virtudes da coragem e da temperança. Tomás, além disso, lida extensivamente com questões como a sede das virtudes e o denominado meio-termo das virtudes.

O Aquinate descreve primeiro as virtudes em geral como princípios intrínsecos de boas ações, ordenados a lidar com os princípios externos de

⁵³ TOMÁS DE AQUINO, S. *De virtutibus*, q. 1, a. 1 : “... ad tria indiget: primo ut sit uniformitas in sua operatione...; secundo ut operatio perfecta in promptu habeatur...Tertio ut delectabiliter perfecta operatio compleatur”.

⁵⁴ Cf. MACINTYRE, A. *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Londres, 1981 e os tratados de Joseph Pieper sobre as virtudes cardiais.

⁵⁵ TOMÁS DE AQUINO, S. *STh.* II-II 32, 2: “Praecepta affirmativa legis inducunt ad actus virtutum”.

nossos atos como as leis, em particular a lei natural e a graça divina. Finalmente, na *Secunda Secundae* ele apresenta um estudo detalhado dos atos virtuosos e dos vícios, reduzindo, como ele afirma no próêmio da *Secunda Secundae*, toda a problemática do tema da ciência da moral ao estudo das virtudes e dos vícios. As virtudes, por sua vez, são reduzidas às três virtudes teológicas e às quatro virtudes morais⁵⁶. Essa divisão em um tratado das virtudes em geral e em uma exposição das virtudes individuais é significativa e não só porque devemos lidar primeiro com o que é comum e geral, antes de se voltar para o que é particular. O tratado das virtudes particulares pressupõe o conhecimento dos primeiros princípios do intelecto prático, ou seja, da lei natural, o que é estudado pelo Aquinate antes do estudo das virtudes individuais.

8. AUTOMIA HUMANA E LIBERDADE.

Em sua encíclica *Veritatis splendor*, §§ 84 – 87, o Papa João Paulo II menciona uma característica do homem moderno, nomeadamente o seu desejo de liberdade total. Mas, como o texto afirma, essa liberdade que é tão ardentemente desejada, é uma liberdade que perdeu sua conexão com a verdade, ou seja, com a estrutura natural das coisas e do próprio ser do homem. Uma das objeções atuais propostas por algumas pessoas contra a Teologia Moral tradicional é que ela tende a fazer cristãos heterônomos, isto é, governados por mandamentos e regras que lhes são impostos de fora. Alguns autores existencialistas pensam que alguém se torna uma pessoa livre somente ignorando todos os valores e fins últimos.

Vejam os que o Aquinate tem a dizer sobre esse ponto. Uma primeira afirmação é que por sua própria natureza a vontade humana tenderá ao bem. A escolha livre não é um tipo de meteorito que aparece no céu sem nenhuma conexão com a vida interior do homem. Antes, ela nasce de uma inclinação básica da vontade em relação a todas aquelas coisas que estão de acordo com a nossa natureza. Essa inclinação é a matriz sobre a qual as outras inclinações naturais tomam forma, como o esforço para se manter vivo e a se proteger, o desejo de conhecer a verdade *etc.* Essas inclinações constituem a nossa espontaneidade espiritual que podemos chamar também, com Santo Tomás, de *instinctus rationis*⁵⁷. A inclinação básica para o bem não deve ser considerada como “não-livre”. É verdade, nesse nível não achamos a liberdade de escolha, mas essa inclinação significa que se deseja o bem conscientemente e porque é

⁵⁶ TOMÁS DE AQUINO, S. *STh.* II-II, proem: “Omnes virtutes sunt ulteriorius reducendae ad septem”.

⁵⁷ TOMÁS DE AQUINO, S. *STh.* I-II 68, 2.

bom e que se está agindo por si mesmo⁵⁸. Essa desejada e aprovada concordância com a sua natureza também pode ser chamada livre. É uma forma de liberdade que supera a liberdade de escolha.

Como vimos, devemos formular para nós mesmos os princípios básicos dos atos morais. Em muitas circunstâncias da vida devemos determinar, com a ajuda da virtude da prudência, o que é para nós a coisa correta a fazer. Temos, de fato, uma quantidade muito considerável de autonomia, além do fato de que nós mesmos estabelecemos os preceitos da lei natural. Os Dez Mandamentos não nos são impostos. Antes, eles expressam o que compreendemos a nós mesmos como fazendo o curso correto da ação. Se negarmos essa ordenação natural da vontade para o bem em geral e para certos bens da nossa natureza humana, a vida humana consistirá de uma série de atos desconexos⁵⁹. Com efeito, aqueles que insistem numa autonomia total do homem alegam que todos devem sempre decidir por si mesmos e que a vida humana não consciente de si mesma, não tem valor moral⁶⁰. Uma conseqüência dessa visão é que nenhum limite deve ser imposto às crianças. Entretanto, falhar na submissão dos jovens a qualquer disciplina é como evitar a formação de bons hábitos e significa entregá-los a suas mais superficiais tendências e emoções⁶¹.

9. O ABANDONO DA NATUREZA HUMANA CONFRONTADA COM O REALISMO DE SANTO TOMÁS.

Algumas filosofias existencialistas quebraram a unidade do homem. Na visão delas, o homem é essencialmente uma consciência que por acaso tem um corpo. O corpo é opaco e deve ser considerado um mero instrumento. O homem o usa para alcançar os objetivos que ele estabeleceu para si mesmo em liberdade total com vistas a satisfazer seus desejos. Como dissemos antes, alguns filósofos moralistas tendem a desconsiderar os fatos biológicos do corpo humano e a dar ao homem livre uso de seus poderes, em particular em questões relacionadas à sexualidade. Há uma certa dificuldade aqui, notada pelo próprio Tomás. Quando fala sobre a temperança, ele escreve que se pode

⁵⁸ TOMÁS DE AQUINO, S. *CG*, III, c. 138: “...necessitas ex interiori inclinatione proveniens... facit voluntatem magis intense tendere in actum virtutis”; *De veritate*, q. 22, a. 6: “Inest voluntati libertas in quolibet statu naturae respectu cuiuslibet obiecti”.

⁵⁹ Ver.: PINCKAERS, S. *Les sources de la morale chrétienne*. Paris 1990, 343.

⁶⁰ SINGER, P. *Rethinking Life and Death. The Collapse of Traditional Ethics*. Nova Iorque, 1994.

⁶¹ Ver o nosso “Contemporary Theories of Freedom and Christian Ethics”, in *Freedom in Contemporary Culture. Acts of the V World Congress of Christian Philosophy*, Catholic University of Lublin, 20-25 August 1996, Lublin 1999, pp. 7-21; “La relación entre verdad y libertad en la vida”, in *Teología moral. Actas del Congreso Internacional*, Murcia 2004, 147 - 158.

pensar que tal virtude esteja fora do lugar e seja mesmo contra a nossa natureza, já que é da natureza do homem que ele procure por prazer. A resposta é que o homem é um ser complexo: alguns desejos de seu ser sensual podem diminuir seu autogoverno pela razão. Mas a natureza específica do homem é o homem completo tanto quanto governado pela razão⁶². Mesmo que determinadas inclinações do apetite sensual e, às vezes, até da vontade, possam se opor à ordem da razão, o homem é, não obstante, um ser com uma forma substancial, qual seja, a alma racional. Isso significa que seu corpo e suas funções corporais são funções humanas e que sua sexualidade é uma sexualidade humana, que deve ficar sob o controle da razão e ser respeitosa para com a outra pessoa. Deve observar a finalidade inscrita no ser do homem e suas faculdades, tais como assegurar a sobrevivência da Humanidade e a união, crescimento espiritual e felicidade do casal.

Para o Aquinate o homem é um ser, especificado por uma forma substancial, a alma humana, por isso, o corpo é a expressão da alma, e até mesmo, em certo sentido, é a alma⁶³. É pela única e mesma alma que o homem é um ser, vive, tem funções sensitivas e é racional⁶⁴. Além de sua identificação com o corpo, a alma em sua natureza profunda transcende o corpo e, por isso, pode usá-lo, mas não como uma ferramenta posta a sua disposição: o corpo deve servir a mente em união com o propósito natural de seus órgãos. Ao se romper a unidade do homem, se descartam as inclinações básicas do nosso ser que são as bases da lei natural e que provêm os princípios da ação moral. Nessa visão existencialista, os únicos preceitos válidos são aqueles da caridade e da relação do homem com Deus. Mas para o resto de suas ações, o homem seria livre para usar seu corpo do modo que queira, desde que não viole os direitos dos outros. Nessa linha de pensamento, as pessoas apelam para um direito ilimitado de dispor de seu próprio corpo e do corpo humano em geral, um apelo que passa da manipulação genética às uniões homossexuais, ao sexo livre, ao suicídio e à eutanásia. O direito de viver do embrião humano não-nascido assim como o dos doentes terminais é subordinado ao bem-estar ou conveniência daqueles que o geraram ou deles cuidam.

A tese de que o dinamismo de nossa natureza não pode servir de referência para nossas ações é errada. Não há oposição entre a liberdade do homem e sua natureza corporal. O intelecto sabe que o fim do homem é o seu

⁶² TOMÁS DE AQUINO, S. *STh.* II-II 141, 1.

⁶³ TOMÁS DE AQUINO, S. *CG.* IV, c. 81: “Oportet igitur quod corporeitas prout est forma substantialis in homine non sit aliud quam anima rationalis”.

⁶⁴ TOMÁS DE AQUINO, S. *De anima*, a. 1: “Una et eadem forma est per essentiam per quam homo est ens actu, et per quam est vivum et per quam est animal et per quam est homo”.

próprio bem e é capaz de discernir o que concorda com isso e o que não concorda⁶⁵. O corpo não é um pedaço de matéria bruta, é um corpo humano. A sexualidade não fica fora da ordem da razão⁶⁶.

10. O HUMANISMO DA DOUTINA ÉTICA DE SANTO TOMÁS.

Até aqui discutimos as principais características da doutrina ética do Aquinate e apontamos a inigualável conclusão de sua síntese. Entretanto, a nossa pesquisa não seria completa sem alguns exemplos do quão profundamente humana essa teoria moral é em suas aplicações, não obstante ela sustentar os mais elevados fins para o homem, assim como o ideal de santidade. Um primeiro ponto é a sua apreciação das paixões e emoções. Enquanto um autor como Cícero considerava as paixões como manchas ou doenças da *psyché* humana⁶⁷, o Aquinate argumenta que a natureza as deu para nós como apoio e fonte de energia. Como movimentos naturais elas possuem uma bondade ontológica. Elas são moralmente neutras enquanto a vontade não intervier e são boas quando a razão as controla e as associa com as virtudes⁶⁸.

Relacionada a essa posição acerca das paixões e emoções é a apreciação do prazer. Contra a opinião de alguns autores que consideram qualquer forma de prazer como má, Santo Tomás defende a bondade de certas formas de prazer: quando o apetite descansa em um bem, em conformidade com a razão, se experimenta um prazer que é moralmente bom. Se um ato enquanto tal é bom, resultando de uma escolha correta da vontade, o prazer que o acompanha é também bom⁶⁹. Isso se aplica também às relações sexuais entre pessoas casadas. Essa doutrina testemunha a visão positiva de Santo Tomás sobre o corpo humano e suas funções naturais. Um exemplo interessante da visão ampla e próxima da realidade de Tomás é sua opinião acerca de emprestar dinheiro ou um bem a outra pessoa. É permitido pedir uma compensação pelos serviços prestados e por não ser capaz de dispor daquilo que se emprestou a outrem. Isso não é uma questão de pedir uma compensação pelo uso do dinheiro como tal, mas de evitar perdas ou danos

⁶⁵ TOMÁS DE AQUINO, S. *STh.* I-II 19, 3.

⁶⁶ Ver Mons. CAFARRA, C. “L’importance pour l’ éthique de l’ unité substantielle de l’ homme”, in *L’ humanisme chrétien au troisième millénaire. La perspective de Thomas d’Aquin*, Roma, 2003.

⁶⁷ CÍCERO, *Tuscul. disput.*, II, c. 4

⁶⁸ TOMÁS DE AQUINO, S. *STh.* I-II 24, 2.

⁶⁹ TOMÁS DE AQUINO, S. *STh.* I-II 34, 1 & 2.

para si mesmo. Aquele que empresta dinheiro a outros para que eles possam conduzir seus negócios é chamado a pedir uma participação nos lucros⁷⁰.

As páginas sobre ter medida no esporte e na diversão, assim como em tomar cuidado com a aparência exterior são também típicas do humanismo do Aquinate. O corpo e a alma precisam de algum descanso, mesmo depois do trabalho intelectual. Pode-se encontrar relaxamento no esporte e em jogos, mas eles devem ser adaptados à pessoa, idade e ocupação em questão⁷¹. Finalmente, as páginas de Tomás sobre a amizade e o amor são uma das partes mais refinadas de sua Ética. Ele descreve os efeitos do amor. A possibilidade do amor desinteressado, posta em dúvida por muitos, é vigorosamente defendida como sendo baseada no fato de que a vontade primeiramente se move ao bem como tal: ela procura o bem antes de buscar seu próprio prazer⁷². Esse argumento também demonstra que é possível amar a Deus mais do que a si mesmo, já que Deus é o bem universal e a fonte de todas as coisas boas. Nesse sentido, o amor puro se refere ao bem de uma pessoa que está merecendo ser amada. Além disso, Tomás estabelece uma *ordo amoris*, a ordem a ser observada em nosso amor pelas pessoas e coisas⁷³. Em suas páginas sobre a amizade, Tomás toma emprestado de Aristóteles as cinco propriedades da amizade, enfatizando a última delas, i.e. concordar com o amigo em sentimentos e pensamento. Por causa de sua natureza social, o homem deve viver junto dos outros. O ideal é estar junto dos amigos: conseqüentemente, as pessoas devem tratar uma as outras bondosamente e estar prontas a ajudar e devem se rejubilar pelos atos virtuosos dos outros. Um amigo é um *alter ego*, e, portanto, ficamos felizes com suas realizações; além disso, ao se considerar o que nosso amigo é, aumentamos a nossa própria felicidade. Amizade é parte daquela felicidade que pode ser alcançada nesta vida⁷⁴.

11. A IMPORTÂNCIA DA ÉTICA DE SANTO TOMÁS PARA O NOSSO TEMPO.

Nos últimos cinquenta anos, tem ocorrido uma enorme variação nas visões das pessoas acerca do que é moral ou imoral. Para a macro-moralidade, os padrões se tornaram muito mais estritos. A maioria das pessoas aceita alguma responsabilidade pela preservação de espécies raras de plantas e

⁷⁰ TOMÁS DE AQUINO, S. *STh.* II-II 78, 2.

⁷¹ TOMÁS DE AQUINO, S. *STh.* II-II 168, 2.

⁷² TOMÁS DE AQUINO, S. *STh.* I-II, 4, 2 ad 2: “Intellectus apprehendit universalem rationem boni ad cuius consecutionem sequitur delectatio; unde principalius intendit bonum quam delectationem”.

⁷³ TOMÁS DE AQUINO, S. *STh.* II-II 26, 1-12.

⁷⁴ Sobre o acima, ver *Commentary on the Nicomachean Ethics*, IX, lessons 6 -10.

animais, bem como pela proteção de nosso ambiente natural. Os Direitos Humanos são melhor conhecidos e respeitados do que no passado.

Entretanto, em paralelo a esse progresso, tem havido um considerável retrocesso no nível da moralidade individual. Um difundido subjetivismo faz as pessoas esquecerem o caráter objetivo de suas obrigações morais. O homem individual, com seus desejos e instintos, faz de si mesmo a medida do que ele pode fazer. Vínculos objetivos duráveis no nível interpessoal são evitados, para salvaguardar a própria liberdade. Instituições como a família e o Estado estão em crise.

A consciência pessoal do homem, destacada de qualquer conexão com a moralidade tradicional da natureza humana, se torna a autoridade decisiva para determinar o que é bom e o que é mau. A pluralidade de opiniões e o respeito a todas elas tornam as pessoas incertas sobre o que é verdade. É muito difícil, se não impossível, em nossas sociedades pluralistas alcançar um consenso em questões sobre a vida moral.

Essa revolução no pensamento moral é também um efeito da revolução tecnológica, do intenso contato com outras civilizações, das mudanças de longo alcance em nossa sociedade e do relativo bem-estar de grandes grupos da população, o que permite que eles gastem a sua riqueza em propósitos que são menos que necessários. Outras causas são a industrialização e emancipação da mulher. As pessoas estão agora vivendo em um mundo dominado pela tecnologia. O resultado é que a linguagem da natureza, que também é a da moral, não é mais compreendida.

A Ética do Aquinate tem como fundamento a natureza humana e foi construída com argumentos irrefutáveis num todo coerente. Ela pretende nos fazer viver de acordo com o que há de melhor em nós. Precisamente por causa de sua razoabilidade superior, que leva em conta o ser humano por completo enquanto homem individual e membro da sociedade, será um fator decisivo para guiar a vida moral das pessoas no futuro. Ela surge como um farol sobre a neblina do confuso pensamento moral de muitos de nossos contemporâneos.

Para os teólogos católicos, por outro lado, é um instrumento insuperável para compreender e explicar a vontade de Deus tal como manifestada na revelação. Como o Professor Takeda, um converso japonês, que passou muitos anos traduzindo partes da *Summa theologiae*, certa vez me disse, a admirável profundidade, verdade e grandeza da doutrina de Santo Tomás só

pode ser explicada se a considerarmos um dom de Deus para a Igreja e para a Humanidade⁷⁵.

L. J. Elders, svd
Grootseminarie Rolduc
Heyendallaan 82
NL - 6464 EP Kerkrade
Holanda

⁷⁵ Para uma mais completa e atualizada exposição sobre a Ética do Aquinate ver: POPE, S.J. (ed.), *The Ethics of Aquinas*. Washington, 2002; ELDERS, L.J. *The Ethics of St. Thomas Aquinas*. Frankfurt am Main, 2005.