



A VIRTUDE E A PAZ POLÍTICA EM TOMÁS DE AQUINO

José Jivaldo Lima – Universidade Federal de Mato Grosso¹

Resumo: Tomás de Aquino concebe a solidariedade entre as virtudes morais — e a virtude política — e a necessidade destas para a consecução da paz na Comunidade Política. Mas, incluso no rol das virtudes necessárias à paz está também a amizade.

Palavras-chave: Tomás de Aquino, virtude, paz política.

Abstract: Thomas Aquinas conceives the solidarity among the moral virtues - and the political virtue - and the need of these for the attainment of the peace in the Political Community. But, included in the list of the necessary virtues to the peace is also the friendship.

Keywords: Thomas Aquinas, virtue, politics peace.

Nosso intuito, nas páginas que se seguem, é apresentar a visão do Doutor Comum referente à íntima relação entre as virtudes morais — em geral — e a paz política. Como esta decorre daquelas, principalmente da prudência e da justiça. E como a virtude da amizade coroa essa relação por sua importância e caráter unificador.

A Virtude Moral e a Virtude Política

Colocando nosso foco sobre o homem — considerando-o antropológica e ontologicamente, por primeiro —, este é destinado à ordem natural das coisas com as quais deve estar bem ordenado. Aliás a disposição da ordenação dos seres — incluso o homem — é, primeiramente, entre si e, depois, para Deus.² É o que devemos asseverar, pois, segundo o Angélico, “pela inclinação

¹ Doutor pela PUCRS, professor de História da Filosofia Medieval da UFMT.

² A esta dupla ordenação De Boni (*De Abelardo a Lutero: estudos sobre filosofia prática na Idade Média*. Porto Alegre: Edipucrs, 2003, p. 84) chama a atenção classificando-a como “uma noção fundamental e revolucionária do Aquinate, ao elaborar sua teoria política [...]”; TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. 2^a. ed. Trad. Alexandre Corrêa. Porto Alegre: EST/Sulina/UCS, 1980, I, 47, 3, ad. 3^{um}, p. 439: “O fim último de todos os seres é Deus. Há todavia outros fins subordinados a este, enquanto uma criatura é ordenada para outra



natural, ele se ordena a um fim que lhe é conatural”³; e, não menos, “[...] o homem, faz parte da casa, assim, esta, da cidade, que é uma comunidade política perfeita”.⁴

O ser humano, porque inteligente, é um ente dialógico que precisa de uma vida temporal para exercer essa sua faculdade em ordem à consecução de seu fim, sob pena de frustrar o intento mais profundo de sua natureza. Nesta vida temporal, o homem é um dado eminentemente variável em seu modo de ser, justamente porque é um ente vivo⁵; ou em outros termos, o comportamento humano não é homogêneo em suas manifestações, ele oscila consoante oscilam os ditames da razão e as determinações da vontade. Porém, desse modo, o homem não consegue dirigir-se bem, nem seguramente a seu fim, precisa, pois, de auxiliares para bem dispor a vontade nessa difícil e árdua empresa. Necessárias se fazem, então, as virtudes, genericamente falando, as quais são os instrumentais adequados que podem dirigir o homem ao bem comum, para tal direção devem orientar as suas ações, sob pena de não ter a qualidade moral necessária para a vida social⁶, isto porque, segundo o Aquinate, “[...] do fim provém a como que razão formal do querer o que se lhe ordenem”.⁷ Também o mérito e o demérito provêm dessa mesma “razão formal”: “Por onde é claro que o ato bom ou mau implica o louvor ou a culpa na medida em que cai no poder da vontade; implica a retidão e o pecado, relativamente ao fim [...]”.⁸

Sabemos que “[...] o hábito da virtude moral torna o homem pronto no escolher o meio, nas ações e nas paixões”⁹, porque é “[...] a virtude humana,

como para seu fim [...]”; 4, c, p. 440: “[...] todos os seres criados por Deus mantêm entre si e para com Ele uma ordem [...]”.

³ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. 1980, I-II, 62, 3, c, p. 1483.

⁴ *Idem. Ibidem*. I-II, 90, 3, ad 3^{um}, p. 1735; 94, 2, c, p. 1760: “Em terceiro lugar, existe no homem uma inclinação para o bem, fundada em a natureza racional, que lhe é própria. Assim, tem inclinação natural para conhecer a verdade a respeito de Deus, e a que concerne à sua vida em sociedade”.

⁵ GILSON. *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*. Trad. L. K. Shook. Indiana: University of Notre Dame, 1994, p. 256: “*Man is a discursive being whose life must be of some duration if he is to attain his end. Now this duration is not that of an inorganic body whose remains invariable throughout its whole course, but the duration of a living being*”.

⁶ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. 1980, I-II, 19, 10, c, p. 1184: “[...] Não é porém reta a vontade do homem que quer um bem particular, quando não o referir ao bem comum, como fim; pois também o apetite natural de qualquer das partes deve se ordenar ao bem comum do todo”.

⁷ *Idem. Ibidem*.

⁸ *Idem. Ibidem*. I-II, 21, 3, c, p. 1197.

⁹ *Idem. Ibidem*. I-II, 53, 3, c, p. 1414.



que torna o homem bom e boa a sua obra [...]”.¹⁰ Se isso vale para o ser humano considerado individualmente, valeria também ao relacionar-se com seus semelhantes e com o Estado?

Efetivamente, seguindo o Estagirita, Tomás afirma: “*quod non est simpliciter eadem virtus civis, et virtus boni viri*”.¹¹ Na *Segunda Parte da Segunda Parte da Suma Teológica*, no “*sed contra*” do artigo 6, da questão 58, o Aquinate reitera seu ponto de vista: “[...] diz o Filósofo que *muitos podem praticar a virtude relativamente aos seus atos próprios; não podem, em relação a outrem*. E em outro lugar: *a virtude do homem bom e a do bom cidadão não são absolutamente idênticas*”.¹²

Igualmente, devemos recordar que a assimilação da concepção peripatética, contudo, não deve enganar, pois ela não deixa — como as demais — de se inserir numa visão cristã, própria do autor e do seu tempo. Portanto, devemos notar a transformação que o Aquinate opera na visão do texto grego, a partir do momento em que o lê no contexto da *Societas Christiana*, buscando o texto de Mateus, 5, 6 — pelas palavras de São João Crisóstomo — no *sed contra* do artigo 7, da mesma questão 58.¹³

Esta observação é imperiosa e importante porque devemos ter em mente que o “homem bom” tomasiano necessita estar “constituído” moralmente não só das virtudes naturais, mas também das virtudes sobrenaturais das quais destacamos a caridade. Claro que, no âmbito político, a bondade cívica refere-se à virtude política, enquanto a bondade da virtude “pessoal” refere-se à excelência humana, e esta — no pensamento tomasiano — só subsiste perfeitamente no contexto da graça sobrenatural, dádiva de Deus, Último Fim verdadeiro do homem.

¹⁰ *Idem. Ibidem* I-II, 71, 2, c, p. 1562.

¹¹ *Idem* In III Pol., lect. 3, n^o. 1. In: *Corpus Thomisticum*, P. Roberto Busa. CD-ROM, 2003.

¹² *Idem. Suma Teológica*. 1980, II-II, 58, 6, sc, p. 2493. Relativamente a esse mesmo sentido no pensamento do Estagirita, ver LIMA VAZ. *Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 180; BITTAR. *A Justiça em Aristóteles*. 2^a. ed. Rio: Forense, 2001, p. 118; VERGNIÈRES. *Ética e Política em Aristóteles*. São Paulo: Paulus: 1999, p. 188. 189. 193; SILVEIRA. *Os Sentidos da Justiça em Aristóteles*. Porto Alegre: Edipucrs, 2001, p. 88.

¹³ GILSON. *Op. Cit.* p. 308: “*This time it is no longer in Aristotle that St. Thomas finds the text which authorizes him to proclaim that this justice exists, it is in St. Mathew’s Gospel: ‘Blessed are they who hunger and thirst after justice’ (V, 6). Here we see how striking a metamorphosis through which Greek morality must pass in order to be able to endure in a Christian climate. Like the other virtues, justice must be interiorized if it is to become Christian. Before being just in the City, we must be just on our own eyes in order to be just in the eyes of God*”. Em nota, Gilson remete a seu trabalho — cuja tradução em inglês é — *The Spirit of Medieval Philosophy*. 1991, p. 324-342 (*Chapter XVI: Christian Law and Morality*).

Tomás toma partido pela solidariedade das virtudes tanto no homem quanto no cidadão, de modo que as virtudes do homem se revertem nas do bom cidadão e as destes são geradoras das daquele.¹⁴ Como na vida em sociedade organizada não basta ser individualmente bom, mas toda e qualquer bondade deve se reverter em benefício comum, o homem sendo individualmente bom — por isto mesmo — tem que fazer com que sua bondade se espraie para a comunidade, pois, “sendo cada homem parte da cidade, é impossível que seja bom sem ser bem proporcionado ao bem comum”¹⁵, e o que o induz a isso são as virtudes políticas, e, a justiça legal é a primeira a nortear esse ideário.

Sem sombra de dúvida, segundo o pensamento do Aquinate, não podemos identificar uma obra justa com a virtude da justiça, e, muito menos, um ato injusto com o respectivo vício oposto da justiça.¹⁶ O homem bom ao fazer atos justos isolados não se torna um bom cidadão¹⁷, mas é necessário — como é próprio da virtude — que haja a “disposição permanente”, como já previa o Filósofo¹⁸ na *Ética a Nicômaco*, texto esse compulsado pelo Angélico.

Não obstante a assinalada conexão entre as virtudes do homem bom e do bom cidadão, e se aquele não o pode ser, senão como este último, a recíproca não é totalmente verdadeira. No início do *Tratado da Lei*, Tomás assinala que “[...] basta, para o bem comum da comunidade, que os cidadãos sejam virtuosos na medida em que obedecem às ordens do chefe”¹⁹, e o fazem na medida em que observam a justiça legal, orientados pela prudência (política), a qual, “relativa ao bem comum, chama-se prudência política”.²⁰

Ambas as virtudes — a prudência política e a justiça legal — constituem as virtudes precípuas do bom cidadão. Mas, levando em conta a solidariedade das virtudes, o Aquinate entende que o bom cidadão, mesmo munido das virtudes básicas para a vida política, é um cidadão imperfeito se as outras

¹⁴ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. 1980, I-II, 92, 1, c, p. 1746.

¹⁵ *Idem. Ibidem* I-II, 92, 1, ad 3^{um}, p. 1747.

¹⁶ GILSON. *Op. Cit.* p. 309: “We must not, however, blandly identify the doing of something just with justice or the doing of something unjust with injustice”.

¹⁷ *Idem. Ibidem* p. 309s: “The just and the unjust are, as it were, the matter of justice or injustice, but they are not enough to constitute it. A just man may, through ignorance or error commit an injustice and be no less just because it. [...] For all this, we do not lose our virtue of justice but show that it is incomplete and still lacks the stability of a true virtue. [...] The habitual intention to do what is unjust is, therefore, essential to the vice of injustice, as the contrary intention is co-essential to justice taken as a virtue”.

¹⁸ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. 1980, II-II, 59, 2, c, p. 2502.

¹⁹ *Idem. Ibidem* I-II, 92, 1, ad 3^{um}, p. 1747.

²⁰ *Idem. Ibidem* II-II, 47, 10, ad 1^{um}, p. 2420: “De modo que a política está para a justiça legal, como a prudência, absolutamente considerada, para a virtude moral”.



virtudes não existirem nele plenamente.²¹ Aliás, a perfeição moral do ser humano consiste em que ele desenvolva — em grau eminente — segundo as diretrizes de sua reta razão, todo o potencial de sua natureza.²² Disso decorre — para o Santo Aquinate — um homem completo, sem excluir suas paixões, face às quais as virtudes lhe fornecem forças sempre novas na consecução do seu fim último que é a felicidade.²³

Tomás quer dizer, então, que há dois tipos de virtudes que os indivíduos têm de cultivar. Um, é o daquelas virtudes cujo objeto precípua é o Bem Comum Político — como a justiça legal e a prudência política —, as quais refletem seu “raio de ação” nas outras, mesmo que indireta e mediatamente. O outro tipo, o daquelas virtudes cujo objeto direto é a perfeição do próprio indivíduo — como a coragem e a temperança —, as quais refletem seu “raio de ação” nas políticas, redundando em benefício do todo²⁴, ambos os tipos se pautando pelo princípio de solidariedade. De todas elas, as primeiras são as que tornam o homem um bom cidadão, e as últimas o fazem um homem moralmente bom. Ambas, pois, — não obstante conexas e compreendam o mesmo conjunto de virtudes — supõem um *modus operandi* específico.

Na hipótese da valoração de cada um dos conjuntos — isoladamente considerados — a vantagem fica com o segundo conjunto, levando-se em consideração todo o pensamento tomasiano, pois neste caso vale o princípio tomista segundo o qual “todos os seres criados por Deus mantêm entre si e para com Ele uma ordem”²⁵, e de acordo com essa idéia, a relação do indivíduo para com Deus é sobressalente em face à relação do indivíduo com seu semelhante, enquanto vivem politicamente, pois, como lembra De Boni: “Há, pois, duas comunidades nas quais os homens vivem: aquela na qual se relacionam entre si e aquela na qual se relacionam com Deus. Mas elas não se correspondem de forma unívoca, devendo-se, pois, levar em consideração as adaptações e analogias subjacentes”.²⁶

²¹ *Idem* In V Ethic., lect. 2, n° 13. In: *Corpus Thomisticum*, CD-ROM, 2003.

²² GILSON. *Op. Cit.* p. 287: “*The moral life of man consists in the highest development of the potentialities of his nature by acting at all times and in all circumstances under the direction of his reason*”.

²³ *Idem, Ibidem*, p. 292: “*He [St. Thomas] aimed at the cultivation of the whole man, including his passions. He assigns him virtues whose object is to provide strength for the conquest of happiness*”.

²⁴ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. 1980, I-II, 21, 3, c, p. 1197: “[...] quem vive em sociedade é de certo modo parte e membro de toda ela. Por onde, o bem ou mal que fizer a outra pessoa redundará em bem ou mal de toda a sociedade, assim como quem lesa a mão, lesa por consequência todo o homem”.

²⁵ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. 1980, I, 47, 4, c, p. 440.

²⁶ DE BONI. *De Abelardo a Lutero*. 2003, p. 86.



Na linha da argumentação ora proposta, chegamos a um dos mais belos pontos do pensamento tomista, como um rio que recebe seus afluentes, a unidade da paz como decorrente das virtudes, cuja discussão propomos a partir deste momento.

A Conseqüência da Virtude: a Unidade da Paz

Quando o homem é virtuoso — em relação a si próprio — e é bom cidadão — enquanto considerado em suas relações sociais — a Comunidade Política ganha em termos de paz²⁷ e, conseqüentemente, de unidade²⁸. Aliás, toda sociedade, como todo ser, forma-se, tendo a unidade como almejo.²⁹ Não obstante sua — necessária — multiplicidade, a Comunidade Política só goza de entidade enquanto una, pois “nada impede que uma realidade dividida, de um certo modo, seja indivisa, de outro [...] De modo que um ente uno sob um aspecto, pode ser múltiplo sob outro”.³⁰ Sem deixar de ser constituída por pessoas, ela é unidade e não multiplicidade, ela é uma totalidade unitária supra-individual.³¹

A Comunidade Política ou o Estado é unidade, porém não unidade absoluta, é, em certo sentido, unidade da ordem, de modo que sua unidade não é, de fato, algo indestrutível, mas que se baseia em uma multiplicidade de

²⁷ FINNIS. *Aquinas: Moral, Political, and legal Theory*. Oxford: Oxford University Press, 1998. p. 226: “As the public good, the elements of the specifically political common good are not all-round virtue but goods (and virtues) which are intrinsically interpersonal, other-directed {ad alterum}, person to person {hominum ad invicem}: justice and peace”.

²⁸ *Idem. Ibidem* p. 232: “So the preservation of public good needs people to have the virtue, the inner dispositions, of justice. This objective of inculcating virtue for the sake of peace and just conduct is coherent with Aquinas’ constant teaching [...]”.

²⁹ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. 1980, I, 11, 1, c, p. 80: “A unidade não acrescenta nada ao ser, mas só a negação da divisão; pois ser uno não é senão ser indiviso [...]. Este não recebe o ser enquanto as suas partes estiverem divididas. Mas só depois que elas o constituem e compõem. Por onde, é manifesto que o ser de qualquer coisa consiste na sua indivisão; e daí vem que todo ente conserva o seu ser na medida em que encerra a unidade”.

³⁰ *Idem. Ibidem* I, 11, 1, ad 2^{um}, p. 80.

³¹ *Idem. Do Reino ou do Governo dos Príncipes ao Rei de Chipre* Trad. Carlos A. R. do Nascimento. Petrópolis: Vozes, 1997. 1, 2, nº 4, p. 128: “[...] Que, se houvera muitos homens e tratasse cada um do que lhe conviesse, dispersar-se-ia multidão em diversidade, caso também não houvesse algo cuidando do que pertence ao bem da multidão, assim como se corromperia o corpo do homem e de qualquer animal, se não existira alguma potência regedora comum, visando ao Bem Comum de todos os membros. [...]”.



sujeitos.³² Em outros termos, a unidade da Comunidade Política não é a unidade de um organismo biológico, baseado em leis naturais, mas a unidade de um “organismo” moral estribado, principalmente, em deveres éticos que só podem ser efetivados mediante a livre ação humana “para o *melhor* e o *mais conveniente*, em suma para o *Bem*, como causa final da sua auto-realização como indivíduos e como comunidade”.³³ Certamente, a unidade de ordem é a mínima das unidades³⁴, mas nem por isso constitui mera ficção, pois ela existe de algum modo, contudo não é de um modo substancial.³⁵ Como no caso das virtudes, a unidade da paz requer uma relação de alteridade e admite alguns modos.

Ao primeiro modo, Tomás chama de concórdia que, estritamente falando, não coincide com a paz³⁶. Dela trataremos agora, pois, como, precisamente, diz o Aquinate, a paz resulta da caridade, virtude teologal, não obstante — como no caso da felicidade — o Aquinate também admita a possibilidade duma paz imperfeita.³⁷

Na acepção do Doutor Comum, a concórdia, “no sentido próprio, é sempre relativa a outrem; pois ela faz as vontades de diversos corações convirem num mesmo consenso”.³⁸ Podemos dizer que ainda estamos num âmbito “menos sobrenatural” — se assim nos podemos expressar — do pensamento do Angélico. Nesse âmbito, encontramos ressonância no *Comentário à Ética a Nicômaco*. Nela, Tomás afirma “*quod ad amicos pertinet, quod*

³² *Idem Suma Teológica*. 1980, I, 31, 1, ad 2^{um}, p. 294: “Duas coisas implica o nome coletivo: a pluralidade dos supostos e uma certa unidade, a saber, a de uma determinada ordem. Assim, o povo é uma multidão de homens compreendidos numa mesma ordem. [...]”.

³³ LIMA VAZ. *Escritos de Filosofia* V. 2000, p. 215.

³⁴ TOMÁS DE AQUINO. *Suma contra os Gentios*. 1990, II, 58, nº.4, p. 267: “[...] Com efeito, o ser uno segundo a ordem não é o ser uno simplesmente, porque a unidade de ordem é a mínima das unidades”.

³⁵ *Idem Suma Teológica*. 1980, III, 2, 1 c, p. 3498.

³⁶ FINNIS. *Op. Cit.* p. 227: “ ‘Peace’, of course, should not be understood thinly. In its fullest sense, peace {pax} involves not only concord (absence of dissension, especially on fundamentals) and willing agreement between on person or group and another; but also harmony {unio} amongst each individual’s own desires”.

³⁷ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. 1980, II-II, 29, 2, ad 4^{um}, p. 2283: “A verdadeira paz não podendo fundar-se senão no bem; e assim como possuímos o verdadeiro bem de dois modos — perfeita e imperfeitamente, assim também dupla é a paz. Uma perfeita, consistente no gozo perfeito do sumo bem, pelo qual todos os apetites se unem na quietude da união. E este é o fim da criatura racional [...]. Outra é a paz imperfeita, possuída neste mundo; porque embora a tendência principal da alma descansa em Deus, há contudo certos obstáculos, internos e externos, que perturbem essa paz”.

³⁸ *Idem. Ibidem* II-II, 29, 1, c, p. 2281.



eadem eligant, in quo consistit ratio concordiae".³⁹ Seu caráter “menos sobrenatural” — ou mesmo natural — fica patente, pois, na paz há total harmonia e catalisação das intenções em torno do Fim Último verdadeiro, o que não se requer para a concórdia devido nesta poder haver alguma “dissensão”, ou uma certa “*heterodoxia*”, sem detrimento da harmonia — relativa — nela encontrada: “*Et ex hoc patet, quod concordia non est homodoxia, per quod significatur unitas opinionis*”.⁴⁰ Mesmo na *Suma Teológica* — ao discutir a questão da vida contemplativa —, Tomás de Aquino cunha a relação “intramundana” deste tipo de paz, sem deixar de mostrar sua implicação alterativa.⁴¹ Assim, quando a ordem da justiça (legal) — porque política — impera na vida do grupo social, permeando cada um de seus membros, advém a almejada paz social.⁴²

É notória — de quanto vimos — a vigorosa herança agostiniana, embora relida e muito bem elaborada de modo pessoal, graças — é sabido — ao “esforço perseverante de integração da moral antiga, sobretudo da moral aristotélica, ao personalismo cristão⁴³ [...]”, para usarmos a terminologia de Lima Vaz.⁴⁴

Dessa bagagem — no seu *Do Governo dos Príncipes* —, Tomás pôde dizer que a Comunidade Política — na pessoa de seu dirigente — tem como escopo a obtenção e a manutenção da paz terrena como necessária para a consecução do Bem Comum Político.⁴⁵

Decorre, pois, que a paz — como concórdia — pertence ao fim último do consórcio humano — não enquanto beatitude —, mas enquanto condição

³⁹ *Idem* In IX Ethic., lect. 6, n^o. 1. In: *Corpus Thomisticum*, CD-ROM, 2003.

⁴⁰ *Idem Ibidem*.

⁴¹ *Idem Suma Teológica*. 1980, II-II, 180, 2, ad 2^{um}, p. 3332: “Ora, a paz é causada pela justiça, que tem por objeto os nossos atos [...]. No sentido em que quem se abstém de danificar os outros elimina ocasiões de litígios e perturbações”.

⁴² *Idem Ibidem* I-II,98, 1, c, p. 1790: “Ora, como sabemos um é o fim da lei humana, e outro, o da divina. O fim da lei humana é a tranqüilidade temporal da cidade. E esse fim a lei o consegue coibindo os atos exteriores, excluindo os males capazes de perturbar a paz civil”.

⁴³ Leia-se “agostiniano”.

⁴⁴ LIMA VAZ. *Escritos de Filosofia I: Problemas de Fronteira*. São Paulo: Loyola, 1986. p. 40.

⁴⁵ TOMÁS DE AQUINO. *Do Reino ou do Governo dos Príncipes ao Rei de Chipre* 1997, L. I, c. 3., n^o. 8, p. 130: “Ora, o bem e salvamento da multidão consorciada é conservar-lhe a unidade, dita paz, perdida a qual, perece a utilidade da vida social, uma vez que é onerosa a si mesma a multidão dissensiosa. Por conseguinte, o máximo intento do governante deve ser o cuidar da unidade da paz. Nem é reto deliberar ele a não ser que produza a paz da multidão a ele sujeita [...]. Assim, tanto mais útil será um regime, quanto mais eficaz for para conservar a unidade da paz”.



necessária e mínima para a manutenção da Comunidade Política humana e predisposição para a verdadeira e eterna felicidade.⁴⁶

Esta paz deve ser almejada, porque “[...] aquilo para o que tende a intenção de quem governa a multidão é a unidade ou a paz”⁴⁷, pois a natureza da Comunidade Política, como a de qualquer ente, requer uma certa unidade “sem a qual não podem existir”.⁴⁸ Essa paz o homem a consegue, primeiramente consigo mesmo, na prática das virtudes morais “pessoais”, e — no segundo momento, não menos importante e imperioso — na prática das virtudes morais políticas. É bem verdade que ainda falta um amálgama para se constituir essa paz e, por conseguinte, a vida social, isto é, a amizade.

A amizade

Já vimos que o homem é parte da Comunidade Política⁴⁹, pois bem, é do fato do convívio social do homem que decorre sua relação com seus semelhantes⁵⁰, como reflexo de sua natureza e participação na lei eterna. Esta, sendo a razão do próprio Deus, haveria de fazer o homem reproduzir o que Nele ocorre de modo sobrenatural: o convívio dileto com o semelhante. É o que a ordem da natureza — tanto das coisas entre si, como do homem — coloca a pessoa numa dupla ordenação alterativa.⁵¹

Podemos ver que, segundo o Frade Pregador, é natural que os homens se sintam inclinados uns aos outros por laços familiares e de convívio. Dessa inclinação decorre a benevolência como algo congênito ao ser racional do homem. Essa benevolência é chamada de amor. Este, em si, possui diversas

⁴⁶ *Idem. Suma Teológica*. 1980, I-II, 3, 4, ad 1^{um}, p. 1051s: “A paz diz respeito ao fim último do homem; não que seja essencialmente a beatitude mesma, mas por lhe ser relativa, antecedente e conseqüentemente. Antecedentemente, enquanto está já removido tudo o que perturba e impede o último fim. E conseqüentemente, quando o homem, alcançado esse fim, fica em paz, com o desejo satisfeito”.

⁴⁷ *Idem. Ibidem*. I, 103, 3, c, p. 891.

⁴⁸ *Idem. Ibidem*. I, 103, 3, c, p. 891.

⁴⁹ *Idem. Ibidem*. I-II, 21, 3, c, p. 1197.

⁵⁰ Contraposto muito interessante colocado por Bauman. *Ética Pós-Moderna*. Trad. João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1997. p. 103ss: “A aporia da proximidade”; p. 168ss: “Conhecer o Outro, saber sobre o Outro”.

⁵¹ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. 1980, I, 21, 1, ad 3^{um}, p. 217: “Ora, há uma dupla ordem a se considerar nas coisas. Uma, pela qual uma criatura se ordena para a outra; assim, as partes, ao todo [...], e cada coisa, ao seu fim. Outra, pela qual todas as criaturas se ordenam para Deus”.



ordens e vários modos de se configurar, mas o certo é que ele é o catalisador do agir humano, a força que aproxima a pessoa de seu semelhante e os unifica em diversas ordens.⁵² Também Gilson o afirma ao dizer que “*love, the root of all the passions, is many-sided*”.⁵³

De fato, o amor é, inicialmente, paixão. Santo Tomás, no local supracitado, trata dele entre as demais paixões. Como paixão é raiz do desejo por um bem sensível ainda não possuído e do gozo quando do bem sensível já possuído.⁵⁴

Mas a vontade possui, propriamente falando, dois modos de querer⁵⁵. Um primeiro ato de querer ou simples volição, que é a inclinação para o bem em si⁵⁶, como fim, que lhe é conatural e “necessário”. O segundo, que depende de eleição precedente e é denominado dileção.⁵⁷

Desse modo, podemos, seguindo o pensamento do Aquinate, encontrar um paralelo entre o amor racional e o amor sensível, por oposição à intenção e o desejo, de um lado, e lembrando Agostinho, à fruição e o gozo, de outro lado. Portanto, o que constitui o desejo no plano sensível, constitui a intenção (quanto ao fim almejado) no plano racional. Paralelamente, o que configura como gozo na ordem sensível, configura como a fruição (quanto ao fim almejado) na ordem racional. Daí que o amor no plano sensível corresponde à

⁵² Dito de modo um pouco diverso, pela pena de Lévinas, citado por Bauman. *Op. Cit.*, p. 109: “O *pathos* do amor consiste na insuperável dualidade de seres. O amor é relacionamento com o que está sempre escondido. Esse relacionamento não neutraliza a alteridade, senão que a conserva. O *pathos* do desejo repousa no fato de ser dois. O outro como outro não é objeto destinado a se tornar meu ou que ficou meu; ele se retira, pelo contrário, em seu mistério”. (itálico do original).

⁵³ GILSON. *Op. Cit.*, p. 272.

⁵⁴ MENESES. *O Conhecimento Afetivo em Santo Tomas*. São Paulo: Loyola, 2000. p 55: “A dialética da afetividade tem três momentos: o primeiro é o amor [*complacentia, inclinatio* (inclinação... movimento gozo, descanso, paz, quietação)]; o segundo é o desejo (*motus*); e o terceiro é o gozo (*gaudium, fruitio, quies, pax, quietatio*)”. (colchetes e itálicos são do original)

⁵⁵ GILSON. *Op. Cit.* p. 273: “*Man experiences this passion of love in his capacity of animal, but in quite different way, because in him it stands in relation to a higher appetite, the rational or intellectual appetite, which we have called will*”.

⁵⁶ CALDERA. *Le jugement par Inclination chez Saint Thomas D’Aquin*. Paris: Vrin, 1980. p. 33: “*Etre désirable, donc, est la marque singulière du bien, comme l’acte est celle de l’être. Remarquons toutefois qu’il s’agit ici d’une caractérisation formelle du bien, c’est-à-dire que nous parlons du bien en général — sous la raison universelle de bien — sans vouloir indiquer pour là que le désirable comme tel est un objet concret, le même pour tout appétit*”.

⁵⁷ GILSON. *Op. Cit.* p. 273: “*Because love has dealings with reason it is diversified in man according to several aspects, each with its special name. First, there must be some way of indicating that a rational being can freely choose the object of its love; accordingly we speak of dilection*”.



volição, propriamente dita, no plano racional. Mas a dileção, anteriormente mencionada, está mais além até deste último tipo de volição.⁵⁸ Em seguida, o Angélico especifica os modos dessa dileção — ou amor racional — que pode ser tanto de domínio como de comunhão.⁵⁹

Efetivamente, com isto Santo Tomás está dizendo que no amor de domínio — ou da concupiscência — o seu termo está em outra coisa ou pessoa enquanto bens relativos e deleitáveis e, portanto, como meios e não como fins em si mesmos⁶⁰. Já quanto ao amor de amizade ou amor de comunhão, este possui seu termo alterativo em outra pessoa, como um bem — de si mesmo — amável não com vistas noutra coisa, mas nela mesma. Não foi preciso esperar Kant⁶¹ para se saber disso. Por isto o amor de amizade — ou simplesmente amizade — é um amor em sentido verdadeiramente humano e pleno. Nele a intenção é a comunicação e não a posse, cuja distinção somos capazes de discernir.

Consideramos ser prescindível frisar que uma dicotomia, ou mesmo, uma contraposição radical entre as sensações de toda ordem e a razão humana e da ordem moral e sentimental são inexistentes no pensamento de Santo

⁵⁸ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. 1980, I-II, 26, 3. c, p. 1224: “Assim, o mais geral deles é o amor, pois toda dileção ou caridade a ele se reduz, mas não inversamente; assim, a *dileção* acrescenta-lhe a eleição precedente, como o próprio nome o indica. Por onde, a dileção não pertence ao concupiscível, mas exclusivamente à vontade, e só é própria da natureza racional”. (itálico do original).

⁵⁹ *Idem. Ibidem*, I-II, 26, 4. c, p. 1225: “Como diz o Filósofo, *amar é querer bem a alguém*. Assim pois o movimento do amor tende para um duplo termo: o bem que queremos a alguém, seja essa a nossa própria pessoa ou a de outrem; e a pessoa a quem o queremos. Ora, o bem que queremos para outrem diz respeito ao amor de concupiscência; a pessoa a quem o queremos, o amor de amizade”. (itálico do original)

⁶⁰ GONZÁLEZ. *Moral, Razón y Naturaleza*. Pamplona: EUNSA, 1998. p. 118, n. 108: “*Como pasión, en efecto, el amor no discrimina su objeto: da igual que se ame a una persona, a una mascota de peluche o a una farola. Quien discrimina el objeto es la razón. Y precisamente en este sentido, una consideración ontológica de la realidad manifiesta su relevancia: el hombre es querido por sí mismo, y por tanto no puede jamás ser querido sólo como medio para fines privados. El resto de la naturaleza es querida para el hombre, y por eso [...] éste puede usarla para sus fines, lo cual — insisto — nada tiene que ver con ejercer un dominio cruel sobre ella*”.

⁶¹ BAUMAN. *Op. Cit.* p. 60 refere que “Lévinas tira uma conclusão muito radical da solução de Kant para os mistérios da ‘lei moral dentro de mim’, mas só tal radicalismo pode fazer justiça à concepção de Kant da moralidade como postura só guiada pelo interesse pelo Outro *por causa do Outro*, e o respeito pelo Outro como sujeito livre e ‘fim em si mesmo’”. E mais adiante Bauman coloca o pensamento de Lévinas cujo período mais forte: “se eu te trato como tu antes que como coisa, é precisamente porque eu estipulei (espero, trabalho para) ser também tratado por ti como teu Tu”. (itálico do original).



Tomás, tal qual encontramos no pensamento moderno, máxime em e a partir de Kant⁶² como bem o expõe Bauman.⁶³

Sob esse aspecto, podemos trazer uma outra passagem, das mais belas, relativa a esta questão, na qual Santo Tomás coloca o amor como um dom e designa a pessoa como termo de um amor de comunhão e de entrega (subjacentes à amizade): “[...] dom, propriamente, é *uma doação irretribuível*, segundo o Filósofo; isto é, dado sem intenção de retribuição, e portanto é, por natureza, gratuita. Ora, a razão da doação gratuita é o amor; pois, a quem damos uma coisa gratuitamente a esse lhe queremos bem; e, portanto, a primeira coisa que lhe damos é esse amor pelo qual lhe queremos bem. Por onde, é manifesto que o amor é por essência um dom primeiro, pelo qual todos dão gratuitamente”.⁶⁴

E, para nos locupletarmos ainda mais da melifluidade do Angélico, devemos ressaltar que a amizade, do modo como ele a concebe, leva as pessoas em questão a se satisfazerem nos mais nobres e belos sentimentos que alguém pode nutrir para com outrem.⁶⁵

Daí se deduz o quanto a amizade em muito supera a pura justiça, embora dela não prescindia⁶⁶. Se ambas — justiça e amizade — implicam uma certa

⁶² *Idem. Ibidem* p. 81: “A maioria dos argumentos seguiam sem parcimônia a invalidação feita por Kant das emoções como poderosos fatores morais: admitiu-se axiomáticamente que os sentimentos, assim como o agir por afeições, não têm nenhum significado moral — somente a escolha, a faculdade racional e as decisões que ela dita podem refletir sobre o agente como pessoa moral”.

⁶³ *Idem. Ibidem*, p. 81: “De fato, a própria virtude significava para Kant e seus seguidores a capacidade de dominar as próprias inclinações emotivas, e neutralizá-las e rejeitá-las em nome da razão. A razão tinha que ser não-emocional, assim como as emoções eram não-rationais; e a moralidade era relegada pura e simplesmente ao domínio não-senciente da razão. [...] o medo de Kant das emoções assombrou sua busca da autonomia moral; a razão foi, afinal, a abertura pela qual pressões heterônomas podiam penetrar no ‘interior emocional’ das escolhas dos agentes”.

⁶⁴ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. 1980, I, 38, 2. c, p. 344. (itálico do original).

⁶⁵ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. 1980, II-II, 25, 7. c, p. 2238: “Pois e primeiramente cada amigo quer que o amigo exista e viva; segundo, quer-lhe bens; terceiro, faz-lhe bens; quarto, tem prazer em conviver com ele; quinto, concorda com ele, alegrando-se e entristecendo-se ambos com as mesmas coisas”.

⁶⁶ MARTÍNEZ BARRERA. *Op. Cit.* p. 152: “*La amistad política perfecta tiene como fundamento, como cosa en la cual comunican los amigos de la ciudad, algo más que los negocios y el territorio: los ciudadanos-amigos tienen como patrimonio común un bien honesto al cual se vinculan como a su fin los demás bienes serviles, igualmente necesarios. Y sobre la base de este patrimonio común honesto, los conciudadanos se vinculan entre si, es decir, comunican actualmente, mediante ejecución de actos imperados por el juicio práctico prudencial, favoreciendo así la eclosión del mayor bien de la ciudad: la amistad virtuosa*”.



reciprocidade⁶⁷, o fazem de modo diverso. A justiça, em sua alteridade, requer uma reciprocidade tangível, como restituição de algo devido — um débito — que a relação entre as partes estabelece⁶⁸. Já a amizade requer, em sua alteridade, que a reciprocidade seja absolutamente benevolente, muito além de qualquer débito entre as partes, pois é do caráter mesmo da amizade prescindir do débito, do algo devido.⁶⁹

Num diálogo epistolar, Umberto Eco⁷⁰ nos faz notar a implicação alterativa no mesmo fato ético. Aliás, para ele, a implicação alterativa tem sua razão de ser porque o outro é o seu ponto fundante. A constatação e a reflexão sobre esse fato radical certamente levaram o Angélico a incluir a amizade entre as partes potenciais da virtude da justiça. Também deve ter efetuado essa inclusão levado pelo caráter alterativo da amizade — um certo débito — e, ainda, pelo tanto que ele já havia considerado de diverso entre ambas, qual seja, a excelência da amizade sobre a justiça.⁷¹

Tudo vem ao encontro no sentido de reforçar a necessidade de ambas à vida comunitária e implica a precedência da justiça relativamente à amizade

⁶⁷ Para Bauman. *Op. Cit.* p. 68: “Então a reciprocidade é o atributo vital que a moralidade não possui, mas deve possuir, se se quisesse que ela fosse universalizável”.

⁶⁸ O que, de certo modo, satisfaz a exigência de Lévinas, citado por Bauman. *Op. Cit.* p. 132: “[...] esse é o domínio do Estado, da Justiça, da política. A Justiça difere da caridade pelo fato de ela permitir a intervenção de alguma forma de igualdade e medida, um conjunto de normas sociais estabelecidas de acordo com o juízo do Estado, e assim também da política. O relacionamento entre mim e o outro deve agora deixar espaço para o terceiro, um juiz soberano que decide entre dois iguais”.

⁶⁹ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. 1980, II-II, 23, 3, ad 1um, p. 2201: “Pois, a justiça tem por objeto os atos relativos a outrem, mas levando-se em conta o débito legal; ao passo que a amizade leva em conta um débito amigável e moral, ou melhor, o benefício gratuito, como diz o Filósofo”.

⁷⁰ ECO; MARTINI. *Em que crêem os que não crêem?* 7ª. ed. Trad. Eliana Aguiar. Rio/São Paulo: Record, 2002. p. 83: “A dimensão ética começa quando entra em cena o outro. Toda lei, moral ou jurídica, regula relações interpessoais, inclusive aquelas com um Outro que a impõe. [...] não se trata, porém, de uma vaga propensão sentimental, mas de uma condição fundadora”.

⁷¹ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. 1980, II-II, 114, 2, c, p. 2899: “Esta virtude [a amizade] faz parte da justiça, por lhe estar anexa, como à virtude principal. Pois, tem de comum com a justiça o ser, como ela, relativa a terceiro. Mas, separa-se da idéia da justiça por não implicar a noção plena de débito, que obriga um para com o outro pelo débito legal, cujo pagamento a lei obriga; nem por qualquer outro débito resultante de algum benefício recebido; mas só concerne a um débito de honestidade mais da parte e que possui essa virtude, do que de outrem, e que o leva a lhe fazer ao outro o que a si mesmo quer que lhe faça”.

para o bem-estar social⁷². Conquanto tenhamos isso em vista, pensamos que o Angélico entende a posição precedente no âmbito formalmente político. Mas, julgamos que o Aquinate, pela formalidade maior ou ulterior da vida humana, dá a relevância e preeminência à amizade em relação à justiça dentro da Comunidade Política⁷³, visto ela ser um certo modo de amor, humano, útil para a vida política, divino, perfectivo dessa mesma vida política e conducente à Vida Sobrenatural.

Talvez por isso é que Santo Tomás de Aquino afirme que, sem a amizade, a Comunidade Política não subsiste por muito tempo⁷⁴, o que é indiscutível, posto que, se as leis não formarem no cidadão as virtudes — e a amizade⁷⁵ entre elas —, as sedições, motins e demais manifestações decorrentes da discórdia levarão o convívio social à sua inviabilidade⁷⁶. Também na *Suma Contra os Gentios*, o Santo Aquinate declara que a amizade é imprescindível para a vida social: “[...] é sobremodo necessário que haja na sociedade amizade entre muitos”⁷⁷.

Contudo, só é possível estabelecer a amizade, consoante o pensamento de Santo Tomás, onde houver uma certa igualdade. Podemos, ainda, nessa perspectiva, reproduzir o que ele afirma no opúsculo *Do Governo dos Príncipes*, onde ele enaltece a amizade denotando seu caráter de amálgama social: “E, em primeiro lugar, parece que nada há, entre tudo o que é do mundo, que se haja de preferir à amizade honesta. Dela é que todos têm necessidade no trato de todos os negócios [...]. Ora, toda amizade se funda nalguma comunhão.

⁷² MARTÍNEZ BARRERA. *Op. Cit.* p. 154: “Y para Tomás la amistad es superior a la justicia en tanto objeto de la ciencia moral porque entre los amigos reina ya la justicia, pero entre quienes no hay más que la justicia, no siempre hay amistad. Pero de esto se conduce también el papel fundante de la justicia respecto del orden político”.

⁷³ GONZÁLEZ. *Op. Cit.* p. 159: “La amistad nace cuando una mínima igualdad ya está presente, en razón de lo cual puede decirse que presupone la justicia; no obstante, la amistad va más allá de la justicia, la trasciende — es una virtud distinta — y, en cierto modo, puede verse como una cierta perfección de aquella”.

⁷⁴ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. 1980, II-II, 114, 2, ad 1um, p. 2900.

⁷⁵ *Idem. Ibidem*, II-II, 114, 1, c, p. 2898.

⁷⁶ MARTÍNEZ BARRERA. *Op. Cit.* p. 148-149: “Lo significativo es que Santo Tomás, retomando este pasaje [II-II, 114, 1, c] de la *Ética*, señala la importancia de esta amistad imperfecta para el mantenimiento del orden político. [...] La alusión al bien y al orden otorgan al texto citado un alcance políticamente más vasto que su propio comentario al pasaje aristotélico (In IV Eth. 247-248; cfr. II-II, 114, 1, ad 1um). Debe señalarse también que el análisis aristotélico de las virtudes políticas continúa con la veracidad como medio entre la vanidad y la falsa modestia, y que Santo Tomás escribe en II-II, 114, 2, ad 1um que la manifestación de la verdad en la comunidad política es esencial para su duración”.

⁷⁷ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Contra os Gentios*. 1990, III, 125, 5, p. 615.



Vemos, verdadeiramente, unirem-se pela amizade aqueles que se afinam já pela origem natural dos costumes, já pela comunhão de qualquer sociedade”.⁷⁸

E reforça essa linha de pensamento nos *Comentários à Ética a Nicômaco*, onde reconhece uma certa artimanha de alguns legisladores em manter alguma amizade, mesmo em detrimento da justiça, por verem nela maior “segurança” contra sedições ou demais desordens do que na mesma justiça⁷⁹. Também, logo depois, assinala que a amizade produz um laço tão forte entre os homens, que passa a haver certa identidade entre os elementos da Comunidade Política, decorrente de uma forte união entre eles, que a justiça torna-se, relativamente, supérflua, pois se não há justiça para consigo mesmo, pelo amor a si próprio, não haverá justiça entre esses cidadãos: “*Et dicit quod, si aliqui sint amici, in nullo indigent justitia proprie dicta, quia haberent omnia quasi communia, cum amicus sit alter ipse, non est autem justitia ad seipsum. Sed si sint justii, nihilominus indigent amicitia ad invicem. Et illud quod est maxime justum videtur esse conservativum et reparativum amicitiae. Multo ergo magis ad moralem pertinet considerare de amicitia quam de justitia*”.⁸⁰

Tanto a unidade, quanto a paz e a ordem são os mais belos frutos resultantes da própria justiça, cujo laço perfectivo é esse sentimento nobre de benevolência que é a amizade, pela qual o amigo é visto como um “*alter ipse*”⁸¹, aquele a quem queremos, maximamente, o bem.⁸² Sem sombra de dúvidas, a justiça política é suficiente para produzir na Comunidade Política a concórdia. Não obstante isso, o fim da própria Comunidade — tomasiana — não é criar laços puramente formais entre os cidadãos, talvez, como presenciamos hoje. Isso foge da realidade na qual o Aquinate vivia em sua Ordem religiosa e pensava ser uma certa semelhança da vida política. Para que a Sociedade Política tivesse perenidade, julga necessário haver nela algo que una os cidadãos, como aos cristãos.

A amizade se apóia, por conseguinte, na igualdade realizada pela ordem da justiça. Efetivamente, ela é a realização do direito, e este se funda, em sua

⁷⁸ *Idem. Do Reino ou Do Governo dos Príncipes ao Rei de Chipre* 1997, L. 1, c. 11, n.º. 33, p. 152.

⁷⁹ *Idem.* In VIII Ethic. lect. 1, n.º. 5. In: *Corpus Thomisticum* CD-ROM, 2003.

⁸⁰ *Idem. Ibidem*, lect. 1, n.º. 6. In: *Corpus Thomisticum* CD-ROM, 2003.

⁸¹ *Idem. Suma Teológica*, 1980, I-II, 28, 1, c, p. 1232.

⁸² GONZÁLEZ. *Op. Cit.* p. 159s: “*La razón que da Santo Tomás es que el amigo es como un ‘segundo yo’, y, propiamente, no se puede hablar de justicia con uno mismo. Ciertamente, no es un ‘segundo yo’ en sentido literal, pues se mantiene la distinción de personas; sin embargo, esas personas distintas se caracterizan por llevar una ‘vida común’. Hasta tal extremo es esto característico de los amigos, que la misma perfección de su amistad se mide, precisamente, por la intensidad con que viven en común alegrías, penas, etc’.*”



totalidade, na igualdade, “aritmética” e “geométrica”⁸³. Essa igualdade configura-se como princípio da amizade e como culminância da justiça. Assim, consoante os modos de igualdade, firmam-se os laços de amizade que, de acordo com esses mesmos laços, se diversificam e se especificam.⁸⁴ Para o Doutor Angélico, a amizade — e, principalmente, a política — no pensamento tomasiano são eminentemente holísticas, porque implicam transcender os limites convencionais que separam os homens⁸⁵.

Nesse âmbito, a função mais importante do legislador terreno será, consoante tudo o que foi dito, estabelecer um tipo de laço capaz de unir, numa só vontade, os concidadãos, analogamente ao que pretende a Lei Divina que une os homens com Deus: “Pois, assim como a intenção principal da lei humana é procurar a amizade dos homens entre si, assim a da lei divina é constituir principalmente a amizade entre o homem e Deus”.⁸⁶

Em suma, pudemos acompanhar até aqui a construção de alguns dos elementos internos e necessários à Comunidade Política, para a constituição e manutenção do Bem Comum Político, segundo o pensamento de Santo Tomás de Aquino, bem como a influência que sofreu da novidade das obras de Aristóteles, as quais foram lidas, não por um leigo, num mundo acatólico, mas por um clérigo, com toda a bagagem vivencial de um frade mendicante, de um sacerdote cristão e de um teólogo, atento à sua época, que respirava o clima de cristandade, mas também de um filósofo que, mesmo com “lentes” cristãs — por vezes tomadas de “empréstimo” a Agostinho — se posiciona, com certa distância em pontos bem localizados, cuja contribuição também acena para a cisão das duas Cidades, que estaria por vir. Mas, em seu olhar para o Fim Último Verdadeiro, Tomás não pode transpor seu mundo, sua cultura e suas convicções. Ele aponta para Deus, Alfa e Ômega de tudo.

⁸³ TOMAS DE AQUINO. *Suma Teológica*, I-II, 61, p. 1473.

⁸⁴ *Idem Ibidem*, II-II, 23, 5, c, p. 2203s: “Ora, há tantas amizades diversas quantos são os seus diversos fins. Daí, três espécies de amizade: a útil, a delectável e a honesta. De outro modo, a amizade se diversifica pela diversidade de comunicação dos sujeitos em que ela se funda. Assim, uma é a amizade para com os consangüíneos; outra, para com os concidadãos ou os estrangeiros. Das quais, a primeira se funda na comunicação natural; a outra na comunicação civil, ou na que é própria dos estrangeiros, como claramente diz o Filósofo.”

⁸⁵ DE BONI. *Op. Cit.*, p. 121: “Para Tomás, ao contrário, o bem comum, sobre o qual se articulam as relações entre os homens, encerra consigo a noção de que a amizade, por natureza, deve abranger a todos, pois o amor que dela provém não deve unir apenas os indivíduos, enquanto particulares, ou os cidadãos entre si, mas, e acima de tudo, ela deve expandir-se entre todos os moradores de todas as cidades”.

⁸⁶ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. 1980, I-II, 99, 2, c, p. 1801.



Tradução

<p>Sententia Libri Ethicorum, L. IX, lect. 4, n^o. 1-2.⁸⁷</p> <p><i>[...] quorum primum consistit in voluntaria exhibitione beneficiorum. Et dicit quod homines ponunt illum esse amicum qui vult et operatur ad amicum bona, vel apparentia, gratia ipsius amici. Dicit autem volentem et operantem, quia unum sine altero non sufficit ad amicitiam. Neque enim videtur esse amicabilis beneficentia si unus alteri beneficiat invitus, vel si voluntatem opere explere negligat. Dicit autem bona vel apparentia, quia interdum aliquis ex amicitia exhibet alteri, quae aestimat ei bona, etsi non sint. Dicit autem illius gratia, quia si homo exhiberet voluntarius alicui beneficia, non quasi intendens bonum illius, sed sui ipsius, non videretur esse vere amicus illius, sed sui ipsius, sicut cum aliquis nutrit equum propter commodum suum.</i></p> <p><i>[...] Et dicit, quod amicus vult suum amicum esse, et vivere gratia ipsius amici et non propter seipsum, ut scilicet quaerat ex eo solum proprium commodum. Et hoc patiuntur matres ad filios, quod scilicet volunt eos esse et vivere, et similiter amici, cum intervenit aliqua amicitiae offensa. Etsi enim non velint propter offensam amicabiliter amicis convivere, saltem volunt eos esse et vivere.</i></p>	<p>Comentários à Ética a Nicômaco, L. 9, lição 4, n^o.1-2</p> <p>O primeiro [ato de amizade] consiste na beneficência voluntária. E diz [Aristóteles] que para os homens, um amigo é o que quer e opera o bem, ou o que parece ser [benéfico] ao amigo. Diz “<i>querendo e operando</i>” porque uma coisa sem a outra não é suficiente para a amizade, e não parece próprio do amigo fazer algum bem involuntariamente, ou deixar de fazer algum bem. Diz “<i>bem ou o que parece ser [benéfico] ao amigo</i>” porque geralmente se oferece o bem ou o que parece ser [benéfico], ainda que não o seja. Diz “<i>em razão dele mesmo</i>” porque se um homem, voluntariamente, faz uma beneficência a outro, não como querendo o bem do amigo, mas como querendo o próprio, não parece ser verdadeiro amigo dele, mas de si mesmo, assim como aquele que nutre um cavalo para seu próprio interesse. [...] E diz [Aristóteles] que o amigo quer que seu amigo exista e viva por ele mesmo e não por causa de seu próprio interesse. Esse sentimento têm as mães para com seus filhos, que almejam que eles vivam; e semelhantemente os amigos quando se interpõe alguma desavença. Neste caso, em não podendo conviver amigavelmente, no mínimo um deseja</p>
--	--

⁸⁷ TOMAS DE AQUINO. *Sententia Libri Ethicorum* in: *Corpus Thomisticum*, CD-ROM, 2003.



que o outro exista e viva.

Referências

- BAUMAN. *Ética Pós-Moderna*. Trad. João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1997.
- BITTAR. *A Justiça em Aristóteles*. 2ª. ed. Rio: Forense, 2001.
- CALDERA. *Le jugement par Indination chez Saint Thomas D'Aquin*. Paris: Vrin, 1980.
- ECO; MARTINI. *Em que crêem os que não crêem?* 7ª. ed. Trad. Eliana Aguiar. Rio/São Paulo: Record, 2002.
- DE BONI, Luís Alberto. *De Abelardo a Lutero: estudos sobre filosofia prática na Idade Média*. Porto Alegre: Edipucrs, 2003.
- FINNIS. *Aquinas: Moral, Political, and legal Theory*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- GILSON. *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*. Trad. L. K. Shook. Indiana: University of Notre Dame, 1994.
- _____. *The Spirit of Medieval Philosophy*. 1991, p. 324-342 (*Chapter XVI: Christian Law and Morality*).
- GONZÁLEZ. *Moral, Razón y Naturaleza*. Pamplona: EUNSA, 1998.
- LIMA VAZ. *Escritos de Filosofia I: Problemas de Fronteira*. São Paulo: Loyola, 1986.
- _____. *Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2*. São Paulo: Loyola, 2000.
- MARTÍNEZ BARRERA.
- MENESES. *O Conhecimento Afetivo em Santo Tomas*. São Paulo: Loyola, 2000
- SILVEIRA. *Os Sentidos da Justiça em Aristóteles*. Porto Alegre: Edipucrs, 2001.
- TOMÁS DE AQUINO. *Do Reino ou do Governo dos Príncipes ao Rei de Chipre*. Trad. Carlos A. R. do Nascimento. Petrópolis: Vozes, 1997.
- _____. In Ethic., lect. 2, nº 13. In: *Corpus Thomisticum*, CD-ROM, 2003.
- _____. In Pol., lect. 3, nº. 1. In: *Corpus Thomisticum*, P. Roberto Busa. CD-ROM, 2003.
- _____. *Suma contra os Gentios*. Trad. Odilão Moura. Porto Alegre: EST/Sulina/UCS, 1990.
- _____. *Suma Teológica*. 2ª. ed. Trad. Alexandre Corrêa. Porto Alegre: EST/Sulina/UCS, 1980.
- VERGNIÈRES. *Ética e Política em Aristóteles*. São Paulo: Paulus: 1999.