

Pontifícia Universidade Católica do
Rio Grande do Sul
Faculdade de Filosofia e Ciências
Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

*Da Política à Ética: O Itinerário de Santo
Tomás de Aquino*

Dr. José Jivaldo Lima

Porto Alegre

2005

José Jivaldo Lima

Da Política à Ética:
O Itinerário de Santo Tomás de Aquino

Tese apresentada para obtenção de título de Doutor em Filosofia Política junto ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, realizada sob orientação do Prof. Dr. Luís Alberto De Boni.

Porto Alegre

2005

FICHA CATALOGRÁFICA

L732d Lima, José Jivaldo

Da política à ética: o itinerário de Santo Tomás de Aquino / José Jivaldo Lima. – 2005.

266p.

Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2005.

“Orientação: Prof^o Dr^o Luís Alberto De Boni”.

CDU – 141.30

Índice para Catálogo Sistemático

1. Tomás de Aquino, Santo, 1225?-1274
2. Tomismo
3. Filosofia medieval
4. Ética e política

A Deus Nosso Senhor, à Santíssima Virgem de Lourdes, ao Glorioso São José; aos meus amados e inestimáveis filhos Henrique, Felipe e Luciano; aos meus queridos e amados pais Aníbel e Lindaura (in memoriam) e aos meus estimados irmãos.

AGRADECIMENTOS

Agradecemos à CAPES que nos concedeu uma bolsa de estudos para que pudéssemos nos dedicar, durante o primeiro semestre de 2002, em tempo integral ao Doutorado; aos professores Dr. José Antônio de C. R. de Souza, Dr. Roberto Hofmeister Pich, Dr. Sérgio Ricardo Strefling e Dr. Alfredo Culleton, que gentilmente cederam parte de seu valioso tempo para a leitura e avaliação deste trabalho; aos professores, cuja dedicação à frente do Doutorado tem sido de grande valia para todos nós, doutorandos. Ao professor Dr. Luís Alberto De Boni por ter, pacientemente, nos orientado, como também pela valiosa amizade, compreensão para além do normal para conosco, apoio em todos os momentos e dedicação ao ofício de ensinar, de que somente são capazes aqueles verdadeiramente dignos de serem chamados mestres; ao professor José Antônio de C. R. de Souza, que tem sido mais do que amigo, cujo apoio, orientação e incentivo nos momentos difíceis foram imprescindíveis à nossa vida e à nossa formação até este momento e para com quem temos uma dívida preter-humana e um agradecimento que não consigo externar por palavras; à professora Waldinice, pela simpatia, paciência, apoio e inestimável auxílio que sempre nos dispensou. Finalmente, aos amigos da UFMT, especialmente ao Prof. Flávio P. Lemes, à Profa. Maria Cristina, ao Prof. Roberto, à Profa. Josita, Profa. Valderez, ao Prof. José Leite e Prof. Peter, que muito nos auxiliaram, cujo incentivo, ajuda prática, apoio moral e acolhida nunca poderão ser suficientemente pagos.

RESUMO

Este trabalho versa sobre a teoria ético-política de Santo Tomás de Aquino, apresentada em suas mais importantes obras relacionadas ao assunto, máxime, na "**Suma Teológica**".

Como pensador político do Medievo, Tomás de Aquino – herdeiro das contribuições do helenismo, direto e indireto, e do cristianismo – não ficou à margem dos desafios que a coexistência de ambas as correntes trouxeram às discussões de então, principalmente às discussões ético-políticas.

Efetivamente, Tomás soube construir um pensamento próprio a partir das fontes disponíveis até então. Dos Padres da Igreja, Agostinho principalmente, e dos filósofos gregos, Aristóteles entre eles, o Angélico compulsou as teses mais contundentes a respeito do homem, do mundo e de Deus e soube fundi-las numa síntese própria com o peso de sua linha pessoal.

Assim, tratou do ser humano, de sua constituição íntima, de sua vida social com suas questões pertinentes, e de seu destino intramundano e eterno, coligindo, nas referidas fontes, o que ele julgou pertinente à sua visão cristã, apropriando-se do linguajar do Estagirita sob o lastro do pensamento agostiniano, sem, contudo, propender servilmente a qualquer das duas, porquanto seu cristianismo se assemelha muito do de Agostinho e sua filosofia se aproxima bastante da de Aristóteles.

Mas estabeleceu um itinerário, que vai em sentido oposto a uma certa "visão canônica", cuja orientação tem seu termo numa Ética, ou Teologia Moral, como ciência arquitetônica dentre as demais e em última instância.

PALAVRAS-CHAVES: Tomás de Aquino. Idade Média. Ética e Política. Virtudes. Leis e Direitos. Alteridade. Sociedade.

Abstract

This work tells about the ethical-political theory of Saint Thomas Aquinas, presented in his more important works related to the subject, maxime, in the Highest Theological.

As a political thinker of Medieval, Thomas Aquinas - heir of the contributions of the Hellenism, direct and indirect and of the Christianity - he was not on the margin of the challenges that the coexistence of both tendencies led to the discussions of the time, mainly to the ethical-political discussions.

Indeed, Thomas knew how to build an own thought, starting from the available sources until then. From the Priests of the Church, mainly Augustine, and from the greek philosophers, Aristotle among them, the Angelic compared the most incisive theses regarding to the man, to the world and to God, and he knew how to incorporate them in an own synthesis with the importance of his personal tendency.

Thus, he was concerned with the human being, their intimate constitution, their social life with their pertinent subjects, and their intra-mundane and eternal destiny, compiling, in the referred sources, which he judged pertinent to his Christian vision, taking advantage of the Estagirita language under the ballast of the Augustinian thought, without, however, being servilely inclined to any of them, considering that his Christianity is similar to the one of Saint Augustine and his philosophy approaches a lot of the one of Aristotle.

But he established an itinerary that is opposite to a certain canonical vision, whose orientation has its expression in an Ethics or Moral Theology, as architectural science among the others and ultimately.

Key-words: Thomas Aquinas. Middle Ages. Ethics and Politics. Virtues. Laws and Rights. Alterity. Society.

Introdução

Na concepção de Fabro,¹ Tomás de Aquino foi destinado a realizar um dos maiores projetos para a humanidade, qual seja, o de conciliar, numa síntese coerente, fé e razão, natureza e graça. Se o Angélico foi tudo isso, menos ou mais, pode haver discordâncias a respeito, conquanto após uma despretensiosa análise, há que se convir em que o Ocidente católico é outro a partir dele,² mesmo que, com a Idade Moderna, outras filosofias e valores tenham se imposto ao mundo.³

De qualquer modo, mesmo a partir de nossa “modernidade” – talvez atéia, deísta, agnóstica, ou “pós-cristã” –, é sempre oportuno “revisitar” o pensamento de Tomás, dada a sua relevante contribuição para a história do pensamento ocidental.⁴

É sob esse prisma que nos propusemos “revisitar” o pensamento do Angélico, enfocando os âmbitos da Ética e da Filosofia Política.⁵ Ou, mais precisamente, postular que Tomás

¹ FABRO. **Introducción al Tomismo**. 2ª. ed. Trad. Maria F. de Castro. Madrid: Rialp, 1999, p. 11: “Tomás de Aquino estuvo destinado por la providencia a la más extraordinaria obra de pensamiento, la de realizar la síntesis entre fe y razón, entre naturaleza y gracia, obra que exigía la máxima concentración interior [...]”.

² GARDEIL. **Iniciação à Filosofia de S. Tomás de Aquino**. Trad. Wanda Figueiredo. São Paulo: Duas Cidades, 1967, p. 11: “Não há necessidade de acentuar aqui a importância excepcional que o magistério da Igreja reconheceu, há séculos, à obra de S. Tomás de Aquino que ela considera a mais perfeita expressão especulativa de seu pensamento”.

³ MARCHI. **Grandes Pecadores, Grandes Catedrais**. Trad. Pier L. Cabra. São Paulo: Martins Fontes, 1991, p. 10: “Com a Idade Moderna impuseram-se outras filosofias, outros valores, e a distância entre céu e Terra aumentou”.

⁴ AQUINO. A Remodelação da Ética Clássica Greco-Romana por Tomás de Aquino. **FILOSOFIA UNISINOS**. Porto Alegre, v. 2, nº. 03, p. 281, 2001: “Revisitar Tomás de Aquino, em plena modernidade pós-cristã, significa rememorar sua experiência histórica e sua contribuição teórica no contexto das novas questões levantadas pela cosmologia científica contemporânea, pela teoria geral contemporânea da evolução, pelos novos campos epistemológicos abertos pelo conhecimento digital e, *last but not least*, pela recriação simbólica do conceito de justiça como fundamento do viver em comum dos humanos, isto é, da comunidade ético-política.”

⁵ OLIVEIRA. **Tractatus Ethico-Politicus: genealogia do Ethos Moderno**. Porto Alegre: Edipucrs, 1999, p. 11: “Um tratado ético-político é fundamentalmente um tratado político-filosófico, na medida em que trata da natureza e fundamentação filosófica do político em sua relação específica com a ética ou a moral”.

coloca, inicialmente, a Ética como ciência arquitetônica em relação à Política, numa direção oposta ao discurso de Aristóteles, para, em seguida, enquadrar sua Ética no âmbito da Teologia Moral. E, conquanto o Angélico compulse os textos do Estagirita, ele não abandona o universo cristão, desde a patrística até então, da reflexão sobre a Política, ou do que se pensava ser ela. Ora, a Filosofia Política tem como um de seus objetivos⁶ mais prementes indagar a respeito da gênese e da natureza das formações políticas e, nas palavras de Sterba, “provide a justification for coercive institutions”.⁷ Detendo-nos neste último aspecto – talvez o mais tangível e, hodiernamente, o mais elegido –, sabemos que uma instituição⁸ detentora de poder coercivo compreende qualquer organização social que se serve da força ou, às vezes, da ameaça do uso da força, para exercer o controle do comportamento das pessoas que fazem parte dela. Mas, outra tarefa da Filosofia Política é também demonstrar que aquelas referidas instituições têm e exercem uma autoridade legítima, sobre os seus membros. Todas elas possuem em sua estrutura interna dois elementos essenciais para o seu funcionamento: autoridades que gozam do direito de serem obedecidas e indivíduos que têm o dever de lhes obedecer.

Nessa sua tarefa, a Filosofia Política depara-se com dois problemas práticos decorrentes da própria natureza de tais instituições e do poder coercivo que possuem, a saber, a liberdade individual e o bem comum ou o bem-estar coletivo. Uma determinada forma de Filosofia Política, p. ex., ao tratar do primeiro problema, pode defender a tese de que uma instituição detentora de

⁶ Cf. AUDI (ed.). **The Cambridge University Dictionary of Philosophy**. Cambridge: CUP. Press, 1996, p. 628-629. Nenhuma Filosofia Política, porém, esgota todas as possibilidades de investigação que aqueles problemas puderam ou podem suscitar. Mesmo que tenha a pretensão de ser um trabalho de análise metaempírica, ela varia de acordo com a realidade em que está inserida.

⁷ STERBA. **Social and Political Philosophy: Classical Western Texts in Feminist and Multicultural Perspectives**. Belmont, Wadsworth Publishing, 1994, p. 1. Nesta obra, podemos encontrar textos comentados de Platão, Aristóteles, Tomás de Aquino, Foucault, Rawls, Alasdair MacIntyre, entre outros.

⁸ Entre as quais podemos enumerar a família, a Igreja, o Estado e a O.N.U.

poder coercivo é perfeitamente legítima na medida em que ela existe para assegurar aos seus membros e grupos sociais o exercício da liberdade. Por outro lado, ao focalizar o segundo problema, ela pode sustentar a tese de que aquela forma de organização é legítima, quando o comportamento de seus membros e de seus grupos está direcionado para o bem comum que eles conceberam como sendo a sua causa final. Essas variações acontecem, porque a sociedade humana encontra-se em permanente mudança e, por conseguinte, também as instituições detentoras do poder coercivo.

É plenamente cabível e justificável que alguém se pergunte sobre a finalidade, para o mundo de hoje, do estudo da Filosofia Política medieval, período esse levado a termo por homens que viveram há tantos séculos e que nada têm em comum com a cultura de nosso tempo, marcadamente individualista e egoísta.

Entretanto, ninguém em sã consciência julgaria inútil a análise do passado, dos erros e dos acertos que, bem ou mal, construíram a Modernidade. Falar de Filosofia Política, em qualquer tempo, é relevante, pois são as idéias que modificam o mundo. Quando tratamos de Teoria Política Medieval, tratamos de um dos períodos mais ricos em debates de toda a história da humanidade. Visitar, pois, este período significa conhecer as idéias que, respaldadas pela autoridade da fé, construíram toda uma sociedade e, mais ainda, estabeleceram as bases para o que chamamos de Filosofia Moderna.

Se, neste trabalho, precisamente, tencionamos indagar e analisar qual a concepção de homem, de Comunidade Política, de fim último em Tomás de Aquino, esse fito só pode ser alcançado se, igual e precedentemente, analisarmos também qual é, natureza e o fundamento próprio de cada um deles.

Advertimos o leitor de que os temas aqui tratados, conquanto já consagrados e abordados por muitos estudiosos,⁹ serão

⁹ Para nomear alguns: CARLYLE, R. y A. **A History of Medieval Political Theory in the West**. Edinburgh & London: s. ed., 1903/1917; DE LAGARDE, G. **La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age**. Louvain/Paris: s. ed. 1956; GIERKE, O. **Political Theories of the Middle Ages**. Cambridge: s. ed. 1938.

vistos naquela perspectiva que parte de uma leitura, talvez, menos “canônica” do pensamento do Santo, mas, mais afim com as pesquisas modernas coligidas, aqui e acolá, em artigos e trabalhos diversos, de grande relevância, pelos quais nos pautamos como fio condutor e impulso motriz. Advertimos, ainda, que nossa consideração sobre a obra do Angélico, parte do pressuposto segundo o qual, conquanto sua obra enquadre-se no projeto teológico que tinha em mente, tendo-o sempre à vista, Tomás abordou igualmente temas relativos à antropologia, à ética social e individual e à política. Nossa convicção da propriedade desse enfoque se estriba na postura de outros pesquisadores, os quais nos ensinam que até mesmo temas teológicos trabalhados por autores do período em questão – como é o caso de Santo Tomás de Aquino – tinham uma base, um suporte filosófico.¹⁰

Este trabalho consiste, portanto, em uma investigação documental e bibliográfica no âmbito da História da Filosofia Medieval e da Filosofia Política coetânea do autor.

A escolha desse tema deveu-se, principalmente, à série de questionamentos que podem e devem ser levantados a partir das posições apresentadas pelo Autor, as quais são de grande relevância para a história da Filosofia Política em qualquer época e cultura.

Partindo do pressuposto que, hodiernamente, o termo cultura é tomado em várias acepções, cujo consenso inexistente entre os pesquisadores,¹¹ sentimos a necessidade de circunscrever o sentido deste termo, conforme o estamos utilizando. Assim, de modo geral, podemos definir cultura política como o conjunto de

¹⁰ SOUZA. **O Pensamento Social de Santo Antônio**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001, p. 25: “Conquanto, pois, alguém possa dizer que a *opera antoniana* se enquadra no âmbito da *Teologia positiva*, especialmente aquelas partes relativas à ética individual e social, [...], respondemos e acreditamos, afirmando que um sistema ou pensamento dum autor, particularmente dos que viveram na Idade Média e ao princípio da Alta Escolástica [...], quando não estavam bem-definidas as esferas específicas da fé e da razão, embora a interdisciplinaridade estivesse sempre presente, tal sistema e pensamento para além de respeitarem ao comportamento moral das pessoas, subordinados ao fim último a que aspiram e se destinam, pressupõe uma base filosófica”. (itálico do original).

¹¹ THOMPSON. **Costumes em comum – Estudos sobre a cultura popular tradicional**. São Paulo: Cia. das Letras, 1998, p. 17.

símbolos, idéias e produtos materiais criados pelos homens, associados a um sistema social, à prática política, às forças políticas operantes num determinado contexto.¹²

A cultura política dispõe os conhecimentos, as tendências, as normas, os papéis sociais de uma determinada sociedade como instrumentos de controle, com o fito de conduzir e ordenar tudo quanto se passa no interior dela.¹³ O termo “cultura política” engloba ainda distintos aspectos, como, por exemplo, as relações recorrentes (sociedade civil e corpo político, sociedade civil e governo, entre outros) ao modo de um palco onde os interlocutores desempenham, cada um, seu papel.

Sem embargo, cultura política é, entre outras coisas, *tendência valorativa* levada a cabo como realização social.¹⁴ O homem, em sua vida social, mostra-se também um ser produtor de cultura,¹⁵ porque produz conhecimento e valores que respondem aos apelos mais profundos e existenciais de seu ser, no meio social em que vive.¹⁶

Neste sentido, sob o aspecto da produção intelectual, o que o homem faz são as respostas aos questionamentos de sua época. Em relação aos intelectuais do Medievo – entre eles, Santo Tomás de Aquino – é incontestável que eles criaram uma cultura filosófica e teológica social e política, voltadas para a consecução do seu Fim Último, a Bem-aventurança Eterna, o que nos levou, para redigir este trabalho, a compulsarmos os estudos e a nos valermos dos modelos de análise preconizados por E. Gilson, E. Galán Gutierrez, H. C. de Lima Vaz, C. A. R. do Nascimento, J. Miethke, J.-I. Saranyana, J. A. de C. R. de Souza, E. Cassirer, L. A. De Boni e I. Sangalli, entre outros renomados estudiosos do pensamento político, filosófico e teológico da Idade Média.

¹² BOBBIO. **Dicionário de Política**. 11^a. ed. Trad. Carmem C. Varriale, et al. Brasília: EdUnB, 1998, verbete *cultura política*, p. 306; JOHNSON. **Dicionário de Sociologia. Guia prático da linguagem sociológica**. Rio de Janeiro: Zahar, 1997, p. 59.

¹³ BOBBIO. *Op. Cit.* verbete, p. 308.

¹⁴ *Idem. Ibidem*, p. 306.

¹⁵ *Idem. Ibidem*, p. 306.

¹⁶ MESSNER. **Ética General y Aplicada. Una ética para el hombre de hoy**. Madrid: Rialp, s. d., p. 135.

Outrossim, porque julgamos importante ressaltar que o pensamento do Frade Pregador de Rocasseca foi inovador,¹⁷ a partir e apesar de sua condição de frade dominicano, seguidor, até certo ponto, das pegadas de Santo Agostinho de Hipona, de sua condição de leitor e comentador de Aristóteles, em vista das teses que defendeu, entre outras, por exemplo, a unidade substancial da alma e corpo em uma natureza decaída quanto à graça, mas não decaída quanto à sua natureza intrínseca; a relação intrínseca do direito natural e positivo com o Bem Comum Político e a Lei Divina¹⁸; o direito à propriedade privada; o povo como co-causa do poder político; o direito – relativo – de ingerência entre as esferas de poder; o direito de deposição dos potentados.

Efetivamente em suas obras – mesmo sem o caráter específico de Filosofia Política¹⁹ – Tomás de Aquino tratou de temas relativos à vida social, tendo-os discutido num contexto teológico mais abrangente. Não teceu cabalmente, por isso, uma teoria política acabada, nem tomou posições políticas favoráveis, seja aos gibelinos,²⁰ seja aos guelfos.²¹ Mas acenou com pistas

¹⁷ SARANYANA. La ciência política de Tomás de Aquino. In: DE BONI. **Idade Média: ética e política**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996, p. 233. Cf. LIMA VAZ. **Escritos de Filosofia I: Problemas de Fronteira**. São Paulo: Loyola, 1986, p. 29-70.

¹⁸ OLIVEIRA. *Op.Cit.* p. 11: “Uma das grandes contribuições da Antigüidade e da Idade Média consiste precisamente em situar a questão da natureza humana em termos ético-político, ou seja, na gênese racional da sociabilidade e no ato livre de transcender toda natureza”.

¹⁹ Santo Alberto Magno e Santo Tomás de Aquino foram os primeiros a comentar a *Política* de Aristóteles, cujo conteúdo da respectiva ciência na Idade Média era preenchido com o Direito Romano e o Canônico, não obstante sua existência nominal entre as ciências práticas. Cf. BERTELLONI. El Lugar de la Política dentro de la Tripartición de la Philosophia Práctica antes de la recepción medieval de la Política de Aristóteles. In: DE BONI. **A Ciência e a Organização dos Saberes na Idade Média**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000, p. 161-176.

²⁰ LE GOFF. **A Civilização do Ocidente Medieval**. 2ª. ed. Lisboa: Editorial Estampa, 1995. v. II, p. 300: “GIBELINOS. Por morte do imperador Lotário (1138), tiveram este nome os partidários de Conrad III de Hohestaufen, dito Waibling (Gibelino) devido ao seu castelo de Waibling, que se opunham aos partidários de Henrique da Baviera, da família dos Welf (Guelfos). Estes dois termos, que designaram na Alemanha dos séculos XII e XIII os partidários dos pretendentes ao trono imperial pertencentes às duas famílias rivais, designaram em Itália, entre os séculos XII e XV, os partidários do papa (Guelfos) e os do imperador (Gibelinos)”.

²¹ SARANYANA. *Op. Cit.* In DE BONI. **Idade Média: ética e política**. 1996, p. 241: “Tal doutrina [guelfa] había surgido [para Eschmann] como un desarrollo unilateral de la herencia gelasiana. Según los güelfos, toda

valiosíssimas, para seu tempo e para o nosso, que contribuem para a discussão da teleologia²² do Estado – onde ele acabou “abrindo caminho para um tratado autônomo sobre a Política, baseado na ordem natural das coisas”,²³ – e dos elementos convergentes a essa teleologia, “lançando os fundamentos para o estudo da lei divina, enquanto lei de uma comunidade”,²⁴ direcionando-a ao transcendente. Se, também nisto, ele se aproxima das concepções do Estagirita e suas posições são similares, contudo, como assinala Owens,²⁵ guardam pontos muito específicos e próprios que permitem apontar uma originalidade de pensamento.

Elegemos a *Suma Teológica*,²⁶ ou *Suma de Teologia*²⁷ (1268-1273²⁸), como instrumento – fundamental – deste nosso trabalho, por ser ela o projeto maior e a obra mais acabada acerca do pensamento de Santo Tomás, conquanto incompleta, na qual podemos coligir os

autoridad, incluso la del emperador y la de los reyes, deriva de la autoridad del papa. Por ello, los papas pueden deponer a los gobernantes, como de hecho había sucedido en vida de Aquino, cuando el concilio I de Lyon (1245), a propuesta de Inocencio IV, había depeusto al emperador Federico II”.

²² KANT. **Primeira Introdução à Crítica do Juízo**. Trad. Rubens R. T. Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1974, IX, p. 287: “O conceito dos fins naturais é, pois, exclusivamente um conceito do Juízo reflexionante para seu próprio uso, para ocupar-se da vinculação causal em objetos da experiência. Por um princípio teleológico de explicação da possibilidade interna de certas formas naturais, é deixado indeterminado se a finalidade das mesmas é *intencional* ou *não intencional*. O juízo que afirmasse um dos dois não seria mais reflexionante, mas determinante, e o conceito de um fim natural também não seria mais um mero *conceito do Juízo*, para uso imanente (de experiência), mas estaria vinculado com um *conceito da razão*, de uma causa posta acima da natureza e atuando intencionalmente, cujo uso é transcendente, quer nesse caso se julgue afirmativamente, ou mesmo negativamente”. (itálico do original).

²³ DE BONI. **De Abelardo a Lutero: estudos sobre filosofia prática na Idade Média**. Porto Alegre: Edipucrs, 2003, p. 84.

²⁴ *Idem, Ibidem*, p. 84.

²⁵ OWENS. Aristotle and Aquinas. In: KRETZMANN, STUMP. **The Cambridge Companion to Aquinas**. New York: CUP, 1999, p. 38-59.

²⁶ Para um singular estudo sobre a *Suma Teológica*, – além da introdução de GRABMANN na edição de Alexandre Corrêa –, cf. CHENU. **Introduction à l'Étude de Saint Thomas d'Aquin**. 2^a. ed. Montréal: Institut d'Études Médiévales. 1954, p. 255-276.

²⁷ Fizemos uso da – consagrada – tradução de Alexandre Corrêa, por não dispormos de outra completa em língua vernácula e, portanto, nós a chamaremos tal qual seu título foi traduzido: TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. 2^a. ed. Trad. Alexandre Corrêa. Porto Alegre: EST/Sulina/UCS, 1980. 11 v.

²⁸ Cf. TORRELL. **Iniciação a Santo Tomás de Aquino: sua pessoa e sua obra**. Trad. Luiz P. Rouanet. São Paulo: Loyola, 1999, p. 389.

elementos principais de seu pensamento político e sua originalidade.²⁹

As outras obras³⁰ fornecem elementos mais escassos devido não terem por intuito tratar do tema, ou estarem inscritas numa categoria menor de sua reflexão pessoal sobre a Política. Entre elas, destacam-se os *Comentários à Ética a Nicômaco*, os *Comentários à Política* e o *Do Reino ou do Governo dos Príncipes*.

Os *Comentários à Ética a Nicômaco* (1271-1272) constituem-se em uma obra na qual o Aquinate não fez apreciações mais profundas sobre a ética do Estagirita,³¹ nem mostrou todo seu gênio, não obstante tenha dado seu toque pessoal ao texto que comentava,³² enriquecendo-o com todo o universo conceitual e doutrinal que o Cristianismo já tinha produzido.³³ Isto também é devido ao fato de que os comentários eram leituras de cunho

²⁹ DE BONI. **De Abelardo a Lutero: estudos sobre filosofia prática na Idade Média**. Porto Alegre: Edipucrs, 2003, p. 107: "Ora, o grande projeto de Tomás foram as *Sumas*, para as quais direcionou seus demais empreendimentos acadêmicos. Por isso, é nelas, antes de tudo, que devemos procurar-lhe a originalidade".

³⁰ Para todas as obras em latim citadas neste trabalho, fizemos uso da versão eletrônica **Corpus Thomisticum**-CD-ROM, s. 1, s. ed., 2003, de Roberto Busa, salvo indicação em contrário.

³¹ TORRELL. **Iniciação a Santo Tomás de Aquino: sua pessoa e sua obra**. Trad. Luiz P. Rouanet. São Paulo: Loyola, 1999, p. 265: "Se quisermos, porém, ter uma idéia das características dessa obra, será preciso especificar que se trata de uma *sentencia*, isto é, de uma explicação sumária e de caráter muito mais doutrinal e não de uma *expositio*, comentário aprofundado com discussões textuais".

³² *Idem, ibidem*, p. 266: "Mas, se for nossa intenção prevenir equívocos, é preciso acrescentar que ao comentar Aristóteles Tomás não o deixa a seu próprio encargo. Afirmou-se com frequência que Tomás seria o mais fiel e penetrante dos comentadores de Aristóteles; isso significa esquecer que há entre a moral de ambos toda a diferença trazida pelo Evangelho".

³³ LÉRTORA MENDONZA. **Estúdio Preliminar**. In: TOMÁS DE AQUINO. **Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles**. 2ª. ed. rev. y corr. Trad. Ana Mallea. Pamplona: EUNSA, 2001, p. 28: "En cuanto a su valor exegético, es decir, en qué medida interpretaba correctamente a Aristóteles, la apreciación moderna tiende a ser muy cuidadosa y cada vez más crítica. Se le reconoce sobre todo el aporte para la clarificación literal del texto, la presentación más amplia de textos muy sintéticos y a veces oscuros por su brevedad, la buena ejemplificación. En suma, estos valores didácticos que la tradición la asignó no han variado. Pero hoy se reconoce que el Aquinate ha modificado a Aristóteles en puntos decisivos de cada una de las grandes obras. Así, por ejemplo, Jaffa ha señalado en lo que hace a nuestro tema, que toda la concepción moral ínsita en el Comentario supone el principio específicamente cristiano de la visión beatífica, que era totalmente ajeno al pensamiento de Aristóteles".

peçoal que preparavam o Doutor Angélico para trabalhos mais importantes, como é o caso da *Suma Teológica*, onde Tomás desenvolveu temas apenas comentados.³⁴

Os *Comentários à Política* (1269-1272) possuem contexto e procedimentos análogos ao precedente em sua elaboração, de modo que, igualmente, é uma fonte de menor importância para de lá retirarmos ensinamentos a respeito do pensamento político do Frade de Rocasseca,³⁵ mas a grande contribuição desse texto³⁶ é que justamente a *Política* de Aristóteles, foi traduzida (1260?)³⁷ por Guilherme de Moerbeke O.P. (1220/35-1286)³⁸ diretamente do grego para o latim.

O *Do Reino ou do Governo dos Príncipes* (1267),³⁹ texto apenas em parte de autoria do Aquinate,⁴⁰ assume, incontestavelmente, o caráter de “espelho do príncipe”, gênero literário muito comum na época de Tomás e mesmo antes dela⁴¹. É

³⁴ TORRELL. *Op. Cit.* p. 266: “Compreenderemos melhor o intento de Tomás se recordarmos que seus comentários não eram cursos que teria ministrado a estudantes. Eram antes o equivalente a uma leitura pessoal devidamente anotada como forma de condicionar-se a uma incisiva penetração no texto de Aristóteles a título de preparação para a redação da parte moral da *Suma Teológica*”.

³⁵ DE BONI. **De Abelardo a Lutero: estudos sobre filosofia prática na Idade Média.** 2003, p. 104: “Mas, mesmo em se tratando deste tipo de texto, para quem leu os comentários tomasianos à *Metafísica*, ao *De Anima* e à *Ética*, o não despreciando trabalho sobre a *Política* coloca-se em plano secundário. Não é este, portanto, o local mais apropriado para se desvelar a originalidade do pensamento político de Tomás de Aquino”.

³⁶ LÉRTORA MENDOZA (**Prólogo.** In: TOMÁS DE AQUINO. **Comentario a la Política de Aristóteles.** Trad. Ana Mallea. Pamplona: EUNSA, 2001, p. 11) refere que Santo Alberto Magno, mesmo sendo coetâneo da tradução de Moerbeke (1260), “usó un manuscrito de calidad muy inferior que Tomás”. (itálico do original).

³⁷ Cf. WEISHEIPL, James A. **Tomás de Aquino: Vida, obras y doctrina.** Pamplona: EUNSA, 1994, p. 434.

³⁸ TORRELL. *Op. Cit.* p. 204.

³⁹ TOMÁS DE AQUINO. **Do Reino ou Do Governo dos Príncipes ao Rei de Chipre.** Trad. Carlos A. R. do Nascimento. Petrópolis: Vozes, 1997.

⁴⁰ TORRELL. *Op. Cit.* p. 406: “Dirigida ao rei de Chipre, provavelmente Hugo II de Lusignan, o *De Regno* pode ser datado de aproximadamente 1267. Esse escrito, igualmente conhecido sob o nome de *De regimine principum*, é um opúsculo pedagógico e moral para uso de um príncipe mais do que um verdadeiro tratado de teoria política. Inacabado, sua parte autêntica detém-se na metade do capítulo II, 8 (antigamente II, 4)”.

⁴¹ DE BONI. *Ibidem*, p. 2003, p. 104: “Estudos contemporâneos relativizaram a importância, observando que, além de compará-lo com as teorias aristotélicas, é interessante cotejá-lo também como então abundante literatura chamada ‘espelho do príncipe’, dentro da qual ele pode muito bem ser classificado”.

evidente a influência aristotélica no texto,⁴² contudo sua marca maior não é o tom peripatético, mas o viés agostiniano, cuja presença no opúsculo em apreço é marcante. Vale lembrar aqui quanto dissemos a respeito do caráter inovador do Aquinate, tanto em relação a Aristóteles, quando insere a visão cristã nos temas do Estagirita, quanto no tocante ao pensamento agustinista (Agostinho, Pseudo Dionísio, Isidoro de Sevilha), ao fugir dele e adotar Aristóteles como seu guia, assumindo posição pessoal, por exemplo, ao tratar da origem do poder político, estribando-o na natureza social do homem⁴³ e sem fazer menção alguma aos ensinamentos do Gênesis.

Mas esses novos caminhos adotados pelo Angélico também suscitaram novos problemas. Assim, se, na visão agostiniana, a natureza humana é decaída e completamente dependente da graça para superar suas limitações, na perspectiva peripatética, ela possui condições naturais a partir das quais pode realizar suas potencialidades no convívio em sociedade. Se, por um lado, o homem vive na Cristandade, a sociedade de todos os batizados, por isso, deve pautar sua conduta conforme a lei divina. Não pode, por outro lado, eximir-se da submissão às leis humanas e deve respeitar a esfera de competência do temporal. Se o cidadão⁴⁴ tem o dever de

⁴² LÉRTORA MENDONZA, *Ibidem*, p. 13: "Tomás de Aquino aúna ambas vertientes, la científica, con el Comentario a la Política y el espejo con el De Regno, ambos inacabados [...]. Hay que señalar que los 'espejos de príncipes' del s. XIII, entre ellos el de Tomás, están ya muy influidos por la doctrina aristotélica y son diferentes a los anteriores (por ejemplo, el Polycraticus de Juan de Salusbury, escrito hacia 1159-60)".

⁴³ SOUZA; BARBOSA. **O reino de Deus e o reino dos homens: As relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média (da Reforma Gregoriana a João Quidort)**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997, p. 127: "Começa o *De regimine principum* por justificar a necessidade do governo temporal, que, para Tomás, e ao invés dos autores da linha agostiniana, não tinha a sua *ratio* no pecado original, mas sim na natural sociabilidade do homem".

⁴⁴ Usamos aqui o termo "cidadão" no sentido utilizado na *Suma Teológica*, I-II, 92, 1, ad 3: "[...] nisi cives sint virtuosus [...]. [...] non autem eadem est virtus cuiuscumque civis et boni viri"; 105, 3, ad 2um: "[...] dupliciter aliquis dicitur esse civis: uno modo simpliciter; alio modo secundum quid. Simpliciter quidem civis est qui potest agere ea quae sunt civium; puta dare consilium vel iudicium in populo. Secundum quid autem civis dici potest quicumque civitatem inhabitat [...]". Cf. também MARTÍNEZ LORCA. El Concepto de "Civitas en la Teoría Política de Tomás de Aquino. **VERITAS**. Porto Alegre, v. 38, nº. 150, p. 254. 257, jun.

submeter-se ao poder político, entretanto, tem de saber quais os âmbitos desse poder e se sua obediência é irrestrita e a sua liberdade limitada, ou, noutras palavras, se têm os potentados e os dignitários eclesiásticos um poder governativo ilimitado ou não. Se todo poder vem de Deus, como postulam hierocratas e teocratas, consoante o ensinamento do *Apóstolo*, em *Rm 13, 1-7*, Tomás sustenta que é a Comunidade Política que outorga o poder temporal aos seus dirigentes, para descontentamento de ambas as correntes. Se era consenso a necessidade de envidar forças para a construção da justiça política, cujo ofício os clérigos não podem obstruir, não se pode, frisa o Aquinate, esquecer que Deus é o fim último verdadeiro, horizonte que o potentado secular deve ter presente e almejar.

Com vistas a responder a esses problemas, mesmo que aparentemente mudem de roupagem, consoante as transformações culturais das sociedades através dos tempos, os quais, entretanto, sempre estão a acompanhar os seres humanos e, em especial, o Filósofo Político, a quem cabe precipuamente oferecer pistas para solucioná-los, primeiramente, sob o aspecto metodológico, partimos da análise da *Suma Teológica* e de outras obras tomasianas, como as assinaladas mais acima, e de suas fontes mais imediatas, enriquecidas, posteriormente, com os dados encontrados numa bibliografia de apoio, em parte, relativa ao seu pensamento, conquanto esta seja profusa em nosso país e, em parte, respeitante à época e ao ambiente cultural em que viveu nosso Autor, a primeira metade do século XIII.

A natureza deste trabalho veio confirmar a principal opção teórica que fizemos, qual seja a de que, para construir o tema ou o objeto em apreço, tínhamos de esquadrihar a obra de

1993: "Em resumen, el civis medieval es el que habitaba una civitas o sede de un obispado pero carecía de status jurídico especial. Es decir, no equivalía en absoluto al polites griego ni al moderno citoyen, miembros ambos de pleno derecho de un Estado democrático. Sin embargo, el civis tomista encarnaba [...] algo nuevo, al menos en el terreno de la teoría política: formaba parte de un Estado constitucional [...] En sentido absoluto, no podrá llamarse civis o ciudadano al mero residente en una civitas sino a quien posea derechos civiles". Mais à frente, Martínez Lorca afirma que no *Comentários à Política* Tomás identifica *civis* com *polítes*.

Tomás de Aquino e, acima de tudo, analisá-la e comentá-la segundo os conceitos por ele utilizados e pelos autores e fontes em que, provavelmente ou não, teria se inspirado para expressar seu pensamento.

Por isso, sob o aspecto metodológico, assim procedemos: a) lemos e fichamos as sobreditas fontes; b) organizamos arquivos temáticos dos textos relacionados com o objeto escolhido; c) analisamo-los e comentamo-los; d) adotamos procedimento semelhante com o *corpus* bibliográfico que, aos poucos, conseguimos reunir.

Ademais, por outro lado, “[...] as regras hermenêuticas, universalizadas pelos critérios modernos de objetividade, não são de modo algum suficientes para interpretar um texto [...]”.⁴⁵ Portanto, parece-nos incongruente compulsar e analisar os textos do Angélico a partir de um esquema teórico-metodológico ou de uma sistematização doutrinal que não são coetâneos do autor. Referimo-nos à teoria hermenêutica, como modelo de abordagem textual, segundo a qual as partes se relacionam com o todo circularmente, isto é, enquanto as partes dão a compreender o significado do todo, é somente sob a luz deste que “as partes adquirem sua função esclarecedora”.⁴⁶

Isso significa a metábole “existencial” que ocorre no pesquisador, abandonando sua pré-compreensão original, ao se defrontar com as fontes de seu trabalho, ao percorrer sua análise e ao comentá-las, consoante um objeto/tema proposto, respeitando a alteridade textual desde o princípio da interlocução⁴⁷. Efetivando-se isso, o pesquisador mostra consciência hermenêutica para com o texto que merece ser visto no seu gênero literário e consoante o

⁴⁵ SCHUBACK. **Para ler os Medievais: ensaio de hermenêutica imaginativa**. Petrópolis: Vozes, 2000 p. 17.

⁴⁶ GADAMER. **O problema da consciência histórica**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998, p. 58: “Trata-se de uma relação circular entre o todo e suas partes: o significado antecipado de um todo se compreende por suas partes, mas é à luz do todo que as partes adquirem a sua função esclarecedora [...]”.

⁴⁷ *Idem*. **Verdade e Método – traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 405: “[...] uma consciência formada hermeneuticamente tem que se mostrar receptiva, desde o princípio, para a alteridade do texto [...]”.

conjunto das obras do autor.⁴⁸ Assentimos, portanto, nas palavras de Schuback ao se referir a Schleiermacher:

Em primeiro lugar [Schleiermacher], definindo o texto não como um resto simplesmente dado e sim como um momento singular da vida de seu autor, isto é, como o que resulta da vivência subjetiva do autor e da subjetividade de sua época histórica. Uma vez que o texto define a sua objetividade material com base numa vivência subjetiva, a interpretação passa a consistir num trabalho de exposição da vivência originária do texto.⁴⁹

É, portanto, nosso intento buscar no pensamento de Tomás de Aquino, através de sua principal tese política: a Teologia moral como ciência principal, arquitetônica, máxime direcionada ao fim último verdadeiro, Deus, as chaves para entender o fio condutor de seu pensamento desde o seu ponto de partida até às conclusões a que ele chegou. Numa palavra, esquadrihar os temas filosóficos tratados por Tomás (antropologia, natureza social do homem, leis, direitos, amizade, poderes políticos), evidenciando que, ao tratar deles, o Angélico não perdia de vista o âmbito cristão no qual eles estão inseridos e sob o qual devem ser apreciados. Igualmente, é nosso projeto evidenciar que, em Santo Tomás, não é a Política, a ciência arquitetônica, mas a Ética, embasada com os princípios cristãos, ou mais precisamente, a Teologia Moral, por ele ter sentido na proposta peripatética a insuficiência do contexto intramundano em que ela se insere. Também indicar e analisar que é o aspecto alterativo cristão o fundante dessa Teologia Moral, que exige, para a efetivação do consórcio com Deus, a satisfação das exigências do convívio social. Queremos ressaltar ainda como, partindo dos dados essenciais da filosofia política do Estagirita e das concepções político-cristãs do Santo Bispo de Hipona, o Aquinate chegou a uma concepção própria acerca da Ética e da Política.

Para logramos alcançar os sobreditos objetivos e, consoante o que foi anteriormente exposto, concebemos este

⁴⁸ *Idem. O problema da consciência histórica.* Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998, p. 58.

⁴⁹ SCHUBACK. *Op. Cit.* p. 17.

trabalho em quatro capítulos, que respectivamente têm os seguintes títulos: I. A Pessoa Humana como Sujeito Político do Pensamento de Tomás de Aquino; II. A Ética Social de Tomás de Aquino; III. Leis e Direitos no Pensamento do Angélico; IV. A Alteridade Teológico-Política.

Capítulo I

1. A Pessoa Humana como sujeito Político do Pensamento de Tomás de Aquino

1.1. Tomás de Aquino e as filosofias de seu Tempo

A importância de Tomás de Aquino no século XIII na história do pensamento político – e, talvez, para além dele – não é menor dentre os filósofos cristãos, segundo assinala De Boni:

Tomás de Aquino ocupa um lugar de relevo na história da Filosofia Política. Creio não estar errado ao afirmar que ele, juntamente com Aristóteles, são os nomes mais importantes do pensamento clássico anterior a Maquiavel e Hobbes.⁵⁰

E Saranyana salienta sua inovação e preeminência como leitor do Estagirita dentro da *Societas Christiana*:

Tomás de Aquino foi inovador não somente em Metafísica ou em Ética. Seus escritos sobre a Política, incorporando o pensamento aristotélico, permitem colocá-lo como o primeiro politólogo medieval.⁵¹

Sua carreira literária coincide, aproximadamente, com a plena repercussão e, em alguns casos, com a repercussão inicial das obras de Aristóteles no mundo ocidental.⁵² Tanto a *Política*

⁵⁰ DE BONI. **De Abelardo a Lutero**. Porto Alegre: Edipucrs, 2003. FILOSOFIA-161. p. 103.

⁵¹ SARANYANA. **La ciência política de Tomás de Aquino**. In: DE BONI. **Idade Média: Ética e Política**. 2ª. ed. Porto Alegre: Edipucrs, 1996. p. 233; Cf. LIMA VAZ. **Escritos de Filosofia I**. 3ª. ed. cor. São Paulo: Loyola, 1993. FILOSOFIA-15. p. 29-70.

⁵² Cf. MIETHKE. **Las ideas políticas de la Edad Media**. Trad. F. Bertelloni. Buenos Aires, 1993. p. 78; TORREL. **Iniciação a Santo Tomás de Aquino**. Trad. Luiz P. Rouanet. Loyola, 1999. p. 30-37. 43-63. 384; WEISHEIPL. **Tomás de Aquino: vida, obras y doctrina**. Pamplona: EUNSA, 1994. p. 399; VAN STEENBERGHEN. **História da Filosofia: período Cristão**. Trad. J. M. da Cruz Pontes. Lisboa: Gradiva, 1973. p. 86-90. 115; BOEHNER, GILSON. **História da Filosofia Cristã**. 7ª. ed. Trad. Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 448.

como o texto completo da *Ética*, em particular, foram traduzidos pela primeira vez para o latim durante a vida do Angélico. Por meio de seus detalhados comentários, virtualmente de todos os grandes tratados do Estagirita, e pelo extenso uso que fez dos textos aristotélicos em suas obras teológicas, Santo Tomás foi um dos que mais cooperaram para estabelecer o Estagirita como principal autoridade filosófica no Ocidente Cristão:

Homens como [...] Tomás de Aquino [...] viram claramente que estava em jogo a unidade 'ideológica' do Ocidente. [...]. Sem dúvida, foi decisiva para tanto [a secularização do saber] a contribuição de Aristóteles. Depois da chegada dele e de seus comentadores, o mundo cristão jamais seria o mesmo.⁵³

O melhor modo de compreender a filosofia política do Angélico reside em ele ter integrado Aristóteles na anterior tradição do pensamento político-ocidental, representada pelos Padres da Igreja e seus seguidores medievais e composta, em sua maior parte, por elementos Escriturísticos, neoplatônicos e estribados no Direito Romano.

Segundo significativos historiadores da Filosofia Medieval e biógrafos do Angélico⁵⁴, o esforço do Frade Dominicano por reinterpretar o Filósofo a partir da Fé Cristã e de reformar a teologia católica em função da filosofia aristotélica pode comparar-se com o dos filósofos islâmicos e judeus da Idade Média, os quais também consideraram Aristóteles como o maior dos filósofos pagãos e se viram com semelhante problema de harmonizar a filosofia grega com uma religião revelada. Com esses filósofos judeus e muçulmanos, Tomás de Aquino dividiu uma herança comum que incluiu o *Órganon*, a *Metafísica*, a *Física*, juntamente com vários outros tratados de filosofia natural e a *Ética a Nicômaco*. E, como eles, lidou com o problema – peripatético – da distinção entre

⁵³ DE BONI. A Entrada de Aristóteles no Ocidente Medieval. In: **DISSERTATIO**. Pelotas, nº. 19-20, p. 171. 172, inverno-verão, 2004. Ed. Comemorativa.

⁵⁴ TORREL. **Iniciação a Santo Tomás de Aquino**. 1999 p. 49; WEISHEIPL. **Tomás de Aquino: vida, obras y doctrina**. 1994, p. 399; VAN STEENBERGHEN. **História da Filosofia: período Cristão**. 1973, p. 86-88; BOEHNER, GILSON.

ciência especulativa e ciência prática, assim como com o da divisão da ciência prática em ética, economia e política. Enquanto a filosofia natural⁵⁵, a ética e a filosofia política do Angélico foram inspiradas em Aristóteles, a filosofia política das comunidades islâmicas e judaicas⁵⁶ que viviam nos países muçulmanos se baseou, em grande parte, nas obras de Platão ou num Aristóteles plotinizado.⁵⁷

Creemos possível e, mesmo, provável que esta primeira e mais óbvia diferença entre as tradições cristã e judeu-árabe não se deve à simples casualidade histórica da disponibilidade ou não das fontes literárias em questão, no mundo latino ou no árabe. Os testemunhos de que dispomos parecem indicar que a *Política* do

História da Filosofia Cristã. 2000, p. 357-362; LIMA VAZ. **Escritos de Filosofia I.** 1986, p. 11-20.

⁵⁵ Ver o artigo de Celina A. Lértora Mendoza. Tomás de Aquino y la refundación de la filosofía natural. **Véritas.** Porto Alegre, v. 47, nº. 3, p. 269-286, set. 2002.

⁵⁶ FALBEL. Neoplatonismo na filosofia judaica medieval. In: Souza. (org.). **Pensamento Medieval.** São Paulo, 1983. p. 50-51: "É através do contato com os pensadores muçulmanos que os judeus tomam conhecimento das filosofias de Aristóteles, Platão e, em particular, com o neoplatonismo [...]. Os judeus vivendo na órbita da cultura islâmica se expressaram em árabe e escreveram nessa língua vindo mais tarde suas obras filosóficas a serem traduzidas para o hebraico. Mas os pensadores judeus medievais da Península Ibérica, África do Norte e Egito utilizaram o árabe durante muito tempo como sua língua filosófica. [...] Na verdade essa literatura filosófica islâmico-judaica se baseou nas obras estudadas nas escolas helênicas que acabaram ficando sob o domínio islâmico devido à expansão muçulmana que teve início no século VII. [...] Textos de Platão, e entre os mais importantes o *Timeo*, a *República* e as *Leis*, foram difundidos assim como os de Aristóteles e seus comentadores, entre eles Alexandre de Afrodisias, Teofrasto, Temístio, Simplicio e João Filiponus. O conhecimento da obra de Plotino também se deu devido a traduções de uma coleção de excertos das *Enéadas* conhecida sob o título de "Teologia de Aristóteles" [...]. [...] E assim como os judeus foram influenciados pelos trabalhos dos filósofos islâmicos do período, a saber: al-Kindi, al-Razi, al-Farabi, Avicena (Ibn Sina), al-Gazali, e Averróis (Ib Rushd), tiveram também contato com a série de textos neoplatônicos do século X [...]. O pensamento neoplatônico contido nesses textos influenciou mais tarde aos filósofos neoplatônicos judeus [...]" . Ver também: DE LIBERA. **A Filosofia Medieval.** 1998, p. 191-245.

⁵⁷ DE LIBERA. **A Filosofia Medieval.** 1998, p. 83. 114: "Parte considerável das *Enéadas* de Plotino foi traduzida para o árabe e circulou amplamente em terras do Islã. O paradoxo é que circulou tanto sob o nome de Aristóteles — como a célebre *Teologia de Aristóteles* —, como sob o qualificativo ambíguo de 'Ancião (ou Sábio) grego (*al Shaikh al Yûnânî*)'. O plotinismo — a plotinização da metafísica "aristotélica" — assume em Alfarabi a forma de uma verdadeira teoria cosmológica da emanção [...]" .

Estagirita era conhecida no mundo árabe pelos filósofos muçulmanos e judeus por meio de fragmentos de tal obra, assim como pela *Ética a Nicômaco* e outras obras de Aristóteles. Não obstante, contra o que poderia ocorrer em casos semelhantes, parece que nenhum grupo fez esforço algum para obter cópias ou traduções dos textos faltantes. Com base nisso podemos afirmar que o uso da *Política* por autores cristãos resulta de uma eleição deliberada imposta pelas circunstâncias da vida política de então.

Sabemos que as obras de Alfarabi⁵⁸ foram motivadas pela preocupação de introduzir a filosofia em uma sociedade na qual estava ausente. A situação específica a que se dirigem essas obras exigiria uma defesa pública da filosofia ou sua justificação ante o tribunal da opinião e da crença religiosa comumente aceitas. Impunha ou propugnava um enfoque ao estudo da política que fizesse frente à hostilidade original do estabelecimento político e religioso a toda a ciência e, ao fazê-lo, ameaçava derrocar seus fundamentos.

Diversamente de Alfarabi, o Angélico raras vezes se viu obrigado a enfrentar uma tendência antifilosófica da parte das autoridades eclesiais. Como cristão, simplesmente pôde adotar a filosofia sem ter que participar em público de um debate favorável ou contrário a ela. A filosofia não só estava já acreditada no Ocidente e, oficialmente sancionada, mas, mais ainda, exigia certo conhecimento de todos os estudantes de teologia. É típico da sociedade cristã na Idade Média, ao contrário da islâmica e judaica, que seus clérigos também fossem eruditos. Nas obras do frade dominicano é a teologia que é justificada ante o tribunal da razão ou da filosofia. A primeira questão de sua obra mais célebre, a *Suma Teológica*, não pergunta se o estudo da filosofia é possível e desejável, mas se, ao lado

⁵⁸ GILSON. **A Filosofia na Idade Média**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 427: "O segundo nome da filosofia árabe é Alfarabi [Abu Nasr Alfarabi, 870-950] que estudou e ensinou em Bagdá. Além de suas traduções e comentários de Porfírio e do *Órganon* de Aristóteles, compôs tratados sobre a *Inteligência* e o *inteligível* (*De intellectu et intellecto*), sobre *A alma*, sobre *A Unidade* e o *Uno*, etc. Uma de suas obras mais significativas é sua *Concordância de Platão e Aristóteles*"; Cf. DE LIBERA. *Op. Cit.* p. 18. 67. *passim*.

das disciplinas filosóficas, outra ciência é necessária, qual seja, a doutrina sagrada.⁵⁹ Não menos revelador desse ponto de vista é o fato de que as razões que Maimônides havia invocado para justificar o ocultar das verdades filosóficas à multidão pudessem ser utilizadas por Santo Tomás para mostrar por que, além das verdades sobrenaturais, Deus havia considerado útil revelar certas verdades naturais ou verdades que fossem acessíveis à razão humana pela experiência.⁶⁰

O estado das coisas parece haver dado lugar a uma preferência pela *Política* de Aristóteles que pressupõe uma maior medida de acordo entre a filosofia e a cidade e, portanto, uma maior abertura à filosofia por parte da cidade. A categoria "canônica" que desfrutava a filosofia no mundo cristão ajuda a explicar, ao mesmo tempo, por que Santo Tomás pôde descartar como

⁵⁹ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. Trad. Alexandre Corrêa. Porto Alegre: Sulinas/EST/UCS, 1980, I parte, q. 1, p. 1 (preliminares aos artigos): "Para que fique bem delimitado o nosso intento, cumpre investigar, primeiro, qual seja a doutrina sagrada, em si mesma, e a que objetos se estende. Sobre este assunto discutem-se dez artigos: 1°.) da necessidade de tal doutrina; 2°.) se é ciência; 3°.) se é só uma ciência ou várias; 4°.) se é especulativa ou prática; 5°.) sua comparação com outras ciências; 6°.) se é sabedoria; 7°.) qual o seu objeto; 8°.) se é argumentativa; 9°.) se deve usar de metáforas ou locuções simbólicas; e 10°.) se a Escritura Sagrada que dessa doutrina faz parte, deve ser exposta em mais de um sentido". Usaremos essa edição em todas as citações e referências a esta obra de Santo Tomás, citando-a pelo modo mais usual, segundo o qual indica-se, com algarismo romano, a parte, depois em arábico a questão, o artigo e as demais subdivisões.

⁶⁰ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Contra os Gentios**. Trad. Odilão Moura. Porto Alegre: Sulinas/EST/UCS, 1990, I, c. 4, *caput*, p. 24: "A verdade divina acessível à razão é convenientemente proposta à fé dos homens". Usaremos essa edição em todas as citações e referências a esta obra de Santo Tomás, citando-a pelo modo mais usual, segundo o qual indica-se, com algarismo romano, a parte, depois, em arábico, o capítulo, o parágrafo e as demais subdivisões; *Idem*. **Suma Teológica**. 1980, I, 1, p. 1: "Para que fique bem delimitado o nosso intento, cumpre investigar, primeiro, qual seja a doutrina sagrada, em si mesma, e a que objetos se estende. Sobre este assunto discutem-se dez artigos: 1°.) da necessidade de tal doutrina; 2°.) se é ciência; 3°.) se é só uma ciência ou várias; 4°.) se é especulativa ou prática; 5°.) sua comparação com outras ciências; 6°.) se é sabedoria; 7°.) qual o seu objeto; 8°.) se é argumentativa; 9°.) se deve usar de metáforas ou locuções simbólicas e; 10°.) se a Escritura Sagrada que dessa doutrina faz parte, deve ser exposta em mais de um sentido"; *Idem*. *Ibidem*. I-II, 99, 2, ad 2^{um}: "[...] Assim também, entre as verdades que devemos crer, são nos propostas, não só aquelas que a razão não pode alcançar, como a Trindade de Deus; mas também, as que o pode a razão reta, como a unidade divina".

desnecessário ou improcedente o esoterismo⁶¹ que era comum à grande parte da tradição filosófica antiga e, intencionalmente, adotado por muitos dos Padres da Igreja, cujas obras ele conhecia.

O traço mais distinto do Islã e do Judaísmo é que ambos se apresentam como leis divinamente reveladas, ou como ordens sociais que tudo abarcam, regulando cada segmento da vida privada e pública dos homens e proibindo, desde o princípio, toda esfera de atividade em que a razão pudesse operar independentemente da lei divina. O cristianismo, por sua parte, aparece como uma fé ou como doutrina que exige adesão a um conjunto de crenças fundamentais, porém deixa seus seguidores livres para organizar sua vida social e política de acordo com normas e princípios que não são especificamente religiosos. Esta diferença básica corre paralela à diferença que notamos com respeito à ordem das ciências sagradas dentro de cada comunidade religiosa. A ciência mais alta no Islã e no Judaísmo foi a jurisprudência (*fiqh*), à qual correspondia a importantíssima tarefa de interpretar, adaptar as prescrições da Lei Divina que estava claramente subordinada à teologia dialética (*kalam*).⁶² A ciência suprema do cristianismo era a Teologia, cujo prestígio excedia, em muito, tudo o que houvesse dado à especulação teológica nas tradições judaica e árabe.

A mesma diferença essencial teve, por conseqüência, a sociedade cristã, e ela foi governada por dois poderes distintos e dois códigos distintos, um eclesiástico ou canônico e outro civil, cada um com sua própria esfera de competência e cada um relativamente livre – em princípio – de intervenção da parte do outro, como nos sugere José Antônio de C. R. de Souza:

Quanto à plenitude do poder, note-se que se trata de uma plenitude *potestatis in spiritualibus*, atribuída ao Papa [...]. Quase ao término do século V, o Papa Gelásio I (492-496), procurando frear o cesaropapismo bizantino [...], o fez magistralmente numa carta dirigida ao Imperador Anastácio I (491-518). Desse

⁶¹ *Idem*. **Suma Teológica**. 1980, III, 42, 3, p. 3868: "Se Cristo devia ensinar tudo publicamente".

⁶² DE LIBERA. *Op. Cit.* 1998, p. 61-140. 191-225; FALBEL. O *Kalam*, sua origem e sua influência no pensamento de Saadia B. Josef Gaon Al-Faiyumi. SOUZA. (Org.). **Leopoldianum (Temas de Filosofia Medieval)**, v. XVII, 48 (1990): 59-88.

texto legal quatro teses básicas irão marcadamente influenciar o pensamento político medieval relativo à questão das relações entre os poderes: a) o Papa possui a auctoritas; o imperador e os Reis detêm a potestas. [...] d) As esferas de atuação próprias do espiritual e do temporal são distintas entre si.⁶³

Essa tendência vinha desde os tempos dos Padres da Igreja que se debruçavam sobre assuntos relativos à fé, mas não desdenhavam os assuntos temporais.⁶⁴

Ao primeiro correspondia o trabalho de dirigir os homens a seu fim sobrenatural; ao segundo, o de dirigi-los ao fim terreno ou temporal. Efetivamente, o resultado foi que habitualmente os fenômenos políticos puderam ser estudados à luz da razão sem desafiar por isto, inicial e diretamente, a autoridade religiosa estabelecida, ou correr o risco de uma confrontação aberta com ela. Em conseqüência, questões específicas, como a origem das leis divinas e humanas, a relação entre umas e outras e a comunicação das leis divinas por meio da profecia ou da revelação que são analisadas como temas políticos por Platão, porém, não por Aristóteles, já não pareciam pertencentes aos filósofos cristãos como haviam parecido aos muçulmanos e judeus. Em suma, a estrutura mesma da sociedade cristã, com sua clara distinção entre a esfera espiritual e temporal⁶⁵, mostrou uma patente afinidade com a maneira limitada e um tanto independente com que são tratadas as coisas políticas na *Política* de Aristóteles.

As sintéticas observações que até aqui se têm feito, a respeito das características gerais da filosofia política dentro da tradição judeu-árabe e da cristã, assinalam um problema final que foi de suma importância para ambos os grupos: o da relação

⁶³ SOUZA. **O reino de Deus e o reino dos homens**. Porto Alegre: Edipucrs, 1997. p. 15. 16.

⁶⁴ RIBEIRO. A Igreja nascente em face do Estado Romano. In: SOUZA (org.). **O reino e o Sacerdócio**. Porto Alegre: Edipucrs, 1995. p. 11: "A literatura patrística reflete a doutrina paulina. Embora as questões pertinentes ao dogma constituíssem a preocupação dominante, aos Padres da Igreja não escapavam as implicações da vida política".

⁶⁵ WECKMANN. **El pensamiento político medieval y las bases para un nuevo Derecho Internacional**. México: Universidad Autónoma, 1950. p. 4: "A diferencia de la Antigüedad, en donde la esfera eclesiástica se subordina al *Estado* e se confunde con él, la tendencia ortodoxa medieval

entre a filosofia e a religião revelada. A solução do Aquinate a este problema pretende fazer cabal justiça tanto aos direitos da razão, como aos da Revelação. Difere da maioria dos filósofos muçulmanos, que, ainda proclamando exteriormente a supremacia da Lei, consideravam a filosofia como a ciência perfeita e único juiz da verdade da Revelação⁶⁶. Também difere de Agostinho e de seus predecessores cristãos, que tendem a analisar todos os problemas humanos à luz do fim último do homem tal como é conhecido pelas Sagradas Escrituras e em cujas obras as ciências mundanas – à medida que se lhes cultiva – formam parte de um todo integrado ou uma só sabedoria iluminada pela Fé. O Angélico começa distinguindo claramente os domínios da Fé e da Razão, ou da Filosofia e da Teologia, cada uma das quais é concebida como ciência completa e independente.⁶⁷ A primeira procede à luz de princípios conhecidos naturalmente e evidentes em si mesmos e representa a perfeição do entendimento da ordem natural do universo pelo homem. Culmina na Metafísica ou Filosofia Primeira, que é suprema em seu próprio âmbito e que não é destronada pela Teologia como rainha das ciências humanas. Ainda sem a graça divina, a natureza⁶⁸ humana é completa em si mesma e possui sua própria perfeição intrínseca, já que em si mesma tem os meios pelos quais é capaz de alcançar seu fim ou de voltar a seu princípio. A Teologia, ao contrário, oferece uma explicação completa do começo e do fim de todas as coisas como aparecem à luz da Revelação divina. Suas premissas derivam da Fé e servem-se das doutrinas filosóficas que podem ser

es la de separar ambas potestades [...] Si bien el Sacerdocio y la Realeza son en el Medioevo dos dignidades distintas [...]"

⁶⁶ SARANYANA. *Op. Cit.* In: DE BONI. **Idade Média: ética e política**. 1996, p. 244: "Como se sabe, los averroístas – dejemos de lado ahora las discusiones terminológicas – deificam a Aristóteles a tal extremo que consideraban que el Estagirita monopolizaba toda la verdad asequible a la razón humana [...]"

⁶⁷ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. 1980, I, 1, 1, p. 2: "Se além das ciências filosóficas, é necessária outra doutrina"; 2, p. 3: "Se a doutrina sagrada é ciência"; 6, p. 7: "Se esta doutrina é Sabedoria"; 8, p. 9: "Se esta doutrina é argumentativa"; Idem. **Suma Contra os Gentios**, 1990 I, 4, p. 24: "A verdade divina é acessível à razão é convenientemente proposta à fé dos homens".

⁶⁸ Discutiremos mais adiante este termo ao tratarmos da *beatitude* e de suas divisões. A título de sugestão, para um maior aprofundamento, recomendamos a obra de González. **Moral, Razón y Naturaleza**. Pamplona: EUNSA, 1998. p. 48-82, da qual também nos servimos.

pertinentes a seu propósito, não como princípios, mas como instrumentos em sua investigação metódica do conteúdo da Revelação.

Segundo Santo Tomás, a graça divina longe de destruir a natureza a pressupõe e a aperfeiçoa⁶⁹, elevando-a a um fim que é superior a tudo aquilo a que pode aspirar por seus próprios meios. Portanto, entre as verdades da Revelação e o conhecimento adquirido, mediante o uso da razão e da experiência, há uma distinção, porém não pode haver um desacordo fundamental. A harmonia preestabelecida entre as duas ordens está fundada teoricamente sobre a suposição de que Deus, revelador da verdade divina, também é autor da natureza humana.⁷⁰ Toda discrepância entre a Bíblia e os ensinamentos dos filósofos pode atribuir-se à imperfeição do espírito humano que, ou bem tem interpretado mal os fatos da Revelação, ou bem tem errado em sua busca da verdade natural.

Vamos nos debruçar sobre a principal criatura saída das mãos divinas, o homem, e vislumbrar sua constituição mais profunda e quanto dela decorre segundo o pensamento do Doutor Comum.

1.2. O Homem como Pessoa

1.2.1. Constituição Metafísica da Pessoa

Um dos conceitos mais valiosos no pensamento do Doutor Comum que lhe serve em seu labor no discurso sobre o homem e em torno do qual se desenvolve toda a discussão dele dependente é o conceito de pessoa. Afinal, não há como falar de Salvação operada por Cristo sem referir-se ao homem como pessoa e nem há como falar de Ética e Política sem fazer a mesma referência. É mister, pois,

⁶⁹ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. 1980, I, 8, ad. 2^{um}, p. 11: “[...] a graça não tolhe, mas aperfeiçoa a natureza [...]”; Vide também nas questões I-II, 85, a. 1, p. 1687: “Se o pecado diminui o bem da natureza”; a. 2, p. 1689: “Se a natureza humana pode ser privada totalmente do seu bem pelo pecado”.

deter-nos, por um pouco de tempo, num punhado de linhas sobre o que caracteriza o “ser pessoal” do homem.

Afirma De Boni que “é dizer o óbvio afirmar que cada época possui pressupostos – e também dogmas –, a partir dos quais elabora as próprias teorias, a respeito do mundo, do homem e de Deus”.⁷¹ Assim, podemos concordar com Lima Vaz em que “a antropologia tomásica pode ser situada, desta sorte, num espaço conceptual delimitado” – entre outras – pela “concepção neoplatônica do homem na hierarquia dos seres, como ser fronteiro entre o espiritual e o corporal”.⁷² Por conseguinte, asseverar que dentro da “fronteira” do corporal, ou seja, no reino das substâncias materiais, destas o mais alto grau de perfeição é a pessoa. E ilustramos com as palavras de Gilson:

At the summit of the world of forms are the Intelligences which are completely separated from matter – angels. At the bottom are those forms, which we have just been discussing, which are entirely embedded in matter. Between the two come human souls which are neither separated forms nor forms whose existence is tied to matter.⁷³

Este autor diz, em outros termos, o mesmo que o Angélico, quando este afirma que “a alma intelectual é como que o horizonte e a fronteira entre o corpóreo e o incorpóreo [...] como que existindo no horizonte da eternidade e do tempo”.⁷⁴ Estas palavras resumem “o que há de mais específico na antropologia de Tomás”,⁷⁵ nas palavras do prof. De Boni.

Ora, decorre que a pessoa é a substância singular, completa, incomunicavelmente subsistente e racional; ou, mais

⁷⁰ *Idem*. **Suma Contra os Gentios**, 1990, I, 7, p. 28: “A verdade da razão natural não é contrária à verdade da fé cristã”; *Idem*. De Veritate. 14, 10, ad 7^{um}. ad 9^{um} In: **Corpus Thomisticum**. 2003.

⁷¹ DE BONI. A Antropologia Cristã de Tomás de Aquino. In: **Temas Tomistas em Debates**. Recife, 2003. p. 66.

⁷² LIMA VAZ. **Antropologia Filosófica I**. 3^a. ed. corrigida. São Paulo: Loyola, 1993. FILOSOFIA-15. p. 69.

⁷³ GILSON. **The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas**. Trad. L. K. Shook. Indiana: University of Notre Dame, 1994. p. 187.

⁷⁴ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Contra os Gentios**. 1990, II, 68, n. 4, p. 287. c. 81, n. 11, p. 326.

⁷⁵ DE BONI. A Antropologia Cristã de Tomás de Aquino. In: **Temas Tomistas em Debates**. 2003, p. 104.

brevemente, é o suposto racional, é o subsistente de natureza racional; ou, ainda, é a substância individual de natureza racional. Tal é o homem conforme encontramos na *Suma Teológica*:

Ora, o composto de tal matéria e de tal forma é por natureza hipóstase e pessoa. [...] Logo, a hipóstase e a pessoa acrescentam à noção de essência a de princípios individuais [...].⁷⁶ O nome próprio de uma pessoa significa aquilo pelo qual ela se distingue de todas as outras. Assim, pois, como da natureza do homem é o ter alma e corpo, assim da idéia de tal homem é tal alma e tal corpo, como diz o Filósofo [Met. VII, lec. X]; porquanto é dessa maneira que tal homem se distingue dos outros.⁷⁷

Mas vejamos o que, por último, dissemos.

Quando se diz que a pessoa é uma substância individual, o termo "individual" denota que a pessoa é dotada de perfeita incomunicabilidade e, por isso, equivale aos termos: singular, completa e incomunicavelmente subsistente. Com efeito, uma verdadeira individualidade deve excluir a tríplice comunicabilidade que pode verificar-se numa coisa em relação à outra:

- a comunicabilidade do universal ao singular (tal é a da animalidade a cada um dos brutos);
- a comunicabilidade da parte ao todo (tal é a alma do homem);
- a comunicabilidade de uma natureza a uma substância superior (tal é a da Humanidade à Pessoa do Verbo Divino).

Portanto, a primeira comunicabilidade é excluída pelo termo "singular"; a segunda, pelo termo "completa"; a terceira, pelo termo "incomunicavelmente subsistente". A pessoa deve ser de

⁷⁶ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. 1980, I, 29, 2, ad 3um, p. 280: "[...] Sed compositum ex hac materia et ex hac forma, habet rationem hypostasis et personae [...]. Et ideo hypostasis et persona addunt supra rationem essentiae principia individualia [...]"

⁷⁷ *Idem. Ibidem*. q. 33, 2, c., p. 311: "Respondeo dicendum quod nomen proprium cuiuslibet personae significat id per quod illa persona distinguitur ab omnibus aliis. Sicut enim de ratione hominis est anima et corpus, ita de intellectu huius hominis est haec anima et hoc corpus, ut dicitur in VII Metaphys; his autem hic homo ab omnibus aliis distinguitur". A acepção tomista de indivíduo como pessoa: *Idem. Ibidem*. I-II, 51, 1, c., p. 1397: "A coisa pode ser natural de dois modos. Ou pela natureza da espécie [...]. Ou pela natureza do indivíduo; assim é natural a Sócrates ou a Platão ser doentio ou sadio [...]"

natureza racional, porque essa denominação foi reservada para os indivíduos mais nobres, que são os dotados de razão. A perfeição pela qual a pessoa existe em si e por si, de um modo distinto ou incomunicável, diz-se subsistência⁷⁸, ou, mais propriamente, personalidade.⁷⁹

Antes de continuarmos nossa reflexão sobre a pessoa, faz-se mister uma pequena digressão, a propósito da questão de se dirigir ao homem e a Deus com o termo pessoa.

O nome pessoa atribui-se à criatura racional e a Deus. Vejamos o que ele significa, quando se atribui à criatura e a Deus. Atribuído à criatura, pessoa significa o subsistente numa natureza racional que, pelo fato de subsistir nessa natureza, é distinta de toda outra pessoa, é incomunicável, distinção, ou incomunicabilidade, que constitui a essência da pessoa. Atribuído a Deus, pessoa não significa apenas o subsistente na divina natureza; visto que a subsistência, em Deus, identifica-se com a essência ou natureza, e como a essência é comum às três augustíssimas Pessoas, a subsistência não distingue uma Pessoa de outra, não as torna incomunicáveis. É preciso, portanto, acrescentar, sempre e explicitamente, à definição de pessoa algum

⁷⁸ GALÁN GUTIÉRREZ. **La Filosofía Política de Sto. Tomás de Aquino**. Madrid: Editorial Rev. de Derecho Privado, 1945, p. 42: "Lo que diferencia a las substancias completas de las incompletas, es decir, lo que distingue al supuesto de la substancia que no es, esa perfección por la que el supuesto se constituye en su individualidad e incomunicabilidad, es la subsistencia. Pues bien: la persona no es sino supuesto de naturaleza racional, la substancia individual de naturaleza racional".

⁷⁹ Tomás aprova e explica a definição de pessoa, dada por Boécio (**Suma Teológica**. 1980, I, q. 29). Diz o Angélico que o indivíduo, o particular, se encontra, de um modo especialíssimo e perfeitíssimo, na substância racional, que tem o domínio de seus atos e que por isso é denotada pelo nome de pessoa (a. 1). Adverte o Doutor que o termo substância pode significar não só o suposto e a pessoa, mas também a essência ou natureza (a. 2), e que a substância, que denota a pessoa, não é a segunda (gênero, espécie), mas é a primeira, é o indivíduo, o singular, o ente completo e subsistente em si, porque a substância segunda não subsiste em si, mas no indivíduo (a. 1, ad. 2^{um}). Por isso, a alma humana, embora, quando separada do corpo, continue a existir, contudo, por ser uma parte da natureza humana, não é pessoa (a. 1, ad 5^{um}). O mesmo Angélico, definindo a pessoa, diz que é "subsistente de natureza racional: persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet: subsistens in rationali natura" (a. 3). Esta definição é equivalente à de Boécio. Com efeito, quando, no mundo, há um ente

outro elemento, isto é, é necessário acrescentar uma diferença, de modo que esta se torne própria de uma pessoa, e não de outra, de modo que seja uma subsistência distinta ou incomunicável e seja distinta e incomunicável sob o mesmo respeito e pelo mesmo título, sob o qual e pelo qual constitui uma Pessoa. Ora, não podendo ser tal diferença uma coisa absoluta (porque o que é absoluto, em Deus, é comum às três pessoas), deve ser uma coisa relativa, dever ser a própria relação. Na verdade, as relações (opostas) são, em Deus, incomunicáveis e são a razão de distinção entre as Pessoas.⁸⁰ Por isso, segundo o nosso modo de entender, nas Pessoas divinas distinguimos um elemento comum e um elemento próprio, que é o princípio de individuação. O elemento comum é a subsistência, ou a essência; o elemento próprio é a relação pessoal. Dizemos, segundo o nosso modo de entender, porque deve excluir-se de Deus toda a espécie de composição.⁸¹

Dos princípios expostos derivam dois corolários e dois axiomas: 1) A pessoa, em Deus, significa, própria e adequadamente, o subsistente na divina natureza, distinto pela relação pessoal (Paternidade, Filiação, Processão ou Espiração passiva); e a personalidade é a subsistência, possuída, por um modo distinto ou incomunicável, pela relação pessoal. Pode também se dizer que a pessoa, em Deus, é o relativo (Pai, Filho, Espírito Santo) subsistente na divina natureza, ou é a própria relação, enquanto subsistente na divina natureza. Por isso, a Essência divina, embora se identifique com o seu ser e seja por si subsistente, todavia, considerada em absoluto, não exprime distinção ou

verdadeiramente subsistente, ele é substância individual, isto é, singular, completa, distinta ou incomunicável.

⁸⁰ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. 1980, I, 32, 2, c., p. 305: "E tais são as propriedades ou noções expressas em abstrato, como paternidade e filiação. E, assim, em Deus, a essência significa o *que é*, a Pessoa, *quem é*, e a propriedade, enfim, *pelo que é*. A segunda é que, em Deus, uma Pessoa se refere a duas, a saber, a Pessoa do Pai, à do Filho e à do Espírito Santo. Não porém pela mesma relação; porque daí resultaria referirem-se também o Filho e o Espírito Santo ao Pai por uma e mesma relação; e assim como em Deus só a relação multiplica a Trindade, seguir-se-ia não serem duas Pessoas o Filho e o Espírito Santo". (itálico do original)

⁸¹ Cf. *Idem. Ibidem*. I, 13, 7, c., p. 120; ad 4^{um}, p. 122; I, 28, 1, c, p. 269; ad 3^{um} p. 270; I, 32, 2, c, p. 304; IBÁÑEZ, MENDOZA. **Dios Trino en**

incomunicabilidade, e não é pessoa. Para que a Essência divina possa chamar-se pessoa, é necessário considerá-la relativamente, isto é, enquanto está sujeita às relações⁸² de Paternidade, de Filiação e de Espiração passiva, porque só assim é que tem a razão ou a índole de subsistente distinto ou incomunicável, e esta distinção ou incomunicabilidade deriva do mesmo elemento que constitui a pessoa e que, como dissemos, é a relação oposta.⁸³ Nota o Angélico⁸⁴ que a substância se atribui a Deus, não enquanto significa o sujeito dos acidentes, mas enquanto exprime uma coisa subsistente, e que Deus pode dizer-se dotado de natureza racional, enquanto a razão significa a natureza intelectual. 2) A Santíssima Humanidade do Verbo não é pessoa, porquanto a pessoa deve subsistir em si e por si, de um modo distinto ou incomunicável, deve sustentar-se a si mesma, possuir-se, ser *sui juris*, deve ser um todo completo, e por isso deve ser o princípio e o sujeito de que derivam e a quem se atribuem todas as propriedades e operações. Ora, a Humanidade do Verbo, embora seja uma substância singular e completa, enquanto se distingue de todas as outras e possui todos os elementos específicos, não tem subsistência própria, isto é, não subsiste em si, pelo ser próprio, mas subsiste pelo ser e no ser do Verbo divino, que se dignou assumi-la e uni-la a si mesmo e a quem por isso pertence e se atribuem todas as propriedades e operações dela. Logo a Humanidade do Verbo não é pessoa. Diz o Aquinate:

A hipóstase significa uma substância particular, não de qualquer modo, mas enquanto existente no seu complemento. [...] E semelhantemente, a natureza humana em Cristo, embora seja uma substância particular, como porém entra na união de um ser completo, isto é, de Cristo na sua totalidade, enquanto Deus e homem, não pode chamar-se hipóstase ou suposto; mas é esse ser completo, para o qual concorre, que se chama hipóstase ou suposto.⁸⁵ À

Personas. Madrid; Palabra, 1988, p. 67-166; PATFOORT. **O Mistério do Deus vivo.** Rio: Lumen Christi, 1983, p. 154-162.

⁸² Cf. *Idem. Ibidem.* I, 39, 5, ad 1^{um}, p. 353.

⁸³ *Idem. Ibidem.* I, q. 29, a. 4, p. 283ss; q. 30, a. 2, p. 287ss.

⁸⁴ *Idem. Ibidem.* I, q. 29, a. 3, ad 3^{um}, p. 282 e 4^{um}, p. 282.

⁸⁵ *Idem. Ibidem.* III, 2, 3, ad 2^{um}, p. 3503: "Ad secundum dicendum quod hypostasis significat substantiam particularem non quocumque modo, sed prout est in suo complemento. [...] Et similiter humana natura in

natureza assumida não lhe falta uma personalidade própria, não por não lhe faltar nada do que exige a perfeição da natureza humana, mas por lhe ser acrescentada a união com a divina Pessoa, a qual é superior à natureza humana.⁸⁶

Acima dizíamos que a pessoa é o mais alto grau dentre as substâncias materiais. Pois bem, verificamos que tudo o que do universo está contido na natureza deve participar da matéria e de suas leis, estando sujeito a elas necessariamente.⁸⁷

Notemos, de antemão, que a união com a matéria não é accidental aos seres naturais, mas lhes é conatural, necessária, pela lei da essência mesma, da qual é parte constitutiva. Se é parte, como acabamos de afirmar, então funde-se, naturalmente, com outra parte, também constitutiva da respectiva essência, a forma.⁸⁸ Lima Vaz propõe magistralmente a densidade desta questão ao afirmar que:

Na perspectiva da definição clássica, o grande problema com o qual se defronta Sto. Tomás é o da unidade do homem ou da relação da alma racional com o corpo, que se apresenta como um dos temas mais vivamente polêmicos da filosofia medieval.⁸⁹

Esta doutrina já era postulada por Santo Tomás desde o opúsculo *Princípios da Natureza*⁹⁰ [*De Principiis Naturae*]⁹¹ (1252-

Christo, quamvis sit substantia particularis, quia tamen venit in unionem cuiusdam completi, scilicet totius Christi prout est Deus et homo, non potest dici hypostasis vel suppositum, sed illud completum ad quod concurrat, dicitur esse hypostasis vel suppositum".

⁸⁶ *Idem. Ibidem.* III, 4, 2, ad 2um, p. 3533: "Ad secundum dicendum quod naturae assumptae non deest propria personalitas propter defectum alicuius quod ad perfectionem humanae naturae pertineat, sed propter additionem alicuius quod est supra humanam naturam, quod est unio ad divinam personam".

⁸⁷ *Idem.* Commentaria in octo libros Physicorum. I, lec. 1, 2. 3. In: **Corpus Thomisticum**, CD-ROM, 2003: "[...] quaedam sunt quorum esse dependet a materia, nec sine materia definiri possunt [...]"; "[...] quae dependet a materia non solum secundum esse sed etiam secundum rationem [...]".

⁸⁸ GALÁN GUTIÉRREZ. *Op. Cit.* p. 43: "La esencia del hombre, o sea su ser personal, no se cifra en el alma por sí sola, como forma substancial, ni menos por sí sola en la materia informada por el alma, y, en cuanto tal, cuerpo, sino en la unión íntima y substancial de ambos elementos".

⁸⁹ LIMA VAZ. **Antropologia Filosófica I.** 1993, p. 69.

⁹⁰ TOMÁS DE AQUINO. **Princípios da Natureza.** Trad. Ramiro D. B. de Meneses. Porto: Porto Editora, 2001.

1256?), que não deixou de tratar mais pormenorizadamente dela no segundo livro do *Comentário da Física* (1268-1269?) e da *Metafísica* (1270-1271?), ou em outros termos, percorreu toda sua carreira discente e docente. Certamente, o incremento dos textos do Estagirita lhe deu lastro para um exame mais elaborado da questão.

O fato é que, podemos asseverar, de certo modo, o princípio da união da matéria e forma, na pessoa, é todo singular, pois das formas, de acordo com Davies, "Aquinas begins by reminding us what anima means – i. e. 'that which makes living things live'", quer dizer, o corpo "it is alive because of a principle of life which is not a body".⁹² E, ainda, a pessoa mesmo estando submetida em grande parte às leis materiais as ultrapassa em razão da especificidade da forma.⁹³ Esta especificidade é salientada no "tratado antropológico" da *Suma Teológica*:

A alma comunica à matéria corpórea o ser no qual subsiste; e, deste e da alma intelectual, constitui-se uma unidade, de modo que o ser de todo o composto é também o da alma mesma; o que não se dá com as outras formas não subsistentes. E, por isso, a alma humana permanece no ser, destruído o corpo; não, porém, as outras formas.⁹⁴

Destarte, essa prerrogativa permite à pessoa escapar da corrupção inerente a toda forma imersa na matéria, pois é em

⁹¹ TORREL. *Iniciação a Santo Tomás de Aquino*. 1999, p. 57: "Sem ter o mesmo sucesso, o *De Principiis Naturae* tem, também ele, uma difusão mais do que honrosa para uma pequena obra de juventude [...]. [...] sua data é incerta. Mandonnet defendia 1255, Roland-Gosselin julgava-o anterior ao *De Ente*, seu editor leonino, H. Dondaine, pensa numa data ainda anterior [...]" (itálico do original)

⁹² DAVIES. *The Thought of Thomas Aquinas*. Oxford: Clarendon Press, 1993, p. 212.

⁹³ GALÁN GUTIÉRREZ. *Op. Cit.* p. 43s: "Claro que el alma puede existir separada del cuerpo y ejercer las funciones espirituales superiores; pero, en estado tal, falta al alma la plenitud personal, porque le falta el ejercicio de aquellas funciones vitales que son posibles únicamente cuando el alma está encarnada en el cuerpo. Separada del cuerpo, el alma tiene una tendencia natural a unirse a él y a cumplirse en él.

⁹⁴ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. 1980, I, 76, 1, ad 5^{um}, p. 650: "[...] anima illud esse in quo ipsa subsistit, communicat materiae corporali, ex qua et anima intellectiva fit unum, ita quod illud esse quod est totius compositi, est etiam ipsius animae. Quod non accidit in aliis formis, quae non sunt subsistentes. Et propter hoc anima humana remanet in suo esse, destructo corpore, non autem aliae formae". *Idem. Suma Contra os Gentios*, 1990, IV, 81, p. 879ss.

virtude da eminente perfeição da alma e, igualmente, da distinção do ser e da essência que ocorre o fenômeno de que uma parte essencial da pessoa subsista em si⁹⁵, o que o Estagirita não pôde prever – consoante sua filosofia – pois, “ao afirmar a corporeidade, reduzia o homem todo, corpo e alma, à condição mortal”.⁹⁶

Mesmo assim a pessoa, como tal, não subsiste, mas unicamente uma parte sua, a mais excelente. Esta leva consigo uma “ausência” que só se desfará na derradeira união com o corpo. E na verdade, “o que, para o cristão, é um dado da fé – a ressurreição dos corpos – para Tomás acaba parecendo quase uma exigência lógica da antropologia”.⁹⁷

Este último raciocínio o Angélico o deduz em conformidade com a Tradição Cristã, mesmo que seus elementos tenham sido tomados da tradição peripatética. Isto, entre outras coisas, demonstra a brilhante síntese das correntes ou, no dizer de Lima Vaz, “coordenadas”⁹⁸ de que dispunha “a antropologia tomásica” sem olvidar que “no ocidente, é mérito de Agostinho haver incorporado, à doutrina cristã, a argumentação filosófica sobre a espiritualidade e imortalidade da alma”.⁹⁹

Esta “dependência” marcante do Angélico para com o pensamento do Santo Bispo de Hipona não foi pura, pois:

⁹⁵ GALÁN GUTIÉRREZ. *Op. Cit.* p. 45: “[...] el fundamento de la resurrección: ésta constituye una operación sobrenatural sólo en atención a que no puede ocurrir en virtud del juego de las causas naturales, sólo en consideración al principio eficiente que le lleva a cabo; pero tiene, al mismo tiempo, un lado natural y es un fenómeno natural, en atención a que lo natural del alma es estar unida al cuerpo y no separada del”.

⁹⁶ DE BONI. A Antropologia Cristã de Tomás de Aquino. In: **Temas Tomistas em Debates**. 2003, p. 68. Aqui o Prof. Dr. DE BONI remete o leitor a GILSON. **L'esprit de la philosophie médiévale**. 2a. ed. Paris: Vrin, 1978. p. 183.

⁹⁷ *Idem. Ibidem.* p. 105.

⁹⁸ LIMA VAZ. **Antropologia Filosófica I**. 1993, p. 69: “[...] a concepção clássica do homem como *animal rationale*; a concepção neoplatônica do homem na hierarquia dos seres, como ser fronteiro entre o espiritual e o corporal; a concepção bíblica do homem como criatura, imagem e semelhança de Deus”. (itálico do original).

⁹⁹ DE BONI. A Antropologia Cristã de Tomás de Aquino. In: **Temas Tomistas em Debates**. 2003, p. 69.

Os estudos sobre o homem haviam feito um longo percurso, durante o qual a leitura agostiniana fora sendo enriquecida com a tradução dos Padres gregos e, a partir de fins do séc. XII, com a tradução de Aristóteles e de seus comentadores árabes.¹⁰⁰

Da constituição metafísica do ser humano emanam os horizontes intrínsecos de sua existência. Esses mesmos horizontes são-lhe os âmbitos precisos do seu modo de existir no mundo, ou, dito doutro modo, são os limites impostos pela sua mesma constituição que, se demarcam seu existir, são fonte de seu atuar. Nossa atenção se deterá, numas poucas linhas, a respeito desses limites.

1.2.2. Limites Metafísicos da Pessoa

Longe de aprofundar qualquer, pretensa, separação, no homem, dos elementos metafísicos constitutivos do ser humano, essa distinção remete à solidariedade que há entre a perfeição primeira e a perfeição segunda, as quais marcam as relações que há entre o que precede e o que segue¹⁰¹, tomadas, não de pressupostos a *priori*, mas da observação da realidade viva.

Os potentados têm por objetivo promover os homens – ao recebê-los da natureza em estado primeiro de perfeição – até a plenitude de sua perfeição segunda; informar-se sobre os instrumentos de que a natureza os tem provido, assim como sobre a

¹⁰⁰ *Idem. Ibidem.* p. 74. Nesse artigo, o autor discute, sem querer ser exaustivo, nas duas primeiras partes o ponto de partida teórico usado por Tomás ao debater o tema.

¹⁰¹ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. 1980, I, 73, 1, c, p. 622: “Dupla é a perfeição de uma coisa: a primeira e a segunda. A primeira torna perfeitas as coisas, na sua substância; e essa perfeição é a forma do todo, resultante da integridade das partes. Porém a perfeição segunda é fim. E este ou é operação; é assim que o fim do citarista é tocar a cítara; ou é algo a que se chega pela operação; assim, o fim do edificador é a casa que edifica. Ora, como a forma é o princípio da operação, a perfeição primeira é causa da segunda. [...]”; *Idem. Ibidem.* III, 29, 2, c.: “(...) Ora, dupla pode ser a perfeição de uma coisa: primária e secundária. A perfeição primária de uma coisa consiste na sua forma, donde tira a sua espécie. A perfeição secundária consiste na sua operação, pela qual de certo modo atinge o seu fim”; *Idem.* In *Libri Ethicorum*, 1, 1, nº. 12. In: **Corpus Thomisticum**. 2003: “[...] Prima

condição e o modo de empregar esses instrumentos, pois o resultado de seu governo deve ser assegurar seu bom rendimento, já que a natureza o faz – no caso do homem – um ser imperfeito, o que quer dizer que o indivíduo que nasce está em estado de privação total perante a sua perfeição segunda.¹⁰² Significa, também, que as pessoas humanas que caem sob a jurisdição do Estado¹⁰³ são sujeitos imperfeitos.

Quando se trata da perfeição primeira da pessoa humana, temos a faculdade de invocar a alta perfeição da alma, fazendo-a extensiva a todas as riquezas da parte. Quando se trata da perfeição segunda, a única de que se ocupam os saberes práticos, já não temos essa alternativa. Levanta-se a questão: Acaso não se encontra a alma na necessidade de unir-se ao corpo precisamente devido à sua incapacidade radical de consecução da perfeição segunda? Se o corpo – do que já vimos – é para a alma, dando-lhe acesso ao sensível, serve-lhe de instrumento para a conquista de sua perfeição.

Disso decorre que a pessoa humana, quando se trata de sua perfeição adquirida, é por natureza um ser imperfeito. O elemento principal de que resulta, isto é, a alma, está em estado de

autem perfectio se habet per modum formae. Secunda autem per modum operationis. [...]”.

¹⁰² GALÁN GUTIÉRREZ. *Op. Cit.* p. 53: “Por lo tanto, la persona no es un ser ya hecho, sino algo que cada cual tiene que hacer por sí mismo, algo que tiene que desplegarse y que cumplirse. Ser persona es un cometido a realizar, un programa que llenar, una empresa en la que el hombre está de continuo empeñado y que exige de él la sublimación espiritual de todas sus maneras y modos de comportarse y de existir”.

¹⁰³ Usaremos o termo *moderno* “Estado” (como nação) – ou “Comunidade Política” – como que por uma “licença” tomada (de pressuposto) ao Angélico, visto neste termo podermos traduzir o que dele entendemos e o que queremos significar no pensamento do Santo. Sabemos da dificuldade que isto representada, tanto porque Santo Tomás o desconhecia, quanto porque sua compreensão não era, exatamente, a mesma nossa. Cf. FINNIS, John. **Aquinas, Moral, Political, and Legal Theory**. Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 219: “*Civitas* and synonymously *communitas politica* or *communitas civilis*, in Aquinas, can usually be translated by ‘a state’, ‘state’, or ‘the state’, but never mean ‘the State’ as government, organs of government, or subject of public law”; NASCIMENTO, Carlos A. R. do. O Comentário de Tomás de Aquino à “Política” de Aristóteles e os inícios do uso do termo Estado para designar a forma do poder Político. **VERITAS**. Porto Alegre, v. 38, nº. 150, p. 243-252, jun. 1993; MARTINEZ LORCA, Andrés. El concepto de “*civitas*” en la teoría política de Tomás de Aquino. **VERITAS**. Porto Alegre, v. 38, nº. 150, p. 253-261, jun. 1993.

privação total a respeito do que lhe aperfeiçoa, e seu elemento secundário, o corpo, não faz senão colocar todas as suas potências à sua disposição.¹⁰⁴

Longe de o Doutor Comum postular um “uso”, simplesmente, instrumental¹⁰⁵ do corpo pela alma, como uma janela que abrisse a ela o mundo sensível, sua influência, ao contrário, é mais profunda, tão profunda que toda “economia” da atividade psíquica do indivíduo humano se vê essencialmente afetada. É de outra espécie – para não dizer outra coisa – em relação aos espíritos puros.¹⁰⁶ Efetivamente, como é o todo – o suposto – quem atua com a mediação da natureza, e como por outra parte deve haver harmonia preestabelecida entre o objeto próprio de uma natureza e sua condição, disso deriva que todo o dinamismo sensível e espiritual do homem recebe sua especificação do mundo material.¹⁰⁷ E isto o Angélico o percebeu muito bem: nossas idéias se diferenciam especificamente das idéias dos espíritos puros, precisamente porque estão feitas sob a medida do sensível, estão regidas em sua estrutura íntima pelas representações sensíveis de onde provêm e a respeito das quais conserva uma proporção intrínseca.¹⁰⁸ Por

¹⁰⁴ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. 1980. I, 84, 3, sc, p. 743: “O Filósofo, falando do intelecto, diz no livro III da alma que ‘ele é como uma tábua em que nada está escrito’”; ARISTÓTELES. **Da Alma (De Anima)**. III, 430a1. Lisboa: Edições 70, 2001.: “Aquilo que o *intelecto* pensa deve nele encontrar-se incluído, tal como as cartas contidas numa *tabuinha*: nela coisa alguma pode encontrar-se inscrita enquanto entelêquia; ora é precisamente isto aquilo que sucede com o *intelecto*. [...]”. (itálico do original)

¹⁰⁵ Este termo só analogicamente é que pode ser empregado e o é por Santo Tomás (Cf.: **Suma Teológica**. 1980, III, 8, 2, c, p. 3577: “O corpo humano se ordena naturalmente à alma racional, dele a forma própria e o motor. E enquanto sua forma, dela recebe ele a vida e as outras propriedades convenientes ao corpo humano segundo a sua espécie. E enquanto a alma é o motor do corpo, este lhe serve a ela instrumentalmente”.)

¹⁰⁶ *Idem*. **De Anima**. 7, ad 1^{um}. In: *Idem*. **Corpus Thomisticum**. 2003.: “[...] Species autem intelligibiles quibus animae intelligunt sunt a phantasmatis abstractae; et ita non sunt eiusdem rationis cum speciebus intelligibilibus quibus Angeli intelligunt [...]”.

¹⁰⁷ Para ilustração do que afirmamos no pensamento do Aquinate, ver **Suma Teológica**. 1980, III, q. 9-12, onde ele, ao comparar os diversos saberes de Cristo, assinala – de um modo singular julgamos – esta distinção.

¹⁰⁸ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. 1980, I, 84, 7, c, p. 753: “[...] E, a razão disto, é que a potência cognoscitiva é proporcionada ao cognoscível. [...] Porém o intelecto humano, unido ao corpo, tem como objeto próprio a quiddidade ou natureza existente na matéria corpórea; e, por tais naturezas, do conhecimento das coisas visíveis ascende a um certo conhecimento das invisíveis. [...]”.

consequente, a influência do corpo sobre nosso comportamento mental não é irrelevante, senão verdadeiramente “instrumental”. As coisas têm que se insinuar a um organismo que, com suas qualidades, sua modalidade particular, sua constituição própria, filtra e condiciona essas coisas, exerce sobre elas uma certa causalidade. Uma causalidade instrumental não pode ser exercida sem que produza uma certa modificação do influxo causal com repercussão no efeito.¹⁰⁹

Tudo isso nos pode parecer, à primeira vista, bastante estranho, bem como a Santo Tomás. Contudo se verá sua utilidade se se considerar que a idéia que nosso frade tem da política depende da que tem, primeiro, da vida, e que esta – não é demais dizê-lo – é consequência da concepção que ele tem do homem. Pensamos ser muito difícil compreender a dependência da pessoa humana a respeito das instituições políticas e sociais, sem, em lugar de começar pelo exame das condições da “indigência” em que a natureza a dispôs, se adotar como postulado *a priori* que já possui suficientemente os meios – em ato – para elevar-se ao grau de perfeição previsto pela natureza.¹¹⁰ Não fosse assim, julgaríamos mais coerente abandonarmos os trilhos tomistas e encetarmos nossos esforços nos pensadores que postulam o homem “bom” e “perfeito” por natureza.

¹⁰⁹ *Idem. Ibidem.* I, 85, 1, ad 4^{um}, p. 759: “Os fantasmas são iluminados pelo intelecto agente; e, depois, por virtude desse mesmo intelecto, as espécies inteligíveis são abstraídas deles. São, pois, iluminados, porque, assim como a parte sensitiva, pela união com a intelectiva, torna-se de maior virtude, assim os fantasmas, por virtude do intelecto agente, tornam-se aptos para que sejam abstraídas as intenções inteligíveis. E, depois, o intelecto agente abstrai, dos fantasmas, as espécies inteligíveis, enquanto, por virtude desse mesmo intelecto, podemos fazer entrar, em a nossa consideração, as naturezas das espécies, sem as condições individuais, pelas semelhanças das quais é informado o intelecto possível”.

¹¹⁰ GALÁN GUTIÉRREZ. *Op. Cit.* p. 57: “[...] aunque la comunidad humana tenga ontologicamente como presupuesto la personalidad individual, no por eso la convivencia o coexistencia deja de representar algo tan esencial al ser del hombre como la personalidad misma. El hombre ha de vivir, pues, siempre, inserto en una comunidad, porque éste es el modo indeclinablemente suyo de ser y de existir. Pero como también es un modo indeclinablemente suyo de ser y de existir el ser personal, resulta que el hombre sólo puede ser enquadado en la comunidad a condición de que siempre quede a salvo i intangible su dignidad personal y lo que ella significa”.

A fim de poder exercer suas funções de intelecto, a alma humana, dissemos, une-se ao corpo. E esta união, ainda que não tenha por efeito imediato tirá-la de seu estado de privação total, comporta vantagens preciosas. Ao ser resultado de uma estrutura complexa, põe, por este mesmo fato, à disposição da pessoa humana, um número e uma variedade de funções entre as quais só esta, em todo o cosmos, se beneficia.¹¹¹ Santo Tomás vê também nisto uma conseqüência de sua imperfeição.¹¹²

Não é necessário, aqui¹¹³, determinar se se trata, em concreto, da felicidade sobrenatural ou terrena, porém o argumento tem duplo uso. O homem, por sua imperfeição, só chegará a compartilhar a sorte dos espíritos se tem a seu serviço uma multidão ordenada de possibilidades.

O homem se vê na necessidade de tomar da natureza o conteúdo das regras fundamentais de sua atividade moral e de deixar-se guiar por elas como por um pedagogo em perseguição de sua perfeição segunda. Além disso, a debilidade humana seria relativa e suas dificuldades comodamente superáveis, se estas regras estivessem traçadas em fórmulas distintas e completas. Todavia, assinala o Aquinate, a natureza tem determinado que os primeiros passos da nossa vida mental se dêem na obscuridade e na confusão, no vago e no universal:

¹¹¹ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. 1980, I, 77, 2, c, p. 672: "É necessário admitirem-se várias potências ativas na alma [...]. Estando, porém, [o homem] no último grau dos seres que, por natureza, são capazes da beatitude, necessita a alma humana de muitas e diversas operações e virtudes. [...] Mas há ainda outra razão por que a alma humana abunda em diversidade de potências, a saber, por estar nos confins das criaturas espirituais e corporais; e por isso, nela concorrem as virtudes de umas e de outras"; Idem. **In libri De anima** 1, 14, nº. 10. In: **Corpus Thomisticum**. 2003: "[...] Quia vero anima rationalis, quanto nobilior et perfectior est, tanto exigit maiorem diversitatem organorum [...]"

¹¹² Idem. *Ibidem*. I, 77, 2, c, p. 673: "[...] o homem pode conseguir a bondade universal e perfeita, porque pode alcançar a beatitude. Estando, porém, no último grau dos seres, que, por natureza, são capazes da beatitude, necessita a alma humana de muitas e diversas operações e virtudes. [...]"

¹¹³ Pois o faremos mais tarde. Porém já é oportuno lembrar a pontual e apropriada observação feita por Sangalli [**O Fim Último do Homem**. Porto Alegre: Edipucrs, 1998, p. 48], segundo o qual "o equivalente escolástico deste termo aristotélico [□□□□□□□□] é duplo, ou seja, o

Duas coisas devem-se considerar no conhecimento do nosso intelecto. A primeira é que o conhecimento intelectual tem o seu princípio, de certo modo, no sensitivo. E como o sentido conhece o singular e o intelecto, o universal, forçoso é que o conhecimento do singular seja, quanto a nós, anterior ao do universal. A segunda consideração é que o nosso intelecto procede da potência para o ato. [...] O ato incompleto, porém, é a ciência imperfeita, pela qual as coisas são conhecidas indistintamente, com certa confusão; e o que é assim conhecido sob certo aspecto o é em ato e, de certo modo, em potência. Por onde, diz o Filósofo: o mais confuso é o que, primariamente, nos é manifesto e certo; depois, é que conhecemos os princípios e os elementos distintos. Ora, é claro que conhecer uma coisa na qual várias outras se contêm, sem ter conhecimento próprio de cada uma das coisas naquela contidas, é conhecê-las com certa confusão.¹¹⁴

Por sermos compostos de alma e corpo, estamos sujeitos ao procedimento abstrativo. É possível imaginar, facilmente, quantos inconvenientes engendra semelhante condição. Ao abstrairmo-nos, forçosamente, deparamo-nos com inúmeras noções. Seguidamente, para determos em cada uma dessas noções, para ordená-las e perceber sua relação, na maioria das vezes, há que raciocinar firmemente, às vezes, até o esgotamento. E se, ao menos, fôssemos dotados pela natureza da arte de raciocinar, seríamos mais bem afortunados. Mas, ainda, temos que aprender isto.¹¹⁵

termo laico *felicitas* (intramundano) e, o mais usado, o termo cristão *beatitudo* (ultramundano) [...]”. (itálico do original).

¹¹⁴ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. 1980, I, 85, 3, c, p. 763: “[...] in cognitione nostri intellectus duo oportet considerare. Primo quidem, quod cognitio intellectiva aliquo modo a sensitiva primordium sumit. Et quia sensus est singularium, intellectus autem universalium; necesse est quod cognitio singularium, quoad nos, prior sit quam universalium cognitio. Secundo oportet considerare quod intellectus noster de potentia in actum procedit. [...] Actus autem incompletus est scientia imperfecta, per quam sciuntur res indistincte sub quadam confusione, quod enim sic cognoscitur, secundum quid cognoscitur in actu, et quodammodo in potentia. Unde philosophus dicit, in I Physic., quod *sunt primo nobis manifesta et certa confusa magis; posterius autem cognoscimus distinguendo distincte principia et elementa*. Manifestum est autem quod cognoscere aliquid in quo plura continentur, sine hoc quod habeatur propria notitia uniuscuiusque eorum quae continentur in illo, est cognoscere aliquid sub confusione quadam”. Idem. In Physic., 1, 1 nº. 7. In: **Corpus Thomisticum**. 2003.

¹¹⁵ Idem. *Ibidem*. I, 117, 1, c, p. 1004: “[...] Pois, é insito em cada homem um certo princípio ciência, a saber, a luz do intelecto agente, pelo qual conhece, logo, inicial e naturalmente, certos princípios universais de todas as coisas. Por onde, quando alguém aplica esses princípios universais a casos particulares, dos quais o sentido lhes

Também em relação às nossas ações, não estamos mais bem-providos. Alguém que possuísse o uso instantâneo da eleição só se pareceria de longe conosco.¹¹⁶ Seria propriamente um anjo. Para alcançar o cumprimento de uma ação digna de nosso caráter racional, devemos prestar-nos a uma série de passos e de precauções para os quais a natureza não nos tem preparado, mais imediatamente, do que para o raciocínio especulativo. Se há alguma diferença, é para deixar-nos mais e mais impotentes. Ao desenvolver-se em meio ao sensível, a ação depende, em parte, do sensível e está condenada a experimentar todas as pressões inimagináveis do corpo, que não tem sempre por resultado fazê-las menos complicadas e menos difíceis.¹¹⁷ Parece-nos, ao contrário, não ser nem de um nem de outro a opinião de que a imperfeição física do homem seja a responsável pelo fato social.

É o âmbito da ordem prática na qual a pessoa exerce as tarefas mais significativas de seu ser-no-mundo, que se determina e determina o meio ao derredor.¹¹⁸ Por ser imperiosa, essa lei¹¹⁹

ministra a memória e a experiência, adquire, por invenção própria, a ciência do que ignorava, partindo do conhecido para o desconhecido".

¹¹⁶ *Idem. Ibidem.* I-II, 14, 1, c, p. 1131: "[...] Ora, relativamente ao que se deve fazer há muita incerteza porque os atos versam sobre os singulares contingentes, pela sua variabilidade incertos. Ora, nas coisas duvidosas e incertas, a razão não profere o juízo sem uma inquirição precedente. Logo, é necessária a inquirição da razão antes do juízo relativo ao que se deve escolher. [...]".

¹¹⁷ Finnis (**Aquinas: Moral, Political, and Legal Theory**. Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 63) nos oferece uma ilustração trivial mas valiosa: "Here is a group of eight students, occupying a corridor of eight rooms and a small kitchen in the college hostel. They are deciding whether or not to establish for themselves, by agreement, a curfew on cooking conversation after 9:00 p. m. The walls are thin, the doors even thinner, voices and kitchen noises travel, some of the students find it hard to study at nights with these distractions. But they enjoy company, and like relaxed night-time talking; and some of them get back late from libraries and would prefer to cook late. From time to time, most of them get really interested in the work, and want to read late and do the note-taking that brings comprehension. More constantly, they want to succeed in examinations, to get employment and the bundle of benefits loosely envisaged and named 'a future'. They see the point of getting along together, and understand how in this debate that cuts both ways. As an individual student in this situation, what are the elements in one's deliberating and choosing? ".

¹¹⁸ GALÁN GUTIÉRREZ. *Op. Cit.* p. 56: "A pesar de que el hombre es como persona un ser para sí, un autofín, sólo subordinado a Dios y supraordinado a todo lo demás, en ningún aspecto ni momento de su vida hace dejación de su vocación de comunidad ni puede producirse al margen de ella. Hombre y comunidad están vinculados esencialmente".

faz-se mister aportar, do pensamento do Angélico, os passos em que ela se efetiva. Então tomamos a sua consideração como nossa próxima tarefa.

1.2.3. A Pessoa e a ordem Prática

Se, conforme afirma González, “la razón humana no tiene solo un uso especulativo, sino también un uso práctico: no se orienta solo a la verdad simpliciter, sino también a la operación – producción o acción – en el sentido de dirigirla”¹²⁰, e ainda Gilson “[...] the soul is not only capable of knowing; it is also capable of desiring [...]”¹²¹, então não há, no ser humano, oposição entre o especulativo e o prático. Nele, especulação e ação prestam-se apoio mútuo e recíproco, pressupõem-se e condicionam-se mutuamente, dão lugar a um fenômeno de autoridade recíproca, mesmo em planos diversos. Mediante suas intuições primitivas, o pensamento abre perspectivas ao indivíduo, dirige a ação e lhe serve de fundamento. No plano existencial, a ação lhe prepara o terreno à especulação, assegurando o estabelecimento das condições que lhe permitem o exercício e o desenvolvimento.

De fato ambos – o especulativo e o prático – tendem, no fundo, à mesma aspiração. O primeiro se esforça para que o pensamento esteja na posse serena das verdades que lhe permitam a ascensão ao conhecimento de si e do mundo; satisfaz, imperfeitamente, é certo, porém, efetivamente, sua necessidade de infinito; o segundo impulsiona a vontade a uma retidão benéfica; pretende a redefinição do temporal e do efêmero; mantém o necessário no contingente e o absoluto no relativo. Porém, se forem submetidos a uma observação mais escrupulosa e estrita, sua semelhança desaparece. Percebemos que entre eles há – considerando

¹¹⁹ *Idem. Ibidem.* p. 57: “Tan esencial es al hombre el ser para sí, la mismidad, propia de su ser personal, como el ser con otros y para otros, es decir, la coexistencia con otros. Desde luego, la coexistencia, la comunidad, tiene su presuposto ontológico en las existencias individuales y personales”.

¹²⁰ GONZÁLEZ. *Op. cit.* p. 245.

¹²¹ GILSON. **The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas.** 1994, p. 236.

a liberdade – ruptura completa, distinção radical, e que a pessoa deve estar organizada de forma diversa para afrontar as exigências de um e de outro. Por conseguinte, percebemos ainda que há irreduzibilidade entre as definições especulativa e prática do homem, pois uma consigna as leis de seu ser – abstrato ou concreto – e a outra revela as condições existenciais em que se encontra e os meios de que está provido para a consecução imperiosa dos seus fins. É o que concluimos das palavras de Gilson, segundo o qual “through its essence, the intellect's function is to apprehend being and truth taken in its universality. The will is, in its essence, the appetite for Good in general”.¹²²

O Angélico assevera – como conclusão do exposto – que “a virtude cognoscitiva não move senão mediante a apetitiva”.¹²³ Ou em outros termos, está dizendo que o aspecto do homem que concerne aos saberes práticos é o que representa sua vontade, seu apetite próprio. E, pelo fato de ter uma vontade, ser sensível à atração do bem e se deixar introduzir nas vias da ação, a pessoa humana é uma realidade prática. O uso verdadeiro das atividades voluntárias é, sem dúvida, o que se encontra completo conforme o conjunto das realidades exteriores, porém é sobretudo o que convém ao homem, o que concorda com as condições e com as leis de sua natureza de agente livre, o que tem como efeito acercá-lo sem cessar do bem ansiado por sua inclinação transcendente.

Por oposição ao especulativo, o prático, pois, refere-se ao atuar, e como este procede de uma vontade que é faculdade de uma pessoa, deriva imediatamente tanto da vontade como da pessoa. Esta é o sujeito da vontade da qual procede o atuar, o que equivale a afirmar que está dotada de uma inclinação que possui, por sua vez, as propriedades do apetite natural e do apetite elícito.

Na concepção tomasiana, a vontade é antes de tudo uma natureza.¹²⁴ Mas com isso não se pretende designar uma formalidade separada, porém se quer ressaltar que

¹²² *Idem. Ibidem*, p. 243.

¹²³ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. 1980, I, 20, 1, ad 1^{um}, p. 210.

¹²⁴ *Idem. Ibidem*. I, 80, 1, ad 3^{um}, p. 717: “Cada potência da alma é uma forma ou natureza, com inclinação natural para alguma coisa.”

A vontade é uma divisão que se opõe à natureza, do mesmo modo que uma causa se divide de outra, por oposição; pois, certas coisas se fazem natural e outras, voluntariamente. Há porém outra maneira de causar própria à vontade, senhora dos seus atos, além do modo próprio à natureza, que é determinada a um termo.¹²⁵

O que quer dizer que a natureza é ínsita no ser de nossa vontade como uma causa, uma causa que atua sem cessar, uma causa que se afirma em nossas eleições mais arbitrárias, uma causa cuja influência se prolonga até os últimos desenvolvimentos de nossa atividade deliberada, ou seja, esta causalidade da natureza na vontade é fundamental, determinante. Nossas iniciativas reflexas dela dependem. Alimenta toda a vida espiritual e afetiva e lhe impõe seus traços fundamentais.¹²⁶

Disso, ponderamos que – por derivação de sentido – o termo apetite deriva da vontade como sua inclinação natural, porque: “The distinction, then, between sensuality and will is made first on the grounds that the one is determined in its inclinations while the other determinates itself. This supposes two powers of different order.”¹²⁷

Quer dizer, produziu-se por um vínculo interior. A tendência implicada nas formas da natureza imita verdadeiramente o apetite, reproduz de longe o instinto dos animais. Quanto ao apetite em sentido primitivo, representa um caso de analogia própria. Por conseguinte, seria fazer uma idéia por demais, e exclusivamente, metafísica, estática, formal, concebê-la como uma

¹²⁵ *Idem. Ibidem.* I-II, 10, 1, ad 1^{um}, p. 1109: “[...] voluntas dividitur contra naturam, sicut una causa contra aliam, quaedam enim fiunt naturaliter, et quaedam fiunt voluntarie. Est autem alius modus causandi proprius voluntati, quae est domina sui actus, praeter modum qui convenit naturae, quae est determinata ad unum”. *Idem. De Malo*, 16, 4, ad 5^{um}. In: **Corpus Thomisticum**. 2003: “[...] quia semper actio naturalis praesupponitur aliis actionibus. [...]”.

¹²⁶ *Idem. Ibidem.* I, 60, 2, c, p. 525: “[...] E dessa vontade natural resultam todas as demais vontades, porque o homem quer, por causa de um fim, tudo o que quer. Portanto, a dileção do bem, que o homem naturalmente quer como fim, é uma dileção natural; porém, a dileção do bem, amado por causa do fim, é derivada da primeira e é a dileção eletiva”; *Idem. De Veritate*. 22, 5, c. In: **Corpus Thomisticum**, CD-ROM, 2003.

¹²⁷ GILSON. *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*. 1994, p. 238.

proporção, uma relação implicada em uma pré-formação. É suficiente considerá-la do ponto de vista psicológico e moral para que apareça melhor como uma afinidade, uma conaturalidade.¹²⁸ E vale ainda ressaltar que o que distingue, em geral, as inclinações afetivas das faculdades cognitivas é que, dado que são princípios de um *fieri* concreto, tendem até o bem tal como o bem se apresenta em suas condições existenciais.¹²⁹

Não é o sujeito quem, mediante uma misteriosa chamada, convoca em seu interior os objetos, mas são estes que, por efeito de sua conveniência, o inclinam e o atraem.¹³⁰ O movimento do apetite, ainda que surgido no interior da alma, tem no bem existente – exterior, concreto – não somente seu princípio, mas igualmente seu termo imediato. As coisas boas, as realizações efetivas, são o que lhe satisfazem e aquietam, não a idéia do bem.

Quais são, portanto, essas coisas boas que são o objeto dessas iniciativas espontâneas? O Frade Alventino, ao longo de seus estudos, faz um inventário sobre o ato inicial da vontade, chamado volição. Diz-nos que o que a vontade quer por volição natural é o *bonum in communi*:

[...] o princípio, relativamente ao que convém ao ser, sempre seja natural. [...] E também de modo semelhante, é forçoso que o princípio dos movimentos voluntários seja algo de naturalmente querido. Ora,

¹²⁸ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. 1980, I-II, 26, 1, c, p. 1222: “[...] Outra espécie de apetite há porém conseqüente à apreensão do apetente, mas necessária e não livremente, tal é o *apetite sensitivo*, dos brutos, que contudo nos homens participa algo da liberdade, enquanto obedece à razão. Enfim, há outro apetite que acompanha a apreensão do apetente, conforme um juízo livre, e é o racional ou intelectivo chamado *vontade*”; I-II, 29, 1, c. (itálico do original).

¹²⁹ *Idem. Ibidem.* I, 16, 1, c, p. 165: “Assim como o bem designa o termo para o qual tende o apetite, assim, a verdade, o termo para o qual tende o intelecto. Ora, a diferença entre o apetite e o intelecto, ou qualquer conhecimento, está em que o conhecimento supõe o objeto conhecido, no conhecente, ao passo que o apetite supõe que o apetente se inclina para a coisa mesma apetecida. E, assim, o termo do apetite, que é o bem, está na coisa apetecível, enquanto o termo do conhecimento, que é a verdade, está no próprio intelecto”.

¹³⁰ *Idem. De Veritate*, 22, 12, c. In: **Corpus Thomisticum**, CD-ROM, 2003: “[...] *movere per modum causae agentis est voluntatis, et non intellectus: eo quod voluntas comparatur ad res secundum quod in seipsis sunt; intellectus autem comparatur ad res secundum quod sunt per modum spiritualem in anima. Agere autem et moveri convenit rebus secundum esse proprium quo in seipsis subsistunt [...]*”.

isto é o bem em comum, para o qual a vontade naturalmente tende, como qualquer potência tende para seu objeto [...].¹³¹

Nas palavras do Doutor Angélico, a vontade é uma certa inclinação da razão¹³², que adota o modo dela e que “vive” de sua “vida”. Assim, é suscetível de uma variedade indefinida de formulações análogas a “criações”, e seus instintos naturais e irreprimíveis, como a sociabilidade, podem dar-se de muitos modos:

[...] o anjo e o homem naturalmente se amam a si mesmos. Ora, o que com outro ser se unifica com este se identifica e, por isso, cada ser ama o que consigo se unifica. E se o for por união natural, ama-lo-á por dileção natural; se por união não-natural, ama-lo-á por dileção não-natural. Assim, o homem ama o seu concidadão por dileção da virtude política; o consanguíneo, porém, por dileção natural, pois se unifica com ele pelo princípio da geração natural.¹³³

Podemos prosseguir assentindo que a razão é um intérprete eminentemente consciente de todas as forças que se expressam em nós. Dispensa dizer que a inclinação que se lhe segue, busca nela um objeto às suas aspirações, possui forçosamente, também ela, o controle de todas as tendências inferiores e superiores que se

¹³¹ *Idem. Suma Teológica*. 1980, I-II, 10, 1, c, p. 1108: “[...] principium in his quae conveniunt rei, sit naturale. [...] Similiter etiam principium motuum voluntariorum oportet esse aliquid naturaliter volitum. Hoc autem est bonum in communi, in quod voluntas naturaliter tendit, sicut etiam quaelibet potentia in suum obiectum [...]”.

¹³² *Idem. Ibidem*. I, 87, 4, c, p. 786: “[...] o ato da vontade não é senão uma certa inclinação conseqüente à forma inteligida; assim como o apetite natural é a inclinação conseqüente à forma natural. Ora, a inclinação está, a seu modo, na causa à qual pertença. Por onde, a inclinação natural está naturalmente na coisa natural; a do apetite sensível está, sensivelmente, no ser que sente; e semelhantemente a inteligível, que é ato da vontade, está, inteligivelmente, no ser que entende, como no primeiro princípio e no sujeito próprio. Por isso, o Filósofo usa a locução: ‘a vontade está na razão’”.

¹³³ *Idem. Ibidem*. I, 60, 4, c, p. 527: “[...] Angelus et homo naturaliter seipsum diligit. Illud autem quod est unum cum aliquo, est ipsummet, unde unumquodque diligit id quod est unum sibi. Et si quidem sit unum sibi unione naturali, diligit illud dilectione naturali, si vero sit unum cum unione non naturali, diligit ipsum dilectione non naturali. Sicut homo diligit civem suum dilectione politicae virtutis; consanguineum autem suum dilectione naturali, inquantum est unum cum eo in principio generationis naturalis. [...]”.*Idem. Ibidem*. 5, c, p. 530: “[...] e se o homem fosse parte natural de tal cidade [civitatis] natural lhe seria essa inclinação”.

agitam em nosso ser, e, portanto, a vontade vale pela totalidade de nosso ser; é o motor supremo do vivente:

Pois, com a vontade apeteçemos não só o que pertence a tal potência, mas ainda o que pertence a cada uma das outras potências e ao homem total. Por onde, o homem quer naturalmente, não só o objeto da vontade, mas também tudo o que convém às outras faculdades. Assim, o conhecimento da verdade, conveniente ao intelecto; o existir, o viver e coisas semelhantes, que respeitam à consistência natural; o que tudo compreende no objeto da vontade, como determinados bens particulares.¹³⁴

A vontade é levada, por sua sujeição essencial à razão, do plano do determinismo e do implícito ao da formulação livre e adaptada. Esta condição lhe permite manifestar em suas atividades uma feliz combinação de “conformismo” e novidade, sem que, por isto, comprometa sua interioridade ou sua espontaneidade. E quando o sujeito, mediante o conhecimento, faz imanes não só o fim, mas também sua noção mesma, quando se lança com uma consciência clara de suas exigências, então sua ação procede de uma interioridade verdadeiramente perfeita.¹³⁵

Entre os princípios que presidem a elaboração de nosso atuar, somos conduzidos – pela lógica de nosso discurso – a incluir a razão. Há, segundo isso, duas causas do atuar,¹³⁶ a

¹³⁴ *Idem. Ibidem.* I-II, 10, 1, c, p. 1109: “Non enim per voluntatem appetimus solum ea quae pertinent ad potentiam voluntatis; sed etiam ea quae pertinent ad singulas potentias, et ad totum hominem. Unde naturaliter homo vult non solum obiectum voluntatis, sed etiam alia quae conveniunt aliis potentiis, ut cognitionem veri, quae convenit intellectui; et esse et vivere et alia huiusmodi, quae respiciunt consistentiam naturalem; quae omnia comprehenduntur sub obiecto voluntatis, sicut quadam particularia bona”.

¹³⁵ *Idem. Ibidem.* I-II, 6, 1, c, p. 1081: “[...] E como todo agente ou ser movido age ou é movido para um fim, são perfeitamente movidos por um princípio intrínseco ou seres em que há um princípio intrínseco, não só de serem movidos, mas de serem movidos para um fim. [...]”.

¹³⁶ FINNIS. *Op. Cit.* p. 65: “ ‘Reason’ and ‘will’ are nouns, and reason and will are spoken of as doing this and that. But they are not like little persons – or machines – installed inside the acting person. They are factors in the acting of the single, unitary agent, the acting person (or group of persons). Aquinas makes an objector say that reason can’t direct will to do anything because one’s will, not being one’s understanding can’t understand directions. Aquinas then gives the pertinent reply: *I*, the acting person, give *myself* directions, inasmuch as I am intelligent and willing”. (itálico do original)

saber: a razão e a vontade.¹³⁷ E o que é mais, destas duas causas do atuar a razão é a que ocupa a precedência.¹³⁸ É, inclusive, o primeiro princípio propriamente humano, participando com os homens o privilégio de perseguir um fim objetivo.¹³⁹

A concepção de uma razão operante, constitutiva dos seres inteligentes, é comum, desde os mais antigos filósofos. Porém, antes do Estagirita, a vontade de considerá-la como uma fonte de atividade e de criação, distinta da natureza, não parece haver sido manifestada explicitamente. Parece que teve que chegar até ele para que se precisasse a oposição que existe entre estes dois princípios de realização. Em sua *Física* já contém os primeiros lampejos. Santo Tomás os sublinha com firmeza dizendo que:

[...] Haec autem est differentia inter agens per intellectum et agens materiale, quia actio agentis materialis proportionatur naturae agentis [...]. [...] sed actio agentis per intellectum, non proportionatur naturae ipsius, sed formae apprehensae [...].¹⁴⁰

A coisa conhecida é princípio de sua ação, ao mesmo título que a forma nos agentes naturais. Nestes, a ação é proporcionada à sua natureza, naquela, à forma conhecida. Em outra parte, a antítese também se sustém. Os agentes naturais têm um movimento único, invariável, enquanto os que atuam pela

¹³⁷ *Idem. Ibidem.* I-II, 58, 3, c, p. 1451: “[...] Ora, os atos humanos têm só dois princípios: o intelecto, ou razão, e o apetite; estes são os dois princípios motores no homem, como já se disse [III *De Anima*, lect. 15]”.

¹³⁸ *Idem. Ibidem.* I-II, 58, 2, c, p. 1450: “O princípio primeiro de todas as obras humanas é a razão; e quaisquer outros princípios, que existam, dessas obras, obedecem-lhe, de certo modo, mas de maneiras diversas. [...]”.

¹³⁹ *Idem. Ibidem.* I-II, 66, 1, c, p. 1507: “[...] a causa e a raiz do bem humano é a razão. [...]”; *Idem. Ibidem.* 90, 1, c, p. 1732: “[...] Ora, a regra e a medida dos atos humanos é razão, pois é deles o princípio primeiro, como do sobredito resulta [q. 2, a. 1, ad 3^{um}]. Porque é próprio da razão ordenar para o fim, princípio do agir, segundo o Filósofo [VIII *Ethic.* Lect. 8]”.

¹⁴⁰ *Idem.* In *Phys.* VIII, lect. 21, n.º. 10. In: **Corpus Thomisticum**, CD-ROM, 2003.

inteligência são capazes de movimentos contrários, são *ad opposita*,¹⁴¹ mesmo que, no tocante à vontade:

A potência racional não busca quaisquer contrários, mas só os que se contêm no seu objeto conveniente; pois nenhuma potência busca senão o objeto que lhe convém. Ora, o objeto da vontade é o bem, e por isso ela busca só os contrários compreendidos no bem [...].¹⁴²

E González, muito propriamente, acrescenta quanto a esta passagem que:

Importa subrayarlo: la apertura *ad opposita* de las potencias racionales no significa en modo alguno una total indiferencia hacia un objeto u otro. Santo Tomás lo dirá explícitamente en la *Summa*: las potencias racionales no se orientan indiferentemente a cualquiera de los contrários, sino que se ordenam per primo o per se a aquellos que se contienen bajo su objeto conveniente.¹⁴³

Por oportuno salientamos, agora, uma passagem da *Metafísica* – e seu respectivo comentário da pena do Angélico¹⁴⁴ – em que se diz que os saberes especulativos consideram realidades já constituídas que levam em si mesmas o princípio de seu movimento, enquanto nas disciplinas práticas não é assim. O princípio destas se encontra no sujeito que atua, no artífice, em seu intelecto, e seu objeto necessita ser elaborado e construído:

¹⁴¹ *Idem. Ibidem*, n.º. 7.: “Agentia enim per intellectum, videntur se ad opposita habere absque aliqua sui mutatione: unde videtur quod possint movere et non movere, absque aliqua mutatione”.

¹⁴² *Idem. Suma Teológica*. 1980, I-II, 8, 1, ad 2^{um}, p. 1097: “[...] potentia rationalis non se habet ad quaelibet opposita prosequenda, sed ad ea quae sub suo obiecto convenienti continentur, nam nulla potentia prosequitur nisi suum convenienti obiectum. Obiectum autem voluntatis est bonum. Unde ad illa opposita prosequenda se habet voluntas, quae sub bono comprehenduntur [...]”.

¹⁴³ GONZÁLEZ. *Moral, Razón y Naturaleza*. 1998, p. 179.

¹⁴⁴ TOMAS DE AQUINO. In *Metaphysic.*, 6, 1, n.º. 10. in *Corpus Thomisticum*, CD-ROM, 2003: “Quod autem scientia naturalis non sit factiva, patet; quia principium scientiarum factivarum est in faciente, non in facto, quod est artificiatum; sed principium motus rerum naturalium est in ipsis rebus naturalibus. Hoc autem principium rerum artificialium, quod est in faciente, est primo intellectus, qui primo artem adinvenit; et secundo ars, quae est habitus intellectus; et tertio aliqua potentia exequens, sicut potentia motiva, per quam artifex exequitur conceptionem artis. Unde patet, quod scientia naturalis non est factiva”.

Pois bem, é evidente que a física não é ciência prática nem produtiva: de fato, o princípio das produções está naquele que produz, seja no intelecto, na arte ou noutra faculdade; e o princípio das ações práticas está no agente, isto é, na volição, enquanto coincidem o objeto da ação prática e da volição. Portanto, se todo conhecimento racional é prático, ou produtivo, ou teórico, a física deverá ser conhecimento teórico, mas conhecimento teórico daquele gênero de ser que tem potência para mover-se e da substância entendida segundo a forma, mas principalmente considerada como inseparável da matéria.¹⁴⁵

O Angélico chega a afirmar que, nelas, o intelecto é princípio e possui uma atividade fabricadora e reguladora. As obras produzidas extraem dele, em primeiro lugar, suas linhas interiores, seu esqueleto espiritual. Também dele recebem imediatamente o sopro imaterial e indivisível que, surgido das “profundezas” do querer, lhes dá consistência e vida.

Vistos *simpliciter* e em si mesmos, nem o intelecto, nem a ciência, nem a verdade, são práticos. O intelecto não é senão uma faculdade de “percepção”, que tem por fim conhecer e “traduzir” em termos inteligíveis a realidade imanente ao universo. A ciência, por sua vez, é a qualidade que o complementa a respeito de sua função essencial. A verdade é a conformidade de suas representações e de suas atividades às exigências do real: “Truth is only the agreement between reason which judges and reality which the judgment affirms”¹⁴⁶, diz Gilson, de maneira que, de certo modo, o prático é estranho e exterior a estas três idéias. Provém de um dado extrínseco à sua ciência ou, porque o intelecto não está só, pois o homem, em cuja alma ele radica, tem, também, tendências afetivas que deve satisfazer ou, ao menos, se lhe clama minimamente os cuidados. Se o intelecto só tivesse que se aperfeiçoar a si mesmo, se só tivesse que assegurar seu próprio

¹⁴⁵ ARISTÓTELES. *Metafísica*. 2001, 6 (E), 1025b 20-25; REALE. In: ARISTÓTELES. *Metafísica*. 2001, III: Sumário e Comentário, p. 305, nota 8.: “[...] Mas, na verdade (e justamente este é o ponto para o qual o Estagirita quer chamar a atenção) existe entre a física e as ciências prático-teóricas uma diferença radical: naquela, o princípio de movimento está no *objeto*, nestas está no próprio *sujeito*. [...]”. (itálico do original). Depois, Reale remete à passagem supracitada do comentário de Santo Tomás ao respectivo texto da *Metafísica*.

¹⁴⁶ GILSON. *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*. 1994, p. 231.

desenvolvimento, não teria que ser prático. Porém, como as inclinações que assume iluminar são essencialmente realizadoras e buscam necessariamente a realização de um bem, suas luzes são forçosamente direções, e seus juízos são valores, porque trabalham por conta da liberdade, cuja verdade é retidão, ajuste eficaz. Nosso intelecto é prático, porque seu objeto, o verdadeiro, tem ido alojar-se em uma inclinação cujo modo tendencial e realizador deve assumir. Porém, dado que o intelecto humano forma parte de um todo e ocupa nele o primeiro posto, deve ter a aptidão inata de dirigir todas as faculdades do todo a que pertence, e, para isso, ser naturalmente prático. Igualmente, o conjunto dos princípios apropriados para ajudá-lo nesta função é da mesma natureza.

Indo um pouco mais adiante, diremos que, se bem que é errôneo pretender que o querer livre seja a regra primeira no plano das realizações práticas, temos que admitir que goza nele de uma primazia de ordem material e eficiente. As energias motrizes da vontade com o selo do verdadeiro, enquanto estas são, às vezes, material a modelar e força propulsora, são marcadas pela razão. Esta, pois, faz-se realizadora graças ao apetite. De modo que o apetite é a causa própria do prático. Seus movimentos constituem o material por ordenar segundo os requisitos do verdadeiro. A particularidade da ordem prática é que seus materiais não são realizados com anterioridade, mas proporcionados pela marcha mesma do apetite. Através dela e mediante uma participação em sua força de propulsão, a razão exerce seu ministério de regulação. Na concepção do Angélico, a razão conserva sua prioridade reguladora e formal, mas necessita ser inclinada desde o exterior, isto é, "torna-se" prática em virtude de uma conjunção com o apetite: "[...] a forma inteligível não designa um princípio de ação, enquanto existe somente no ser inteligente, se não se lhe acrescenta uma inclinação para o efeito, o que se realiza pela vontade."¹⁴⁷

¹⁴⁷ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. 1980, I, 14, 8, c, p. 145: "[...] Et similiter forma intelligibilis non nominat principium actionis secundum quod est tantum in intelligente, nisi adiungatur ei inclinatio ad effectum, quae est per voluntatem"; *Idem. Ibidem.* ad 1^{um}, p. 145; *Idem. Ibidem.* 19, 4, ad 4^{um}, p. 196: "De um mesmo efeito, ainda em nós, é causa

A razão prática e a vontade são os dois princípios parciais e complementares dos quais procede o nosso atuar. A primeira, ao assegurar às nossas obras sua determinação e sua medida intrínsecas – de onde provém seu próprio valor –, goza de uma primazia absoluta; a segunda, ao contribuir com suas energias motrizes, possui, também ela uma primazia, porém relativa somente à ordem da matéria e da execução. Não obstante, resulta fácil conceber que estes dois princípios, ainda que já unidos um ao outro, por uma subordinação essencial, necessitam encontrar em um objeto comum, uma razão de ser de sua conjunção adventícia. A estrutura da obra por realizar é determinante a respeito da atitude do sujeito. E, aqui, o objeto comum não pode ser outro senão que o dado que domina como um gênero supremo toda a ordem do atuar, a saber: o bem ou fim.¹⁴⁸ Para que duas faculdades diversas se solidarizem de maneira que só formem uma causa e só produzam um efeito, é necessário que seus movimentos obedeçam a uma mesma força, de cuja influência unificadora participem ambas, cada uma segundo seu modo. O objeto próprio do apetite tem que se revestir de algo verdadeiro e passar a ser o da razão. A razão, pois, “faz-se” prática, efetivamente, mediante uma inclusão do aspecto de bem em seu objeto próprio. De seu contato vital com o concreto, advém um conteúdo que tem o poder de pôr em marcha a vontade, e esta, ao reagir, mobiliza por sua vez aquela e a faz entrar no processo da deliberação e da execução.¹⁴⁹

Podemos, pois, extrair da reflexão precedente duas conclusões particularmente importantes a respeito do fim que perseguimos. A primeira é que o imutável de que temos falado antes

a ciência, como dirigente, pois ela é a que concebe a forma da obra; e a vontade, como imperante; pois a forma, enquanto existente no intelecto, não é determinada, senão pela vontade, a existir ou não no efeito. Por isso, o intelecto especulativo em nada se ocupa com a operação”; *Idem. Ibidem.* 19, 11, ad 1^{um}, p. 207: “A ciência não é causa do que fazemos, senão pela vontade; pois, não fazemos o que sabemos, sem quereremos”; *Idem. Ibidem.* 20, 1, ad 1^{um}, p. 210: “A virtude cognoscitiva não move senão mediante a apetitiva”.

¹⁴⁸ *Idem.* In *De Anima* 3, 15 n.º. 7. In: **Corpus Thomisticum**, CD-ROM, 2003: “(...) Et hoc rationabile est, quod haec duo moventia reducantur in unum, quod est appetibile [...]”.

¹⁴⁹ Cf. *Idem. Ibidem.* 14-16. In: **Corpus Thomisticum**, CD-ROM, 2003; *Idem.* In *Ethica* 6, 2. In: **Corpus Thomisticum**, CD-ROM, 2003.

e em que o sujeito necessita apoiar-se para mover-se com liberdade, é em primeiro lugar objeto da razão. Mediante esta faculdade, ficamos fixados primeiramente ao móvel supremo da vida. E como este móvel, ao dirigir toda a cadeia de nossos comportamentos, é o que em primeiro lugar os regula e os mede, corresponde à razão proporcionar à vontade sua regulação primeira. É esta a faculdade dotada pela natureza com a “adaptação” inata às necessidades primordiais e permanentes da vida, “adaptação” chamada pela Escolástica de *sindérese* ou “um hábito natural especial”.¹⁵⁰ É este o que “instiga ao bem e murmura contra o mal, enquanto, pelos primeiros princípios, procedemos a descobrir e julgamos a respeito do descoberto”.¹⁵¹

E em germe – na consideração supra – a segunda conclusão da qual resulta que do mesmo modo que o apetite não tem representações ideais, senão bens concretos¹⁵², também a razão prática, salvo se cede ao efeito de uma ilusão, orienta-se essencialmente para o bem real e concreto. Todo seu peso e todo seu dinamismo – tomados do apetite – a conduzem a realizações efetivas.¹⁵³ Assim, pois, dado que o bem humano perfeito não se materializa em um bem particular, mas no Bem Comum, a razão prática toma deste sua regulação primeira, sua imutabilidade, seu valor, sua “infallibilidade”. É o que propõe Santo Tomás ao dizer:

Assim como na ordem da razão especulativa nada tem firmeza senão pela resolução aos primeiros princípios indemonstráveis, assim também nada a tem, na ordem da razão prática, senão pela ordenação ao fim último, que é o Bem Comum.¹⁵⁴

¹⁵⁰ Idem. **Suma Teológica**. 1980, I, 79, 12, c, p. 713.

¹⁵¹ Idem. *Ibidem*.

¹⁵² Idem. **In De Anima** 3, 15, n°. 4. In: **Corpus Thomisticum**, CD-ROM, 2003: “[...] Stultum enim est dicere, quod aliquis appetat propter appetere”. Para um estudo sobre “tolice” no pensamento do Angélico, recomendamos LAUAND. **Em Diálogo com Tomás de Aquino: conferências e ensaios**. São Paulo: Mandruvã, 2002. p. 59-68.

¹⁵³ Idem. De Veritate 3, 3, c. In: **Corpus Thomisticum**, CD-ROM, 2003: “[...] tunc consideratur res ut est operabilis, quando considerantur in ipsa omnia quae ad eius esse requiruntur simul. [...]”.

¹⁵⁴ Idem. **Suma Teológica**. 1980, I-II, 90, 2, ad 3um, p. 1734: “sicut nihil constat firmiter secundum rationem speculativam nisi per resolutionem ad prima principia indemonstrabilia, ita firmiter nihil constat per

Aditamos que a noção de Bem Comum, assim como os princípios primeiros do direito e da vida coletiva, estão implicados na definição da razão prática e, por último, na da pessoa. Pelo destino natural das inclinações espirituais, nas quais elabora sua atividade própria, o homem é animal social ou político. Efetivamente, a razão é o órgão do universal, não menos na ordem prática que na especulativa. Suas energias profundas a orientam ao bem humano acabado ou ao Bem Comum, o que significa, sem equívoco, que seu bem próprio o alcançará plenamente mediante a submissão a uma ordem política.¹⁵⁵

Do que temos visto, resulta que a natureza – em nós – é suscetível de ser considerada sob numerosos aspectos. Se se observa o fator que nos constitui e nos diferencia, convencionalmente, temos o que se chama “natureza específica”. Doutro modo, se se concentra a atenção nos caracteres particulares que a natureza se reveste em concreto, obtém-se a natureza individual. Por último, se se observa que a natureza é sujeito do ser, do pensamento e da ação, chega-se à idéia de pessoa. E, além disso, fica a possibilidade, fazendo o exame de nossa natureza específica, de insistirmos em seu caráter livre ou em seu caráter racional. Portanto, dado que o todo é afetado pela sociabilidade, tem lugar perguntar-se qual destas diversas acepções é causa precisa desta atribuição.

Desnecessário se faz dizer, como o mostramos, que o que é em nós a raiz da sociabilidade não é a natureza individual ou

rationem practicam nisi per ordinationem ad ultimum finem, qui est bonum commune”.

¹⁵⁵ *Idem. Ibidem.* II-II, 188, 8, ad 5^{um}, p. 3459: “O homem pode viver solitário de dois modos. – Primeiro, quase não suportando a sociedade humana, por fereza de alma. O que é próprio da fera. – Segundo, por se ter totalmente dado às coisas divinas. O que é superior ao homem. – E por isso o Filósofo (*Pol. I, 1*) diz: ‘*Quem não vive com os seus semelhantes, ou é uma fera ou um deus*’, i. é, um varão divino”; *Idem. Suma Contra os Gentios*, 1990, III, 128, nº. 1, p. 619.: “Depreende-se do exposto (c. XXI^{ss}), que o homem é induzido pela lei divina a seguir a ordenação da razão em todas as coisas de que venha a usar. Ora, entre elas as principais são também ou outros homens, pois o *homem é naturalmente um animal social* (I *Ética* 5, 1097b, Cmt 9, 112), porque necessita de muitas coisas que não podem ser conseguidas por um só. Logo, é necessário ter sido a lei divina instituída para que o homem se relacione com os outros segundo a razão”; (itálicos do autor) *Idem. De Veritate*, 12, 3, nº. 11. In: **Corpus Thomisticum**, CD-ROM, 2003.

genérica, mas a especificamente humana. Isto aparece ao se constatar que há identidade entre os fatores que nos especificam e os que nos orientam radicalmente aos bens, cuja conquista postula imperiosamente em nós o curso da vida segundo o modo social. Efetivamente, quando se observa que os fatores que nos especificam estão ligados, sobretudo, à alma, enquanto os que nos individualizam se vinculam, sobretudo, ao corpo, pois:

[...] devemos considerar que o vocábulo *natural* pode ser aplicado ao homem em duplo sentido: por natureza específica e por natureza individual. Ora, todos os seres se especificam pela sua forma e se individualizam pela matéria. E como a forma do homem é a alma racional, e a matéria, o corpo, o que lhe convém à alma racional lhe é especificamente natural; e o que lhe é natural pela determinada compleição do corpo, há de lho ser pela natureza individual.¹⁵⁶

Constata-se que são indubitavelmente aqueles que nos especificam, os que nos estabelecem na relação com os valores espirituais e universais. Os que nos individualizam só têm por resultado particularizar tudo o que nos afeta em nossa subjetividade. Nossa natureza, como conseqüência de ser humana, como conseqüência de exteriorizar-se em pensamentos e em desejos, encerra exigências de ordem superior. Está sujeita à necessidades tão excelentes que não se poderia intentar satisfazê-las minimamente sem as facilidades oferecidas pela vida coletiva. E, quando não se procede torcidamente, vê-se que o homem está inserido em um organismo político, não porque tenha inclinações individuais e egoístas, nem unicamente porque deva fazer frente a necessidades materiais, mas, principalmente e antes de tudo, porque tem um ideal intelectual, moral e artístico a realizar e

¹⁵⁶ *Idem. Ibidem.* I-II, 63, 1, c, p. 1486: “[...] oportet considerare quod aliquid dicitur alicui homini naturale dupliciter, uno modo, ex natura speciei; alio modo, ex natura individui. Et quia unumquodque habet speciem secundum suam formam, individuatur vero secundum materiam; forma vero hominis est anima rationalis, materia vero corpus, id quod convenit homini secundum animam rationalem, est ei naturale secundum rationem speciei; id vero quod est ei naturale secundum determinatam corporis complexionem, est ei naturale secundum naturam individui”.

porque este ideal não se alcança com uma certa plenitude, se não mediante a vida comunitária.¹⁵⁷

A realização integral do bem especificamente humano está condicionada ao concurso uno e múltiplo da coletividade. O homem, pois, é sociável a título de homem. Se não houvesse bens espirituais a perseguir, bastar-lhe-ia – como é o caso de muitas espécies de animais – viver em estado gregário. Mas, perguntando-nos se nossa natureza é sociável porque é livre ou racional, poderemos responder perguntando qual destes dois poderes nos permite dar-nos à ordem política imanente e fazer disto um princípio de conduta. Assentimos que é a razão, lembrando que seria um despropósito opor estes aspectos.

É aceite que a sociedade tem seu ponto de inserção no nosso querer. Também não é menos certo que implica a aptidão de ser objeto de uma diretriz de conjunto. E haveria uma certa contradição em que o sujeito por dirigir – neste caso, o querer humano – fosse ele mesmo, e nesse aspecto em que o necessita, o princípio de direção: “[...] a vontade criada não é luz, nem regra da verdade, mas participante da luz. [...]”.¹⁵⁸ Mais ainda, precisamente na razão, na qual funda suas raízes, nosso querer encontra a causa própria de seu privilégio de dominação ativa sobre o universo inteiro:

¹⁵⁷ *Idem.* In *Libri Ethicorum*, 1, 1, nº. 4. In: **Corpus Thomisticum**, CD-ROM, 2003: “Sciendum est autem, quod quia homo naturaliter est animal sociale, utpote qui indiget ad suam vitam multis, quae sibi ipse solus praeparare non potest; consequens est, quod homo naturaliter sit pars alicuius multitudinis, per quam praestetur sibi auxilium ad bene vivendum. Quo quidem auxilio indiget ad duo. Primo quidem ad ea quae sunt vitae necessaria, sine quibus praesens vita transigi non potest: et ad hoc auxiliatur homini domestica multitudo, cuius est pars. Nam quilibet homo a parentibus habet generationem et nutrimentum et disciplinam et similiter etiam singuli, qui sunt partes domesticae familiae, seinvicem iuvant ad necessaria vitae. Alio modo iuvatur homo a multitudine, cuius est pars, ad vitae sufficientiam perfectam; scilicet ut homo non solum vivat, sed et bene vivat, habens omnia quae sibi sufficiunt ad vitam: et sic homini auxiliatur multitudo civilis, cuius ipse est pars, non solum quantum ad corporalia, prout scilicet in civitate sunt multa artificia, ad quae una domus sufficere non potest, sed etiam quantum ad moralia; inquantum scilicet per publicam potestatem coercentur insolentes iuvenes metu poenae, quos paterna monitio corrigere non valet”.

¹⁵⁸ *Idem.* **Suma Teológica**. 1980, I, 107, a. 2, c, p. 928.:

A liberdade está radicalmente na vontade, como sujeito; mas tem como causa a razão; pois se a vontade pode se exercer livremente sobre objetos diversos, é porque a razão pode ter várias concepções do bem.¹⁵⁹

Não se é, pois, livre contra a razão; não se vai contra suas luzes sem ir contra si mesmo. Os direitos da liberdade são os mesmos que os da razão.¹⁶⁰

Do que vimos, o sujeito sociável é o homem; o motivo preciso pelo qual tem esta propriedade reside em que goza da razão: esta faculdade o orienta até fins que só pode perseguir perfeitamente quando chega a organizar sua vida em coletividade. Portanto, é na racionalidade, em última análise, que se encontra a causa própria da sociabilidade.

Localizar no homem o impulso a constituir a sociedade e a vida política decorre de quanto vimos a respeito da ordem prática, como uma sua conseqüência natural. Nas linhas a seguir, sob a orientação do Angélico, impomo-nos essa lida, cuja reflexão imputamos coroar toda a reflexão precedentemente feita neste capítulo.

1.2.4. A Pessoa e a ordem Política

¹⁵⁹ *Idem. Ibidem.* I-II, 17, 1, ad 2^{um}, p. 1146: “[...] radix libertatis est voluntas sicut subiectum, sed sicut causa, est ratio. Ex hoc enim voluntas libere potest ad diversa ferri, quia ratio potest habere diversas conceptiones boni”. 77, 3, c, p. 1634: “[...] assim também desordenadas consideram-se as partes da alma quando fogem à ordem da razão, que as rege”.

¹⁶⁰ *Idem. Suma Contra os Gentios*, 1990 III, 112, nº. 1-9 (2856-2866), p. 592ss: “Por conseguinte, deve-se primeiramente considerar que a própria condição humana da natureza intelectual, que a faz senhora de seus atos, exige da providência um cuidado de modo a ser atendida por causa dela mesma, ao passo que a condição das outras naturezas, que não têm domínio sobre os atos, está a indicar que elas não são cuidadas por causa delas mesmas, mas como ordenadas para outras coisas. [...] Além disso, quem tem o domínio sobre o seu próprio ato é livre na operação, pois é livre o que é causa de si mesmo (*I Metafísica* 2, 982b; Cmt 3, 58). [...] Ora, depreende-se do que acima foi dito [c. 17], que somente Deus é o fim último do universo e que é atingido em si mesmo somente pela criatura intelectual, conhecendo-o e amando-o, o que também se depreende do que foi dito em outro capítulo [c. 25ss]. [...] Quando dizemos que as substâncias intelectuais são ordenadas pela providência divina por causa

O pilar da estrutura do ordenamento social é o bem, o bem humano concreto, ou seja, o que se apresenta sob a modalidade de um Bem Comum. Depois vem a ordem política que se centra nele e que, só com esta condição, é válida, revela-se apta para indicar à pessoa o fim que lhe corresponda. De modo que nos pareceria irrisório querer, ao mesmo tempo, ordenar a pessoa ao bem humano e subtraí-la à ordem que tem a missão de conduzi-la a ele.

Por isso, julgamos oportuno fazer a reflexão precedente sobre a pessoa humana. E pensamos que não se poderia proceder doutro modo, já que o princípio de um saber é sempre a definição do sujeito tratado por ele, ou – mais precisamente – a do aspecto que lhe interessa.¹⁶¹ Efetivamente, as artes e os saberes, pelo fato de se dirigirem ao desenvolvimento das aptidões (ou habilidades, como é o “gosto” hodierno) implicadas na natureza, devem estar em continuidade com elas, ou seja, orientadas para seus respectivos objetos. Um desenvolvimento contrário à natureza seria forçosamente uma deformação. Há de se convir assim que, para conhecer em que consiste o bem humano, objeto da política, é necessário previamente perguntar-se sobre os gêneros das atividades de que o homem é capaz e determinar as perfeições que cada uma delas busca.

Isso mostra – no pensamento de Santo Tomás – uma convergência entre o bem último da pessoa humana e o bem específico do Estado: “O Bem Comum é o fim das pessoas particulares que vivem em comunidade; assim como o bem do todo é o de cada parte. Ao passo que o bem de um particular não é o fim do outro”.¹⁶²

Devemos ter em mente que – nas totalidades de ordem ou de harmonia – as partes não se fundem na unidade do todo formando um conjunto homogêneo: estes tipos implicam a diversidade específica

de si mesmas, não queremos dizer que elas ulteriormente não se ordenem para Deus e para a perfeição do universo”. (itálico do original).

¹⁶¹ *Idem.* In *Physic.*, I, 1, nº. 01. In: **Corpus Thomisticum**, CD-ROM, 2003: “[...] necesse est secundum diversum definitionis modum scientias diversificari”.

¹⁶² *Idem.* **Suma Teológica.** 1980, II-II, 58, 9, ad 3^{um}, p. 2497; I-II, 19, 10, c, p. 1183s; 90, 3, ad 1^{um}, p. 1812; II-II, 47, 10, ad 2^{um}, p. 2420; 11, ad 3^{um}, p. 2422.

das partes e sua disposição hierárquica. Há nisso também uma necessidade de direito. Cada uma das partes deve conservar, além de sua integração com o todo, sua estrutura distintiva e sua atividade diferenciada, pois as aptidões próprias das partes são o fundamento e a condição necessária do exercício das funções que deverão assumir no seio da coletividade. É a sua perfeição pessoal que — uma vez ordenada a um fim transcendente — dispõe imediatamente o indivíduo ao cumprimento das funções sociais consoante sua colocação na comunidade.

Numa palavra, definir socialmente a pessoa humana equivale a defini-la em função de seu bem ou de seu fim; defini-la em função de seu bem equivale a defini-la como parte; e defini-la como parte faz com que ela se submeta à ordem política. Com efeito, quando se fala do bem da pessoa, não se pretende somente designar o bem particular e próprio, mas também o bem humano num todo. E o bem humano no todo se confunde, na realidade, com o Bem Comum.¹⁶³ Portanto, em plena consciência ou sem ela, considera-se a pessoa como parte, pois se inclui o bem do todo em sua definição. Assim, estabelece-se que ela é o sujeito próprio da ordem política.

Do ponto de vista do Filósofo, o caráter social do homem — caráter que implica ser por natureza parte da Sociedade — representa um dado de fato, dado que se tem generalizado por experiência e sobretudo pelo estudo de um grande número de constituições. Sua filosofia social, portanto, baseia-se em dados sociopolíticos mesmo assim, não se olvida de determinar a razão precisa pela qual este caráter é atributo exclusivo do homem e a encontra em uma necessidade profunda da natureza humana. Já o Frade de Rocasseca, diversamente, em muitos de seus numerosos escritos, tem a ocasião de tratar sobre o caráter do homem e, às vezes, cede à tentação de assumir uma consideração que explicita seu significado ou mostre sua razão de ser:

¹⁶³ GALÁN GUTIÉRREZ. *Op. Cit.* p. 99: "El bien común atrae y orienta la actividad de los miembros del Estado en el sentido del todo y evita que éste se disuelva a causa del obrar puramente individualista y egoísta de aquéllos. Es el fundamento, le meta, el □□□□ de la integración

[...] o homem é induzido pela lei divina a seguir a ordenação da razão em todas as coisas de que venha a usar. Ora, entre elas as principais são também os outros homens, pois, o homem é naturalmente um animal social.¹⁶⁴

Prosseguindo no raciocínio, o indivíduo humano não é um todo que baste a si mesmo, mas é naturalmente parte: parte física e parte moral. Convenhamos que seu meio físico é o cosmos, porém parece que se esquece de que ele está integrado nele. De fato, toma dele os elementos necessários para a formação e manutenção de seu corpo; está dominado pelo determinismo das leis físicas e biológicas que regem os seres vivos; participa nos movimentos de rotação e revolução do planeta em que vive; encontra nos semelhantes a quem recorre a fonte de suas sensações, de suas emoções, de suas recordações, de sua cultura e de sua erudição. É do mesmo modo parte da sociedade que o acolhe. Esta não somente constitui seu meio social, mas também o integra na ordem que a rege e nos ritmos que marcam sua dinâmica, “[...] pois a lei humana se ordena à comunidade civil, a constituída pelos homens entre si; e estes se ordenam uns para os outros pelos atos exteriores, com que se entrecomunicam”.¹⁶⁵

Precisamos levar em conta que o homem não se vincula ao Estado mediante uma relação única e imediata. Localizado, primeiramente, pelo nascimento na célula de base – a família –, entra depois em uma multidão de associações particulares, à medida que a vida do grupo a que pertence se aperfeiçoa e se complica, à medida que experimenta a necessidade de materializar em um número mais ou menos grande de gêneros de atividades seus recursos espirituais e sentimentais. Usamos as palavras de Cassirer ao comentar o pensamento político de Tomás: “É esse instinto [social]

estatal. El concepto de bien común constituye una de las piezas cardinales de la filosofía tomista del derecho e del Estado”.

¹⁶⁴ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Contra os Gentios**, 1990, III, 128, nº. 01, p. 619: “[...] manifestum est quod secundum legem divinam homo inducitur ut ordinem rationis servet in omnibus quae in eius usum venire possunt. Inter omnia autem quae in usum hominis veniunt, praecipua sunt etiam alii homines. Homo enim naturaliter est animal sociale [...]”.

¹⁶⁵ *Idem*. **Suma Teológica**. 1980, I-II, 100, 2, c, p. 1811.

que primeiro leva à constituição da família e, a partir daí, por um desenvolvimento constante, às outras formas mais complexas de comunidade”¹⁶⁶, quer dizer, isso se dá de modo gradativo, entrecortado de atrasos, demoras, de retrocessos, porém acaba por realizar-se. A lei que dirige a inclinação natural de associação acaba triunfando sobre as vicissitudes e os obstáculos e efetivando seu império.¹⁶⁷

Observamos, em seguida, que se as necessidades idênticas se manifestam em todos os povos, é sempre segundo modos concretos que variam, à medida que divergem as condições étnicas, históricas, climáticas, geográficas entre outras. Essas condições se inscrevem no biológico para repercutir depois, como modalidades particulares, na expressão das tendências espirituais e na liberação dos instintos. Por conseguinte, nos agrupamentos humanos, a organização social apresenta uma grande variedade exterior, levando sempre as inclinações essenciais o selo das contingências históricas.

Vemos que no seio do Estado tem surgido uma proliferação de células novas. Hoje tudo e todos buscam socializar-se. Os modos mais imateriais da ação devem, para ser eficazes, exercer-se no interior de um molde social e contar com os benefícios da ajuda mútua. A partir do momento em que começa a despontar no seio de uma aglomeração a idéia de interesse político ou de Bem Comum, um novo embrião de ordem se organiza ao redor desta idéia, a que se subordinam todas as formas elementares de associação como partes potenciais e que lhes confere, em virtude de sua universalidade, o caráter de funções quase públicas, dado que lhes faz colaborar, sem frustrar seu fim imediato, no estabelecimento do bem-estar material e espiritual da nação total. Seu objeto próprio consiste, pois, no ordenamento das funções humanas, não absolutamente, mas em sua relação com o Bem Comum.

¹⁶⁶ CASSIRER. **O Mito do Estado**. 2003, p. 143.

¹⁶⁷ TOMÁS DE AQUINO. In *Politic.*, 1, 1 nº. 23. In: **Corpus Thomisticum**, CD-ROM, 2003: “(...) Tertio ostendit ad quid est civitas ordinata: est enim primitus facta gratia vivendi, ut scilicet homines sufficienter invenirent unde vivere possent: sed ex eius esse provenit, *quod homines non solum vivant, sed quod bene vivant*, inquantum per leges civitatis ordinatur vita hominum ad virtutes”. (o itálico é nosso).

Vemos quanto isto nos ilustra a perfeição sobre sua natureza e sobre sua heterogeneidade. Se as funções do homem fossem unívocas, a ordem política, que se modela sobre elas, deveria ser uniforme, igualitária. Teria, sobre todas as instituições e sobre todas as associações destinadas a favorecer o desdobrar das atividades do indivíduo, a mesma autoridade e a mesma competência. Assentimos que não é assim; que há diversidade entre os tipos de atividades de que o homem é capaz e que resulta de seu bem. O único vínculo que os une é o da analogia. Por conseguinte, se a ordem política se modela sobre o real, se supõe e respeita a natureza das funções cujo uso assume dirigir, segue-se disso que a ordem política deve ser o bastante amplo e o bastante flexível para alcançar e regulamentar cada categoria de associações particulares segundo o modo que lhe convém.

Sem este espírito de adaptação da variabilidade da vida, sem este cuidado de aderência à complexidade do real, sem este caráter fundamental hierárquico, converte-se em um molde vazio, um mecanismo destinado a aniquilar o humano do ser humano e, não obstante este, como ser, subsista, desliza-se até às aberrações do totalitarismo absoluto. Ademais, como consequência de ser uma realidade moral, a ordem política deve detalhar-se. Seu esqueleto deve modificar-se segundo as exigências dos fatores: tempo, espaço e outros mais. Deve, portanto, individuar-se, "contaminar-se" de realismo, ser condicionado pelo meio físico e social.

Esse realismo se faz mais concreto no fim último da vida social, sobre o qual passaremos a refletir no próximo capítulo.

Capítulo II

2. A *Ética Social de Tomás de Aquino*

Neste ponto de nosso trabalho, como em todos os outros, vamos percorrer os passos do Aquinate quanto àquilo que diz respeito ao ponto central do que almejamos postular, qual seja, a proposição segundo a qual Santo Tomás, apropriando-se de termos do Estagirita, constrói, mediante sua própria linguagem e a partir de seus próprios pressupostos, sua ciência arquitetônica, a *Ética*, na linha oposta a Aristóteles, como se fosse este a tomá-lo pela mão e a conduzi-lo por entre o pensamento estóico e o cristão.¹⁶⁸

2.1. A *Teleologia do Estado*

O paradigma moderno de finalidade da sociedade parece coincidir, em linhas gerais, com o pensamento do Angélico exposto no *Comentário à Política* de Aristóteles:

Secundo dicit, quod civitas est communitas perfecta: quod ex hoc probat, quia cum omnis communicatio omnium hominum ordinetur ad aliquid necessarium vitae, illa erit perfecta communitas, quae ordinatur ad hoc quod homo habeat sufficienter quicquid est necessarium ad vitam: talis autem est communitas civitatis. Est enim de ratione civitatis, quod in ea inveniantur omnia quae sufficiunt ad vitam humanam, sicut contingit esse.¹⁶⁹

¹⁶⁸ Para usarmos um exemplo dos mais fortes e ilustrativos, no corpo do artigo 1, da questão 182 da *Segunda Parte da Segunda Parte* (1980), o Aquinate assim começa: "Ora, devemos dizer que a vida contemplativa é, absolutamente considerada, melhor que a ativa. *O que o Filósofo [X Ethic., lect. X-XII] o prova por oito razões.*" Depois de se referir ao Estagirita, Tomás nem sequer menciona mais Aristóteles, valendo-se, sim, de textos Patrísticos e Escriturísticos para propor as "oito razões". (itálico nosso).

¹⁶⁹ TOMÁS DE AQUINO. In libri politicorum, 1, 1, no. 23. In: **Corpus Thomisticum**, CD-ROM, 2003.

Tanto Eric Weil¹⁷⁰ como John Rawls¹⁷¹, para citarmos autores contemporâneos, ilustram essa nossa assertiva, segundo a qual, para a contemporaneidade, a finalidade do Estado não seria outra que, em linhas gerais, garantir as liberdades básicas e o bem-estar mínimo dos indivíduos. É certo que, especificamente Rawls, em tese, posiciona-se na antípoda do teleologismo¹⁷². Todavia, a períclope tomada como exemplo mostra que ele, igualmente, concebe aqueles valores como básicos aos indivíduos dentro de uma deontologia do Estado. É o que podemos constatar, também, do estudo de Oliveira a respeito da teoria política de Rawls.¹⁷³

Porém, sustentamos que, para Tomás, a finalidade do Estado é mais do que isso. A satisfação do homem em suas diversas necessidades é resultado do alcance do verdadeiro fim, do Bem Comum Político, cuja integração do homem¹⁷⁴ na sociedade para

¹⁷⁰ WEIL. **Filosofia Política**. 1990, § 16a. 28b. (p. 62. 131): “O educador deve formar um indivíduo que, nas suas ações, leve em consideração o interesse universal concreto, o que a comunidade define, por seus costumes, regras e leis, como o seu interesse [...]. A sociedade promete ao indivíduo a satisfação da necessidade (e do desejo normal) [...]. Segundo a sociedade, nisso consiste o seu interesse. Ora, é preciso ter necessidade para sentir esse interesse: a sociedade sabe que nada tem a lhe oferecer além das suas satisfações”. J.-J. Rousseau disse algo parecido em Discurso sobre as Ciências e as Artes. 1754, 1ª. parte. In: **OS PENSADORES-ROUSSEAU**, 1978, p. 334: “Como o corpo, o espírito tem suas necessidades. Estas são o fundamento da sociedade, aquelas constituem seu deleite. Enquanto o Governo e as leis atendem à segurança e ao bem-estar dos homens reunidos [...]”.

¹⁷¹ RAWLS. **O Liberalismo Político**. 2ª. ed. São Paulo: Ática, 2000, p. 272. 273: “Esse conteúdo é formulado pelo que chamei de ‘concepção política de justiça’ [...]. Com isso, quero dizer três coisas: a primeira é que esse conteúdo especifica certos direitos, liberdades e oportunidades fundamentais [...]; a segunda é que atribui uma prioridade especial a esses direitos, liberdades e oportunidades, principalmente no que diz respeito à exigências do bem geral e de valores perfeccionistas; e a terceira é que esse conteúdo endossa medidas que garantem a todos os cidadãos os meios polivalentes adequados para tornar efetivo o uso de suas liberdades e oportunidades básicas”.

¹⁷² Cf. OLIVEIRA. **Rawls**. Rio: Zahar, 2003, p. 24-27

¹⁷³ Cf. *Idem*. *Ibidem*.

¹⁷⁴ LIMA VAZ. **Escritos de Filosofia II**. São Paulo: Loyola, 1993, p. 138s: “É conveniente, pois, distinguir entre a prática política de determinada sociedade ou época histórica com a idéia do homem que lhe é imanente (já que a prática política postula do indivíduo que ele se pense como ser moral, isto é, universal), e as teorias políticas que visam explicitar, justificando ou criticando, tal prática, e são levadas assim a tematizar a concepção do homem que sustenta a racionalidade implícita dessa prática. Temos assim, de um lado, a idéia do homem presente no ethos das sociedades políticas e que orienta e regula, como uma espécie de norma reatrix, o seu desempenho histórico; de outro, as teorias do homem como

“experimental”¹⁷⁵ o objeto de suas inclinações – porque o bem, já o dissemos, não é algo abstrato – é *conditio sine qua non* de sua consecução.

Esta integração do homem – se se quer superar um utilitarismo e individualismo hodierno – realiza-se numa interdependência ético¹⁷⁶-política entre os homens. Deveras se faz mister estabelecer certa cooperação ético-política entre os indivíduos nos mais diversos âmbitos da vida social: moradia, saúde, alimentação, infra-estrutura, cultura etc., cujo fim dessa integração consiste em ver satisfeitos certos desejos e necessidades individuais, mas que estejam contidos na definição do bem-viver no sentido de eupraxía¹⁷⁷, como causa da vida social, ou, em outros termos, o que impulsiona o consentimento e a colaboração entre os indivíduos e que, como tal, caracteriza-se por objeto de desejo e de intenção. Portanto, o Bem Comum Político é aquele bem cuja força ocupa o ápice quanto à importância na formação da sociedade política.

Podemos afirmar, portanto, que o aspecto sob o qual os indivíduos têm suas necessidades básicas e seu bem-estar satisfeitos é nada mais que o conteúdo material do Bem Comum Político. O modo de identificá-lo ajudará a identificar o bem

ser político que se formulam em momentos cruciais – de ascensão, crise ou declínio – nos quais a sociedade política se volta sobre si mesma e se interroga sobre a validade e consistência das idéias fundamentais que dão razão da sua existência”.

¹⁷⁵ CALDERA. **Le Jugement par Inclination chez Saint Thomas D’Aquin**. Paris: Vrin, 1980, p. 37.: “Experimenter le bien c’est alors, et en premier lieu, subir son attrait, ressentir le désir qui nous incline l’objet saisi, et qui – sous des formes différentes – nous met en marche pour le reconstruire et nous unir à lui. L’union à son tour accomplit un certain achèvement de notre être”.

¹⁷⁶ GALÁN GUTIÉRREZ. *Op. Cit.* p. 98: “Porque hay una escala de los seres, hay también una escala de los bienes; a mayor elevación en el orden óntico, mayor dignidad en el orden deontológico o axiológico. Llámase en particular bien ético al que corresponde al ser racional en cuanto tal. Denomínase valores, los aspectos o momentos parciales de un bien. Los conceptos de bien y valor se hallan, pues, fundados en el ser; tienen un sentido óntico”.

¹⁷⁷ ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**, 1098b 22; 1140b 7. São Paulo: Nova Cultural, 1987. OS PENSADORES. Este termo é, oportunamente, salientado por Martínez Barrera (**Reconsideraciones sobre el Pensamiento Político de S. Tomás de Aquino**. Mendoza: Ed. Fac. Fil. y Let. Univ. Nac. De Cuyo, 1999, p. 158) a quem seguimos, bem como por Sangalli. **O Fim Último do Homem**. 1998, p. 56: “uma forma de viver bem e conduzir-se bem”.

comum de todos. Assim, para identificar o bem comum de todos é necessário analisar o bem do indivíduo, mas abstraindo-se dele o seu caráter individual. É o que nos indica o Aquinate – numa passagem lapidar – ao apontar qual beatitude ou felicidade¹⁷⁸ é própria da vida no Estado, dizendo que “é a reunião dos bens suficientes à mais perfeita atividade desta vida”.¹⁷⁹

Esta reunião, como tudo na vida do homem, é submetida às leis naturais e, portanto, a uma unidade de ordem. Isto porque os “bens suficientes” ao indivíduo em sua vida social, por si mesmos, não dão conta de possibilitar a eupraxía, a não ser ordenados hierarquicamente, consoante a natureza humana para a consecução dessa mesma eupraxía. Seguem, analogamente, a ordem natural entre os bens do corpo e os da alma.¹⁸⁰ Os bens próprios da alma, como as suas potências¹⁸¹, estão organizados de modo ordenado.

Antes de adentrarmos no assunto em questão, é mister retermos nossa atenção em algumas poucas considerações a respeito do local de onde hauriremos, principalmente, o pensamento do Frade de Rocasseca, ou seja, a *Segunda Parte da Segunda Parte da Suma Teológica*, complementada com o *Comentário*, contemporaneamente à *Suma*, feito por ele à *Ética a Nicômaco*.

É ponto pacífico – daqueles cujas “obviedades [...] por vezes não são tão óbvias”¹⁸² – na literatura filosófica e histórica que “é preciso insistir no fato de que Tomás de Aquino tem do ensinamento cristão, da sagrada doutrina, uma concepção unitária.

¹⁷⁸ Não poderemos desenvolver a discussão sobre a $\square\square\square\square\square\square\square\square$ em Aristóteles, mas remetemos ao trabalho de HOBUS. **Eudamonia e Auto-Suficiência em Aristóteles**. Pelotas: EGUPel, 2002. DISSERTATIO FILOSOFIA. Dele nos serviremos oportunamente, conforme auxiliie a compreensão do nosso assunto. Aditamos que a referida questão, do modo e no contexto em que é posta, inexiste no contexto e no pensamento do Angélico.

¹⁷⁹ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. 1980, I-II, 3, 3, ad. 2^{um}, p. 1050.

¹⁸⁰ *Idem. Ibidem*. I-II, 2, 5, c, p. 1041: “[...] todos os bens do corpo se ordenam aos da alma, como fim”; *Idem. Ibidem*. ad 1^{um}, p. 1041: “Como o corpo se ordena para a alma, que é o seu fim, assim os bens exteriores, para o corpo. Por onde, é racional seja o bem deste preferível aos bens exteriores [...]; do mesmo modo, o bem da alma é preferível a todos os bens do corpo”.

¹⁸¹ *Idem. Ibidem*. I, 77, 4, c, p. 675: “Sendo a alma una, e as potências várias, e sendo numa certa ordem que se passa da unidade para a multidão, necessário é que haja uma ordem entre as potências da alma”.

¹⁸² DE BONI. **De Abelardo a Lutero**. 2003, p. 82.

[...] Dessa consideração, Tomás deriva as três partes da *Suma de Teologia*".¹⁸³ Lima Vaz completa afirmando que "a especulação filosófico-teológica tomásica da *Ia. Parte da Summa Theologiae* é o fundamento e o necessário preâmbulo das admiráveis análises sobre a práxis humana e cristã da *IIa. Parte da Summa Theologiae*".¹⁸⁴ E ainda: "Como essas duas tradições¹⁸⁵ se integram harmoniosamente e criativamente numa obra de ciência e de sabedoria é o que deverá mostrar-nos a análise da *IIa. Parte da Summa*".¹⁸⁶ Podemos, igualmente, ainda com De Boni, afirmar que "a *Suma Teológica* é especificamente um tratado de Teologia"¹⁸⁷ e, enfim, concluir com Torrell que, após apresentar o debate sobre o esquema "exitus-reditus"¹⁸⁸ – que Tomás teria seguido em toda ou em parte da *Suma* –, parece assentir com Leroy "que 'antes de ser neoplatônico (esse esquema) é simplesmente cristão'. Tomás o enfatiza alhures explicitamente quando diz, com o *Apocalipse*, que Deus é o Alfa e o Ômega de toda a criação".¹⁸⁹

Não obstante isso, com respeito à *Segunda Parte da Suma Teológica*, Nascimento observa a especificidade sobre a qual o Angélico versa sobre o homem e quanto dele emana:

Tomás anuncia que vai falar do ser humano, não mais à medida que este é obra do poder divino. [...] mas 'à medida que também ele é princípio de suas obras, por ter decisão livre e domínio de suas obras'.¹⁹⁰ A segunda parte da *Suma* vai tratar do ser humano não enquanto saído pronto das mãos de Deus, mas à medida que é também capaz de se fazer e de fazer o seu mundo, de escolher o que ele quer e fazer ser. Isso o ser humano pode, porque é dotado de intelecto, de decisão livre e de autodomínio. Isso ele o é justamente como

¹⁸³ NASCIMENTO. *A Moral de Santo Tomás de Aquino: A Segunda Parte da Suma de Teologia*, 2004. In: COSTA; DE BONI. *A Ética Medieval Face...* 2004, p. 267.

¹⁸⁴ LIMA VAZ. *Escritos de Filosofia IV*. 2^a. ed. São Paulo: Loyola, 2002, p. 212.

¹⁸⁵ *Idem, ibidem*, p. 215: "[...] a tradição Teológica, sobretudo agostiniana, e a tradição filosófica, sobretudo aristotélica [...]"

¹⁸⁶ *Idem, ibidem*, p. 215.

¹⁸⁷ DE BONI. *De Abelardo a Lutero*. 2003, p. 82.

¹⁸⁸ TORRELL. *Iniciação a Santo Tomás de Aquino*. 1999, p. 176-180.

¹⁸⁹ *Idem. Ibidem*. p. 179s.

¹⁹⁰ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. 1980, I-II, Prol., p. 1025.

imagem de Deus. Na sua própria escala, ele se faz e faz o seu mundo [...].¹⁹¹

É, pois, nesta perspectiva de uma certa “epoché” que irão se delinear as reflexões infra. E como “o fim último é por onde começa o desenrolar da segunda parte da Suma”¹⁹², talvez seja esse “itinerário” o melhor para provocar a pergunta de Lima Vaz:

Entre o télos de uma contemplação intelectual, em que a eternidade anula o tempo, e o éschaton de um itinerário histórico, em que a eternidade transfigura o tempo, para qual direção se inclinará a busca humana da beatitude?¹⁹³

É o que descobriremos, segundo o pensamento de Santo Tomás de Aquino, na parte subsequente que passamos a perfilar.

2.2. *Beatitude Sobrenatural e Natural: algumas noções*

Para tentarmos uma resposta à pergunta feita precedentemente, julgamos imprescindível trazer à lume a distinção que imputamos pertinente e necessária no pensamento tomasiano entre os termos: beatitude sobrenatural – ou beatitude – e felicidade terrena¹⁹⁴ decorrente da eupraxía. Não exauriremos toda a amplitude da discussão sobre estes termos, mas deles extrairemos um uso instrumental que sirva ao nosso propósito, procurando seguir as fontes. Também nos absteremos de seguir estritamente a

¹⁹¹ NASCIMENTO. A Moral de Santo Tomás de Aquino: A Segunda Parte da Suma de Teologia, 2004. In: COSTA; DE BONI. **A Ética Medieval Face...** 2004, p. 268.

¹⁹² *Idem, ibidem*, p. 269.

¹⁹³ LIMA VAZ. **Escritos de Filosofia I**. 1986, p. 41.

¹⁹⁴ FINNIS. **Aquinas: Moral, Political, and Legal Theory**. Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 109: “It must be admitted that Aquinas, being much more interested in perfect than in imperfect human fulfilment, never fully clarified *imperfecta beatitudo*, and in that sense never resolved the tensions within Aristotle’s accounts of human flourishing”. O fato de Tomás não ter se dedicado a esclarecer exaustivamente a “*imperfecta beatitudo*” não quer dizer que ele não a tenha definido, máxime para distingui-la da “*perfecta beatitudo*”. Seria temerário tentar fazê-lo porque na “*imperfecta beatitudo*” entram conteúdos de ordem material de número variado e supomos que Tomás era muito consciente disso.

tríplice divisão da noção de beatitude apresentada por Martínez Barrera, baseado em De Corte, por assumirmos as duas primeiras numa só – embora com elas concordemos:

¿Habría entonces para el Aquinate tres nociones de la beatitud? En efecto, hay una beatitud imperfecta, la felicidad de la vita activa; otra, todavía imperfecta pero superior a la anterior, la felicidad de la vida-contemplativa intramundana; y finalmente la beatitud perfecta ultramundana. Ver M. DE CORTE (L'Ethique à Nicomaque: Introducion à la Politique).¹⁹⁵

De fato, entendemos, com Lima Vaz, que o homem – no pensamento do Aquinate – possui apenas dupla destinação, uma próxima e uma outra remota.¹⁹⁶ Em apoio disso são inúmeras as passagens do Angélico em que este concebe a dupla destinação do homem, cujos exemplares De Boni os apresenta na nota 35 da página 66 da obra *De Abelardo a Lutero*.¹⁹⁷ Não obstante parecer ponto pacífico esta dupla destinação em Tomás, Lima Vaz a entende como “cisão ontológica do homem”, querela de cunho kantiano, solúvel sob um prisma hegeliano de leitura da questão.¹⁹⁸ Concordamos que

¹⁹⁵ MARTÍNEZ BARRERA. *Op. Cit.* p. 159.

¹⁹⁶ LIMA VAZ. **Escritos de Filosofia I**. 1986, p. 55.: “Duplex beatitudo: numerosos textos de Santo Tomás, de resto longamente discutidos pelos comentadores [H. de Lubac, “Duplex beatitudo, in *Rech des sciences rel.* 35 (1948), pp. 290-299], parecem sugerir esta solução. Uma beatitudo realizando-se no plano da natureza, que a crítica kantiana transformará mais tarde em mundo fenomenal, de onde a finalidade terá desaparecido, e uma beatitudo verdadeiramente última, que se situa na ordem numenal do Fim”.

¹⁹⁷ DE BONI. **De Abelardo a Lutero**. 2003, p. 66.: “São inúmeras as referências à distinção entre “esta vida” e “outra vida”. Assim, [...] *SCG III*, c. 44; [...] 47; 63. O mesmo acontece tanto na *Summa Theologiae I-II*, q. 3, a. 2, ad 4^{um}; a. 8, in c; q. 4, a. 5 in c; a. 6, in c; a. 7, in c; 8, in c; q. 6, a. 3; a. 4 in c. et ad 1^{um}; a. 5, in c; quanto na *Expositio I*, l. lect. 10; lect. 15; lect. 16; 1-2, lect. 8; 1. 10, lect. 11; lect. 13 [...]”. (itálico do original)

¹⁹⁸ LIMA VAZ. **Escritos de Filosofia I**. 1986, p. 55s. “Mas, prescindindo de outros aspectos que distanciam a perspectiva de santo Tomás da visão kantiana, essa espécie de cisão ontológica do homem seria sem dúvida inaceitável aos olhos de um pensador tão profundamente marcado pela noção clássica de “unidade de ordem” como era santo Tomás. Talvez seja necessário, para escapar à inextrincável teia de intermináveis querelas, inverter os termos do problema e interpretar a duplex beatitudo no contexto de uma dialética da unidade ou identidade radical, a partir da qual a diferença ou a dualidade é posta, mas como refletida na unidade original e assumida dialeticamente na unidade final ou na beatitudo como visão da divina essência. Trata-se, como é evidente, de um esquema de inspiração hegeliana. Não se pretende, no entanto, ler santo Tomás com

ela pode não ser admitida pelo Santo Bispo de Hipona – por curiosa divergência com o Aquinate, seu grande leitor séculos depois – para quem:

[...] a beatitude, assim também a salvação não a possuímos como presente, mas aguardamo-la como futura [...]. Uma tal salvação, que existirá no século futuro, esta é que será a beatitude final. Esta beatitude, nela não querem crer esses filósofos porque a não vêem; procuram fabricar cá uma, absolutamente falsa, com uma virtude tanto mais mentirosa quanto mais orgulhosa.¹⁹⁹

De qualquer modo, inicialmente devemos tratar da felicidade sobrenatural ou beatitude máxima e completiva da aspiração humana, beatitude essa que se dá diretamente entre o homem e Deus²⁰⁰, cognominada por Santo Tomás de Aquino como simplesmente beatitude: “[...] *ultimus finis hominum est beatitudo; quam omnes appetunt, ut Augustinus dicit [...]*”.²⁰¹ É

as categorias de Hegel. Pretende-se apenas mostrar que o pensamento de santo Tomás, como o de Hegel, é um pensamento da totalidade ou da identidade na diferença, e que qualquer dualidade como pressuposição fundamental lhe é intolerável, como o foi para Hegel, o dualismo kantiano”.

¹⁹⁹ AGOSTINHO. **A Cidade de Deus**. 2ª. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2000, XIX, c. 4, p. 1889 (*in fine*) [por comodidade, indicaremos, após o ano, o livro e o capítulo]. O comentário de Sangalli [**O Fim Último do Homem**. 1998, p. 190] o corrobora.: “Se a verdadeira beatitudo só é possível na vida futura de uma visio beatifica, então toda tentativa de concebe-la no âmbito da finitude existencial humana deste mundo [...], na prática das virtudes políticas ou na atividade especulativa de nossa melhor parte voltada às coisas divinas, não passa de mera sombra da real vita beata”.

²⁰⁰ LIMA VAZ. **Escritos de Filosofia I**. 1986, p. 50s: “[...] beatitudo perfeita [...] que somente pode ter lugar na visão imediata de Deus, excluída a mediação de qualquer bem limitado [...]”.

²⁰¹ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. 1980, I-II, 1, 8, sc, p. 1034; MERCKEN (Transformation of the Ethics of Aristotle in the Moral Philosophy of Thomas Aquinas. 1974, p. 159. **Atti dei Congresso Internazionale Tommazo d’Aquino nel suo tulimo centenario**. Roma, 1974) observa: “The universal human wish for happiness Express the basic natural tendency of the faculty of the will toward its ultimate adequate end, the general and perfect good, God, the attainment of which constitutes happiness”. E na respectiva nota: “See I, X, n°.120, where the distinction in made between the final good of man as his “proper operation” (n°. 119) and “something he attains by his operation, as God is said to be the beatitudo of man”. The latter thesis is a theological one, found in the very beginning of the I-II (a. 1, q. 8). The way to this thesis is paved by the distinction between the subjective (happiness as the operation of the subject) and the objective (God as the object attained is that operation) final good of man”.

sobre ela que o Santo discorre na *Primeira Parte da Segunda Parte da Suma Teológica*, da *Primeira* até a *Quinta* questão, num total de 40 artigos. O que a caracteriza por antonomásia é ser ela "*ultimus finis hominum*", transcendente, sobrenatural. Este último termo é chave para se entender do que realmente se trata na visão beatífica.

Não obstante possamos lançar mão de definições mais precisas de natureza²⁰², mas que não nos ajudarão muito em nosso intento, definiremos, instrumentalmente, natureza como um princípio remoto do qual procedem, no homem, tanto as ações quanto as paixões de modo a conseguir um fim proporcional.²⁰³

Em oposição à natureza e natural, o sobrenatural, positivamente:

Es efecto de una causa más alta que a propia naturaleza del agente, la cual, sin embargo, lejos de ir contra a causalidad propia de éste, la asume y la eleva, en la línea de su perfección propia en el contexto del universo, si bien de una manera extraordinaria, es decir, fuera del curso normal del ser natural en cuestión: extra natural.²⁰⁴

Que é caracterizado como "o que se deve a la acción de una causa superior; en una línea compatible con la finalidad intrínseca del ser natural sobre el que actúa si se tiene en

²⁰² ARISTÓTELES. Física, II, 1, 192b 21-23. In: GILSON. **The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas**. 1994, p. 166: "[...] for nature is a principle and a cause of movement and repose for the thing in which it resides immediately, by essence and not by accident [...]"; TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. 1980, I, 29, 1, ad 4^{um}, p. 278; I-II, 85, 6, c, p. 1696: "A natureza particular é a virtude ativa e conservativa própria do ser. [...] a natureza universal é a virtude ativa existente num princípio universal da natureza. [natureza naturante] [...]". Sendo a natureza naturada a própria totalidade das coisas. GONZÁLEZ (**Moral, Razón y Naturaleza**. 1998, p. 67) nota que "[...] es interesante advertir que la diferencia entre *natura particularis* y *natura universalis* empleada por Aristóteles en el *De Caelo* como parte de su teoría física, Tomás de Aquino la traslada al plano teológico e la emplea para explicar los milagros y la elevación al fin sobrenatural". *Idem. Ibidem*. Nota 122: "De Ver., q. 13, a. 1, ad 2, 193-215; *Idem*, sol., 126-138; 148-160"; REALE. In: ARISTÓTELES. **Metafísica**. 2001, III: *Sumário e Comentário*, p. 213. v. III.: "O princípio de movimento intrínseco às coisas e que lhes pertence em virtude da sua própria essência".

²⁰³ GONZÁLEZ. **Moral, Razón y Naturaleza**. 1998, p. 49 e seguintes.

²⁰⁴ *Idem, ibidem*, p. 63.

cuenta el orden total del universo"²⁰⁵, e, negativamente, o que está além da natureza, no sentido de não lhe pertencer nem constitutiva, nem consecutiva e nem ao modo de exigência.

Assim, por natural, concebemos o que pertence à natureza segundo as três propriedades acima referidas: ao modo de exigência, consecutiva e constitutivamente. Exemplificando, segundo esta última, a alma e o corpo (no caso do homem) fazem parte constitutivamente da sua natureza porque são seus elementos essenciais; consecutivamente pertencem a uma natureza (humana, por exemplo) as faculdades vegetativa, sensitiva e racional e suas respectivas funções, porque dimanam de sua essência e, por fim, pertencem à natureza ao modo de exigência os elementos requeridos para que a natureza possa realizar ações e recebê-las em ordem à consecução de seu fim natural, tal é a conservação que pede a natureza para que esta tenha seu fim natural.

De outra parte, sobrenatural constitutivo é o que supera a essência de um ser; consecutivo, o que lhe transcende as propriedades e a energia; e, necessário o que está além das exigências da natureza desse mesmo ser.

É neste sentido (positivo e negativo) de sobrenatural que o Angélico explicita o "*ultimus finis hominum*" asseverando:

[...] Ora, objeto da vontade, que é o apetite humano, é o bem universal, como o do intelecto é a verdade universal. Donde resulta claro que nada pode satisfazer a vontade do homem senão o bem universal. Ora, disto não é capaz nenhum bem criado, mas só Deus [...]. Por onde, só Deus pode satisfazer a vontade do homem [...]. Logo, só em Deus consiste a beatitude dele. [...] A beatitude última e perfeita não pode estar senão na visão da divina essência [...]. Portanto, para a felicidade perfeita é necessário o intelecto atingir a essência mesma da causa primeira. E assim, terá a sua perfeição pela união com Deus como objeto em que só consiste a beatitude do homem [...].²⁰⁶

²⁰⁵ *Idem, ibidem*, p. 64.

²⁰⁶ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. 1980, I-II, 2, 8, c, p. 1045: "[...] Obiectum autem voluntatis, quae est appetitus humanus, est universale bonum; sicut obiectum intellectus est universale verum. Ex quo patet quod nihil potest quietare voluntatem hominis, nisi bonum universale. Quod non invenitur in aliquo creato, sed solum in Deo [...] Unde solus Deus voluntatem hominis implere potest [...] In solo igitur Deo beatitudo hominis consistit "; *Idem. Ibidem*. q. 3, 8, c, p. 1057:

Em outros termos, o Aquinate raciocina a partir da perspectiva clássica do teleologismo, consoante a qual a causa motriz da práxis e do apetite do homem é um fim. Ora, o bem é o que satisfaz o apetite e é seu termo. Por conseguinte, o bem e o fim se identificam. Transladando essa reflexão para um plano maior, o fim último do homem será o bem supremo, e este é Deus, possuído pela contemplação, cume e verdadeira felicidade do homem.²⁰⁷

Depreende-se disso que “há um fim último que proporciona a plena felicidade, i. é, Deus”²⁰⁸, o fim último sobrenatural do homem porque, efetivamente, “o teocentrismo da beatitude implica, da parte da criatura, uma relação de indigência, mas não de exigência”.²⁰⁹ Ora, este – como se deduz do que vimos – não possui ordenação *per se* ao sobrenatural, mas recebida²¹⁰, pois só “podemos alcançar nesta vida uma certa participação²¹¹ da beatitude”,²¹² porque:

“Respondeo dicendum quod ultima et perfecta beatitudo non potest esse nisi in visione divinae essentiae. [...] Ad perfectam igitur beatitudinem requiritur quod intellectus pertingat ad ipsam essentiam primae causae. Et sic perfectionem suam habebit per unionem ad Deum sicut ad obiectum, in quo solo beatitudo hominis consistit [...]”.

²⁰⁷ DE BONI. **De Abelardo a Lutero**. 2003, p. 65, 66: “Dentro do teleologismo clássico, Tomás observa que todo o agente age por um fim. O fim é aquilo onde descansa o apetite do agente e do que é movido. Ora, é da natureza do bem que seja ele o término do apetite. Conclui-se, pois, que o bem e o fim se identificam. [...] Este fim supremo é também o bem supremo. [...] Tomás afirma, então, que a contemplação de Deus é a felicidade do homem.” O mesmo texto encontra-se em **Idade Média: ética e política**. 1996, p. 296.297.

²⁰⁸ LISBOA. A unidade do fim como condição do discurso moral e político. In: DE BONI. **Idade Média: ética e política**. 1996, p. 320.

²⁰⁹ LIMA VAZ. **Escritos de Filosofia I**. 1986, p. 54.

²¹⁰ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Contra os Gentios**. 1990, I, 5, n. 1-7, p. 25s.

²¹¹ CARDONA (**La Metafísica Del Bien Común**. Madrid: Rialp, 1966, p. 24) sintetiza o pensamento do Angélico nestas palavras: “En la participación sobrenatural, y en particular en la visión beatífica, no se tiene propiamente un participare similitudinem, como se verifica en las participaciones naturales, sino que es en la misma Divinidad, como es en sí, donde termina el acto de criatura. Es un participar que es también un attingere, alcanzar, que podría ser llamado el tercer modo de participación, por encima del unívoco y del análogo como se verifican en el orden natural. El attingere caracteriza el modo más perfecto de participación; indica cómo de hecho se efectúa aquel vínculo metafísico que ordena y conecta, tanto a los seres entre sí, como a algunas criaturas privilegiadas, las intelectivas, directamente a Dios. El attingere expresa un participar según un grado más o menos perfecto, pero siempre propio, de asimilación del inferior respecto del superior. Y Santo Tomás distingue dos modos de alcanzar: per similitudinem y per

[...] o em que especialmente consiste a beatitude – a visão da essência divina – a que o homem não pode chegar nesta vida²¹³ [...] a vida eterna é um bem excedente à capacidade da natureza criada, por que lhe excede o conhecimento e o desejo [...].²¹⁴ Demais, [...] et ideo de ratione perfectae felicitatis est continuas et perpetuas, quam tamen praesens vita non patitur. Unde in praesenti vita non potest esse perfecta felicitas.²¹⁵

Não obstante Tomás de Aquino admita – o que é um traço importante seu – “que, no íntimo da natureza humana, como constitutivo dela, encontra-se a capacidade para o sobrenatural”²¹⁶, é preciso salientar que o fato é que a visão da

operationem, en donde el primero señala la participación natural, y el segundo el ápice de la participación natural y – mediante la gracia – la participación sobrenatural”; SOUZA NETO (Introdução. In: TOMÁS DE AQUINO. **Do Reino ou do Governo dos Príncipes ao Rei de Chipre**. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 10) lembra que a doutrina platônica da participação é algo do qual Tomás de Aquino “jamais abriu mão”.

²¹² TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. 1980, I-II, 5, 3, c, p. 1071.

²¹³ *Idem. Ibidem*. I-II, 5, 3, c, p. 1071: “[...] perfecta autem et vera beatitudo non potest haberi in hac vita”.

²¹⁴ *Idem. Ibidem*. I-II, 114, 2, c, p. 2009: “[...] Vita autem aeterna est quoddam bonum excedens proportionem naturae creatae, quia etiam excedit cognitionem et desiderium eius [...]”.

²¹⁵ *Idem. In Ethic., L. 1, lect. 10, n.º. 12*. In: **Corpus Thomisticum**, CD-ROM, 2003. Quanto a esta passagem, comenta Camello (A Felicidade como bem supremo, 1996. In: DE BONI. **Idade Média: ética e política**. 1996, p. 282): “[...] o próprio Aristóteles, ao encontrar-se com Tomás nalgum canto feliz do paraíso, o teria polidamente repreendido, porque o frade medieval o levava a sério demais. Polidamente, porque o próprio Aristóteles tinha consciência da ‘impossibilidade’ desse ideal na vida mortal, embora não achasse inconveniência em ‘na medida do possível imortalizar-nos e fazer tudo ao nosso alcance para viver de acordo com o mais excelente que há em nós.’ (EN 1197 b 34-35)”.

²¹⁶ DE BONI. **De Abelardo a Lutero**. 2003, p. 69. Ressalvamos que a “capacidade” que reside na natureza humana é, na verdade, ativamente, a disposição da natureza humana em tender ao transcendente e, passivamente, o que tecnicamente em teologia se chama potência obediencial (TOMÁS DE AQUINO. *De Virtutibus*, q. 1, a. 10, ad 13. In: **Corpus Thomisticum**, CD-ROM, 2003: “Sicut enim ex aqua vel terra potest aliquid fieri virtute corporis caelestis, quod non potest fieri virtute ignis; ita ex eis potest aliquid fieri virtute supernaturalis agentis quod non potest fieri virtute alicuius naturalis agentis; et secundum hoc dicimus, quod in tota creatura est quaedam obediencialis potentia, prout tota creatura obedit Deo ad suscipiendum in se quidquid Deus voluerit”; TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q. 8, a. 4, ad 13. In: **Corpus Thomisticum**, CD-ROM, 2003: “Quaedam vero potentia est obedientiae tantum, sicut dicitur aliquid esse in potentia ad illa quae supra naturam Deus in eo potest facere; et si talis potentia non reducat ad actum, non erit potentia imperfecta [...]”).

essência divina é, essencialmente, efeito da graça sobrenatural,²¹⁷ pois “[...] nenhuma criatura é princípio suficiente do ato meritório da vida eterna, sem se lhe acrescentar o bem sobrenatural, chamado graça”²¹⁸, que significa “um dom sobrenatural, procedente de Deus para o homem”.²¹⁹ Para tanto, “[...] Deus infunde nos seres que move à consecução do bem sobrenatural eterno, certas qualidades sobrenaturais pelas quais os move, suave e prontamente, para a obtenção do bem eterno”.²²⁰

Para dispor o homem à consecução da vida sobrenatural, Deus dispôs recursos proporcionais a esse fim, porque “a razão e a vontade não se ordenam suficientemente [a Ele] por natureza”²²¹, e “a beatitude do homem é um dom que mana da infinita gratuidade da fonte primeira do ser”.²²² Esses recursos são, as graças – genericamente falando, dado que há divisões de tipos de graças – e as virtudes²²³ sobrenaturais infusas (por Deus):

A virtude aperfeiçoa o homem para os atos pelos quais se ordena para a felicidade [...]. Ora, a felicidade do homem é dupla [...]. Uma, proporcionada à natureza [...]. Outra excede-lhe a natureza e só pode alcançá-la pelo auxílio divino [...]. E como esta beatitude excede as proporções da natureza humana, os princípios naturais, que dirigem o homem no agir proporcionado ao seu ser, não bastam a ordená-lo à referida beatitude. Portanto, é necessário lhe sejam acrescentadas por Deus certos princípios pelos quais se ordene à beatitude sobrenatural [...]. Ora, esses princípios se chamam virtudes teologais, quer por terem Deus como

²¹⁷ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. 1980, I, 12, 12, ad 3^{um}, p. 105: “O conhecimento da essência de Deus, sendo efeito da graça, só os bons o podem ter [...]”; II-II, 175, 3, c, p. 3308: “Ora, o mesmo se dá com a visão dos bem-aventurados, que excede a condição da vida presente [...]”.

²¹⁸ *Idem. Ibidem.* I-II, 114, 2, c, p. 2009.

²¹⁹ *Idem. Ibidem.* I-II, 110, 1, c, p. 1968.

²²⁰ *Idem. Ibidem.* I-II, 110, 2, c, p. 1969.

²²¹ *Idem. Ibidem.* I-II, 62, 1, ad 3^{um}, p. 1481.

²²² LIMA VAZ. **Escritos de Filosofia I**. 1986, p. 54.

²²³ *Idem.. Escritos de Filosofia V*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 149: “A noção de virtude, apresentando-se como veículo principal da tradição socrática, ofereceu à Ética clássica ao mesmo tempo a estrutura de sustentação de seu discurso orientado pela intenção primeira de ser a expressão universal da vida ética, e a possibilidade das variantes dessa expressão que encontramos nas éticas platônica e aristotélica, nas éticas helenísticas e na ética cristã”.

objeto [...], quer por nos serem infundidos só por Deus [...].²²⁴

No pensamento tomasiano, pois, esses auxílios só têm razão de ser por causa dessa predestinação genérica e objetiva do homem ao sobrenatural, os quais para ele são instituídos e ordenados.²²⁵ Na historiografia do medievo, Tomás de Aquino é então o ponto do feliz encontro, sem confusão, de duas vertentes de pensamento de sua época, a saber, a teológica e a filosófica quanto à concepção das virtudes.²²⁶

A ordem psicológica da atuação desses auxílios, segundo o pensamento tomista, é como segue:

Assim, primeiramente, ao intelecto se lhe acrescentam certos princípios sobrenaturais, apreendidos por iluminação divina, e que são os princípios da crença, objeto da fé. Em seguida, a vontade se ordena para o fim sobrenatural, pelo movimento intencional, tendendo para ele, como o que é possível conseguir, o que pertence à esperança; e por uma como união espiritual, pela qual, de certo modo, se transforma nesse fim, o que se realiza pela caridade.²²⁷

²²⁴ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. 1980, I-II, 62, 1, c, p. 1481: “[...] per virtutem perficitur homo ad actus quibus in beatitudinem ordinatur [...]. Est autem duplex hominis beatitudo sive felicitas [...]. Una quidem proportionata humanae naturae [...]. Alia autem est beatitudo naturam hominis excedens, ad quam homo sola divina virtute pervenire potest [...]. Et quia huiusmodi beatitudo proportionem humanae naturae excedit, principia naturalia hominis, ex quibus procedit ad bene agendum secundum suam proportionem, non sufficiunt ad ordinandum hominem in beatitudinem praedictam. Unde oportet quod superaddantur homini divinitus aliqua principia, per quae ita ordinetur ad beatitudinem supernaturalem [...]. Et huiusmodi principia virtutes dicuntur theologicae, tum quia habent Deum pro objecto, [...]; tum quia a solo Deo nobis infunduntur [...]”.

²²⁵ DE BONI. **De Abelardo a Lutero**. 2003, p. 112: “O teólogo Tomás vê o mundo em seu conjunto como obra do ato de criação, pelo qual a sabedoria divina não apenas colocou os seres na existência, mas também ordenou-os”.

²²⁶ LIMA VAZ. **Escritos de Filosofia IV**. 2002, p. 238: “O tópico dos dons e das virtudes morais infundidas constitui justamente um dos lugares teóricos onde a vertente Teológica e a vertente filosófica da Ética tomasiana se encontram sem se confundir”.

²²⁷ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. 1980, I-II, 62, 3, c, p. 1483: “Et primo quidem, quantum ad intellectum, adduntur homini quaedam principia supernaturalia, quae divino lumine capiuntur, et haec sunt credibilia, de quibus est fides. Secundo vero, voluntas ordinatur in illum finem et quantum ad motum intentionis, in ipsum tendentem sicut in id quod est possibile consequi, quod pertinet ad spem, et quantum ad unionem quandam spiritualem, per quam quodammodo transformatur in illum finem, quod fit per caritatem”.

Esta última ocupa um lugar de primazia “na ordem da perfeição” dentre as demais. Efetivamente:

Na ordem da perfeição, a caridade precede a fé e a esperança, porque tanto esta como aquela se formam e adquirem a perfeição de virtude, pela caridade. Por onde, a caridade é a mãe de todas as virtudes, enquanto forma de todos [...].²²⁸

Mas ainda é preciso admitir a existência de outras, auxiliares, de modo a subsidiar as virtudes teologais, as quais são “a temperança e a justiça, a prudência e a fortaleza”²²⁹, cujas diferenças das naturais precipuamente dão-se:

Pelas noções especiais e formais dos objetos [...] e conforme aquilo para o que se ordenam. [...] E, desta maneira, as virtudes morais infusas, pelas quais os homens se ordenam convenientemente para virem a ser cidadãos dos santos e domésticos de Deus, diferem especificamente das virtudes adquiridas, pelas quais os homens se ordenam convenientemente para as coisas humanas.²³⁰

Posteriormente, trataremos da caridade e das virtudes homônimas a estas últimas, as quais são adquiridas pela indústria humana e, por conseguinte, são naturais. A todas as virtudes sobrenaturais infusas é que se dá propriamente o nome de virtudes, porque elas é que dispõem o homem já nesta vida, adequadamente, para o fim sobrenatural a que ele – por graça – está destinado.²³¹

²²⁸ *Idem. Ibidem.* I-II, 62, 4, c, p. 1485: “Ordine vero perfectionis, caritas praecedat fidem et spem, eo quod tam fides quam spes per caritatem formatur, et perfectionem virtutis acquirit. Sic enim caritas est mater omnium virtutum et radix, in quantum est omnium virtutum forma [...]”.

²²⁹ *Idem. Ibidem.* I-II, 63, 3, sc, p. 1489.

²³⁰ *Idem. Ibidem.* I-II, 63, 4, c, p. 1490: “[...] secundum speciales et formales rationes obiectorum. [...] Et per hunc etiam modum differunt specie virtutes morales infusae, per quas homines bene se habent in ordine ad hoc quod sint cives sanctorum et domestici Dei; et aliae virtutes acquisitae, secundum quas homo se bene habet in ordine ad res humanas”.

²³¹ *Idem. Ibidem.* I-II, 65, 2, c, p. 1502: “Do sobredito consta portanto, com clareza, que só as virtudes infusas são perfeitas e se chamam virtudes, absolutamente falando. Ao passo que as adquiridas – que são as outras – o são parcial e não absolutamente, porque ordenam bem o homem para um fim último, não absoluta, mas genericamente”.

Por acaso essa beatitude sobrenatural é a mesma do Estagirita? Devemos notar – com De Boni – que “se o esquema [da beatitude elaborado por Tomás] é boeciano, a argumentação é aristotélica [...]”²³². Não obstante, o que importa é que “a fonte primeira do tratado do Aquinate é, sem dúvida, Severino Boécio, que lhe forneceu um modelo acabado de desenvolvimento do tema. [...]”²³³, que Santo Tomás²³⁴ hauriu da obra *A Consolação da Filosofia*, em que Boécio propõe: “[...] a felicidade é um estado de perfeição, pelo fato de reunir em si mesma todos os bens”.²³⁵

Ora, devemos notar que o Estagirita se questiona acerca da felicidade ou beatitude dentro dos limites da vida intramundana,²³⁶ e, ainda que no pensamento de Aristóteles o indivíduo, relativamente, seja absorvido pela *pólis*, que é seu destino ulterior, não outro.²³⁷ Ao comparar as reflexões entre Boécio da Dácia e Tomás, De Boni afirma que, aquele, “juntamente com Tomás, mantém a distinção entre ‘esta vida’ e a vida futura’ [...]”.²³⁸ Assim, do sobredito resulta que, quanto à felicidade sobrenatural, o Angélico “não segue” os passos do Estagirita – porque, de seu contexto grego e pagão, este último não deu passos além²³⁹ – embora use sua terminologia. Vai mais além deles, o que era de se esperar, dadas suas convicções filosóficas e teológicas.²⁴⁰

²³² DE BONI. *De Abelardo a Lutero*. 2003, p. 64s.

²³³ *Idem. Ibidem.*

²³⁴ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. 1980, I, 26, 1, c, p. 259; I-II, q. 1-5, p. 1025-1079.

²³⁵ BOÉCIO. *A Consolação da Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1998, L. III, 2-5. Esta definição – segundo Jolivet – Boécio a tira de Cícero, que dá essa definição de felicidade: “[...] secretis malis omnibus, cumulata bonorum omnium complexio [...]”. (*Tusculanes*, V, 10). In: JOLIVET. *Tratado de Filosofia: Moral*. Rio: Agir, 1966, p. 54.

²³⁶ DE BONI. *De Abelardo a Lutero*. 2003, p. 66: “Aristóteles pergunta-se sobre a felicidade que é possível ao homem nesta vida, e nada mais”.

²³⁷ *Idem. Ibidem.* p. 108: “[...] para Aristóteles, a *pólis*, de certo modo, esgota o indivíduo – este não possui uma realização maior que aquela que a cidade lhe possibilita [...]”

²³⁸ *Idem. Ibidem.* p. 70.

²³⁹ *Idem. Ibidem.* p. 69: “O Aristóteles de Tomás de Aquino disse coisas que o Aristóteles histórico jamais imaginou, extraiu conclusões que nunca foram suas, embora fossem suas as premissas, porque faltaram ao pensador grego noções filosóficas fundamentais, como a de criação por bondade divina e a de providência”.

²⁴⁰ *Idem. Ibidem.* p. 66: “Tomás afirma, então que a contemplação de Deus é a felicidade do homem”.

Quanto a este último ponto, De Boni diz que a ilação tomasiana de que a verdadeira contemplação reside na visão beatífica da essência divina “[...] força o texto aristotélico [...]”.²⁴¹ Martínez Barrera diz que Gauthier e Mercken²⁴² – na mesma linha – postulam que o Aquinate transforma a moral do Estagirita, ao inserir nela a perspectiva cristã²⁴³, não obstante tenha ele opinião um tanto diversa.²⁴⁴ A julgar pela linha de raciocínio apresentada por De Boni – corroborada pelos pressupostos oferecidos pelos demais críticos – e pelos textos de Santo Tomás, somos inclinados a assentir com ela, observando que, em se tratando da vida contemplativa – ápice de ambas as beatitudes –, vemos na *Suma Teológica* que “a vida contemplativa [tanto nesta vida quanto na outra] se chama à daqueles que principalmente se aplicam à contemplação da verdade.²⁴⁵ [...] a vida contemplativa, pela própria essência mesma da sua ação, pertence ao intelecto [...]”.²⁴⁶

²⁴¹ *Idem. Ibidem.* p. 66: “Tomás afirma, então que a contemplação de Deus é a felicidade do homem. Ora, esta conclusão força o texto aristotélico, ao interpretar o *vivere secundum virtutem*, como sendo referência à virtude dianoética suprema, e prescrevendo às virtudes morais a função de meio na hierarquia da busca da felicidade”. [itálico do original]

²⁴² MERCKEN. *Op. cit.* p. 151-161ss. Neste trabalho o próprio Mercken apóia-se, em boa parte, em R. A. Gauthier.

²⁴³ MARTÍNEZ BARRERA. *Op. Cit.* p. 159s: “Algunos autores, como P. GAUTHIER (Aristote, *L’Etique à Nicomaque*, Introd. p. 131; *Sententia Libri Ethicorum*, Introd. [Ed. Leonina] 47, 235-257) y P. MERCKEN (Transformation of the Ethics of Aristotle in the Moral Philosophy of Thomas Aquinas), sostienen que Santo Tomás opera una transformación de la moral aristotélica al introducir una perspectiva cristiana que relativizaria las afirmaciones de la Etica”.

²⁴⁴ *Idem, ibidem*, p. 160: “[...] No parece que pueda concluirse de manera tajante sobre esta cuestión, sobre todo si se tiene en cuenta que el mismo Aristóteles introduce en 1101a 20-21 la expresión *makarios d’anthrôpou*, lo cual es el *beatus ut homines latino* del que se ocupa Santo Tomás en repetidas ocasiones.

²⁴⁵ Aqui vale lembrar que, ao contrário da afirmação de Sangalli [O **Fim Último do Homem**. 1998, p. 83], o termo □□□□□□ em Tomás é traduzido, além de *contemplatio* em sentido teológico, também em sentido filosófico. No 1º. argumento, o Aquinate evoca a *Metafísica* 993b 20 (□□□□□□□□□□).

²⁴⁶ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*, 1980, II-II, 180, 1, c, p. 3330; CAMELLO. A felicidade como bem supremo. In: DE BONI. **Idade Média: ética e política**. 1996, p. 285.: “Contemplar é pois, para Aristóteles, como para Santo Tomás, o ponto mais elevado a que pode chegar o homem, na realização de sua natureza ou, nessa, daquilo que é a fonte e o princípio da substancialidade humana: a forma. A inteligência que contempla a verdade (ao limite, a Verdade de Deus ou a Verdade simplesmente), exerce-se”.

Essa posição do Santo de Aquino é análoga à de Aristóteles – ressalvadas as devidas peculiaridades no âmbito epistemológico de cada um –, pois este vê a contemplação como resultante da virtude, como a felicidade última do homem.²⁴⁷ No postulado aristotélico, a relação entre a vida virtuosa e a contemplação tem a característica de complementaridade, desta última àquela, sendo a segunda a perfeição da primeira.²⁴⁸ Essa felicidade última é levada a efeito pela potência mais eminente do homem, o intelecto²⁴⁹ que, no universo da concepção peripatética, é o que mais caracteriza o homem e lhe dá essa condição ímpar de transcender a si mesmo.

Para uma boa síntese dos argumentos coligidos por Tomás, a partir da leitura de Aristóteles, para justificar a conclusão segundo a qual é a vida especulativa que consiste na felicidade, podemos nos servir de Rezende, bem como de Camello²⁵⁰, que, resumidamente, oferece seis pontos:

1. "A felicidade reside na melhor operação"²⁵¹;
2. "Consiste na atividade especulativa"²⁵²;
3. "Vem acompanhada de prazer"²⁵³;

²⁴⁷ SANGALLI. *O Fim Último do Homem*. 1998, p. 78: "[...] a atividade da faculdade racional, ou seja, tanto a atividade virtuosa (a prática) como a atividade pura da mente (a teoria) 'são sem dúvida as partes constitutivas essenciais e indispensáveis da felicidade'".

²⁴⁸ *Idem. Ibidem.* p. 80: "Tem bastante ênfase a relação de complementaridade ou de subordinação (as virtudes como meio) ou, ainda, de interação entre estes dois tipos de vida"

²⁴⁹ *Idem. Ibidem.* p. 82: "A $\square\square\square\square\square\square\square\square$ é a atividade conforme a virtude mais elevada e 'a virtude mais elevada é o $\square\square\square\square$ e sua operação $\square\square\square\square\square\square$; logo, a felicidade funda-se no $\square\square\square\square\square\square$, na contemplação".

²⁵⁰ CAMELLO. *A Felicidade como bem supremo*. In: DE BONI. *Idade Média: ética e política*. 1996, p. 284.

²⁵¹ REZENDE. *Da Contemplação Aristotélica segundo Santo Tomás*. In: DE BONI. *Idade Média: ética e política*. 1996, p. 309: "1 – A felicidade reside na melhor operação. Ora, o entendimento é a potência dessa operação. Assim, fica claro que a atividade teorética é a melhor, uma vez que o entendimento é o que há de melhor em nós. Além disso, o objeto de sua atividade também é melhor, a saber, as realidades cognoscíveis que são as mais altas, as mais inteligíveis e as melhores".

²⁵² *Idem, ibidem*: "2 – A felicidade perfeita consiste na atividade especulativa, ainda, porque essa operação é mais contínua. De fato, podemos nos dedicar à contemplação (da verdade) de modo mais contínuo do que realizar qualquer outra ação".

²⁵³ *Idem, ibidem*: "3 – A felicidade vem acompanhada de prazer. Dentre as operações virtuosas a mais aprazível é a contemplação (da sabedoria). A consideração da verdade se dá de duas maneiras: uma, a busca da verdade

4. "É auto-suficiente"²⁵⁴;
5. "É buscada por si mesma"²⁵⁵, e,
6. "Consiste no lazer".²⁵⁶

Sangalli mostra a eminência da contemplação intelectual no pensamento do Estagirita, entendida por este como uma certa "participação" do homem na natureza divina (dos deuses), como que apontando um modo pelo qual o homem pudesse imortalizar-se:

Aristóteles, ao dizer que a $\square\square\square\square\square\square\square\square$ é a atividade intelectual, ou seja, o $\square\square\square\square\square\square$, ressalva que 'uma vida como esta seria demasiadamente elevada para o homem, pois não seria como homem que ele viveria assim, mas como se algo de divino estivesse presente nele' (EN 1177b 8). [...] Sendo o $\square\square\square\square$ a melhor parte existente em nós, 'devemos tanto quanto possível agir como se fôssemos imortais e esforçar-nos ao máximo para viver de acordo com o que há de melhor em nós' (EN 1178a 35).²⁵⁷

Um pouco antes Sangalli afirmara a possibilidade de se entender a " $\square\square\square\square\square\square$ " num sentido místico²⁵⁸, mesmo que a

e outra, a contemplação da verdade já encontrada e conhecida. Esta última produz mais deleite que a primeira".

²⁵⁴ *Idem, ibidem*: "4 – A felicidade é auto-suficiente. Tal auto-suficiência é encontrada sobretudo na atividade especulativa. Tanto o sábio (ou o homem especulativo) como o homem dotado de virtude moral têm necessidades básicas relativas à vida. Contudo, o sábio pode considerar a verdade especulativa estando só, isso porque a contemplação da verdade é um ato interior que não passa para o exterior. O mesmo não se dá com as pessoas possuidoras de virtude moral, pois estas precisam de outros no exercício de sua virtude".

²⁵⁵ *Idem, ibidem*, p. 310.: "5 – A felicidade é buscada por si mesma e de maneira alguma em função de outra coisa. Fato que se verifica apenas em relação à sabedoria. Pois, pela contemplação nada se acrescenta ao homem a não ser a própria consideração da verdade".

²⁵⁶ *Idem, ibidem*: "6 – (...) a felicidade consiste no lazer (o termo grego é skholé). Santo Tomás torna essa passagem mais clara dizendo que a felicidade consiste em um certo lazer ou descanso, se entendemos que alguém descansa quando não restou nada que ainda precisa fazer e isso ocorre quando certa operação chegou ao fim. [...] O lazer é o repouso no fim da operação. Assim, o lazer vincula-se à felicidade, por ser ela o fim último".

²⁵⁷ SANGALLI. *O Fim Último do Homem*. 1998, p. 84; HOBUS. *Op. Cit.* p. 128.: "[...] pois para Aristóteles esta atividade pertinente à atividade teórica é realmente perfeita em relação às demais [...]. Várias passagens da EN atestam tal superioridade e EN X 6-9 é a maior prova disso. [...] A atividade contemplativa é a $\square\square\square\square\square\square\square\square$ 'mais alta'[ou em mais alto grau (1178a 7-8), 'mais contínua', 'mais auto-suficiente', a 'mais prazerosa das atividades conforme à virtude (1177a 24)']".

²⁵⁸ *Idem. Ibidem*. p. 84.: "[...] a $\square\square\square\square\square\square$ pode significar algo que transcende os limites da pura filosofia. Pode ser uma contemplação do

nicomaquéia, ensina que a prática das virtudes possui um caráter secundário em relação à contemplação da verdade pelo intelecto. Elas possuem, portanto, um *status* de elemento dispositivo na consecução da contemplação e não de sua constituição, outorgando ao homem uma felicidade ativa, enquanto a contemplação outorga uma felicidade “estática”:

O que pertence à vida contemplativa de dois modos pode lhe pertencer: essencialmente ou dispositivamente. Essencialmente, as virtudes morais não pertencem à vida contemplativa, por ser o fim dela a contemplação da verdade. Ora, o *saber*, que respeita o conhecimento da verdade, *vale pouco* para adquirirmos as virtudes morais, como ensina o Filósofo. Por isso, diz ele também que pelas virtudes morais obtemos a felicidade ativa e não a contemplativa. Mas, dispositivamente, as virtudes morais pertencem à vida contemplativa.²⁶¹

Adentrar no debate quanto à coerência interna das partes da *Ética a Nicômaco* a respeito da felicidade ou “□□□□□□□□□□”, não obstante sua relevância, escapa aos limites de nosso trabalho. Apenas – para sinalizar uma proposta – parece-nos que João Hobus²⁶² estabeleceu bem a possibilidade – pretendida em seu trabalho – de se entender a harmonia entre a parte inicial e o *Livro X* da *Ética* do Estagirita.

as circunstâncias são como podem ser, e com matérias que não se domina, faz-se o melhor”.

²⁶¹ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. 1980, II-II, 180, 2, c, p. 3331: “[...] quod ad vitam contemplativam potest aliquid pertinere dupliciter, uno modo, essentialiter; alio modo, dispositive. Essentialiter quidem virtutes morales non pertinent ad vitam contemplativam. Quia finis contemplativae vitae est consideratio veritatis. Ad virtutes autem morales scire quidem, quod pertinet ad considerationem veritatis, parvam potestatem habet, ut philosophus dicit, in II Ethic. Unde et ipse, in X Ethic., virtutes morales dicit pertinere ad felicitatem activam, non autem ad contemplativam. Dispositive autem virtutes morales pertinent ad vitam contemplativam. [...]”.

²⁶² HOBUS. **Eudaimonia e Auto-Suficiência em Aristóteles**. 2002, p. 23: “Por outro lado haverá uma tentativa de harmonizar o que parece, à primeira vista, uma contradição entre os mesmos livros, na tentativa de demonstrar que EN I não restringe o que é peculiar ao homem, ou seja, sua atividade racional, à razão teórica, mas abre espaço para compor uma concepção de bem supremo, que não exclua as atividades relativas à virtude, reservando um espaço mais nobre para a vida contemplativa estabelecida em EN X, isto é, a compreensão da □□□□□□□□□□ perfeita como um conjunto de bens”.

Efetivamente, segundo a leitura de Hobus²⁶³ – que assumimos como nossa –, o que Aristóteles se propôs no *Livro I* da *Ética a Nicômaco*, ele levou a cabo no *Livro X* da mesma obra. Aliás, para Hobus²⁶⁴, “qualquer interpretação que vá de encontro a tal perspectiva, dar-se-á por um equívoco em estabelecer as distinções operadas por Aristóteles, no desenvolvimento de sua argumentação”.

No tocante, especificamente, ao assunto da “*εὐδαιμόνεια*” aristotélica, Sangalli²⁶⁵, não deixa de mostrar, com muita propriedade, um certo “cunho teológico” dessa mesma “*εὐδαιμόνεια*”. Dispensa dizer que, para se entender bem qualquer aproximação e analogia entre a teologia do Estagirita e a do Aquinate, a Teologia peripatética dista da Teologia tomista como o natural do sobrenatural. Tanto é que Sangalli ressalta que:

É mais razoável entender o contemplar como uma atividade específica da inteligência humana e, como humano, o melhor é ocupar-se tão-somente com a busca da verdade pelos caminhos e limites da razão auxiliada pela experiência.²⁶⁶

²⁶³ *Idem, Ibidem*, p. 27: “Não há, por parte de Aristóteles, nenhuma intenção [...] de estabelecer uma divergência no que tange aos livros I e X da EN: ‘Muitos comentadores concordam, e eu assumirei, aqui, que Aristóteles não intenta nenhuma divergência nas concepções dos livros I e X. No livro I Aristóteles promete que, mais tarde, ele discutirá tanto a vida teorética como uma candidata para a *εὐδαιμόνεια* (1096a 4-5), bem como providenciará uma concepção mais específica da *εὐδαιμόνεια* (1098a 20-22).’ Ora, isto teria sido realizado em EN X, ou seja, os requisitos específicos em I, foram adequadamente preenchidos em X 6-8”.

²⁶⁴ *Idem. Ibidem*. p. 27.

²⁶⁵ SANGALLI. **O Fim Último do Homem**. 1998, p. 88: “[...] não dá para negar que a idéia de *εὐδαιμόνεια* aristotélica comporta uma moral também com um certo cunho teológico, isto é, a idéia de uma forma de vida do tipo ascético, voltada para a atividade do puro exercitar contemplativo das divindades, dos astros, dos números, etc... Seria o ocupar-se com o objeto ou os objetos mais adequados a parte mais divina que o homem possui [...]”; L. Ollé-Laprune. *Essai sur la morale d’Aristote* (1881). p. 173. In: AUBENQUE. **A Prudência em Aristóteles**. São Paulo: Discurso Editorial, 2003, p. 279: “[...] a vida contemplativa é rara, mas tender na sua direção já é começar a possuí-la”.

²⁶⁶ *Idem. Ibidem*. p. 88. E com Hobus (*Op. cit.* p. 134): “Embora seja o que há de mais divino no homem, a *εὐδαιμόνεια* é especificamente humana, e o homem não tem possibilidade de viver do mesmo modo que os deuses: o exercício daquilo que é divino em nós, a contemplação, pode ser a atividade mais contínua, mas não pode eliminar o seu caráter propriamente humano”.

Em suma, quisemos evidenciar que, no pensamento de Tomás, há uma dupla espécie de beatitude, cuja primeira espécie, que corresponde ao sentido pleno do termo, dá-se ulteriormente, somente na visão da essência divina, alvo muito além da concepção peripatética. Contudo, naquilo em que dela pode o homem participar já nesta vida, ele o deve encetar. É a efetivação da beatitude no segundo sentido, que corresponde ao sentido relativo do termo, não obstante não menos verdadeiro e existencial. Tanto que a beatitude sobrenatural, se não deriva da terrena, pressupõe-na. Razão da necessidade de sua busca e realização pela Comunidade Política, enquanto ente jurídico, e pelos cidadãos, enquanto indivíduos e consortes.²⁶⁷ Esta segunda espécie de beatitude possui, enfim, dois modos de realização. O primeiro, no sentido de eupraxia (εὐπραξία), menos perfeito em relação ao segundo, no sentido de contemplação, que já prepara para a beatitude perfeita e dela, de certo modo, participa.

Desvelar como Santo Tomás delineia essa beatitude terrena é o próximo assunto sobre o qual deteremos nossa atenção.

2.3. Bem Comum Natural e Político

Por tudo quanto vimos, certos de que a beatitude sobrenatural, a visão da essência divina, não pode ser objeto – direto – da política ou da ética. Podemos, então, palmilhar com o Angélico os temas inerentes a essa ordenação terrena, sem deixarmos de levar em conta o arcabouço de riquezas que a constituem.²⁶⁸ Certos, outrossim, de que, se a causa final é, para

²⁶⁷ Por isso divergimos de Finnis (*Op. Cit.* p. 109) para o qual “[...] Aquinas never treated contemplation as an organizing or integrating principle of social and political theory. Indeed, even in his conception of personal ethics, contemplation has an uncertain role”.

²⁶⁸ LIMA VAZ. *Escritos de Filosofia IV*. 2002, p. 234: “Seria arbitrário, no entanto, separar na Ética tomásica o nível filosófico e o nível teológico que se integram na unidade de um discurso no qual Tomás de Aquino recolhe e organiza toda a rica tradição da Ética antiga sobre as virtudes e pode articulá-la organicamente [...]”.

o Doutor Comum, “*causa causarum*”²⁶⁹, nada melhor que retornarmos a ela do ponto em que paramos. E paramos no ponto que coincide com a conclusão a que chega Sangalli: “Ser feliz, ser □□□□□□□□, consiste em viver bem e conduzir-se bem (□□□□□□□□)”.²⁷⁰

Voltando, pois, 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.²⁷¹ É o que devemos asseverar, pois, segundo o Angélico, “pela inclinação natural, ele se ordena a um fim que lhe é conatural”²⁷²; e, não menos, “[...] o homem, faz parte da casa, assim, esta, da cidade, que é uma comunidade política perfeita”.²⁷³

Ressaltando o que acabamos de afirmar, julgamos de tal densidade uma referência em Tomás, salientada por De Boni, da qual não podemos deixar de nos abeberarmos:

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.²⁷⁴

²⁶⁹ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*, 1980, I, 5, 2, ad. 1^{um}, p. 40: “Ora, o bem, sendo de natureza desejável, implica relação de causa final, cuja causalidade é a primeira de todas; pois o fim é considerado causa das causas porque faz agir o agente [...]”.

²⁷⁰ SANGALLI. *O Fim Último do Homem*. 1998, p. 87.

²⁷¹ A esta dupla ordenação De Boni (*De Abelardo a Lutero*. 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*. 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 como para seu fim [...]”; 4, c, p. 440: “[...] todos os seres criados por Deus mantêm entre si e para com Ele uma ordem [...]”.

²⁷² TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. 1980, I-II, 62, 3, c, p. 1483.

²⁷³ *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”.

²⁷⁴ *Idem. Ibidem*. I, 21, 1, ad 3^{um}, p. 217: “Est autem duplex ordo considerandus in rebus. Unus, quo aliquid creatum ordinatur ad aliud creatum, sicut partes ordinantur ad totum [...], et unaquaeque res ad suum finem. Alius ordo, quo omnia creata ordinantur in Deum”.

Imediatamente antes, o Angélico, num pequeno “ensaio” de semântica, precisa o termo “devido” como segue: “[...] a palavra ‘devido’ implica uma certa ordem de exigência ou de necessidade de um ser em relação a outro, ao qual se ordena”.²⁷⁵ No início deste argumento, ele assim pontifica: “A cada um é devido o que lhe pertence. Ora, dizemos que uma coisa pertence a alguém quando se lhe ordena [...]”.²⁷⁶ Disso depreendemos que o homem está primeiramente – o que não quer dizer unicamente – ordenado à vida política por disposição de sua própria compleição entitativa e, depois, ordenado – não mais entitativamente – à outra ordem ulterior. E tanto maior convicção temos disso quanto imputamos que, mesmo no estado paradisíaco, o homem estava – primeiramente – ordenando à vida presente e ao seu Bem Comum Político “[...] porque sendo o homem animal naturalmente social, os homens, no estado de inocência, viveriam socialmente. Ora, não podia haver vida social de muitos, sem que presidisse alguém, que os dirigisse para o bem comum”.²⁷⁷

Estamos entrando, pois, na ordem dos fins que é a primeira na ordem da ação, sendo seu princípio e seu termo²⁷⁸, porque o bem, como fim, é o objetivo precípua da vontade²⁷⁹, lembrando-nos de que o bem tem razão de fim e de móbil, “a primeira de todas as causas é a final”²⁸⁰; também “um ser tende para um fim pela sua ação ou pelo seu movimento [...], movendo-se a si mesmo para o fim, como o homem”.²⁸¹

O homem “movendo-se a si mesmo para o fim” implica nele a possibilidade de autodeterminação que acrescente algo a seu ser e pelo qual – ao mesmo tempo – tenda livremente a seu fim ulterior.

²⁷⁵ *Idem. Ibidem.*

²⁷⁶ *Idem. Ibidem.*

²⁷⁷ *Idem. Ibidem.* I, 96, 4, c. E em *Idem. Ibidem.* II-II, 47, 10, ad 2^{um}.: “[...] o bem particular não pode existir sem o bem comum ou da família, da cidade, ou do reino. [...] fazendo o homem parte de uma casa ou de uma cidade, é preciso levar em conta o que lhe constitui o bem [...]”.

²⁷⁸ *Idem. Ibidem.* I-II, 1, 3, c. “Ora, o objeto da vontade é o bem e o fim. Por onde é manifesto, que o princípio dos atos humanos, como tais, é o fim; e semelhantemente, também é o termo deles”.

²⁷⁹ *Idem. Ibidem.* II-II, 47, 4, c, p. 2413: “[...] o bem, como tal, é o objeto da potência apetitiva”.

²⁸⁰ *Idem. Ibidem.* I-II, 1, 2, c, p. 1027.

²⁸¹ *Idem. Ibidem.*

E isto, como dissemos, é a ação do homem, derivada da livre vontade humana²⁸², a qual sempre será moral, enquanto livre.²⁸³ Em relação a isto, convém pontuar, na senda de Martínez Barrera, que há uma distinção entre “humano ou moral” e “bom ou mau”. No primeiro aspecto, o “humano ou moral” só se dá em relação à vontade que é quem exerce a função de agente do ato; no segundo aspecto, “o bom ou mau” é a razão que apresenta algo sob esse aspecto cujo objeto a vontade adere, consoante tenha se determinado.²⁸⁴ Essa ordem é apresentada pelo próprio Angélico na *Suma Teológica*, nas questões 6 a 17, em que ele aborda o primeiro aspecto²⁸⁵, e nas questões 18 a 21, da *Primeira Parte da Segunda Parte*, onde ele aborda o outro aspecto²⁸⁶, segundo uma conveniente disposição metodológica, pela qual ele, inicialmente, está propondo a questão sobre a essência do ato humano e, posteriormente, os distingue pela sua qualificação em ordem às eleições possíveis.²⁸⁷

Ora, no pensamento tomista, toda ciência moral o é por tratar do ato humano livre que – por isto mesmo e enquanto

²⁸² *Idem. Ibidem.* I, 19, 1, c, p. 190: “Por onde, também a natureza intelectual tem uma inclinação semelhante para o bem apreendido pela forma inteligível; de modo que, quando o possui, nele repousa, e o deseja enquanto não possui. Ora, uma e outra coisa pertencem à vontade”; *Idem. Ibidem.* 83, 1, ad 3^{um}, p. 733: “O livre arbítrio é causa do seu movimento, porque o homem, pelo livre-arbítrio, é levado a agir”; *Idem, Suma Contra os Gentios*, 1990, I, c. 88, nº. 2, p. 148: “[...] ora, diz-se que o homem [...] tem livre arbítrio, porque é inclinado a querer por um juízo da razão, não por um impulso natural [...]”; nº 3, p. 148: “[...] conforme diz o Filósofo [III *Ethic.*, 4, 1111b; Cmt 5, 446; 7, 1113b; Cmt 11, 496]: a vontade dirige-se para o fim, mas a eleição, para as coisas ordenadas ao fim”. *Passim*.

²⁸³ *Idem. Ibidem.* I-II, 1, 3, c, p. 1029: “[...] atos morais e atos humanos são o mesmo”.

²⁸⁴ MARTÍNEZ BARRERA. *Op. Cit.* p. 267: “[...] en primer caso, es la intervención de la voluntad quien determina como causa agente la ‘humanidad’ del acto; en el segundo, es el objeto al cual la voluntad adhiere y que le es presentado por la razón, quien pone la nota de bondad o maldad”.

²⁸⁵ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. 1980, I-II, qq. 6-17, p. 1079-1155.

²⁸⁶ *Idem. Ibidem.* I-II, q. 18-21, p. 1155-1199.

²⁸⁷ MARTÍNEZ BARRERA. *Op. Cit.* p. 267: “Por una razón de conveniencia metodológica, Santo Tomás considera primero la condición misma de los actos humanos en cuanto tales, es decir, la respuesta a la pregunta ¿qué es un acto humano?, y luego la distinción entre ellos como buenos o malos”.

voluntário – se define como ato moral.²⁸⁸ Mas longe de lançar o homem num individualismo perante a comunidade, o caráter moral diz respeito, inclusive, ao convívio social para o qual o homem todo está naturalmente inclinado. De fato, esse aspecto corre dentro da consciência do sujeito, mas conjugado com princípios que o transcendem, não obstante sejam evidenciados a si pela razão mesma do sujeito enquanto se descobre membro de uma comunidade.

É nesse prisma que se deve discutir a questão da regra do querer humano, referente a um ponto que sirva de regra e medida do agir decorrente da vontade humana, mas conforme sua natureza: “Ora, a ordem devida para com um fim é medida por uma determinada regra, que é, para os seres que agem conforme a natureza, a virtude mesma desta que inclina para o fim”.²⁸⁹ E como que assinalando um critério de discernimento geral para se qualificar a vontade humana, Santo Tomás indica o objeto desejado – proposto pela razão – e sua concordância com o bem universal²⁹⁰ que na própria razão deve ser buscado, mesmo se – da retidão prática ou especulativa –

A razão humana, em si mesma, não é regra das coisas; mas os princípios que lhe são naturalmente inerentes, são certas regras gerais, e medidas de tudo o que o homem deve fazer; do que a razão natural é a regra e medida, embora não seja a medida do natural.²⁹¹

²⁸⁸ *Idem, ibidem*, p. 267: “[...] si tomamos en cuenta que todo acto humano se define como tal por su carácter de voluntario (o moral), resulta claro que toda ciencia del obrar es ciencia moral”.

²⁸⁹ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. 1980, I-II, 21, 1, c, p. 1194.

²⁹⁰ *Idem. Ibidem*. I-II, 19, 3, c, p. 1174: “[...] a bondade da vontade depende propriamente, do objeto, e este lhe é proposto pela razão; pois o bem conhecido pelo intelecto é o objeto proporcionado à vontade [...]. [...] Logo, a bondade da vontade depende da razão, do mesmo modo por que depende do objeto”; *Idem. Ibidem*. 19, 4, c, p. 1175: “Em todas as coisas ordenadas o efeito depende mais da causa primeira que da segunda, porque esta não age senão em virtude daquela. Ora, é em virtude da lei eterna, que é a razão divina, que a razão humana é a regra da vontade humana, pela qual se lhe mede a bondade”.

²⁹¹ *Idem. Ibidem*. I-II, 91, 3, ad 2^{um}, p. 1740: “[...] ratio humana secundum se non est regula rerum, sed principia ei naturaliter indita, sunt quaedam regulae generales et mensurae omnium eorum quae sunt per hominem agenda, quorum ratio naturalis est regula et mensura, licet non sit mensura eorum quae sunt a natura”.

Se, ao perscrutar a razão, optamos por princípios de cunho estritamente individual, debandamos para o individualismo; se, ao invés, decidimos por princípios de cunho comunitário, nossa vida moral – mesmo sua labuta interna ocorrendo no foro da consciência – terá alcance social. É, portanto, a exigência do critério alterativo na vida social. Negá-lo será negar a própria sociedade e suas exigências inerentes como condição *sine qua non* do alcance de sua plenitude. Tal é o quilate dessa alteridade social que, quando alguém ordena diretamente sua ação ao bem ou ao mal de toda a coletividade, a retribuição lhe é devida primeira e principalmente da parte da sociedade e, somente depois, da parte de cada um enquanto membro dela.²⁹² Mesmo na hipótese de alguém, recôndito consigo mesmo, se afligir algum mal, esse mal recai – ao menos remotamente – sobre a sociedade.²⁹³ E Santo Tomás não precisa mais explicar o porquê disso, pois – antes, no corpo do artigo – já havia ponderado que “devemos considerar que quem vive em sociedade é de certo modo parte e membro de toda ela”.²⁹⁴

Esse comprometimento é imperioso, porque nossa potência volitiva não funciona à margem de todo o ser da pessoa. Ela lança a pessoa em suas eleições, pois é da pessoa que recebe seu ser e sua força. A vontade é o que possibilita o alcance do móbil, é a força motriz, é o princípio do dinamismo subjetivo, é o instrumento de efetivação do ser moral da pessoa, é poder livremente determinar a moralidade. Comunga com a razão da universalidade, mas sem ela a razão não pode atingir, pelo sujeito todo, o bem. Aqui, inscreve-se, como algo necessário, aquilo que serve à vontade, ora como força; ora como hábito; ora como potência; ora como medida; ora como contenção, mesmo do melhor²⁹⁵

²⁹² *Idem. Ibidem.* I-II, 21, 3, c, p. 1197: “Se porém ordenar o seu ato diretamente para o bem ou mal de toda a sociedade, esta deve-lhe retribuir primária e principalmente; secundariamente, devem-na todas as suas partes”.

²⁹³ *Idem. Ibidem.* I-II, 21, 3, ad 3^{um}, p. 1197: “O próprio bem ou mal que alguém faz a si mesmo, pelo seu ato, redundará na comunidade [...]”.

²⁹⁴ *Idem. Ibidem.* I-II, 21, 3, c, p. 1197.

²⁹⁵ *Idem. Ibidem.* I-II, 64, 1, ad 1^{um}, p. 1493: “[...] por outro lado [a virtude] enquanto sendo o que é ótimo e bom, isto é, enquanto conforme com a razão, ocupa um extremo”.

para, por seu excesso, não incidir em posição análoga àquela ocasionada pela falta do melhor.

O ser humano, porque inteligente, é um ente dialógico – ou *discursive* nas palavras de Gilson – 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 vivo²⁹⁶; 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 regras que o auxiliem e auxiliares para bem dispor a vontade nessa difícil e árdua empresa. Necessários se fazem, então, a lei e seu efeito, que é a virtude, genericamente falando, os 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 social²⁹⁷, isto porque, segundo o Aquinate, “[...] do fim provém a como que razão formal do querer o que se lhe ordenem”.²⁹⁸ Também o mérito e o demérito provém 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 [...]”.²⁹⁹

A lei perpassa a vida social dos membros da comunidade, dá-lhes uma estrutura ideal enquanto virtude pessoal, é o que dispõe Santo Tomás, logo no início do tratado da lei:

²⁹⁶ GILSON. **The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas**. 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”.

²⁹⁷ 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”.

²⁹⁸ *Idem. Ibidem.*

²⁹⁹ *Idem. Ibidem.* I-II, 21, 3, c, p. 1197.

A bondade da parte é considerada relativamente à do todo; por isso, diz Agostinho, 'é má toda parte que não se coaduna com o todo'. Sendo pois cada homem parte da cidade, é impossível seja bom sem ser bem proporcionado ao bem comum; nem o todo pode ter boa consistência senão pelas partes que lhe sejam proporcionadas.³⁰⁰

Explicitar mais que isso a dependência alterativa da qualidade formal do agir humano é impossível. O bem de cada um como parte é o bem próprio de cada pessoa na mesma medida em que é coerente com sua natureza viver em sociedade, pois, conforme a natureza mesma, as virtudes morais, adquiridas ou infusas, destinam-se à vida em coletividade³⁰¹, do que são chamadas de civis porque "[...] habent bonum civile pro fine".³⁰²

É oportuno salientar que, mesmo a lei – cujo fim é o bem comum³⁰³ – regulando o uso da virtude, não lhe determina diretamente, mas genericamente o objeto, uma vez que o bem comum:

[...] consta de muitos elementos, que, portanto, a lei há de necessariamente visar, no concernente às pessoas, aos atos e aos tempos. Pois, a comunidade civil é composta de muitas pessoas, cujo bem é buscado por meio de ações.³⁰⁴

Porém, antes de nos determos sobre a lei em si mesma, devemos voltar nossos olhos para os "princípios" que interiormente, isto é, na própria alma humana funcionam como aquilo que qualifica, valora as ações humanas, já nas suas disposições. Esse valor advindo desses "princípios", mesmo que

³⁰⁰ *Idem. Ibidem.* I-II, 92, 1, ad 3^{um}, p. 1746: "[...] bonitas cuiuslibet partis consideratur in proportione ad suum totum, unde et Augustinus dicit, in III Confess., quod turpis omnis pars est quae suo toti non congruit. Cum igitur quilibet homo sit pars civitatis, impossibile est quod aliquis homo sit bonus, nisi sit bene proportionatus bono communi, nec totum potest bene consistere nisi ex partibus sibi proportionatis. [...]". (itálico do original)

³⁰¹ *Idem.* III Sent., d 33, q. 1, a. 4. sol. In: **Corpus Thomisticum**, CD-ROM, 2003: "[...] dictum est autem [...] virtutes morales quaedam sunt infusae, et quaedam acquisitae, et quod acquisitae dirigunt in vita civili [...]".

³⁰² *Idem. Ibidem.*

³⁰³ *Idem. Suma Teológica.* 1980, I-II, 96, 1, c, p. 1774s.

³⁰⁴ *Idem. Ibidem.* I-II, 96, 1, c, p. 1775: "[...] constat ex multis. Et ideo oportet quod lex ad multa respiciat, et secundum personas, et secundum

relativo à lei, é anterior a uma espécie dela, mas não de toda ela. Esses “princípios”, como veremos, devem acompanhar o agir humano e o acompanham, salvo se, por não terem sido procurados, seu espaço é ocupado pelo seu contrário, que também serve como “princípio” valorativo da práxis humana, isto porque é impossível o agir humano, qualificado como tal, sem valoração, por inclinação à lei ou em oposição a ela. A esses princípios, inclinados à lei, chamamos de virtudes, consoante o pensamento do Santo Aquinate, cujo “tratado” se estende na *Suma Teológica*, na *Primeira Parte da Segunda Parte*, das questões *Quarenta e Nove a Sessenta e Sete*, divididas em dois grupos: o primeiro, especificamente sobre os hábitos, vai da questão *Quarenta e Nove à Cinquenta e Quatro*; o segundo, especificamente, sobre as virtudes (em geral), vai da questão *Cinquenta e Cinco à Sessenta e Sete*. Mais adiante, na *Segunda Parte da Segunda Parte*, Tomás tratará cada uma, “subdividas” – se assim o podemos dizer – em infusas ou sobrenaturais (Fé, Esperança e Caridade) e em adquiridas (Prudência, Justiça – inclusa a Religião –, Fortaleza e Temperança).

Tenhamos presente que as virtudes são hábitos que – de modo permanente e duradouro – dispõem a vontade para uma práxis conforme a lei moral.³⁰⁵ Ou, para sermos mais precisos, a virtude – nas palavras de Santo Tomás tomadas de Aristóteles – “consiste num meio termo relativo a nós conforme a razão o determina”.³⁰⁶ Já vimos, anteriormente, a distinção entre as virtudes infusas e as adquiridas e não é necessário especificar que, aqui, referimo-nos a estas últimas.³⁰⁷

negotia, et secundum tempora. Constituitur enim communitas civitatis ex multis personis; et eius bonum per multiplices actiones procuratur [...]”.

³⁰⁵ GILSON. *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*. 1994, p. 259: “[...] virtues are habits which dispose us in a lasting way to perform good actions”.

³⁰⁶ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. 1980, I-II, 64, 2, sc, p. 1494. Gilson (1994, p. 261) privilegia a definição encontrada em I-II, 58, 2, c, e assim ele a expõe: “Its consists essentially and primarily in a permanent disposition to act in conformity with reason”.

³⁰⁷ Gilson (*The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*. 1994, p. 479, n. 26), fornece uma útil distinção entre “virtus”, “honestum” e “decorum”: “The term *honestum* signifies in effect *quod est honore dignum*; now honor rightly pertains to excellence [...]; and since men

Julgamos oportuno fazer uma pequena e rápida digressão quanto à questão da relação entre a arte e a virtude (da prudência) que o Aquinate trata no artigo 3 da questão 57 (da *Primeira Parte da Segunda Parte da Suma Teológica*), ao abordar a distinção entre as virtudes intelectuais e, a retoma no artigo 4 da questão 47 da *Segunda Parte da Segunda Parte*, ao refletir sobre a virtude da prudência em si mesma. Nesse sentido, entendemos que a questão da proximidade e distinção entre a arte e a virtude (da prudência, mais especificamente), questão esta que já havia sido “travada” entre o Estagirita – nos seus textos – e os textos de seu mestre Platão (principalmente no *Hípias Menor* 373c), foi muito bem resolvida pelo Angélico ao ler e comentar a obra ética de Aristóteles, tanto no *Comentário à Ética a Nicômaco* como na *Suma Teológica*. Em linhas gerais a questão foi resolvida pela formalidade própria de ambas e, conseqüentemente, pela superioridade da virtude³⁰⁸ (da prudência) sobre a arte.

Vejamos o que sentencia Tomás de Aquino especificamente sobre a arte em geral e sua relação com a virtude (da prudência) – já que também discutiu a arte enquanto “técnica” (*factionis*)³⁰⁹ – no *Comentário à Ética* e, paralelamente, na *Suma Teológica*:

<i>Comentário à Ética a Nicômaco</i>	<i>Suma Teológica</i> , 1980, II-II, 47, 4, ad 2um
“[...] virtus est melior quam ars;	

are excellent through virtues, *honestum* properly taken is identical with virtue. *Decorum*, however, is the kind of beauty proper to moral excellence. More exactly, it is the ‘spiritual beauty’ which consists in agreement between action or moral life and the spiritual clarity of reason [...]”.

³⁰⁸ Cf. AUBENQUE. *A Prudência em Aristóteles*. 2003, p. 61-63.

³⁰⁹ TOMÁS DE AQUINO. In *Ethic.* 6, lect. 4, n^o 7. In: **Corpus Thomisticum**. 2003: “Manifestum est enim, quod semper finis factionis est aliquid alterum ab ipsa factione, sicut finis aedificationis est aedificium constructum. Ex quo patet, quod bonum ipsius factionis non est in faciente, sed in facto. Sic igitur ars, quae est circa factiones, non est circa hominis bona vel mala, sed circa bona vel mala artificiatorum. Sed finis actionis non semper est aliquid alterum ab actione, quia quandoque euprasia, idest bona operatio est finis ipsi, idest sibimet, vel etiam agenti: quod tamen non est semper, nihil enim prohibet unam actionem ordinari ad aliam sicut ad finem: sicut consideratio effectuum ordinatur ad considerationem causae. Finis autem est bonum uniuscuiusque. Et sic patet, quod bonum actionis est in ipso agente. Unde prudentia, quae est circa actiones, dicitur esse circa hominis bona”.

quia per artem est homo potens facere bonum opus; non tamen ex arte est ei quod faciat bonum opus: potest enim pravum opus agere; quia ars non inclinatur ad bonum usum artis; sicut grammaticus potest incongrue loqui; sed per virtutem fit aliquis non solum potens bene operari, sed etiam bene operans: quia virtus inclinatur ad bonam operationem, sicut et natura, ars autem facit solum cognitionem bonae operationis”.³¹⁰

“O Filósofo diz que há uma virtude da arte, porque, a arte não implica a retidão do apetite. Por onde, para o homem usar bem da arte é necessário ter a virtude que produz a retidão do apetite. Ora, não há lugar para a prudência no concernente à arte; quer pela arte se ordenar a um fim particular; quer por ter meios determinados para chegar ao seu fim. Dizemos contudo, que alguém obra prudentemente, no domínio da arte, por uma certa semelhança. Pois, em certas artes, pela incerteza dos meios de se chegar ao fim, é necessário o conselho; tais as artes de curar e de navegar, como diz Aristóteles”.³¹¹

Dos textos compulsados, podemos afirmar que, conforme o pensamento do Frade Alventino, as boas obras habitualmente resultam, possivelmente, do influxo da arte (máxime se produtivas) e, determinantemente, do influxo da virtude (da prudência). No plano da práxis, a aporia que se pode levantar é solúvel pela preeminência da virtude sobre a arte, mas não o contrário. Esta não torna, de *per se*, o homem bom, mas aquela, pelo seu influxo, inclina o homem ao bem, tanto na obra artística quanto em qualquer operação.³¹²

³¹⁰ *Idem. Ibidem.* lect. 6, nº. 11. In: **Corpus Thomisticum**, CD-ROM

³¹¹ *Idem. Suma Teológica*, 1980, II-II, 47, 4, ad 2um, p. 2413: “[...] philosophus dicit artis esse virtutem, quia non importat rectitudinem appetitus, et ideo ad hoc quod homo recte utatur arte, requiritur quod habeat virtutem, quae faciat rectitudinem appetitus. Prudentia autem non habet locum in his quae sunt artis, tum quia ars ordinatur ad aliquem particularem finem; tum quia ars habet determinata media per quae pervenitur ad finem. Dicitur tamen aliquis prudenter operari in his quae sunt artis per similitudinem quandam, in quibusdam enim artibus, propter incertitudinem eorum quibus pervenitur ad finem, necessarium est consilium, sicut in medicinali et in navigatoria, ut dicitur in III Ethic”.

³¹² GONZÁLEZ. **Moral, Razón y Naturaleza**. 1998, p. 196: “Gracias al arte podemos efectuar buenas obras; gracias a la virtud no sólo podemos, sino que lo hacemos de hecho. Este punto es de capital importancia, pues es aquí donde en la práctica se plantean los problemas: estos no suelen plantearse en el nivel de las normas universales, sino a la hora de usarlas. En este sentido la respuesta de Aristóteles es nítida: la prudencia es el saber que lleva anejo el saber usar. Y por ello, como no existe prudencia sin virtud moral, ésta es irrenunciable para saber obrar. Esa es también la respuesta de Santo Tomás [...]”.

Estabelecido isso, entramos na enumeração “instrumental” das virtudes intelectuais, as quais, em número de quatro, são: a inteligência, a ciência, a sabedoria e a prudência. Destas, as três primeiras são puramente intelectuais, sob a égide da sabedoria, cuja regência é análoga ao governo da parte racional da alma em relação às potências inferiores.³¹³ A prudência, porém, não obstante seja intelectual, é mais bem-enumerada entre as virtudes morais, por se referir ao operar humano.³¹⁴ Também porque na questão do operar humano entra a relação de o homem tender a um fim e, para isso, é necessário uma virtude, não intelectual, mas moral, já que na operação os fins têm função análoga à função do princípios nas ciências especulativas. Elegido o fim, é uma virtude moral que disporá dos meios adequados a esse fim, e esta virtude é, justamente, a prudência³¹⁵ – *recta ratio*³¹⁶ *agibilium*³¹⁷ –

³¹³ GILSON. *Ibidem*, p. 262: “Four intellectual virtues stand out as most important: understanding, knowledge, wisdom and prudence. The first three are purely intellectual and are arranged in order under wisdom as the lower powers of the soul are under the rational soul”.

³¹⁴ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. 1980, I-II, 58, 3, ad. 1^{um}, p. 1452: “A prudência é essencialmente uma virtude intelectual; mas, pela sua matéria, convém com as virtudes morais, pois é a razão reta das nossas ações [...], e portanto, se enumera entre as virtudes morais”.

³¹⁵ NASCIMENTO. A Prudência segundo Santo Tomás de Aquino. **Síntese Nova Fase**, v. 20, nº. 62 (1993): 370. Um pouco antes, Nascimento tinha dado um referencial etimológico de prudência: “Mas, Tomás cita também à q. 49, a. 6, ad 1^{um} a etimologia correta: nomen ipsius prudentiae simitur a providentia (o nome da própria prudência deriva de providência). Ao que Aubenque (*Op. cit.* p. 63) comenta: “É Cícero que, para traduzir a □□□□□□□□ estóica, recorreu à palavra prudentia (contração de providentia, que evoca a idéia de previdência, de saber eficaz) e, finalmente, do *De Officiis* de Cícero que Santo Ambrósio (*De Officiis Ministrorum*, I, 24, 115) e, através dele, toda Idade Média latina, toma a lista das quatro virtudes cardiais (que Santo Ambrósio chama de virtutes principales)”; FINNIS, John. **Aquinas, Moral, Political, and Legal Theory**. Oxford: Oxford University Press, 1998. p. 167s.

³¹⁶ *Idem*. *Ibidem*. p. 369, n. 5: “Parece difícil encontrar equivalentes adequados em português para as fórmulas utilizadas por Sto. Tomás para caracterizar a prudência [...]. *Recta ratio agibilium* designa o ‘reto proporcionamento do que é matéria de ação’ [...]”.

³¹⁷ AUBENQUE (**A Prudência em Aristóteles**. São Paulo: Discurso Editorial, 2003, p. 60) mostra-se reservado quanto a esta definição: “Santo Tomás dará uma definição condensada de prudência, inspirada em Aristóteles: *recta ratio agibilium* (II-II, 47, 2, sc), mas veremos que esta simplificação (sugerida, entretanto, EN VI,13, 1144b 28) é contestável”; Mais tarde (*Op. Cit.* p. 294) ele reitera: “De fato, Cícero assimila geralmente o prudens e o sapiens, e a tradição medieval só tardiamente encontrará o sentido aristotélico de uma prudentia que, na lista das virtudes cardiais que atesta definitivamente o *De Officiis* de Santo Ambrósio, não é senão a phrónesis estóica”. Com respeito a esta última

imprescindível para a vida virtuosa³¹⁸, ou, em outros termos, é aquela que determina e preceitua o que se há de fazer em cada caso concreto para obrar virtuosamente em vista de um fim:

A prudência é virtude soberanamente necessária à vida humana. Pois, viver bem consiste em obrar bem. Ora, para obrarmos bem é necessário levarmos em conta não só o que façamos, mas ainda como o façamos: i. é, devemos obrar segundo uma eleição reta [...]. Ora, como a eleição visa aos meios, a sua retidão exige dois elementos: o fim devido e o que convenientemente se lhe ordena. Ora, ao fim devido o homem se dispõe convenientemente pela virtude, que aperfeiçoa a parte apetitiva da alma, cujo objeto é o bem e o fim. E para que o homem se ordene retamente ao fim devido é preciso seja diretamente disposto pelo hábito racional, pois aconselhar e eleger, que dizem respeito aos meios, são atos da razão. E portanto é necessário haver nesta alguma virtude intelectual, que aperfeiçoe a razão, pela qual proceda acertadamente em relação aos meios. E tal virtude é a prudência, que, portanto, é uma virtude necessária ao bem viver.³¹⁹

observação Tomás faz distinção entre as concepções aristotélica, ambrosiana e ciceroniana da prudência (Cf. II-II, 47, 2), salientando que “[...] quem raciocina certo relativamente ao bem viver, chama-se prudente, em absoluto. [...] a prudência é a sabedoria concernente às coisas humanas. Não porém a sabedoria, absolutamente falando; porque não versa sobre a causa altíssima absoluta [Deus], pois diz respeito ao bem humano [...]”. Mas o motivo maior de Aubenque (*Op. cit.* p. 64s) é frisar que (devido a substituição estóica de □□□□□□ por □□□□□□□□□□) “quer se trate de uma classificação subjetiva ou objetiva, a teoria das virtudes, partindo de uma totalidade dividida em suas articulações naturais, visa à exaustão, ao sistema. Ao contrário, o caráter não sistemático da descrição aristotélica foi freqüentemente sublinhado, seja para deplorá-lo, seja para saudá-lo”. NASCIMENTO (A Prudência segundo Santo Tomás de Aquino, 2004. In: COSTA; DE BONI, **A Ética Medieval Face...**, 2004, p. 374, na análise da crítica de R. A. Gauthier à concepção tomista de “prudência” (embora C. Arthur esteja nuançando a sindérese) concorda em que “sem dúvida, a construção de Tomás de Aquino difere notavelmente da concepção aristotélica na *Ética a Nicômaco* [...]”. Mas contra algum excesso, NASCIMENTO (*Op. cit.*) pondera: “De modo geral, parece-nos que a intenção perfeitamente legítima e necessária de salvaguardar o conteúdo original de Aristóteles, e não subsumi-lo automaticamente sob a leitura e transposição de Tomás de Aquino, leva freqüentemente Gauthier a tender desfigurar, não tanto Aristóteles, mas Tomás de Aquino”.

³¹⁸ GILSON. *Ibidem*, p. 263: “Once the end is willed, it is an intellectual virtue which will deliberate and choose the means suited to that end. Thus there must be an intellectual virtue which will put reason into a state where it can fittingly determine the means to the end. This virtue is prudence, *recta ratio agibilium*, and it is a virtue necessary for right living”.

³¹⁹ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*, 1980, I-II, 57, 5, c, p. 1444: “[...] prudentia est virtus maxime necessaria ad vitam humanam. Bene enim vivere consistit in bene operari. Ad hoc autem quod aliquis bene operetur, non solum requiritur quid faciat, sed etiam quomodo faciat; ut

Contudo, a prudência não é a única virtude que dá conta da práxis humana. São necessárias outras virtudes³²⁰, conforme os aspectos do agir humano. Assim, no que diz respeito à paixão irascível – quanto àquilo a suportar ou a enfrentar –, é necessário haver uma virtude adequada que lhe dê uma reta condução, e esta é a fortaleza; semelhantemente, no que diz respeito à paixão concupiscível – quanto àquilo a moderar nos apetites e prazeres sensuais –, é imperioso que haja uma virtude que canalize essa paixão para o bem da vida privada e social, a qual é a temperança.³²¹

E, para completar o rol, dentre as virtudes há aquela que regula nossas ações na sua exterioridade e alteridade precípua, cuja independência de nossas disposições subjetivas é tanto maior quanto mais essa virtude é sobressalente no momento mesmo do agir³²². Tal é o caso, especificamente, da justiça que garante a retidão e a qualidade moral de nossas ações para com o próximo, naquilo que elas podem ter de devido e não-devido.³²³ Como ela merece um tratamento à parte, será discutida quando se discutir a lei.

scilicet secundum electionem rectam operetur [...]. Cum autem electio sit eorum quae sunt ad finem, rectitudo electionis duo requirit, scilicet debitum finem; et id quod convenienter ordinatur ad debitum finem. Ad debitum autem finem homo convenienter disponitur per virtutem quae perficit partem animae appetitivam, cuius obiectum est bonum et finis. Ad id autem quod convenienter in finem debitum ordinatur, oportet quod homo directe disponatur per habitum rationis, quia consiliari et eligere, quae sunt eorum quae sunt ad finem, sunt actus rationis. Et ideo necesse est in ratione esse aliquam virtutem intellectualem, per quam perficiatur ratio ad hoc quod convenienter se habeat ad ea quae sunt ad finem. Et haec virtus est prudentia. Unde prudentia est virtus necessaria ad bene vivendum”.

³²⁰ *Idem. Ibidem.* I-II, 61, 1, c, p. 1472.

³²¹ GILSON. *Ibidem*, p. 263: “If the agent is drawn by passion toward an act contrary to reason, he has to call on that virtue whose particular function is to restrain and check passion; namely, the virtue of temperance. If the agent far from being drawn into action by some passion, is actually prevented from acting by fear of danger or of effort or the like, he needs another moral virtue to strengthen him in the resolutions his reason dictates. This is the virtue of fortitude”.

³²² *Idem, Ibidem*, p. 263: “Some moral virtues regulate the content and nature of our operations themselves, independently of our personal, dispositions at the moment of acting”.

Esta divisão quatripartida³²⁴ das virtudes morais se sustenta – no pensamento de Santo Tomás – por dupla análise de seus sujeitos e objetos.³²⁵ Porém não se deve olvidar que – como bem salienta Nascimento – “a enumeração das virtudes cardeais já fazia parte da tradição cristã”.³²⁶ Ele exemplifica com a períclope da obra *De Moribus Ecclesiae* (I. 15) do Santo Bispo de Hipona:

Deste modo, também não terei dúvida em definir da seguinte maneira aquelas quatro virtudes cuja força oxalá esteja presente do mesmo modo nas mentes como seus nomes estão na boca de todo mundo.³²⁷

³²³ *Idem, Ibidem.* p. 263: “This is the particular case of justice, which assures the moral value and rectitude of all operations in which ideas of what is due and note due are implied”.

³²⁴ AUBENQUE. **A Prudência em Aristóteles.** São Paulo: Discurso Editorial, 2003, p. 63,: “Com efeito, a teoria das quatro virtudes (sabedoria ou prudência, justiça, coragem, temperança), já sugerida por Platão só se tornará clássica com os estóicos (ainda que presente no Protrético, fr. 52, p. 62, 2 e 58, p. 68, 6-9 Rose, e nas partes antigas da Política, VII, 1, 1323a 27ss, b 33-36 e 15, 1334a 22, é ignorada nas Éticas de Aristóteles [...]). É Cícero que, para traduzir a $\sigma\omicron\upsilon\lambda\lambda\omicron\gamma\omicron\sigma\tau\omicron\varsigma$ estóica, recorreu à palavra prudentia (contração de providentia, que evoca a idéia de previdência, de saber eficaz) e, finalmente, do *De Officiis* de Cícero que Santo Ambrósio (*De Officiis Ministrorum*, I, 24, 115) e, através dele, toda Idade Média latina, toma a lista das quatro virtudes cardiais (que Santo Ambrósio chama de virtutes principales)”. De fato, o Aquinate (**Suma Teológica.** 1980, I-II, 61, 1, sc) cita Santo Ambrósio (*Super Lucam*, L. V) para denominar e enumerar as virtudes morais, embora antes, q. 57, 5, sc cite a própria Sagrada Escritura.

³²⁵ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica.** 1980, I-II, 61, 2, c, p. 1473: “Pois o princípio formal da virtude, de que agora tratamos, é o bem da razão, que pode ser considerado sob duplo aspecto. Ou enquanto consiste na própria consideração da razão, e então a prudência é a virtude principal; ou, enquanto a ordem da razão é relativa a algum objeto. E isto será ou relativamente às obras, e então há lugar para a justiça; ou às paixões, e então é necessário haver duas virtudes. Pois é necessário estabelecer a ordem da razão relativamente às paixões, levando-se em conta a repugnância por elas opostas à razão; o que se pode dar de dois modos. Primeiro, quando a paixão impele a algo de contrário à razão; e nesse caso é necessário uma virtude que a reprima, e tal é a temperança. Depois, quando a paixão afasta do que a razão dita, como o temor dos perigos ou dos trabalhos; e então é necessária uma virtude pela qual o homem se firme, para não recuar, naquilo que é racional, e isso designa a fortaleza. E semelhantemente, quanto aos sujeitos, achamos o mesmo número. Pois, as virtudes de que ora tratamos têm quádruplo sujeito: o racional por essência, que a prudência aperfeiçoa; e o racional por participação que comporta tríplice divisão: a vontade, sujeito da justiça; o concupiscível, sujeito da temperança; e o irascível, sujeito da fortaleza”.

³²⁶ NASCIMENTO. A Prudência segundo Santo Tomás de Aquino. (AGOSTINHO, *De Moribus Ecclesiae*). **Síntese Nova Fase**, v. 20, nº. 62 (1993): 370.

³²⁷ *Idem, ibidem*, p. 370.

A prudência – ou sabedoria prática³²⁸ – gozava de preeminência sobre as demais virtudes, já nos escritos de Aristóteles.³²⁹ Talvez, por isto mesmo, o termo “prudência” sofreu um certo desgaste, ou “desqualificação”³³⁰, como o foi a palavra “ética”³³¹, certamente também pelo uso reiterado, matizado consoante as vicissitudes históricas do pensamento filosófico e da leitura – direta ou indireta – das obras de Aristóteles. Todavia, Tomás o recuperou em seus escritos, conforme o pensamento do Estagirita³³², e não lhe dá menor importância, como o demonstra Nascimento:

Mas, se hoje precisaríamos recuperar o papel da phrónesis-prudência aristotélica, houve um momento no pensamento ocidental em que ela foi posta neste lugar privilegiado que Aristóteles lhe reserva. Este momento encontra sua expressão acabada na obra de Tomás de Aquino.³³³

A importância dada pelo Aquinate à prudência chega ao ponto dele a considerar a “alma” das demais virtudes, pois, sem ela, seria difícil o exercício da práxis humana, mesmo sendo o homem dotado de vontade, porque, efetivamente, não basta a vontade

³²⁸ LIMA VAZ (**Escritos de Filosofia I**, 1986, p. 104) ressalta a inadequabilidade do termo prudentia “consagrada por Sto. Tomás e pelos moralistas medievais e vulgarizada pelas línguas modernas” o qual “não exprime, como observa R. A. Gauthier, os matizes próprios de phrónesis. A tradução mais aproximada é, pois, ‘sabedoria prática’ (practical wisdom) ou, simplesmente, ‘sabedoria’, desde que contradistinta de ‘sapiência’ (sabedoria teórica, em italiano *sagezza-sapienza*, correspondendo a phrónesis-sophia)”. Parece ter sido esta a opção de Reale (**História da Filosofia Antiga**. São Paulo: Loyola, 1997, v. II, p. 417), conforme aponta M. Perine. Mais tarde (*Op. cit.* p. 112), Lima Vaz justifica o uso moderno de “phrónesis” como “prudência”.

³²⁹ HUTCHINSON. Ethics. In: BARNES (Org.). **The Cambridge Companion to Aristotle**. New York: Cambridge University Press, 1999, p. 207: “Practical wisdom is the intellectual virtue which mainly interests Aristotle”.

³³⁰ NASCIMENTO. A Prudência segundo Santo Tomás de Aquino. **Síntese Nova Fase**, v. 20, nº. 62 (1993): 366: “A palavra prudência foi vítima também desta desqualificação”.

³³¹ Parece que muitos termos sofreram ligeiras ou profundas transformações no seu aporte desde a filosofia grega, passando pelo estoicismo, patrística e medievo. Para exemplificar podemos citar GILSON. **The Spirit of Medieval Philosophy**. Notre Dame: University Press, 1991, p. 324ss, onde ele mostra algumas dessas transformações.

³³² NASCIMENTO. A Prudência segundo Santo Tomás de Aquino. **Síntese Nova Fase**, v. 20, nº. 62 (1993): 366.

para agir bem, é preciso “canalizar” os esforços para tanto. É necessário, por exemplo, saber num determinado ponto da práxis humana quando se deve enfrentar o perigo sem ser temerário nem covarde.

No sentido de “canalizar” a vontade é que se deve reconhecer na prudência seu ato basilar, ou seja, o preceituar: “[...] o Filósofo diz que a prudência é preceptiva”³³⁴, afirma Tomás. Por conseguinte, o “preceituar” é o ato pelo qual a razão prática aplica o que foi, respectivamente, deliberado e julgado para agir, o que lhe coloca no âmbito principal da prudência.³³⁵

Preceitua a execução ou suspensão dela às forças sensíveis e volitivas, de acordo com as exigências mais profundas do bem racional e, desse modo, dirige seu uso, adequando essas mesmas forças à necessidade – efetiva – do homem, tornando-as eficazes. Como isso se dá no âmbito do racional (a vontade pertence a essa ordem humana), nada ocorre às cegas, mas precedido pelo deliberar que, como lembra Nascimento, “pertence à investigação, pois, deliberar é procurar (I-II, 14, 1)”,³³⁶ e pelo julgar “acerca do encontrado”.³³⁷ É sob essa “tríplice luz” que a prudência permite que suas ordens sejam direção imanente e reguladora tanto do processo volitivo quanto do processo – cego – dos sentidos. Conseqüentemente, ficarão marcas em nossa vida afetiva, já que nossos atos modificam e solidificam nossas inclinações, dando-lhes uma gama enorme de qualidades espirituais que serão o “decalque” psicológico de virtudes, definidas consoante o procedimento prudencial à “tríplice luz”.³³⁸

³³³ *Idem, ibidem*, p. 366.

³³⁴ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. 1980, II-II, 47, 8, sc, p. 2418.

³³⁵ NASCIMENTO. A Prudência segundo Santo Tomás de Aquino. *Síntese Nova Fase*, v. 20, nº. 62 (1993): 375: “Este ato consiste em aplicar o que foi deliberado e julgado para operar. Como este ato está mais próximo do fim da razão prática, daí resulta que ele é o ato principal da razão prática e, por conseguinte, da prudência”.

³³⁶ *Idem, ibidem*, p. 375.

³³⁷ *Idem, ibidem*, p. 375.

³³⁸ Aqui Tomás está sob dupla influência, a saber, do Estagirita e do Hiponense: “Daí, inclusive, Aristóteles (EN, VI 9, 1142b 4) dizer que convém executar rapidamente o que foi deliberado, mas deliberar vagarosamente. Agostinho (*De Moribus Ecclesiae*, I, 24.) diz também que compete à prudência montar guarda e exercer uma vigilância diligentíssima para que não erremos por causa de uma falsa persuasão

A atividade da prudência tem, assim, uma certa complexidade que nos convida a analisá-la — claro que sem pretensões de nos aprofundarmos e resolvê-la.³³⁹ Iniciaremos nossa tarefa ponderando o que chamaremos — doravante — de império³⁴⁰ prudencial.

Devemos, antes de tudo, indicar o *status quaestionis* da “díade” preceito-império. A identificação pretendida dos termos desta díade tem sido tema de debates entre os estudiosos do pensamento de Tomás, a partir do texto da *Suma Teológica, Primeira Parte da Segunda Parte*, questão 17.³⁴¹ Tomás faz uso dos dois termos³⁴², tratando de assuntos reciprocamente imbricados. Os devidos pressupostos implicados na análise do debate foram liminarmente levantados por Nascimento³⁴³, a partir dos quais

sub-reptícia e gradual”. (NASCIMENTO. A Prudência segundo Santo Tomás de Aquino. **Síntese Nova Fase**, v. 20, nº. 62 (1993): 375).

³³⁹ *Idem, ibidem*, p. 376: “O ad 3^{um} do a. 8 se refere muito provavelmente a I-II, 17, 1, que trata do império ou comando. Aliás, esta última referência, bem como uma a propósito da deliberação no corpo do artigo 8, e a própria estruturação deste nos remete ao estudo dos atos humanos no início da I-II, q. 8-17. Assim, o próprio texto das questões da II-II referentes à prudência estabelece o cruzamento desta com o que poderíamos denominar a lógica da ação humana na perspectiva de Tomás de Aquino. Esta temática voltou à ordem do dia graças a discussões que ocupam espaço significativo na filosofia contemporânea. Foi também objeto de acirrados e complexos debates entre os intérpretes de Tomás de Aquino na década de 50. Estes não parecem ter ainda se posto inteiramente de acordo”.

³⁴⁰ CORREIA. Definição Tomista de Lei. p. 114. **Verbum**, Rio, 1944: “Imperar — imperare, praecipere, é mandar — ato essencialmente racional, intimando uma realização, quer indicativamente, quando dizemos a quem mandamos — debes fazer isto; ou imperativamente, quando lhe determinamos — faze isto [I-II, 17, 1; II-II, 83, 1]. É o ato principal da razão prática, da qual é o fim próximo: aplicar à obra o aconselhado e julgado [II-II, 47, 8], reconhecido deliberadamente como possível, pois nela non habet praecipere quae per hominem fieri non possunt. [I-II, 57, 6]”.

³⁴¹ NASCIMENTO. *Op. cit.* p. 376: “[...] um terceiro tópico muito debatido entre os intérpretes de Tomás de Aquino: a identificação ou não do ato próprio da prudência (o preceito) com o império tratado na I-II, 17”.

³⁴² *Idem. Ibidem.* p. 376: “A este respeito, cabe perguntar por que Tomás de Aquino utiliza essa dupla terminologia: o preceito, ao tratar da prudência, império, no estudo geral sobre a ação humana.”

³⁴³ *Idem. Ibidem.* p. 377: “Cabe ter em conta que, se adotarmos uma seqüência cronológica na concatenação das etapas da ação humana, o império ou comando é posterior à decisão ou escolha (*electio*), sendo essa a fase central da ação humana. Neste sentido, identificar o preceito da prudência com o império, sem nenhuma consideração adicional, seria fazer o ato principal da prudência intervir quando tudo já está acabado, isto é, depois de tomada a decisão ou feita a escolha. A perspectiva de análise da ação humana por Tomás de Aquino é, sem dúvida, predominantemente estrutural e lógica. Tomás de Aquino faz um corte

podemos sacar elementos – conjugados com os pontos de vista apontados³⁴⁴ – que direcionem para um posicionamento possível.

Efetivamente, ao tratar da prudência, o Santo Aquinate faz uso do termo “preceito”, ao passo que, quando trata da ação humana, usa o termo “império”. Se seguirmos a contribuição de Nascimento – o que nos parece indicado fazer – confrontada com o próprio texto tomasiano, desembocamos no entendimento de que a aporia tem uma solução, admitindo-se que o império implica a ordenação racional da vontade, e o preceito – anterior ao império – a adesão dela para a ação, configurando que ambos –preceito e império – por sua íntima conexão constituem “os dois lados de uma mesma moeda”, sendo que o preceito tem seu prolongamento no império.³⁴⁵

Por um lado, esse império pressupõe o ato intencional das virtudes morais e, por outro, é pressuposto pelo ato eletivo delas, ou seja, como sua norma. De fato, a necessidade do

sincrônico do ato humano e não uma análise diacrônica do mesmo. O que é evidenciado pela própria ordem dos temas abordados nas questões 8-17 da I-II. Isto não quer, porém, dizer que elementos diacrônicos não possam aí se inserir e que não se possa construir, a partir dos elementos fornecidos por Tomás de Aquino, uma análise diacrônica da ação humana com pretensões à completude, como tentaram seus comentadores a partir de Carlos Renato Billuart (1685-1757)”.

³⁴⁴ *Idem. Ibidem.* p. 377: “Seguindo ainda uma sugestão, que S. Pinckaers retoma de Th. Deman, podemos explicar a dualidade terminológica entre preceito e império, tendo em vista as ligações do estudo da prudência com Aristóteles e dos atos humanos com São João Damasceno. A questão teórica da identificação entre o preceito e o império depende, acompanhando também nisso S. Pinckaers, das relações entre império e escolha. Ao que parece, argumenta este convincentemente a favor da interpretação tradicional dos textos de Tomás de Aquino, no sentido de afirmar tal identificação do preceito prudencial com o império ou comando na seqüência dos atos humanos. Mantém ele a posteridade lógica ou estrutural do império em relação à escolha. Isto não significa, porém, que a prudência só intervenha na ação humana depois que tudo já acabou. Ela intervém na escolha através da deliberação e do juízo que encerra esta deliberação. Mas, não basta que a vontade se incline em determinada direção. A decisão só estará completa na execução (*usus*) e é (logicamente) entre a decisão e a execução que intervirá então o império que dirige e impulsiona a execução. [...] Isto não significa que haja uma distância temporal entre a escolha e o império. Eles são simultâneos”.

³⁴⁵ *Idem. Ibidem.* p. 377: “Talvez seja possível dizer que a escolha e o império, são como que as duas faces de uma etapa da ação humana. A escolha representa a opção ou adesão (*consensus*) da vontade e o império ou preceito o impulso para a ação que supõe a propulsão da vontade (é a escolha que se prolonga) e a ordenação racional que é específica do império”.

discernimento prudencial decorre da variabilidade e multiplicidade das condições muito particulares e concretas do homem pela práxis, daí que a prudência estará sempre condicionada à inserção do homem na vida coletiva³⁴⁶, ou seja, é na vida comunitária – e nunca fora dela – que o homem pode vivenciar os modos concretos da prática da prudência, em cujas ações a prudência determina efetivação das respectivas virtudes,³⁴⁷ e devemos convir com Nascimento que “a prudência é uma virtude de ação e não da decisão ineficaz”.³⁴⁸

A solução apontada logo acima nos parece acenar no sentido de que a virtude da prudência está estreitamente ligada ao ato eletivo da virtude moral, à eleição virtuosa. O Alventino chega a afirmar, em algumas perícopes³⁴⁹, que a eleição é um ato da prudência, embora tenhamos que frisar que, se estamos certos, a eleição procede da prudência no que o ato eletivo tem de conhecimento. Assim, podemos afirmar que a prudência é o saber diretivo e normativo da eleição³⁵⁰ ou, ainda, que a retidão da eleição virtuosa é participativamente prudencial.³⁵¹ Em consequência disso, o aspecto cognoscitivo da eleição é o que propriamente dever ser chamado prudência. A razão é necessária para uma reta eleição³⁵², isto é, antes da eleição há uma deliberação, um juízo e um preceito, mas o último juízo prático que guia a eleição é um império, que nos parece o principal ato da prudência, pois a razão impera a eleição virtuosa com a energia da

³⁴⁶ GONZÁLEZ. *Moral, Razón y Naturaleza*. 1998, p. 228: “[...] la adquisición de tal virtud esté en parte condicionada por la integración en una comunidad concreta [...]”.

³⁴⁷ Idem. *Ibidem*: “[...] la prudencia determina qué tipos de actividad y qué acciones específicas concretarían las virtudes en las situaciones concretas que configuran nuestras vidas”.

³⁴⁸ NASCIMENTO. *Ibidem*, p. 377.

³⁴⁹ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. 1980, I-II, 65, 1, c, p. 1498s; In I Sent., d. 1, q. 1, a. 2. In: *Corpus Thomisticum*, CD-ROM, 2003; passim.

³⁵⁰ GONZÁLEZ. *Op. Cit.* p, 239: “Aunque la electio es más propiamente un acto de la voluntad que de la razón, de una manera derivada podría decirse que entra también a formar parte de la prudencia, ya que en la elección permanece algo de la razón – el consilium e el juicio o sentencia en que concluye la deliberación”; TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. 1980, II-II, 47, 1, ad 2^{um}, p. 2410; In I Ethic., lect. 1, n^o. 8. In: *Corpus Thomisticum*, CD-ROM, 2003.

³⁵¹ TOMÁS DE AQUINO. In III Sent., d. 9, q. 1, a. 1, sol. 2. In: *Corpus Thomisticum*, CD-ROM, 2003.

³⁵² Idem. *Suma Teológica*. 1980, I-II, 58, 4, p. 1453s; *Idem. Ibidem.* q. 61, a. 1, p. 1472.

gnome diferem pelas regras diversas por que julgam. Pois, a sînese julga dos atos, segundo a lei comum; ao passo que a gnome o faz, segundo a razão natural, nos casos em que a lei comum é deficiente [...].³⁵⁸

Prosseguindo, se “o fim das virtudes morais – inclusa a prudência – é o bem humano que consiste na conformidade com a razão”³⁵⁹, então concluimos com Lima Vaz³⁶⁰ que a prudência, para o Angélico, exerce a função de “norma próxima objetiva” que se coloca como intermediária e mediadora entre a subjetividade da decisão – inscrita em cada sujeito – e a objetividade da lei, como dado confrontante.

De modo sumário, de quanto vimos, o ato próprio da vontade – a intenção – determina os atos subseqüentes do entendimento – a deliberação, o juízo e o império – e da própria vontade (consentimento, eleição, uso). O impulso do entendimento a deliberar, isto é, a buscar os meios convenientes para o devido fim é dado pela intenção, impulso a este mesmo fim. Considerados de modo absoluto, esses referidos meios são apreciados no que têm de valor, possibilitando o consentimento. De maneira contínua, porém, são considerados comparativamente a respeito da conveniência de uns sobre os outros e ao momento, possibilitando o juízo prático e a eleição. Tudo isso já prepara o ato do império prudencial, que preside e determina a execução ou a ação propriamente dita. Ora, a intenção da vontade não se refere só ao

³⁵⁸ *Idem. Ibidem.* I-II, 57, 6, ad 3^{um}, p. 1447: “Distinguuntur autem synesis et gnome secundum diversas regulas quibus iudicatur, nam synesis est iudicativa de agendis secundum communem legem; gnome autem secundum ipsam rationem naturalem, in his in quibus deficit lex communis [...]”; AUBENQUE. **A Prudência em Aristóteles.** São Paulo: Discurso Editorial, 2003, p. 241: “Como se vê, a □□□□□□ não designa a inteligência do teólogo, nem a do físico, mas antes a capacidade de analisar e discernir as situações concretas. A inteligência tem, pois o mesmo domínio da prudência (ou seja, o que devém enquanto depende de nós) e dela difere somente pelo fato de que é crítica, enquanto a prudência é normativa (□□□□□□□□□□). Resta, enfim, a □□□□□□: ela designa o julgamento no sentido em que se diz de qualquer um que ele julga (□□□□□□□□□□). Ora, julgar não é somente uma qualidade intelectual”.

³⁵⁹ NASCIMENTO. *A Prudência segundo Santo Tomás de Aquino. Síntese Nova Fase*, v. 20, nº. 62 (1993): 371.

³⁶⁰ LIMA VAZ. **Escritos de Filosofia IV.** 2002, p. 239: “A phrónesis aristotélica sobrelevada e dilatada ao horizonte universal das coisas humanas às quais se estende a prudentia, em Santo Tomás de Aquino, passa

fim último da vida humana, mas, igualmente, aos fins próprios das virtudes morais da vontade e da sensibilidade. E, como guia de tudo isso, o ser humano possui um hábito natural “quase” inato³⁶¹ – a *sindérese*³⁶² – que determina o fim último da vida humana – o Bem Comum –, cujos meios mais adequados de o alcançar são indicados pela prudência por ela guiada³⁶³, pois, como diz Ferreira, a “prudência vincula-se à ação humana pela maneira correta da execução dos meios, tendo em vista o fim já estabelecido pela *sindérese*”.³⁶⁴

Inicialmente, devemos notar que o conceito de *sindérese* é alheio ao contexto da obras peripatéticas.³⁶⁵ Seguramente, Tomás de Aquino deve ter haurido este termo da tradição vinda desde São Jerônimo³⁶⁶ no seu comentário ao *Livro do Profeta Ezequiel*.³⁶⁷ Mas

a ser a norma próxima objetiva do agir moral, exercendo uma função mediadora entre a objetividade da lei e o ato subjetivo da decisão”.

³⁶¹ TOMÁS DE AQUINO. In II Sent., d. 24, q. 2, a. 3, c. In: **Corpus Thomisticum**, CD-ROM, 2003.: “Unde dico, quod synderesis a ratione practica distinguitur non quidem per substantiam potentiae, sed per habitum, qui est quodammodo innatus menti nostrae ex ipso lumine intellectus agentis, sicut et habitus principiorum speculativorum [...]”.

³⁶² *Idem*. **Suma Teológica**. 1980, I, 79, 12, c, p. 713: “A *sindérese* não é potência, mas hábito [...]. Por onde os princípios de coisas operáveis, naturalmente ínsitos em nós, não pertencem a uma potência em especial, mas a um hábito natural especial, a que chamamos *sindérese*. [...] Logo, é claro, a *sindérese* não é uma potência, mas um hábito natural”.

³⁶³ *Idem*. *Ibidem*. II-II, 47, 6, ad 3^{um}, p. 2416: “O fim concerne às virtudes morais, não pelo estabelecerem elas, mas por tenderem elas para o fim preestabelecido pela razão natural. E para isso são auxiliadas pela prudência, que lhes prepara o caminho. [...] Ao passo que a *sindérese* move a prudência, assim como o intelecto dos princípios, a ciência”; *Idem*. *Ibidem*. I, 79, 12, p. 713.

³⁶⁴ FERREIRA. A prudência em Santo Tomás de Aquino. p. 279. In: COSTA; DE BONI. **A Ética Medieval Face aos Desafios da Contemporaneidade**. Porto Alegre: Edipucrs, 2004.

³⁶⁵ NASCIMENTO. A Prudência segundo Santo Tomás de Aquino. **Síntese Nova Fase**, v. 20, nº. 62 (1993): 372: “É no entanto, estranha ao pensamento aristotélico a idéia de *sindérese* [...]”.

³⁶⁶ LIMA VAZ. **Escritos de Filosofia IV**. 2002, p. 207: “O segundo tema que se impõe à atenção dos teólogos é o tema da *sindérese* (termo oriundo de uma leitura defeituosa do grego *synteresis*, empregada por São Jerônimo para designar a *syneidesis* estóica em seu *Commentarium in Ezechielem*, I. c. 1), ou seja, do hábito dos primeiros princípios na ordem moral que se apresenta como normativo em ordem à especificação dos atos em todo o campo da moralidade. Era inevitável que ao tema da *sindérese* fosse associado o tema da consciência que constitui igualmente a norma interna última dos atos morais. O tratado da *sindérese* foi definitivamente estabelecido em suas grandes linhas por Felipe, o Chanceler (cerca de 1230). A partir de então, ele estará intimamente ligado ao problema da

isso não quer dizer que o Aquinate não faça uma analogia³⁶⁸ e ilação a partir da filosofia peripatética. Ou seja, Tomás, espelhando-se na relação entre ciência e intelecto, concebe um "*intellectus principiorum*" na ordem prática – a *sindérese* – que rege a prudência, ao modo como a inteligência dos princípios, na ordem teórica, subordina a ciência.³⁶⁹

Depois, devemos notar – com González – que o Doutor Angélico se refere à *sindérese* em três lugares, dois dos quais, com mais extensão: "[...] el primero de esos lugares es el Comentario al segundo libro de las Sentencias [...]; también en el De Veritate [...]; e por fin, en la S. Th. I, q. 79, a. 12 [...]".³⁷⁰ Quanto a este último, ela levanta, em diversos autores³⁷¹, algumas hipóteses da menor extensão dele, justamente numa obra das mais importantes do Angélico. Ela mesma opta pelo cunho mais voltado à virtude do trato na *Suma Teológica*, que tornaria "supérflua – al menos desde un punto de vista práctico – la referencia a la *sindéresis*".³⁷²

O importante, para além de tudo isso, é que esses "primeiros princípios da ordem prática" são, na verdade, o que estabelece a "luz fundamental" pela qual a razão humana se constitui como razão moral, e o hábito da *sindérese*, por sua própria natureza, também apresenta os fins das virtudes como bens

consciência moral como norma obrigatória interior ao sujeito da moralidade".

³⁶⁷ NASCIMENTO. A Prudência segundo Santo Tomás de Aquino. **Síntese Nova Fase**, v. 20, nº. 62 (1993): 373; LALANDE. **Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia**. 3ª. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. Verbete. p. 1025s.

³⁶⁸ *Idem, ibidem*, p. 374: "Na analogia entre *intellectus principiorum-scientia*, por um lado, e, por outro, *sindérese-prudência*, seria melhor falar de *intellectus principiorum-sabedoria* e *sindérese-prudência*, para ressaltar o caráter de 'sabedoria prática' desta última".

³⁶⁹ *Idem, ibidem*, p. 373: "Partindo da concepção aristotélica das relações entre a razão (*ratio*) e inteligência (*intellectus*) ou, mais precisamente, das relações entre ciência (*scientia*) e inteligência (*intellectus*), Tomás de Aquino postula um *intellectus principiorum* na esfera da práxis e lhe subordina a prudência, à semelhança do que acontece com a *scientia* que se subordina ao *intellectus principiorum* no domínio da teoria. Esse *intellectus principiorum* da ordem prática é justamente o que ele chama de *sindérese*, o hábito dos primeiros princípios da ordem prática, isto é, dos preceitos da lei moral".

³⁷⁰ GONZÁLEZ. *Op. Cit.* p. 205.

³⁷¹ *Idem. Ibidem.* p. 205. nota 97.

³⁷² *Idem. Ibidem.* p. 205.

que devem ser realizados através da ação.³⁷³ Assim, a intenção moral é guiada por ela, que estabelece as bases do juízo moral, porque as virtudes, entendidas como fins representados com uma certa universalidade, são o princípio desse mesmo juízo.³⁷⁴ E na relação entre a *sindérese* e a prudência, aquela dirige as regras universais enquanto são conexas às operações de intenção e *volição*, enquanto a segunda aplica essas mesmas regras à *práxis* humana, caracterizada pela particularidade.³⁷⁵ Em outras palavras, o que é patente no âmbito próprio da *sindérese* é a conexão universal e necessária entre a vida boa e feliz³⁷⁶ e as virtudes, pois fica patente tanto a inclusão destas naquela como a determinação do conteúdo geral das diversas virtudes.³⁷⁷ Essa determinação, não obstante seja precisa, é abstrata enquanto não se indica o modo “existencial” no qual as virtudes devem “encarnar-se” na *práxis* atual – *hic et nunc* – em circunstâncias não menos “existenciais”.

O “processo” de interação entre a prudência e a *sindérese* na hora da ação concreta pode ser descrita como segue:

[...] o silogismo prático, em que a [premissa] maior é o princípio [universal] da lei natural [a *sindérese*] e a menor [particular], uma questão de fato.³⁷⁸ E em outros termos: [...] como nem todos os meios, supondo-os vários, se adequam do mesmo modo ao fim, é mister perquirir o mais adaptável a ele – per quid *facilius perveniatur*. Demonstra-o um juízo da razão – *quod pertinet ad iudicium*. É o chamado *iudicium* de

³⁷³ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. 1980, I, 79, 12, p. 713; II-II, 47, 6, ad 1^{um}, p. 2416.

³⁷⁴ *Idem*. *Ibidem*. II-II, 47, 7, p. 2416s; *Idem*. In III Sent., d. 33, q. 2, a. 3, sol. In: **Corpus Thomisticum**, CD-ROM, 2003.

³⁷⁵ FERREIRA. A prudência em Santo Tomás de Aquino. p. 278. In COSTA; DE BONI. **A Ética Medieval Face aos Desafios da Contemporaneidade**. Porto Alegre: Edipucrs, 2004: “A *sindérese* trabalha com as regras que ocorrem de forma universal, dirigindo aquilo que se liga ao movimento de *volição* e de intenção. [...] É a virtude da prudência quem irá aplicar as regras gerais aos casos particulares”.

³⁷⁶ Em (Moral, **Razón y Naturaleza**. 1998, p. 215) González nota que “la *sindéresis*, ciertamente, orienta el bien, pero de una manera universal: *bonum est faciendum et prosequendum, malum est vitandum*. La universalidad de la *sindéresis* responde a la intelección de la razón de bueno: *bonum est quod omnia appetunt*, y presupone la *voluntas ut natura*, que, en expresión de Polo, es ‘puro respecto del fin’ ”.

³⁷⁷ GONZÁLEZ. **Moral, Razón y Naturaleza**. 1998, p. 216.

³⁷⁸ CORREIA. **Ensaaios Políticos e Filosóficos**. São Paulo: EDUSP, 1984, p. 151.

consiliatis vel inventis, conclusão do exame – ad quem inquisitio terminatur. Derradeiro estágio nesse trabalho da razão especulativa – et hic sistit speculativa ratio. Já aqui intervém a sindérese.³⁷⁹

Retornando à definição – *standard*³⁸⁰ – da prudência, compete assinalar que, de algum modo, as virtudes são os princípios da reta razão. Portanto, cabe à reta razão, a partir das outras virtudes, estipular o modo de efetivá-las nas determinadas circunstâncias. O Frade de Rocasseca assim diz a partir do *De Veritate*:

[...] ideo ad hoc quod aliquis sit prudens, requiritur quod bene se habeat circa ipsos fines. Non enim potest esse recta ratio, nisi principia rationis salventur. Et ideo ad prudentiam requiritur et intellectus finium, et virtutes morales, quibus affectus recte collocatur in fine [...].³⁸¹

Assim, pressupõe-se a compreensão dos fins das virtudes e, igualmente, um firme desejo ou amor por elas (no âmbito psicológico). Se a razão prática requer um elemento apetitivo, a reta razão requer a retidão do apetite, ou seja, para deliberar e julgar retamente as relações alterativas, não é suficiente saber o que seja alguma virtude (a justiça, por exemplo), mas, sobremaneira, querer ser tal qual é o investido da virtude (o justo, seguindo o exemplo). O âmbito da ação será, por antonomásia, o do particular, pois as ações são sempre particulares e dadas na realidade.

Portanto, a virtude da prudência traz consigo uma realidade múltipla de sua extensão. Em outras palavras, designa um gênero ordenado de outras disposições adquiridas que permitem ao sujeito superar e enfrentar as vicissitudes da vida. Nascimento apresenta em seu trabalho³⁸² o “plano das questões 47-56 da II-II” da *Suma Teológica*, onde Santo Tomás distingue um certo número de disposições e de virtudes que não realizam propriamente a noção de

³⁷⁹ *Idem*. Definição Tomista de Lei. p. 112s. **Verbum**, Rio, 1944.

³⁸⁰ “*recta ratio agibilium*”

³⁸¹ TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q. 5, a. 1, c. In: **Corpus Thomisticum**, CD-ROM, 2003.

prudência, mas formam seu “universo” e concorrem para sua manutenção.³⁸³

Nos artigos 10-12 da questão 47, o Frade Alventino trata da divisão da prudência em partes nas quais ainda se encontra o mesmo conceito, isto é, opondo uma espécie de prudência individual a uma prudência coletiva, e, esta última em outras quantas, segundo as espécies de comunidades políticas (a família e a cidade).

O tom inicial, dado no artigo 10, pelo recurso a São Paulo e a Aristóteles,³⁸⁴ “deixa clara a perspectiva teológica que Tomás de Aquino escreve”.³⁸⁵ Mas o foco aqui é mostrar que se orienta, além do bem particular, ao Bem Comum:

Como diz o Filósofo, alguns ensinaram que a prudência não se estende ao bem comum, mas só ao próprio. E isto por pensarem que o homem não há de buscar senão o bem próprio. Mas esta doutrina repugna à caridade, que não busca os seus próprios interesses, como diz a Escritura. [...] E também repugna à reta razão, que considera o bem comum melhor que o particular. Ora, à prudência pertence aconselhar retamente, julgar e ordenar sobre os meios conducentes ao fim devido. Por onde, é manifesto que a prudência se ocupa, não só com o bem particular de cada um, mas também, com o comum, de todos.³⁸⁶

Nosso interesse maior está no enfoque dado a partir do artigo 11 da mesma questão. Aqui, Tomás postula que a razão formal dos meios depende do fim ao qual estão ordenados e, neste sentido,

³⁸² NASCIMENTO. A Prudência segundo Santo Tomás de Aquino. **Síntese Nova Fase**, v. 20, nº. 62 (1993): 368.

³⁸³ *Idem. Ibidem.* p. 368: “Este conjunto de dez questões se distribui de modo perfeitamente sistemático e obedece a um plano comum ao estudo de cada uma das virtudes em particular na II-II”.

³⁸⁴ *Idem. Ibidem.* p. 378: “A origem destes artigos está na *Ética* a Nicômaco VI, 8, 1141 b, 23-1142 a 10”.

³⁸⁵ *Idem. Ibidem.*

³⁸⁶ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. 1980, II-II, 47, 10, c, p. 2420: “[...] sicut philosophus dicit, in VI Ethic., quidam posuerunt quod prudentia non se extendit ad bonum commune, sed solum ad bonum proprium. Et hoc ideo quia existimabant quod non oportet hominem quaerere nisi bonum proprium. Sed haec aestimatio repugnat caritati, quae non quaerit quae sua sunt, ut dicitur I ad Cor. XIII. [...] Repugnat etiam rationi rectae, quae hoc iudicat, quod bonum commune sit melius quam bonum unius. Quia igitur ad prudentiam pertinet recte consiliari, iudicare et praecipere de his per quae pervenitur ad debitum finem, manifestum est

torna-se necessário haver diversidade nas formas de prudência, porque o bem próprio de cada parte em questão (indivíduo, família e Estado) se constitui em fins diversos.³⁸⁷ Com efeito, as diversas formas de prudência – é muito importante que se diga – não são formas de virtudes opostas, mas formas como partes subordinadas entre si da mesma prudência, passíveis, portanto, de coexistir num mesmo sujeito. De fato, os fins – que são partes integrantes uns dos outros – podem se diversificar materialmente, todavia não o podem formalmente.³⁸⁸ Não fosse assim, haveria uma colisão, difícil de se admitir no pensamento tomasiano, que prejudicaria o equilíbrio e a unidade prudencial e moral do mesmo sujeito. O objeto em questão é constituído pelas “três espécies de prudência: a prudência pura e simples, a prudência doméstica e a prudência política”.³⁸⁹

A primeira delas – a prudência “pura e simples” –, cujo escopo é atender no que satisfaz as necessidades do indivíduo, não deixa de integrar-se às demais e contém em sua estrutura a inclinação de ser movida, eminentemente, pela última, a “prudência política”. Isto está plenamente de acordo com o já visto, que o homem “é um animal social e político”, ordenado que está ao convívio social. Ela possui, de modo geral, três raios de “controle”:

1. Entre os que comungam da mesma comunidade de pessoas, regulando as relações interpessoais;
2. Entre as pessoas e a Divindade, regulando as relações da pessoa com Deus;

quod prudentia non solum se habet ad bonum privatum unius hominis, sed etiam ad bonum commune multitudinis”.

³⁸⁷ NASCIMENTO. A Prudência segundo Santo Tomás de Aquino. **Síntese Nova Fase**, v. 20, nº. 62 (1993): 378.: “Sua tese [...] é que fins especificamente distintos (bem comum da cidade e do reino, bem comum da casa ou família, bem de uma pessoa) determinam espécies distintas de prudência [...]”.

³⁸⁸ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. 1980, II-II, 47, 11, ad 3^{um}, p. 2422: “[...] fins diversos, dos quais um se ordena para o outro, diversificam a espécie do hábito. [...] E do mesmo modo, embora o bem do particular se ordene ao da multidão, contudo isto não obsta que essa diversidade torne os hábitos diferentes especificamente. Mas daqui resulta que o hábito ordenado ao fim último é o principal e impere sobre os outros hábitos”.

3. Das pessoas consigo mesmas, em sua relação de intimidade.

Por sua parte, a prudência doméstica possui dois objetivos precípuos:

1. O primeiro deles, o cuidado da prole, naquilo em que ela tenha de necessidades básicas de sobrevivência como pessoas que são;
2. O segundo deles é a manutenção de sua vida na família e na comunidade, assim a educação moral e a instrução, por exemplo.

E, por fim, a prudência política, cujo escopo não é outro senão o Bem Comum Político, vista no artigo 10, e igualmente tratada na questão 50, artigos 1 a 4. Ela é de competência do governante em qualquer esfera de poder que diga respeito à comunidade política. Dentro da perspectiva trabalhada na questão 50, a prudência política é tanto do governante, como do governo.³⁹⁰

Assim, portanto, podemos afirmar sem temor que a prudência nos governados é correlativa à prudência nos governantes e que ao fazê-los participar das diretrizes do governante, está integrando-os no todo que é o Estado. Nos governantes, a prudência confere a capacidade de mandar bem e nos governados, a prudência confere a capacidade de executar o que lhes foi mandado fazer.³⁹¹ E como o indivíduo, de fato, se liga do modo como lhe convém, isto é, segundo sua condição de indivíduo consciente, racional e livre³⁹², ele se ordena às ordens que fazem a dinâmica do convívio social. Nos governados, graças a essa dinâmica, a prudência é completiva e, nos governantes, ela tem caráter diretivo, permitindo que partilhem dela os que possuem cargo de mando. Guardadas as similitudes com a prudência "pura e simples", dela difere, pois, enquanto ela se dirige para conformar a práxis

³⁸⁹ NASCIMENTO. A Prudência segundo Santo Tomás de Aquino. **Síntese Nova Fase**, v. 20, nº. 62 (1993): 378.

³⁹⁰ *Idem. Ibidem.* p. 379.

³⁹¹ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. 1980, II-II, 47, 11, ad 2^{um}, p. 2422.

³⁹² NASCIMENTO. A Prudência segundo Santo Tomás de Aquino. **Síntese Nova Fase**, v. 20, nº. 62 (1993): 379.: "O corpo do artigo ressalta, mais do que o artigo 12 da questão 47, como Tomás de Aquino se contrapõe à teorização de Aristóteles a respeito do súdito e do escravo, como seres meramente passivos, comparáveis, sobretudo o último aos animais de carga".

pessoal às exigências do bem comum, esta última se especifica por adaptá-la à variabilidade das disposições subjetivas e das situações existenciais, em vista do próprio bem. Assim afirma Santo Tomás já na resposta ao terceiro argumento da questão 50, artigo 2: “Pela prudência chamada geral, o homem se dirige a si mesmo em ordem ao seu próprio bem; pela política, porém de que agora tratamos, em ordem ao bem comum”.

A práxis pessoal assim fica equilibrada, sem choques e lhe possibilita uma conduta realmente virtuosa. Se a prudência “pura e simples” leva a pessoa a realizar o próprio bem, a prudência política o faz transcender para a consecução do Bem Comum Político. A economia prudencial faz a relação indivíduo-comunidade reproduzir a ordem cósmica em sua harmonia e coloca o predomínio do foro comunitário em evidência na vida da pessoa pelo lugar que ela ocupa em sua formação. Essa harmonia, o Aquinate a consegue pela maior diversidade de contextos em relação ao meio e às condições do Estagirita que lhe permitem – nas palavras de Lima Vaz³⁹³ – “sobreleva” e “dilata” o conceito peripatético de *phrónesis* na “*prudentia*” tomasiana:

Ora, as condições concretas da vida ética não são apenas, para o teólogo Tomás de Aquino, as condições oferecidas pela natureza ao indivíduo para a realização do ideal da vida filosófica como vida eticamente perfeita segundo o ensinamento da Ética antiga. Elas são radicalmente transformadas pela supressão da natureza ao plano sobrenatural da graça [...].³⁹⁴

Essa *prudentia politica* – como sabedoria – é a que é necessária para a direção das coisas humanas, sendo, pois, conforme o *Comentário à Ética a Nicômaco*,³⁹⁵ a virtude “arquitetônica”, virtude motriz das outras formas de prudência e instaladora de um “*modus faciendi*” delas na práxis humana dentro

³⁹³ LIMA VAZ, **Escritos de Filosofia IV**. 2002, p. 239. Vide nota 360 deste capítulo.

³⁹⁴ *Idem. Ibidem.* p. 239.

³⁹⁵ TOMÁS DE AQUINO. In VI *Ethic.*, lect. 7, nº. 1. In: **Corpus Thomisticum**, CD-ROM, 2003.

do Estado.³⁹⁶ O entusiasmo do Aquinate é tamanho que ele chega a enaltecer tal prudência sobre as demais por sua destinação ao Bem Comum Político.³⁹⁷ Isso faz sentido se voltarmos ao contexto do artigo 10 da questão 47, em que o Angélico repugna admitir que a reta razão consinta em que o bem particular sobressaia ao comum, e, assim, ao homem, em hipótese alguma, será possível contentar-se com somente a prudência pessoal.³⁹⁸ Não podemos nos esquecer da advertência de Nascimento, segundo o qual:

O ad 2^{um} relembra a subordinação do bem próprio ao bem comum. Tese a ser equilibrada com a exposta na II-II, 25, 4, ad 3^{um}: 'O ser humano não se ordena à comunidade política na sua totalidade e de acordo com tudo que é seu ser'. Nesta última referência temos a formulação, nos termos de Tomás de Aquino, do que Lord Acton chamou de 'lealdade dividida' do cristão em relação à comunidade política.³⁹⁹

De todo modo, a *prudentia politica* é a expressão mais acabada – não obstante seja análoga da prudência “pura e simples” – embora mais nobre que esta, consoante o entendimento dado, mais

³⁹⁶ *Idem. Ibidem.*: “Est etiam considerandum, quod quia totum principalius est parte et per consequens civitas quam domus, et domus quam unus homo, oportet quod prudentia politica sit principalior quam oeconomica, et haec quam illa quae est sui ipsius directiva. Unde et legis positiva est principalior inter partes politicae et simpliciter praecipua circa omnia agibilia humana”.

³⁹⁷ *Idem.* In X Ethic. lect. 11, nº. 5. In: **Corpus Thomisticum**, CD-ROM, 2003.: “Si igitur inter omnes actiones virtutum moralium excellunt politicae et bellicae, tam pulchritudine, quia sunt maxime honorabiles, quam etiam magnitudine, quia sunt circa maximum bonum, quod est bonum commune [...]”.

³⁹⁸ *Idem. Suma Teológica.* 1980, II-II, 47, 10, ad 2^{um}, p. 2420: “Quem busca o Bem Comum da multidão busca, por consequência, também o seu bem próprio, por duas razões. – Primeiro, porque o bem particular não pode existir sem o comum ou da família, da cidade, ou do reino. Por isso Valério Máximo diz, que os antigos Romanos preferiam ser pobres num império rico, que ricos num império pobre. – Segundo, porque fazendo o homem parte de uma casa ou de uma cidade, é preciso levar em conta o que lhe constitui o bem, procedendo como prudente relativamente ao bem da multidão. Pois, a boa disposição das partes depende da sua relação com o todo; porque, como diz Agostinho [III Conf., c. VIII], é disforme toda parte que não está ligada ao todo.”

³⁹⁹ NASCIMENTO. A Prudência segundo Santo Tomás de Aquino. **Síntese Nova Fase**, v. 20, nº. 62 (1993): 378.

adiante na questão 50, artigo 1, corpo⁴⁰⁰ do artigo e no artigo 2, na resposta ao primeiro argumento:

[...] a arte de reinar é a espécie mais perfeita de prudência. Por onde, a prudência dos súditos, por natureza inferior à prudência governativa, conserva a denominação geral, sendo chamada política.⁴⁰¹

Isso denota o já sabido, que o ápice da perfeição própria da pessoa humana – *in hoc mundo* – se dá pela ordenação natural ao Bem Comum Político.

Neste momento faz-se mister percorrermos os meios humanos, previstos pelo Angélico, conducentes ao Bem Comum Político, visto o homem deles necessitar imperiosamente em sua vida social.

⁴⁰⁰ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. 1980, II-II, 50, 1, c, p. 2442: “[...] à prudência pertence dirigir e ordenar. Por isso, onde se encontra uma razão especial de dirigir e ordenar os atos humanos, aí se manifesta também uma prudência de natureza especial. Ora, como é claro, naquele que deve dirigir, não somente a si mesmo, mas ainda a comunidade perfeita da cidade ou do reino, deve existir também uma razão especial e perfeita de governar. Pois, tanto mais um regimen será perfeito quanto mais universal e maior extensão tiver, e quanto mais alto for o fim que atingir. Por onde, ao rei, a quem compete governar uma cidade ou um reino, convém uma prudência de natureza especial e perfeitíssima. E por isso a arte de reinar é considerada uma espécie de prudência”.

⁴⁰¹ *Idem. Ibidem.* II-II, 50, 2, ad 1^{um}, p. 2443: “[...] regnativa est perfectissima species prudentiae. Et ideo prudentia subditorum, quae deficit a prudentia regnativa, retinet sibi nomen commune, ut politica dicatur, sicut in logicis convertibile quod non significat essentiam retinet sibi commune nomen proprii”.

Capítulo III

3. *Leis e Direitos no Pensamento de Tomás de Aquino*

As virtudes, anteriormente vistas, regulam desde o mais íntimo os atos humanos rumo ao seu Bem Comum, mas temos os princípios externos do agir humano que também lhes são regras anteriores ou posteriores à sua determinação.⁴⁰² Esses princípios externos são as leis⁴⁰³, ou – mais precisamente – são Deus e o Diabo; Deus usa a graça – desde o coração humano – para auxiliar o homem em sua empreita rumo ao fim último e a lei para instruir o homem como se portar enquanto peregrina na vida temporal.⁴⁰⁴ Na *Suma Contra os Gentios*, Tomás muda um pouco o jeito de expor o assunto, ou a ordem entre os elementos concorrentes para o alcance da verdadeira felicidade, propondo primeiramente a lei e, depois, a graça.⁴⁰⁵

Sem olvidar o pano de fundo⁴⁰⁶ e a “dívida⁴⁰⁷” para com os predecessores⁴⁰⁸, falar de leis em Tomás é discorrer sobre o que

⁴⁰² GILSON. **The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas**. 1994, p. 264.: “Voluntary acts dictated by practical reason, habits, and especially virtuous habits: these are the internal principles which regulate our moral activity. We have now to deal with the principles regulating this activity from without, that is, with laws”.

⁴⁰³ AMOROSO LIMA. **Introdução do Direito Moderno**. 4^a. ed. São Paulo: Loyola, 2001, p. 156.: “Esse naturalismo [moderno, oriundo do humanismo renascentista e do evangelismo protestante] se processou por uma deturpação do conceito de natureza e por uma redução dos três grandes tipos de lei – a lei em sentido moral e jurídico, em sentido político e em sentido físico – a um tipo único, exatamente o das leis físicas”.

⁴⁰⁴ NASCIMENTO. **A Moral de Santo Tomás de Aquino**. In: COSTA; DE BONI. **A Ética Medieval Face aos Desafios da Contemporaneidade**. Porto Alegre: Edipucrs, 2004. p. 270: “No que se refere aos princípios externos, Tomás indica dois: Deus e o Diabo. [...] Quanto a Deus, Tomás usa uma expressão lapidar: Ele nos ‘instrui pela lei e nos auxilia pela graça’”.

⁴⁰⁵ DE BONI. **De Abelardo a Lutero**. 2003, p. 82.: “Não era este o esquema da *Suma Contra os Gentios*, onde a ordem fora: lei – pecado – graça, influenciada certamente pela leitura paulina, que associava a lei ao pecado. Tem-se agora uma divisão de cunho mais filosófico, baseado nos princípios externos dos atos humanos”.

⁴⁰⁶ VILLEY. **Compendio de Filosofía del Derecho**. Pamplona: EUNSA, 1979, p. 133: “Y uno de los rasgos personales de su teología será el reconocimiento del valor de la filosofía pagana. No cultivaba las ‘artes’ profanas como mero instrumentum; estudia la cultura de los paganos en cuanto rica de suyo en verdades. En esto, Santo Tomás manifiesta un

ele tratou na *Segunda Parte da Segunda Parte da Suma Teológica*, questões 90-108⁴⁰⁹, mas, é claro, sem nos esquecermos da enorme bibliografia existente a respeito.⁴¹⁰ Porém, examinando e

catolicismo universal, abierto a todos: para él, todo conocimiento, judío, cristiano e grecorromano, procede de Dios por dos canales que es preciso distinguir". Não obstante estas considerações – ou mesmo por causa delas –, o mesmo autor dirá em outra obra (**Le Droit et les droits de l'homme**. 2a. ed. Paris: Press Universitaire de France, 1990, p. 116): "Corollaire: chez le théologien officiel du catholicisme, nouveau constat de carence des droit de l'homme", imediatamente após o capítulo 7 (*Op. Cit.* p. 81) intitulado *Sur l'inexistence des droits de l'homme dans l'Antiquité*, subtítulo (p. 100), *Le droit n'est pas fait pour tous les hommes*.

⁴⁰⁷ DE BONI. **De Abelardo a Lutero**. 2003, p. 82: "[...] Tomás deve muito a seus antecessores, principalmente a Guilherme de Auxerre e João de la Rochelle".

⁴⁰⁸ VILLEY. **Compendio de Filosofía del Derecho**. 1979, p. 133: "Una de las ventajas de que gozaba este teólogo, era la de las lecturas amplias y profundas. [...] Información doble: Primeramente bíblica, religiosa. Pues era primeramente un religioso, que había meditado y comentado largamente la Biblia, a San Agustín, a los Padres griegos. También información profana: [...] era familiar el estudio de la filosofía grecorromana [...]. Asimiló, sobre todo, la obra de Aristóteles [...]. Se interesó en el movimiento del renacer del Derecho romano"; DE BONI (Seminário sobre Ética e Política na Idade Média, 1999. In: MIGOT. **A Propriedade: Natureza e Conflito em Tomás de Aquino**. Caxias do Sul: EDUCS, 2003, p. 68, aduz a outras fontes presentes na obra do Aquinate: "Aristóteles, que fala em direito natural e direito civil, na Retórica; Cícero, que conhece a Retórica de Aristóteles e, sobretudo, o Estoicismo; Sêneca, que disserta sobre direito natural e direito civil, para quem o direito natural é generalíssimo e atinge todos os seres [...]; Gaio, que se dedica ao direito civil e ao direito das gentes; Ulpiano: direito público e direito privado; Santo Agostinho, que se refere à lei natural como interioridade [...]; Isidoro, compilador; Graciano: Código de Graciano e os predecessores do autor: Alberto Magno e os Franciscanos". Cf. LIMA VAZ. **Escritos de Filosofia IV**. 2002, p. 234; Cf. AUBERT **Le Droit Romain dans L'Oeuvre de Saint Thomas**. Paris: Vrin, 1955.

⁴⁰⁹ DE BONI. **De Abelardo a Lutero**. 2003, p. 78.: "Ora, por uma série de motivos, ao estudar-se o De Lege, há uma compreensível tendência em ater-se à questões 90-97. De fato, ao se procurar elaborar uma teoria da lei, de cunho filosófico e/ou jurídico, não há dúvida que elas são as que mais interessam [...]". É, aliás, o que também faz Aubert *Op. Cit.* p. 97-100).

⁴¹⁰ DE BONI. **De Abelardo a Lutero**. 2003, p. 77: "Escrever um texto sobre o De Lege (STh I-II, q. 90-108) de Tomás de Aquino e pretender apresentar algo de novo é ousadia ou ingenuidade. Dispersos pelas bibliotecas de todo o mundo há alguns milhares de trabalhos a respeito". Para citar uns poucos: NASCIMENTO, Carlos A. R. do. *A Moral de Santo Tomás de Aquino*. In: COSTA; DE BONI. **A Ética Medieval Face aos Desafios da Contemporaneidade**. 2004; *Idem*. *A Justiça Geral em Tomás de Aquino*. In: DE BONI. **Idade Média: ética e política**. 1996; MOURA, Odilão. *A Doutrina do direito natural em Tomás de Aquino*. In: *Op. Cit*; SANTOS, Bento S. *A Lei Natural em Santo Tomás de Aquino*. **Ágora Filosófica**, Recife, Ano 3, nº. 1, 2, jan./dez. 2003; CORREIA, Alexandre. **Definição Tomista de Lei**. **VERBUM**, Rio, p. 99-118, 1944; *Idem*. **Ensaio Político e Filosófico**. São

analisando aquela fonte, ainda podemos “re-entrar” no assunto, trilhando, relativamente, “novos” atalhos.⁴¹¹

Trataremos, a seguir, dos princípios externos dos atos humanos pelos quais Deus instrui os homens rumo ao Bem Comum Político.

3.1. Lei em Geral

Parece unânime a concepção, segundo a qual, a razão tem aqui um papel todo singular.⁴¹² Efetivamente, para Tomás, a razão⁴¹³ é o que possibilita ao ser humano estabelecer o estatuto moral de sua práxis, discriminando o que está de acordo ou se opõe a ela.⁴¹⁴

Paulo: Edusp/Convívio, 1984; COSTA, Elcias Ferreira da. A Conceituação do Direito em Santo Tomás de Aquino. In: COSTA; DE BONI, Luís. A. **A Ética Medieval Face aos Desafios da Contemporaneidade**. Porto Alegre: Edipucrs, 2004; GILSON. **The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas**. Trad. L. K. Shook. Indiana: University of Notre Dame, 1994; *Idem*. **Saint Thomas D’Aquino**. 5^a. ed. rev. cor. Paris: Librairie Lecoffre, 1930; KRITSCH, Raquel. **Soberania: a construção de um conceito**. São Paulo: Humanistas/Imprensa Oficial, 2002; SIGMUND, Paul E. Law and Politics. In: KRETZMANN, Norma; STUMP, Eleonore. (Org.) **The Cambridge Companion to Aquinas**. New York: Cambridge University Press, 1999; FINNIS, John. **Aquinas, Moral, Political, and Legal Theory**. Oxford: Oxford University Press, 1998; GILBY, Thomas. **The Political Thought of Thomas Aquinas**. Chicago: University of Chicago Press, 1958; AUBERT, Jean-Marie. **Le Droit Romain dans L’œuvre de Saint Thomas**. Paris: Vrin, 1955.

⁴¹¹ *Idem*. *Ibidem*. p. 77: “[...] volto-me para o tema por parecer-me que boa parte dos estudos modernos permitem que se possa retomá-los, não tanto para apresentar novidades, mas para, numa leitura de conjunto, fazer algumas correções de rumo no que se constitui, se assim podemos chamar, a leitura canônica do mesmo”.

⁴¹² CORREIA. Definição Tomista de Lei. **Verbum**, 1944, p. 99-118; Também em seu trabalho **Ensaio Político e Filosófico**. 1984, p. 154: “O conceito tomista de direito natural é, pois, eminentemente racional; não racionalista. Porque o princípio básico em que se assenta é formulado pela razão, fundada na experiência sensível”.

⁴¹³ SOUZA NETO. *Introdução*. In: TOMÁS DE AQUINO. **Do Reino ou do Governo dos Príncipes ao Rei de Chipre**. 1997, p. 9: “Pode-se afirmar, pois, que dito isto, atribui-se à razão a dignidade de mediadora imanente de toda legislação, sem detrimento de seu primeiro princípio transcendente, Deus. Este prestígio da razão é ainda reforçado no artigo primeiro [da questão 90], quando da resposta à segunda sentença, ao se estabelecer certo paralelismo entre a razão prática, à qual cabe instaurar a lei, e a razão especulativa”.

⁴¹⁴ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. 1980, I-II, 18, 5, c, p. 1161: “Ora, a bondade e a malícia dos atos humanos são relativos à razão”. *Idem*. *Ibidem*. q. 100, 1, c, p. 1809: “Ora, como os costumes humanos se consideram em relação com a razão, que é o princípio próprio dos atos

Não há quem não admita que, sem haver relação de conformidade com a razão, não pode haver lei para o Angélico.⁴¹⁵ Essa conformidade garante o estatuto racional normativo da lei a partir da própria realidade humana, bem como a objetividade da realidade ética e cuja expressão, formalmente, normativa é dada pela própria lei em geral.⁴¹⁶

De um modo ainda geral, Santo Tomás conceitua a lei como uma “regra e medida dos atos, pela qual somos levados à ação ou dela impedidos”.⁴¹⁷ Explicado essa definição, isso quer dizer que o sujeito deve agir ou abster-se da ação consoante os limites determinados por essa regra e medida.⁴¹⁸ Assim, a lei designa a realização de uma ordem, ou ainda, uma demanda de determinados fins a realizar, coordenando esses mesmos fins, preferindo uns aos outros, sob a égide da parte operativa mais excelente do homem todo – pelo que já vimos de sua constituição – a qual o impera ao agir ou ao operar.⁴¹⁹

A famosa definição, mais estrita, de lei⁴²⁰ dada pelo Angélico na questão 90, artigo 4⁴²¹, da *Primeira Parte da Segunda Parte da Suma Teológica* assim versa: “[...] a definição da lei,

humanos, chamam-se bons os costumes congruentes com a razão, e maus, os que dela se afastam”.

⁴¹⁵ DE BONI. **De Abelardo a Lutero**. 2003. p. 88: “Todos os intérpretes do pensamento tomasiano são concordes – e os textos do autor são claros a respeito – em afirmar que, para ele, não existe lei, se lhe faltar a conformidade com a razão”.

⁴¹⁶ LIMA VAZ. **Escritos de Filosofia IV**. 2002, p. 234: “No limiar da II-II, Tomás de Aquino insere as importantes e célebres questões sobre a *Lei em geral* (90-97), ou seja, a categoria que exprime formalmente o caráter normativo da realidade intencionada pelo agir ético e que define, portanto, a estrutura objetiva da existência ética”.

⁴¹⁷ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. 1980, I-II, 90, 1, c, p. 1732.

⁴¹⁸ LIMA VAZ. **Escritos de Filosofia IV**. 2002, p. 235: “A lei significa sempre uma regra ou medida (metron) dos atos, segundo a qual o sujeito deve ou não agir”.

⁴¹⁹ *Idem. Ibidem*. p. 236: “Nessa passagem da forma ao exercício da lei, a vontade exerce papel fundamental, pois só ela, enquanto capaz de mover a razão (q. 90, a. 1, ad. 3), confere ao mandamento (imperium) da lei a eficácia na prossecução do bem comum”.

⁴²⁰ Segundo Amoroso Lima, Tomás influenciou Grocius, como vemos nesta perícopo. H. GROTIUS. *De Jure Belli ac Pacis*. L. I, nº. X. In: AMOROSO LIMA. **Introdução do Direito Moderno**. 2001, p. 164.: “O direito natural é uma regra que a reta razão nos sugere e nos faz conhecer que uma ação, segundo é ou não conforme a natureza racional, está viciada por uma deformação moral ou é moralmente necessária e que, por conseguinte, Deus autor da natureza interdiz ou a ordena”.

⁴²¹ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. 1980, I-II, 90, 4, c. p. 1736.

que não é mais do que uma ordenação da razão para o bem comum, promulgada pelo chefe da comunidade". Nesta definição de lei, Tomás esforçou-se para contemplar todo o caráter formal⁴²² que julgou necessário para que, por ela, a sociedade tivesse um princípio normativo. Esse princípio normativo possui, pois, enquanto regra e medida dos atos humanos, dois aspectos, um ativo e outro passivo. Pelo primeiro aspecto, a lei se configura como exteriorização racional da vontade do legislador; e, pelo segundo aspecto, a lei está, participativamente, nos cidadãos enquanto a sentem no seu agir ético.⁴²³

É importante salientar que esses dois aspectos, de fato, existem sob a única realidade da lei, enquanto derivada da razão prática, pois a própria razão prática está, por natureza, subordinada a um princípio externo orientador – comum a todos – que a regula e orienta suas operações e disposições para dirigir a práxis humana, dentro da sociedade, rumo ao alcance do fim comum e último.⁴²⁴

Cabe, agora, perscrutar o que fundamenta a realidade ética do agir humano e o valor ontológico desse fundamento.

⁴²² LIMA VAZ. *Ibidem*, p. 236: "Essa definição contém explicitamente a sua causa formal (universalidade como ordenação da razão), a causa final (o bem comum) e a causa eficiente (a promulgação pela autoridade legítima) da lei, ou seja, a especificação (diferença última) da ordenação da razão (gênero próximo) pelo bem comum a ser realizado e pelo promotor legítimo dessa realização".

⁴²³ CORREIA. *Definição Tomista de Lei*. p. 100. **Verbum**, Rio, 1944: "Mas a lei é regra e medida, ativa e passivamente: Ativamente, aplica-se como expressão da razão e da vontade do legislador, [...]. Passivamente, existe no regulado e medido e acusa a sua presença em todas as inclinações que provoca, embora estas não na constituam em sentido próprio, senão apenas enquanto dela participantes – sed quase participative". Em outros termos, LIMA VAZ **Escritos de Filosofia IV**, p. 235s – afirma: "[...] sendo normativa e prescritiva em razão da sua natureza de medida e regra, a lei requer como sua causa eficiente o exercício ativo da medida ou regulação dos atos tanto da parte do legislador na promulgação da lei (q. 90, a. 4), quanto da parte do sujeito ao qual a lei se aplica, que a recebe como princípio do seu ato enquanto ato moralmente especificado".

⁴²⁴ GILSON. **The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas**. 1994, p. 265: "[...] this practical reason in its turn, depends upon a principle with controls it and according to with it rules itself. It only prescribes a given act with a view to leading us to a given end. Consequently, if there exists an end common to all our acts, that end constitutes the first principle on which all the decisions of practical reason depend".

3.2. *Lei Natural e Direito*

Estabelecida essa dependência, o espírito volta a se perguntar se a mesma lei reguladora da razão prática possui, também ela, seu referencial, ou, melhor ainda, seu fundamento. A esta justa indagação do espírito, Ferreira da Costa responde que, no pensamento do Aquinate, como a lei é o fundamento ontológico do Direito, Deus é o fundamento ontológico da lei.⁴²⁵ Tanto a indagação quanto sua resposta são plenamente cabíveis, já que o mundo de Tomás é também, a seu modo, um mundo governado pela lei⁴²⁶, cuja existência se alicerça, portanto, em dois valores: um imanente, outro transcendente.⁴²⁷ E ao avaliarmos a situação hodierna do agir humano sob uma perspectiva ética, havemos de convir em que uma das fontes da dificuldade contemporânea, na questão da universalização normativa, está na ausência de um fundamento universal para o agir com ética.⁴²⁸

Tomás reconhece, assim, segundo a tradição de seu tempo, que Deus governa o mundo pela Divina Providência, isto é “[...] pela razão divina. Por onde a razão mesma do governo das coisas, em Deus, [...], tem a natureza de lei. E como a razão divina nada concebe temporalmente, [...] é forçoso dar a essa lei a

⁴²⁵ FERREIRA DA COSTA. A Constituição do Direito em Santo Tomás de Aquino. In: COSTA; DE BONI. **A Ética Medieval Face aos Desafios da Contemporaneidade**. 2004, p. 301.

⁴²⁶ GROSSI. **L'Ordine Giuridico Medievale**. Roma: Gius, 1994, p. 14: “La società medievale è giuridica perché si compie e si salva nel diritto, giuridica è la sua costituzione più profonda”.

⁴²⁷ *Idem, ibidem*, 1994, p. 14.: “Ordine [...] collocato nel terreno fondo e sicuro delle radici supreme, dei valori. Un valore – immanente – la natura delle cose, un valore – transcendente – Il Dio nomoteta della tradizione canonica, l’uno in assoluta armonia con l’altro secondo i dettami della teologia cristiana, costituiscono un ordo, un ordo iuris”.

⁴²⁸ LIMA VAZ. **Escritos de Filosofia V**. 2000, p. 113: “Uma das raízes das dificuldades enfrentadas pelo problema atual da universalização das normas e da relação entre norma e valor, reside, sem dúvida, no abandono da pressuposição de um fundamento universal na análise do agir ético”. E em nota a esta períclope ele acrescenta: “Daqui provém a ênfase no estudo metaético da noção de norma ou de sua estrutura lógico-lingüística, cuja inegável importância não pode, porém, relegar à margem a consideração da natureza especificamente ética da norma e sua função mediadora na estrutura do agir ético”.

denominação de eterna".⁴²⁹ E que "a primeira forma da lei era a lei eterna (*lex aeterna*), da qual participam as demais formas de lei [...]".⁴³⁰ Portanto, a lei eterna é o supremo governo de todo ente, já que todo ente possui sua lei (natural) da qual participa⁴³¹ – em sua medida e a seu modo – da lei eterna.⁴³²

No artigo 2, da questão 91, Tomás estabelece – não obstante suas vicissitudes⁴³³ – a primeira lei que participa da lei eterna: a lei natural. Essa participação não é unívoca, mas análoga e proporcional a cada modo de ser. No ser humano essa lei é o modo como ele participa da Providência divina pela sua razão.⁴³⁴ Assim sendo, a lei natural no homem chama-se mais propriamente de lei porque ele se vale da sua razão⁴³⁵ que o leva ao conhecimento dela.⁴³⁶

⁴²⁹ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. 1980, I-II, 91, 1, c, p. 1737. E. GILSON. *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*. 1994, p. 266, assim sintetiza: "Now, God's rule for the government of the universe is, like God Himself, necessarily eternal. Thus the name eternal law is given to is given to this first law, sole source of all others". O Doutor de Hipona outrora assim se pronunciava quanto à lei eterna: "Lex vero aeterna est, ratio divina vel voluntas Dei, ordinem naturalem conservari jubens, pertubari vetans". AGOSTINHO. *Contra Faustum Manichaeum*, L. XXII, c. XXVII, PL 42, 418. In: ARMAS, 1955, p. 147.

⁴³⁰ KRITSCH. *Soberania: a construção de um conceito*. São Paulo: Humanitas, 2002, p. 306.

⁴³¹ DE BONI. *De Abelardo a Lutero*. 2003, p. 94: "Duas são as noções de que se vale para formular sua explicação: a primeira, a de providência divina que, dirigindo o mundo através da lei eterna, faz com que esta seja o fundamento de todas as demais leis; a segunda, a de participação: todas as coisas, enquanto medidas e reguladas pela lei eterna, participam dela de certo modo, enquanto são levadas a praticar aqueles atos que as inclinam para seu fim".

⁴³² TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. 1980, I-II, 91, 2, c, p. 1738: "Ora, todas as coisas sujeitas à Divina Providência são reguladas e medidas pela lei eterna [...]. Por onde é manifesto que todas participam, de certo modo, da lei eterna, enquanto que por estarem impregnadas dela se inclinam para os próprios atos e fins".

⁴³³ DE BONI. *Ibidem*. p. 94: "Contudo já é lugar comum observar que, ao tentar dizer o que é lei natural, Tomás, defrontando-se com uma longa história de diferentes proveniências, apresenta oscilações e mesmo tenta conciliar tradições inconciliáveis".

⁴³⁴ SOUZA NETO. *Introdução*. In: TOMÁS DE AQUINO. *Do Reino ou do Governo dos Príncipes ao Rei de Chipre*. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 10: "Esta participação ocorre de forma especificamente diferenciada e, no homem, criatura racional, se eleva a uma verdadeira participação na providência, na medida em que cabe à razão ser providente para o homem e os demais entes".

⁴³⁵ DE BONI. *De Abelardo a Lutero*. 2003, p. 94: "Mas a participação do homem possui uma característica especial, pois dá-se graças à razão, pela qual ele, assemelhando-se a Deus, é capaz de prover a si mesmo e

A lei natural goza do estatuto de fundamento da lei que o homem, por indústria própria⁴³⁷ – *industriam rationis* –, faz em função da consecução do Bem Comum Político, pois tanto a lei eterna, mais remota, quanto a lei natural, próxima, são constituídas como normas últimas da práxis humana.⁴³⁸ A este “modelo nomotético” de interação entre as leis natural e divina⁴³⁹, Lima Vaz dá o nome de teonômico⁴⁴⁰ que, nas palavras de Correia, é um regime “pelo império da lei, uma semelhança do governo divino do universo espiritual e corpóreo. Porque *sic quodam modo se habet ratio in homine sicut Deus in mundo*”.⁴⁴¹ Decorrente desse modelo teonômico⁴⁴², uma das prerrogativas da lei natural é que ela está gravada tão profundamente no coração humano que – quanto a seus

aos demais, salvando-se com isso a exigência de racionalidade que entra como primeira característica na definição da lei”.

⁴³⁶ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. 1980, I-II, 91, 2, ad 3^{um}, p. 1739: “Mas como esta [criatura racional] dela participa intelectual e racionalmente, por isso essa participação da lei eterna pela criatura racional chama-se propriamente lei; pois a lei é algo de racional [...]”.

⁴³⁷ DE BONI. *Ibidem*, p. 96: “No rigor dos termos, portanto, a lei natural não possui preceitos secundários, pois estes se classificam como pertencentes ao *ius gentium*. Do mesmo modo, não lhe cabendo propriamente a definição de ‘determinação da razão’ – o que convém ao direito positivo –, pois ela se caracteriza muito mais como descoberta por parte da razão. De forma resumida, e com as simplificações necessariamente implicadas, isto é o que se entende aqui por lei natural”.

⁴³⁸ LIMA VAZ. **Escritos de Filosofia V**. 2000, p. 114: “[...] a lei natural e a lei divina (idênticas no Estoicismo, distintas na Ética cristã) são consideradas as normas últimas do agir ético”.

⁴³⁹ AMOROSO LIMA. **Introdução do Direito Moderno**. São Paulo: Loyola, p. 156.: “A concepção de direito natural, que dominou toda essa época [moderna], ia sofrer a repercussão desse naturalismo [oriundo do humanismo renascentista e do evangelismo protestante], que pouco a pouco substituía o conceito do direito natural como reflexo no homem da lei eterna, provinda de Deus – a idéia do direito natural como sendo apenas a teoria da origem natural e não sobrenatural do direito”.

⁴⁴⁰ LIMA VAZ. **Escritos de Filosofia V**. 2000, p. 118. Por oposição aos modelos cosmonômicos da ética clássica e estóica e ao modelo hipotético de essência politonômico da Ética moderna. Ele já havia, antes, ponderado na obra **Escritos de Filosofia II**. 1993, p. 160: “A estrutura teonômica da universalidade objetiva da *physis* – já presente no Estoicismo e no neoplatonismo – encontra uma forma sistemática definitiva na teologia de Sto. Tomás pela proposição de um teocentrismo rigoroso, fundado na transcendência absoluta de Deus Criador, que estende seu influxo ordenador à realidade política”.

⁴⁴¹ CORREIA. Definição Tomista de Lei. p. 116. **Verbum**, Rio, 1944.

⁴⁴² Amoroso Lima **Introdução do Direito Moderno**. 2001, p. 155, o chama de “direito integral”.

primeiros princípios⁴⁴³ – ela, de modo algum, não pode ser apagada do coração do homem⁴⁴⁴, o que lhe dá um caráter de universalidade, necessária para a garantia da universalidade da vida ética e seus valores sobre a terra, já que o homem, reitera Santo Tomás, possui essa inclinação por natureza.⁴⁴⁵ É bem verdade que o existir humano, no pensamento tomasiano, é variado em sua concretude histórica, o que lhe impõe aplicar, nas diversas comunidades dos povos, a lei natural à sua realidade, mas também é preciso partir de um conjunto de valores e bens que pertençam à comunidade humana enquanto tal.⁴⁴⁶

A questão da lei natural traz consigo, também, a questão do direito natural com o qual não se identifica⁴⁴⁷, embora lhe determine as regras principais, o que, certamente, leva o Aquinate a usar os termos como sinônimos.⁴⁴⁸

⁴⁴³ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. 1980, I-II, 94, 6, c, p. 1766: “[...] à lei natural pertencem, primeiro, certos preceitos generalíssimos, conhecidos de todos [...]. Ora, quanto aos princípios gerais, a lei natural de nenhum modo pode, em geral, delir-se do coração dos homens [...]”.

⁴⁴⁴ GILSON. **The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas**, 1994, p. 267: “Thus understood, natural law is literally and indelibly written on the fleshy tablets of the heart”. E em **The Spirit of Medieval Philosophy**. 1991, p. 335: “The eternal law, then, may be said to be ‘written’ in our hearts”.

⁴⁴⁵ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. 1980, I-II, 94, 2, c, p. 1760: “[...] Pois, a primeira inclinação existente no homem, conforme a natureza [...] é para o bem [...]. E segundo esta inclinação, pertence à lei natural aquilo por que a vida humana é conservada e o contrário impedido”; FINNIS. *Op. Cit.* p. 140: “Human life itself, which is lost or destroyed by death, is a basic human good, and the subject-matter of a primary reason for action (first principle of practical reason and natural law)”.

⁴⁴⁶ McINERNEY. **Ethica Thomista**. Washington: s. ed. 1982, p. 124: “Such truths are implicit in any particular decision; their articulation is of value since they suggest that, despite the contingency and continuous alteration of the circumstances in which we act, despite the historical changes human action: some goods which will ever be constitutive of the human moral ideal, some kinds of action which are always destructive of the human good. This is the conviction that Thomas develops in his theory of natural law”.

⁴⁴⁷ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. 1980, II-II, 57, 1, ad 2^{um}, p. 2481: “Por onde, a lei, propriamente falando, não é o direito mesmo, mas uma certa razão do direito”.

⁴⁴⁸ MOURA. **A Doutrina do Direito Natural em Tomás de Aquino**. In: DE BONI. **Idade Média: ética e política**. 1996, p. 226: “[...] a lei propriamente não se identifica com o direito (Cf. II-II, 57, 1, ad 2^{um}), mas determina-lhe as normas principais. Não obstante esta distinção, Santo Tomás, por vezes, usa os termos lei e direito como sinônimos, e as expressões direito natural e lei natural correspondentes”; FINNIS. *Op.*

Hodiernamente, segundo Bobbio, dá-se algo análogo com o termo “direito”, usado tanto para indicar uma “norma jurídica particular” como para indicar “um determinado complexo de normas jurídicas”.⁴⁴⁹ Ele também lembra que uma coisa é a “norma jurídica” e outra coisa é o “ordenamento jurídico”.⁴⁵⁰ Mas Bobbio refere-se, aqui, já ao direito positivo, enquanto estamos, ainda, tratando do natural. De qualquer modo, a concepção de direito natural segundo Santo Tomás pode ser cognominada de racional, não, porém, de racionalista, uma vez que seu lastro é, efetivamente, a razão, mas fundada no dado empírico.⁴⁵¹

Nossa reflexão se volta para a realidade que é consequência natural e necessária da existência da lei natural, da posse e aplicação que o homem faz, e deve fazer, dela no convívio social.

3.3. *Lei Positiva e Direito Positivo*

Vimos que a lei natural goza do estatuto de fundamento da lei que o homem, por indústria própria, faz com vistas à consecução do Bem Comum Político, pois “a lei se ordena para o Bem Comum”⁴⁵², e é por isso que “from natural law we can derive laws governing society, laws which aim at the good of society and which

Cit. p. 135, n. 16: “[...] the relevant law thus stands to the right as the plan in the builder’s mind stands to the building. (This response to an objection is complicated by the specialized Roman law use of *lex* to mean written, i. e. statutory, law. Consequently, *ratio iuris* has sometimes been mistranslated ‘expression of law’; but the argument as a whole makes the sense clear.)”. (itálico do original)

⁴⁴⁹ BOBBIO. **Teoria do Ordenamento Jurídico**. 10^a. ed. Brasília: EdUnb, 1999, p. 19.

⁴⁵⁰ *Idem, ibidem*, p. 22.: “[...] digamos que não foi possível dar uma definição do Direito do ponto de vista da norma jurídica, considerada isoladamente, mas tivemos de alargar nosso horizonte para a consideração do modo pelo qual uma determinada norma se torna eficaz a partir de uma complexa organização que determina a natureza e a entidade das sanções, as pessoas que devam exercê-las e a sua execução. [...] Significa, portanto, que uma definição satisfatória do Direito só é possível se nos colocarmos do ponto de vista do ordenamento jurídico”.

⁴⁵¹ CORREIA. **Ensaios Filosóficos e Políticos**. 1984, p. 154: “O conceito tomista de direito natural é, pois, eminentemente racional; não racionalista. Porque o princípio básico em que se assenta é formulado pela razão, fundada na experiência sensível”.

are promulgated somehow".⁴⁵³ Faz-se mister derivar as leis positivas⁴⁵⁴, que custodiarão o consórcio humano, da lei natural, sob pena de se estatuírem princípios anômalos para a prática ética da sociedade política, devido ao vínculo inerente entre leis positivas legítimas e sua derivação da lei natural. Com efeito, a lei humana não pode ser lei – em sentido verdadeiro e pleno e gozar de suas prerrogativas⁴⁵⁵ – se não assumir como princípios os preceitos da lei natural e deles fazer derivar⁴⁵⁶ disposições particulares para a práxis humana concreta.⁴⁵⁷

Derivar leis em vista do agir humano é tarefa do poder⁴⁵⁸ político da Comunidade. Para Tomás, contudo, o poder político corresponde à Comunidade Política mesma, porque, na verdade, "ordenar para o fim é próprio de quem por si mesmo se dirige para ele. Ao passo que ser ordenado para o fim é próprio do ser, que

⁴⁵² TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. 1980, I-II, 96, 3, c, p. 1777.

⁴⁵³ DAVIES. *The Thought of Thomas Aquinas*. 1993, p. 247.

⁴⁵⁴ LIMA VAZ. *Escritos de Filosofia V*. 2000, p. 119: "O Direito é relativo à lei e, como tal, está presente no horizonte objetivo do agir ético. [...]. O Direito é concebido como sendo a *realidade objetiva* ou a *res* (coisa) enquanto, ao ser submetida à medida da lei, pode ser partilhada entre os que a ela estão submetidos". (itálico do original).

⁴⁵⁵ GILSON. *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*. 1994. p. 267. "Human law aim at prescribing acts which natural law imposes upon individuals for the common good, and they only bind in the measure in which they are just, that is, to the extent they satisfy their own definition".

⁴⁵⁶ SOUZA NETO. *Introdução*. In: TOMÁS DE AQUINO. *Do Reino ou do Governo dos Príncipes ao Rei de Chipre*. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 11. : "[...] assumindo como princípios os preceitos da lei natural, destes faz derivar disposições mais particulares, as quais, em seu conjunto, são chamadas de lei humana, respeitadas todas as condições inerentes à razão de lei".

⁴⁵⁷ GILSON. *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*. 1994, p. 267: "From this arise two important consequences touching the nature this law. First, it is clear that human law has no principle of its own to invoke. It is strictly limited to defining ways of applying natural law. When princes or States legislate, they only deduce from the universal principle of natural law the particular consequences necessary for life in society. Secondly, it is clear, through the preceding, that he who spontaneously follows natural law is more or less predisposed to acknowledge human law and to receive it willingly. When human law is promulgated, it embarrasses the vicious or rebellious man, but the just man conforms to it with so perfect a spontaneity that it is as though, so far as he is concerned, civil, law does not exist".

⁴⁵⁸ FINNIS. *Op. Cit.* p. 275: "The 'power of the sword', as Aquinas understands it, is essentially the public authority of the state's rulers, and their judicial and military officers, to execute criminals and wage war".

para o mesmo é levado por outro [...]”.⁴⁵⁹ O Angélico, ciente de que, esta é incapaz – enquanto multidão – de exercer por si mesma algum ato de poder propriamente dito, postula que ela tem que conferir o poder à determinada ou a determinadas pessoas.⁴⁶⁰ Não é dispensável acrescentar que é somente pela autoridade da Comunidade Política como tal, mormente representada de algum modo pelo potentado, que a lei mede e regula a práxis no âmbito ético-jurídico.⁴⁶¹

A nosso ver, Tomás ficaria satisfeito com a definição bobbiana de “poder soberano”: “Com a expressão muito genérica ‘poder soberano’ refere-se àquele conjunto de órgãos através dos quais um ordenamento normativo é posto, conservado e se faz aplicar”⁴⁶², porquanto, igualmente, Tomás⁴⁶³ admite a possibilidade de a própria comunidade política autodeterminar legalmente – desde que consoante a reta razão – quanto ao tipo de poder a se estabelecer. Também não deixaria de subscrever a proposta de Bobbio⁴⁶⁴ do estabelecimento dos órgãos de poder pela lei, bem como

⁴⁵⁹ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. 1980, I-II, 1, 2, ad 2^{um}, p. 1028.

⁴⁶⁰ *Idem*. *Ibidem*. I-II, 90, 3, c, p. 1735: “[...] Ora, ordenar para o Bem Comum é próprio para todo o povo ou de quem governa em lugar dele. [...]”.

⁴⁶¹ *Idem*. *Ibidem*. I-II, 92, 2, c, p. 1748.

⁴⁶² BOBBIO. **Teoria do Ordenamento Jurídico**. 1999, p. 25.

⁴⁶³ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. 1980, I-II, 97, 1, c, p. 1784: “[...] Assim, Agostinho dá o exemplo seguinte. Se um povo for de boa moderação, grave e guarda diligentíssimo da utilidade comum, a lei é justamente feita para que tal povo seja lícito estabelecer os seus magistrados, que administrem a república. Mas se, depravado esse povo, paulatinamente, venha a tornar venal o seu sufrágio e entregar o governo a homens flagiciosos e celerados, é justo cassar-se-lhe o poder de distribuir as honras, e transferi-lo ao arbítrio de uns poucos bons”; *Idem*. *Ibidem*. 97, 3, ad 3^{um}, p. 1787: “O povo em que se realiza o costume, pode ter dupla condição. – Se for livre e capaz de legislar, vale mais o consenso de toda a multidão, para o fim de se observar alguma disposição manifestada pelo costume, do que a autoridade do chefe, que não tem o poder de legislar senão enquanto representa a personalidade do povo. Por onde, embora pessoas singulares não possam legislar, contudo a totalidade do povo o pode. – Outro caso é o do povo que não tem poder livre de legislar para si ou de remover a lei estabelecida por um poder superior. Em tal caso, contudo, o próprio costume, que prevalece na multidão, obtém força de lei, por ser tolerado por aqueles a quem pertence impor a lei ao povo. Pois, por isso mesmo, são considerados como tendo aprovado o que o costume introduziu”.

⁴⁶⁴ BOBBIO. *Ibidem*, p. 25: “E quais são esses órgãos é o próprio ordenamento que o estabelece”.

a proposta de o mesmo “ordenamento” ser definido pela soberania e vice-versa.⁴⁶⁵

Não é demais lembrar que aquele que, porventura, dirige a Comunidade Política não aliena o poder da comunidade. O que há é mais bem-definido em termos de “concessão”, em virtude da qual se transfere meramente o exercício do poder como um “*officium*” público, enquanto o poder em si mesmo permanece na comunidade como seu único titular terreno. Portanto, o poder político só pode ser exercido por alguém ou algumas ou muitas pessoas na condição de representante(s) ou de gerente(s) da comunidade; afora isso, o que ocorre é uma violação deste princípio, da própria lei.

Na senda de Kritsch, podemos perguntar: “mas o que se devia entender então por *populus*?”⁴⁶⁶ Como resposta a esta indagação, ela elege a definição que Tomás dá no corpo do artigo 2 da questão 105 da *Primeira Parte da Segunda Parte da Suma Teológica*: “Como diz Agostinho, citando Túlio, um povo é a associação de muitos indivíduos, baseada no consenso jurídico e na utilidade comum”.

Não obstante a passagem mostrar a ligação de Tomás com a tradição, o uso mais freqüente nos textos tomásicos é o de “*communitas perfecta*” ou simplesmente “*multitudo*”, que melhor traduz a acepção que o Angélico tinha da Comunidade Política⁴⁶⁷, sujeito titular do referido poder:

⁴⁶⁵ *Idem, ibidem*, p. 25: “Se é verdade que um ordenamento jurídico é definido através da soberania, é também verdade que a soberania em uma determinada sociedade se define através do ordenamento jurídico. Poder soberano e ordenamento jurídico são dois conceitos que se referem um ao outro”.

⁴⁶⁶ KRITSCH. **Soberania: a construção de um conceito**. São Paulo: Humanistas, 2002, p. 321. Lima Vaz (**Escritos de Filosofia II**, p. 136s), apresenta o seguinte comentário quanto à definição vinda de Cícero: “A sociedade política se apresenta exatamente como intento de desvincular a necessidade natural da associação e a utilidade comum dela resultante, do exercício do poder como força ou como violência, e assumi-la na esfera legitimadora da lei e do Direito. Esse intento virá a concretizar-se historicamente na invenção da pólis como Estado onde o poder é deferido à lei ou à constituição (*politeia*) e cuja essência o filósofo estóico Panécio de Rodes traduzirá na definição lapidar que nos foi transmitida por M. T. Cícero: *coetus multitudinis juris consensu et utilitatis communione sociatus*”. (itálico do original).

⁴⁶⁷ Da Comunidade Política, no sentido de Estado (no conceito moderno) ou como Comunidade Perfeita (na acepção de Santo Tomás) veja nota 103 do capítulo I.

Como o homem faz parte da casa, assim, esta, da cidade, que é uma comunidade perfeita, segundo Aristóteles [I Política, 1]. Por onde, assim como o bem de um homem não é o fim último, mas se ordena ao Bem Comum; assim o bem de uma casa se ordena ao de toda a cidade, que é uma comunidade perfeita [...].⁴⁶⁸

Para não nos distanciarmos muito do período histórico em questão e do autor, voltemos a lembrar que, acima do poder político, normatizando-o e limitando sua ação – no pensamento do Doutor Comum –, está sempre e em toda situação a lei natural e a lei eterna, até o ponto em que as decisões do poder político que se oponham a elas são nulas, absolutamente carecem de força coerciva e devem, até mesmo, ser desobedecidas.⁴⁶⁹

Por força de tais leis, o poder político está sujeito às próprias leis emanadas da Comunidade Política, não no sentido de que seja impotente para propor reformas de modo que a vida política fique condenada ao estancamento e à imobilidade, mas, ao contrário, enquanto se mantenham em vigor, obrigam e valem também para aquele que as promulga para a comunidade.⁴⁷⁰

⁴⁶⁸ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. 1980, I-II, 90, 3, ad 3^{um}: “[...] sicut homo est pars domus, ita domus est pars civitatis, civitas autem est communitas perfecta, ut dicitur in I Politic. Et ideo sicut bonum unius hominis non est ultimus finis, sed ordinatur ad commune bonum; ita etiam et bonum unius domus ordinatur ad bonum unius civitatis, quae est communitas perfecta. [...]”, p. 1735. *Passim*.

⁴⁶⁹ *Idem. Ibidem*. I-II, 96, 4, c, p. 1779: “[...] E assim sendo, as leis, que impõem tais ônus proporcionais, são justas, obrigam no foro da consciência e são leis legais. Por outro lado, as leis injustas podem sê-lo de dois modos – Por contrariedade com o bem humano, de modo oposto às razões que as tornam justas [...]. Pelo fim, como quando um chefe impõe leis onerosas aos súditos, não pertinentes à utilidade pública [...]; ou também pelo autor, quando impõe leis que ultrapassam o poder que lhe foi cometido; ou ainda pela forma, por exemplo, quando impõe desigualmente ônus à multidão, mesmo que se ordenem para o Bem Comum. E estas são, antes, violência, que leis, pois como diz Agostinho, não se considera lei o que não for justo. Por onde, tais leis não obrigam no foro da consciência, salvo talvez para evitar escândalo ou perturbações, por causa do que o homem deve ceder mesmo do seu direito [...]”.

⁴⁷⁰ *Idem. Ibidem*. I-II, 96, 5, ad 3^{um}, p. 1781: “Diz-se que o príncipe está a salvo da lei, quanto à força coativa dela. Pois ninguém pode ser obrigado por si mesmo; e a lei não tem força coativa senão pelo poder do príncipe. Por onde, diz-se que o príncipe está a salvo da lei, porque ninguém pode pronunciar contra ele um juízo condenatório, se agir contra ela. [...] Mas quanto à força diretiva da lei, o príncipe, por vontade própria, a ela está sujeito, conforme esta disposição: Quem estabeleceu uma lei para outrem também deve se lhe submeter. E a autoridade do Sábio

É que, para Santo Tomás, toda lei é feita para uma comunidade, que é, imperiosamente, sua destinatária⁴⁷¹, razão de ser do corpo das leis, porque ordenam os cidadãos enquanto estes são membros da comunidade civil, no caso da lei humana, religiosa, no caso da lei divina.⁴⁷² E o que especifica a lei humana é que ela diz respeito à vida temporal, na qual a sua função é ordenar de tal maneira a Comunidade Política, de modo que os homens vivam bem, consoante a reta razão, para cujo fim a lei estatui os devidos preceitos.⁴⁷³

Se as leis se referem às comunidades concretas, estas, por sua vez, terão suas leis positivas apropriadas⁴⁷⁴, cujo fundamento nunca deixará de ser a lei natural:

[...] o direito positivo⁴⁷⁵ se divide em direito das gentes e direito civil, conforme aos dois modos porque se dá a derivação da lei natural [...]. O que, porém deriva da lei na natureza, por determinação particular, pertence ao direito civil, pelo qual cada Estado determina o que lhe é acomodado. [...] é da essência da lei humana ser instituída pelo governador da comunidade civil [...]. E assim sendo, as leis

o diz: Obedece à lei que fizeste. E no código dos imperadores, Teodósio e Valentiano escrevem ao prefeito Volusiano: É palavra digna de majestade reinante, que o príncipe se considere ligado pelas leis, pois, da autoridade da lei depende a nossa autoridade. E por certo, é mais que o império sujeitar-se o principado às leis. [...]"

⁴⁷¹ DE BONI. **De Abelardo a Lutero**. 2003, p. 85: "[...] a lei, para Tomás, somente existe quando há um povo apto a recebê-la".

⁴⁷² *Idem. Ibidem*. p. 85: "Ambas [lei divina e humana] ordenam indivíduos, enquanto membros de uma coletividade".

⁴⁷³ *Idem. Ibidem*. p. 85: "A lei humana destina-se à vida presente, na qual quer não apenas que a comunidade dos homens viva, mas que viva bem, e em função deste bem-viver promulga seus preceitos".

⁴⁷⁴ AUBERT. **Le Droit Romain dans L'Oeuvre de Saint Thomas**. 1955, p. 81: "En particulier, la loi devant régler les rapports entre les hommes, ordonnée qu'elle est à l'intérêt commun, doit facilement pouvoir être applicable en des temps et en des lieux divers".

⁴⁷⁵ Quanto à dependência de Tomás na definição de "*ius positivum*", Aubert (*Op. Cit.* p. 105) pondera: "La notion de jus positivum est plus complexe. Elle ne remonte pas au droit romain; à ce titre, elle ne nous intéresserait pas; cependant comme elle était couramment employée par les juristes du temps de saint Thomas, l'usage que celui-ci en fit peut nous éclairer sur son attitude vis-à-vis du droit romain médiéval, le seul qu'il connut directement. [...] Ce terme de jus positivum se rencontre pour la première fois en France, au XII siècle, par exemple chez Abélard, chez le canoniste français Odo de Doura, chez Simon de Tournai; ce n'est qu'après 1210 qu'on le trouve employé pour la première fois par l'école de droit de Bologne".

humanas se distinguem conforme aos diversos regimes da cidade.⁴⁷⁶

E em outro lugar da mesma *Suma Teológica*, trazendo consigo o peso da – milenar⁴⁷⁷ – tradição jurídica, Tomás afirma a distinção fundamental entre ambos os tipos do direito, o direito natural e o direito positivo⁴⁷⁸:

[...] o direito ou o justo implica uma obra adequada a outra por algum modo de igualdade. Ora, de dois modos pode uma coisa ser adequada a um homem. De um modo, pela natureza mesma da coisa, por exemplo, quando alguém dá tanto para receber tanto. E este se chama direito natural. De outro modo, uma coisa é adequada ou proporcionada a outra, em virtude de uma convenção ou de um acordo, por exemplo, quando alguém se julga satisfeito se receber tanto, o que pode se dar de dois modos. De um modo, por uma convenção particular, como quando pessoas privadas firmam entre si um pacto. De outro modo, por convenção pública, por exemplo, quando todo o povo consente que uma coisa seja tida como que adequada e proporcionada a outra, ou quando o príncipe, que governa o povo e o representa, assim o ordena. E a este se chama direito positivo.⁴⁷⁹

⁴⁷⁶ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. 1980, I-II, 95, 4, c, p. 1773: “Et secundum hoc dividitur ius positivum in ius gentium et ius civile, secundum duos modos quibus aliquid derivatur a lege naturae [...]. Quae vero derivantur a lege naturae per modum particularis determinationis, pertinent ad ius civile, secundum quod quaelibet civitas aliquid sibi accommodum determinat. [...] est de ratione legis humanae ut instituat a gubernante communitatem civitatis [...]. Et secundum hoc distinguuntur leges humanae secundum diversa regimina civitatum”.

⁴⁷⁷ MOURA. A Doutrina do Direito Natural em Tomás de Aquino. In: DE BONI. **Idade Média: ética e política**. 1996, p. 223: “A distinção entre direito natural e direito positivo vem de tradição milenar”.

⁴⁷⁸ *Idem, ibidem*, p. 223: “Sto. Tomás, sempre fiel às legítimas tradições, afirma a distinção entre direito natural e positivo, em sólido artigo da *Suma Teológica* [...]”.

⁴⁷⁹ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. 1980, II-II, 57, 2, c, p. 2482: “[...] ius, sive iustum, est aliquod opus adaequatum alteri secundum aliquem aequalitatis modum. Dupliciter autem potest alicui homini aliquid esse adaequatum. Uno quidem modo, ex ipsa natura rei, puta cum aliquis tantum dat ut tantundem recipiat. Et hoc vocatur ius naturale. Alio modo aliquid est adaequatum vel commensuratum alteri ex conducto, sive ex communi placito, quando scilicet aliquis reputat se contentum si tantum accipiat. Quod quidem potest fieri dupliciter. Uno modo, per aliquod privatum conductum, sicut quod firmatur aliquo pacto inter privatas personas. Alio modo, ex conducto publico, puta cum totus populus consentit quod aliquid habeatur quasi adaequatum et commensuratum alteri; vel cum hoc ordinat princeps, qui curam populi habet et eius personam gerit. Et hoc dicitur ius positivum”.

Portanto, o direito positivo, não sendo uma negação do direito natural, é seu complemento, devido ao fato de que o direito natural somente estipula uns princípios generalíssimos que originam um direito ainda rudimentar, o que não quer dizer incerto.⁴⁸⁰ Isto implica que o direito possui dois modos pelos quais se apresenta.⁴⁸¹ Num primeiro modo – do ponto de vista natural, como instituído e dado por Deus e reconhecido pela razão humana⁴⁸² – temos o direito natural pelo qual há uma igualdade natural⁴⁸³, portanto perfeita, entre as partes em questão, os membros da humanidade. Num segundo modo – de igualdade imperfeita – temos o direito positivo, quando temos uma convenção, sem importar sua ordem; nele há uma equivalência decorrente da convenção e, portanto, é um direito mutável em si, cuja função de

⁴⁸⁰ CORREIA. **Ensaio Político e Filosófico**. 1994, p. 155: “Os princípios fundamentais da ordem jurídica natural constituídos assim pela razão, são, porém, princípios muito gerais – universalia juris. Donde se conclui que não bastam à construção de toda a ordem jurídica. Base, alicerce, ponto de partida apenas, não formam um direito ideal [...]; mas um direito rudimentar. O juiz, adstrito a decidir, não daria nunca a sua sentença se ficasse a pensar no bem que deve fazer e no mal a evitar; portanto, deve obedecer à legislação positiva, do seu país. Mas isso não prova que o direito natural é insuficiente e incompleto e tem necessidade de ser completado pelo direito positivo [...]”.

⁴⁸¹ Um “terceiro” modo seria o “direito” que regula as relações domésticas. Como, porém, na visão do *Divus Thomas* (**Suma Teológica**. 1980, II-II, 57, 4, c.) essas relações só realizam algo – bem distante – do que ocorre na cidade, então elas não se pautam pelo direito, em seu sentido pleno. Isto porque, na visão tomásica, os membros da família são quase como membros do pai de família. E como não há relação de direito para consigo mesmo, não há relação de direito – pleno – dentro da família. Daí, Tomás, dá, a esse “direito” doméstico o nome de ‘paterno’, nas relações entre pais e filhos; direito ‘do senhor’, nas relações entre o senhor e seu servo e; – poderíamos acrescentar – o “direito” matrimonial, para as relações entre maridos e mulheres, “because the relations of right are here governed by the common good of the family as their end”. (GILSON. **The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas**. 1994, p. 307.)

⁴⁸² MOURA. A Doutrina do Direito Natural em Tomás de Aquino. In: DE BONI. **Idade Média: ética e política**. 1996, p. 223: “O primeiro direito [o natural] é instituído e promulgado por Deus, que possibilita ao homem, pela sua natureza racional reconhecê-lo, e só Deus pode alterá-lo, mas não o faz, porque a sabedoria divina não é contraditória”.

⁴⁸³ FINNIS. *Op. Cit.* p. 136: “If the right in question is a natural right, the equality must be a natural equality, not merely a ‘status’ conferred by the norms of natural law”.

adaptá-lo à utilidade comum – sempre que seja exigido – é de quem possuir o poder político.⁴⁸⁴

Há ainda um modo do direito natural – que também comunga com o modo do direito positivo⁴⁸⁵ – que o Angélico denomina de “*Direito das Gentes*”⁴⁸⁶, direito comum a todos os humanos, máxime em suas relações intercomunitárias:

Pois o direito das gentes pertence o que deriva da lei natural como as conclusões derivam dos princípios; tais as justas compras, vendas e outras transações sem as quais os homens não podem ter convivência, que é de direito natural, porque o homem é um animal naturalmente social, como o prova Aristóteles.⁴⁸⁷

Quanto às fontes de que o Santo Frade se utilizou, afirmamos que ele compulsou, de um modo geral e, não pouco crítico, tudo o que se lhe apresentava a partir da tradição jurídica ocidental, baseada nos trabalhos dos juristas romanos, de filósofos como o Estagirita e dos estóicos, e também das obras de teólogos consagrados como Santo Agostinho e Santo Isidoro de Sevilha. E, mais proximamente de Tomás, ele serviu-se dos textos de canonistas e teólogos do século XII, entre outros, Anselmo de Laon, Hugo de São Victor, Abelardo, Pedro Lombardo e Graciano e

⁴⁸⁴ MOURA. *Op. Cit.* p. 223: “O segundo direito é firmado por convenção humana, cabendo ao homem promulgá-lo, anulá-lo ou modificá-lo, se necessário for. É de sua estrutura ser mutável”.

⁴⁸⁵ CORREIA. **Ensaio Político e Filosófico**. 1984, p. 180: “Entre o direito natural e o positivo, participando de um e de outro, insere-se o *direito das gentes, ius gentium*. [...] Ora, essas instituições, derivadas da lei natural à guisa de *conclusões próximas*, constituem o domínio do *direito das gentes, ius gentium*. E assim considerado, o *ius gentium* pode ser definido, com Gaio, *quase quo jure omnes gentes utuntur*. É um *direito natural especificamente humano – quod naturalis ratio inter omnes gentes constituit*. Porque comparar e concluir é próprio da razão; e assim a conclusão será natural, *secundum rationem naturalem*”. (itálico do original).

⁴⁸⁶ OLIVEIRA. Carlos. **Notas de aula no Estúdio Dominicano**. São Paulo: (datilografado), 1962, p. 15: “Diríamos, portanto, que o direito das gentes tem algo de natural e algo de positivo; dentro da própria sistematização de Sto. Tomás se qualificaria de ‘direito natural secundário’, na linha das explanações da Q. 94, da I-II, arts. 2-4”.

⁴⁸⁷ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. 1980, I-II, 95, 4, c, p. 1773: “Nam ad ius gentium pertinent ea quae derivantur ex lege naturae sicut conclusiones ex principiis, ut iustae emptiones, venditiones, et alia huiusmodi, sine quibus homines ad invicem convivere non possent; quod est de lege naturae, quia homo est naturaliter animal sociale, ut probatur in I Polit”.

seu Decreto, bem como das obras dos pensadores que partilhavam de seu contexto histórico, como Guilherme de Auxerre, Pedro de Tarantaise e, mais proximamente, das escritas por seu mestre e inspirador, Santo Alberto Magno.⁴⁸⁸

Assim, no corpo do Art. 4º da questão 95, da *Primeira Parte da Segunda Parte da Suma Teológica*, a definição de *Ius gentium*, oferecida por Tomás, na resposta ao primeiro argumento do mesmo artigo,⁴⁸⁹ como um dos lugares onde mais sintomaticamente se percebe o esforço do Angélico em conciliar⁴⁹⁰ toda a riqueza da filosofia peripatética, do direito romano e de Isidoro de Sevilha.

Quanto à divisão dos diversos tipos de direito, Aubert⁴⁹¹ traz uma lista bem ilustrativa com duas divisões, sendo a primeira

⁴⁸⁸ MOURA. A Doutrina do Direito Natural em Tomás de Aquino. In: DE BONI. **Idade Média: ética e política**. 1996, p. 225: "Sob o aspecto histórico-doutrinário, a fonte remota da concepção tomista de direito natural é toda a tradição jurídica do Ocidente, contido nos pronunciamentos dos mestres romanos do direito, nas proposições de filósofos como Aristóteles e os estóicos, nas obras de teólogos, como Agostinho e Isidoro. [...] As fontes imediatas encontram-se naqueles teólogos e canonistas que trataram do direito natural no século XII (Anselmo de Laon, Hugo de São Vitor, Abelardo, Pedro Lombardo), não podendo ser esquecido o famoso Graciano, com seu Decreto. Houve também, é lógico, a contribuição de seus contemporâneos, citando-se, entre eles, Guilherme de Auxerre e o dominicano Pedro de Tarantaise (mais tarde papa Inocêncio V) [...] a fonte mais próxima foram as lições recebidas de Santo Alberto [...]. Na obra Summa de Bono [...]"

⁴⁸⁹ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. 1980, I-II, 95, 4, ad lum, p. 1773: "O direito das gentes, sendo racional, é, de certo modo, natural ao homem, enquanto derivado da lei natural, a modo de conclusão não muito remota dos princípios; por isso os homens facilmente se põem de acordo relativamente a ele. Distinguem-se, contudo, do direito natural, sobretudo do que é comum a todos os animais".

⁴⁹⁰ CORREIA. **Ensaaios Políticos e Filosóficos**. 1984, p. 183, n. 75: "Há visivelmente um esforço, por parte de S. Tomás, para conciliar Aristóteles, os jurisconsultos romanos e Isidoro de Sevilha na questão da tripartição do direito. Cf. O. Lottin, *Le Droit Naturel chez saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs*, ed. cit. 3^{me}ptie., ch. I".

⁴⁹¹ AUBERT. **Le Droit Romain dans L'Oeuvre de Saint Thomas**. 1955, p. 92s:

I. Une classification bipartite, celle de Gaius:

i. jus gentium = ensemble de règles respectées par tous les peuples et établi par l'ordre naturel des choses (ratio naturalis); il s'agit donc d'un véritable droit naturel;

ii. jus civile = droit propre à chaque civitas.

II. Deux divisions tripartites, portant la marque du stoïcisme, et d'un caractère plus moral que juridique.

1. Celle attribuée à Ulpian qui distingue:

- a) jus naturale = droit commun à l'homme et aux animaux;
- b) jus gentium = droit essentiellement humain;
- c) jus civile = droit propre à la cité.

bipartida e a segunda, com mais duas outras divisões tripartidas, oriundas da tradição do Direito Romano⁴⁹², com as quais o Santo de Aquino trabalhou. E nada mais natural a Tomás que beber das fontes disponíveis de seus predecessores⁴⁹³ e propor sua síntese sob seu próprio perfil.⁴⁹⁴

Tomás de Aquino, herdeiro do pensamento jurídico precedente e coetâneo de seu tempo, não passou ao largo da discussão sobre a justiça e suas relações com as virtudes morais e a lei, mas se propôs e efetivou uma síntese enriquecida com as perspectivas cristã e pagã de sua época, como veremos logo adiante.

3.4. A Justiça e suas Modalidades

Para Tomás de Aquino, a virtude da justiça “é um hábito pelo qual, com vontade constante e perpétua, atribuímos a cada um

2. Celle d’Hermogénien, qui se situe surtout sur un plan historique:

- a. jus naturale = droit primitif, en référence à un âge ignorant la guerre, la propriété;
- b. jus gentium = droit actuel, par lequel ont été introduits la propriété privée, l’esclavage, la guerre, les contrats, etc;
- c. jus civile = droit de la cité.’’

⁴⁹² Aqui – como demonstra Jean-Marie Aubert em sua obra (op. Cit.), especialmente a partir da p. 78 (*La loi humaine vue à travers les textes de droit romain*) – é preciso também admitir, não menos, a influência da tradição do Direito Romano. Não obstante o autor (op. Cit. p. 87) pontue que “Saint Thomas n’a jamais eu à commenter un texte juridique, de façon officielle”. Embora, em nota admita: “Exception faite pour deux décrétales; mais la brièveté du commentaire ne permet guère de les prendre en considération.’’

⁴⁹³ Quanto à dependência de Tomás do Direito Romano na definição de “jus civile”, Aubert (op. Cit. p. 105) pondera: “La transmission de la notion de jus civile tel que lo droit romain le définissait se fit sans difficulté par l’intermédiaire d’Isidore et de Gratien, pour parvenir à saint Thomas qui, nous l’avons vu, l’intégra dans sa synthèse, en le faisant dériver de la loi naturelle par mode de détermination (...)”.

⁴⁹⁴ NASCIMENTO. A Justiça Geral em Tomás de Aquino. In: DE BONI. **Idade Média: ética e política**. 1996, p. 214: “Como E. Gilson relembra várias vezes, Tomás de Aquino reinterpreta seus predecessores (inclusive Aristóteles) à luz de seus próprios princípios, dando a impressão de que se equivoca constantemente sobre a doutrina destes. Pura ilusão, pois o resultado é constante: Tomás está sempre fazendo seus predecessores dizerem o que ele próprio pretende dizer”.

o que lhe pertence".⁴⁹⁵ Sobre esse conceito, Aubert⁴⁹⁶ salienta a independência e a liberdade do Angélico quanto a tomá-la diretamente do Direito Romano (conquanto o mesmo tenha sido concebido pelos Estóicos e deles tenha sido absorvido pelos juristas romanos), não obstante inseri-la em suas reflexões sobre o pensamento do Estagirita⁴⁹⁷ e ter ressaltado sua perenidade e validade.⁴⁹⁸

Hodiernamente, entretanto, a Justiça parece pertencer à categoria de conceito normativo⁴⁹⁹ – com finalidade social –, ou possuir um sentido lato de equidade⁵⁰⁰ – enquanto traz consigo as idéias basilares de igualdade e liberdade⁵⁰¹ –, o que a coloca, por causa desses novos sentidos, a uma boa “distância” histórico-conceitual da concepção tomasiana. De qualquer forma, sua acepção atual contém no seu bojo uma certa idéia de justiça, pois, se não o tivesse, os atuais debates em torno da ética perderiam sua razão de ser⁵⁰², conquanto, na prática, verifiquemos que, muitas vezes, a sua efetiva aplicação esteja condicionada à subjetividade daqueles que exercem o poder judiciário e ao relativismo instável de muitas das leis positivas. As outras virtudes, ou algo delas, igualmente,

⁴⁹⁵ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. 1980, II-II, 58, 1, c, p. 2487; JUSTINIANO. **DIGESTO**. 2^a. ed. São Paulo: Rev. dos Tribunais, 2000, L. 1, 1, 10, pr: “Justitiam est constans et perpetua voluntas jus suum cuique tribuendi”.

⁴⁹⁶ AUBERT. **Le Droit Romain dans L'Oeuvre de Saint Thomas**. 1955, p. 89: “Mais nouvelle preuve d'indépendance et d'originalité, lorsque saint Thomas veut définir cette vertu de façon officielle, il délaisse Cicéron pour recourir au droit romain directement [...]”.

⁴⁹⁷ *Idem*. *Ibidem*. p. 89: “Toutefois dans la suite de l'étude de la justice, c'est tout l'arrière fond doctrinal aristotélicien qui revient. Aristote, délaissé comme autorité officielle, reprend sa place comme pourvoyeur du contexte rationnel dans lequel la définition du juriste est insérée”.

⁴⁹⁸ *Idem*, *ibidem*, p. 89: “Le texte romain n'est pas commenté pour lui-même – c'est une préoccupation que n'a pas l'auteur, – il fournit simplement une définition idéale. Il est adopté non comme un souvenir du passé, mais comme un texte vivant auquel on fait dire des choses nouvelles, contenues cependant en germe”.

⁴⁹⁹ BOBBIO et al. **Dicionário de Política**. 1998, verbete *justiça*, p. 660s.

⁵⁰⁰ RAWLS. **Uma Teoria da Justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

⁵⁰¹ OLIVEIRA. **Rawls**, 2003.

⁵⁰² LIMA VAZ. **Escritos de Filosofia IV**. 2002, p. 233: “O declínio da noção de virtude na Ética moderna lançou na sombra esse tema fundamental da Ética antigo-medieval, mas os tempos recentes assistem a várias tentativas de recuperação de um conceito sem o qual a vida ética dificilmente poderá ser pensada”.

parecem existir, sob diversas roupagens, no cenário político e ético – já no sentido hodierno desses termos –, a compor a gama de predicados requeridos para o mundo das relações interpessoais e interinstitucionais.

Se, no pensamento de Tomás de Aquino, o conjunto das virtudes (morais e intelectuais), que se entreajudam como verdadeiro organismo, corrobora para o desenvolvimento e a manutenção da vida ética⁵⁰³, talvez seja porque – na vida social – à justiça podemos atribuir o encargo de sua execução. Portanto, a justiça tem um caráter soberanamente espiritual, enquanto por espiritual entendemos aquilo que também se identifica com o formal, conquanto nele não se esgote nem a ele se limite. Dito noutros termos, para o Angélico a justiça, como deveria ser em nossos dias, “é máximo o esplendor da virtude”⁵⁰⁴, termos tomados de empréstimo a Cícero.

Na definição usada por Tomás – em seu aspecto genérico e também subjetivo⁵⁰⁵ –, a justiça, para que seja uma virtude, um hábito da boa práxis, precisa ser um hábito estável, permanente, que torne boas as obras do agente e, conseqüentemente, o próprio agente. Neste aspecto, a justiça pode ser enquadrada junto com as demais virtudes adquiridas, máxime, com as virtudes morais operativas. Seu sujeito próprio é a potência racional da vontade⁵⁰⁶, pois que é seu bom hábito, de modo diverso, porém, da

⁵⁰³ *Idem. Ibidem.* p. 239: “O organismo das virtudes é, pois, para Tomás de Aquino, a estrutura normal da existência ética, que sustenta a perseverança e o crescimento no exercício da vida ética”. (itálico do original).

⁵⁰⁴ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. 1980, II-II, 58, 3, c, p. 2489.

⁵⁰⁵ LIMA VAZ. *Escritos de Filosofia V*. 2000, p. 177.: “Não obstante as variantes históricas que a idéia de justiça conheceu nos seus dois aspectos que podemos designar como subjetivo e objetivo – virtude e lei [...]”.

⁵⁰⁶ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. 1980, II-II, 58, 4, c, p. 2490: “É sujeito de uma potência a potência, cujos atos a virtude é ordenada a retificar. Ora, a justiça não se ordena a dirigir nenhum ato cognoscitivo; pois, não somos considerados justos por conhecermos com retidão alguma coisa. Logo, o sujeito da vontade não é o intelecto ou a razão, que é uma potência cognoscitiva. Mas, como somos considerados justos por agirmos retamente, e o princípio próximo do agir é a potência apetitiva, necessariamente a justiça tem nalguma potência apetitiva o seu sujeito. Ora, há um duplo apetite, a saber: a vontade, que se funda na razão, e o sensitivo [...]. Ora, dar a cada um o que lhe pertence não pode proceder do apetite sensitivo, porque a apreensão sensitiva não

prudência ou da sindérese, que são hábitos relativos ao intelecto, e da fortaleza e da temperança – que são hábitos relativos aos apetites sensíveis.

Assim, esta virtude se caracteriza por uma certa tendência ou inclinação adquiridas – estável e permanente – da própria potência da vontade, isto porque “o recebido está no recipiente ao modo deste”⁵⁰⁷, e no caso presente, a vontade é o sujeito da virtude. A justiça está, pois, na vontade – se adquirida – ao modo, à natureza desta. Assim, não está na vontade, auxiliando, por exemplo, o conhecimento e o raciocínio, ou mesmo no julgar e efetivar outras operações exteriores, como falar, andar ou produzir obras de arte. Sua função está em possibilitar uma espécie de volição – como ato intencional e elícito da vontade –, inclinando-a para o querer “permanente e constante” em “*jus suum cuique tribuendi*”. Este é seu aspecto genérico e subjetivo – “permanente e constante” – que –, se não é o único que completa a valoração da vontade, também lhe caracteriza, diferenciando-a das outras virtudes.

O outro aspecto – “*jus suum cuique tribuendi*” – é o lado objetivo, aquilo sobre o que versa a dita virtude, ou o dado real que transcende ao sujeito e sobre o qual se estipula o devido a cada parte, inserindo a disposição da vontade no universo real do outro, da alteridade imperiosa, termo *ad quem* da própria justiça. Uma das passagens referentes a essa alteridade é tão luminosa – embora não a única – que exige seu devido destaque:

pode chegar até a consideração da proporcionalidade entre uma coisa e outra, o que é próprio da razão. Por onde a justiça não pode ter como sujeito o irascível ou o concupiscível, mas, só a vontade. Por isso o Filósofo define a justiça pelo ato da vontade [...]; *Idem. Ibidem.* a. 8, ad lum, p. 2495: “A justiça pertence, certo, a uma parte da alma na qual tem seu sujeito, a saber, à vontade, que, pelo seu império, move todas as partes da alma. E assim, a justiça, não diretamente, mas por uma como redundância, pertence a todas as outras partes da alma”; *Idem. Ibidem.* a. 8, c; a. 12, c, p. 2500: “Mas, mesmo tratando-se da justiça particular, podemos dizer que ela é mais excelente que as outras virtudes morais, por duas razões. Das quais a primeira pode ser deduzida do sujeito, isto é, porque reside na parte mais nobre da alma, a saber, o apetite racional ou a vontade. Ao passo que as outras virtudes morais residem no apetite sensitivo, a que pertencem as paixões, que são matéria das referidas virtudes”; *passim.*

[...] é próprio da justiça ordenar os nossos atos que dizem respeito a outrem. Porquanto, implica uma certa igualdade, como o próprio nome o indica; pois, do que implica igualdade se diz vulgarmente, que está ajustado. Ora, a igualdade supõe relação com outrem. Ao passo que as outras virtudes aperfeiçoam o homem só no referente a si próprio. [...] A retidão, porém, que implica a obra da justiça, além da relação com o agente, supõe a relação com outrem. Pois, consideramos justa uma ação nossa, quando corresponde, segundo uma certa igualdade, a uma ação de outro [...].⁵⁰⁸

Em outro aspecto, é o direito o objeto próprio da justiça. É o que indica Tomás no trecho a seguir:

Por onde chama-se justo o ato que, por assim dizer, implica a retidão da justiça, e no qual termina a atividade desta, mesmo sem considerarmos de que modo ela é feita pelo agente. [...] E, por isso, a justiça, especialmente e de preferência às outras virtudes, tem o seu objeto em si mesmo determinado, e que é chamado justo. E este certamente é o direito. Por onde, é manifesto que o direito é o objeto da justiça.⁵⁰⁹

⁵⁰⁷ *Idem. Ibidem.* I, 84, 1, c, p. 740.

⁵⁰⁸ *Idem. Ibidem.* II-II, 57, 1, c, p. 2480: “[...] quod iustitiae proprium est inter alias virtutes ut ordinet hominem in his quae sunt ad alterum. Importat enim aequalitatem quandam, ut ipsum nomen demonstrat, dicuntur enim vulgariter ea quae adaequantur iustari. Aequalitas autem ad alterum est. Aliae autem virtutes perficiunt hominem solum in his quae ei conveniunt secundum seipsum. [...] Rectum vero quod est in opere iustitiae, etiam praeter comparisonem ad agentem, constituitur per comparisonem ad alium, illud enim in opere nostro dicitur esse iustum quod respondet secundum aliquam aequalitatem alteri [...]”; Lima Vaz observa (**Escritos de Filosofia V.** 2000, p. 180): “Já a justiça enquanto propriamente virtude ao exprimir-se na reciprocidade da relação ética entre os indivíduos por ela tornados iguais (embora desiguais sob outros aspectos) participa, de alguma maneira, da universalidade da justiça como lei na medida em que, em sua natureza de hábito, implica nos indivíduos a vontade permanente de reconhecer o outro na esfera do direito que a ele compete de consentir em respeitar esse direito”; FINNIS. *Op. Cit.* p. 138: “The moral norms which answer the question what human rights every person has, and what responsibilities one has in relation to oneself and others, must be specifications of that supreme principle of practical reasonableness, love of neighbour as oneself”.

⁵⁰⁹ *Idem. Ibidem.* II-II, 57, 1, c, p. 2481: “[...] Sic igitur iustum dicitur aliquid, quasi habens rectitudinem iustitiae, ad quod terminatur actio iustitiae, etiam non considerato qualiter ab agente fiat. Sed in aliis virtutibus non determinatur aliquid rectum nisi secundum quod aliquo modo fit ab agente. Et propter hoc specialiter iustitiae prae aliis virtutibus determinatur secundum se obiectum, quod vocatur iustum. Et hoc quidem est ius. Unde manifestum est quod ius est obiectum iustitiae”.

De fato, por um lado, define-se a virtude da justiça em relação a seu objeto que é o direito e, por outro, define-se o direito em relação à justiça, como seu objeto. A circularidade parece estabelecida se o Doutor Comum não dispusesse a noção do justo, do devido ao outro, do "*suum*" (de cada um) que é, efetivamente, o direito objetivamente considerado. A passagem, já citada, do corpo do artigo 1 da questão 57 referente à alteridade – inerente à justiça – se bem considerada, o aclara.⁵¹⁰ Nas palavras do Santo de Aquino:

A matéria da justiça é a ação exterior, enquanto esta ação mesma ou a coisa sobre o qual ela se exerce tem relação com outra pessoa, relação que deve ser regulada pela justiça. Ora, chama-se nosso o que nos é devido por alguma igualdade proporcional. Por onde, o ato próprio da justiça não consiste senão em dar a cada um o que lhe pertence.⁵¹¹

Fica patente que o "*suum*" (do outro) ou o "*justum*" é aquilo que é devido ou ajustado entre uma pessoa em sua relação com outrem, podendo esse "devido ou ajustado" ser uma operação externa, ou uma coisa. Assim, se alguém faz algo a outrem, este último – para que se efetive um ajustamento proporcional nessa relação – deve, de alguma maneira, fazer algo em troca. Isso se verifica nas transações ou contratos, em que se concretiza a noção primeira de "ajustado" ou "devido".

Não obstante isso, é preciso frisar que a noção de "*justum*" requer relações mais amplas; assim, às pessoas – pela justiça – se lhes deve algo não somente pelo que fazem, reciprocamente, mas também pelo que elas são. Obviamente,

⁵¹⁰ LIMA VAZ. **Escritos de Filosofia V**. 2000, p. 179: "A justiça que consiste no acordo com a lei é o fundamento da extensão intersubjetiva da vida ética no plano de uma convivência universal, ou seja, na sociedade política. A justiça que se exprime na igualdade torna possível a relação recíproca dos indivíduos na comunidade ética. Por sua vez, a lei que regula a prática universal da justiça na sociedade política é acolhida na mente dos cidadãos como a razão de seu agir eticamente e politicamente justo, e recebe sua objetivação social no direito".

⁵¹¹ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. 1980, II-II, 58, 11, c, p. 2498: "[...] materia iustitiae est operatio exterior secundum quod ipsa, vel res qua per eam utimur, proportionatur alteri personae, ad quam per iustitiam ordinamur. Hoc autem dicitur esse suum uniuscuiusque personae

introduz-se algo mais na noção de direito, isto é, a noção de “direito fundamental” – conquanto não seja explícita nos textos tomasianos, depreende-se da acepção que ele tem da pessoa humana e de sua dignidade, especialmente após seu ingresso no corpo (jurídico e místico) da Igreja –, grêmio específico dos eleitos mediante o Batismo, aspecto esse que não iremos considerar, porque foge do objeto e do escopo de nossa pesquisa.

Mas é necessário explicitar quais são esses direitos primários⁵¹², fundamentais e naturais do ser humano, conquanto criatura mais perfeita entre as que vivem neste mundo. Primeiramente, eles derivam da própria lei natural⁵¹³ e, do fundamento desta, da lei eterna, porque o homem possui inclinações⁵¹⁴ ou apetites naturais a diversos tipos de bens que integram o Bem Comum. Essas inclinações ou apetites, Tomás os classifica em três níveis:

Ora, conforme à ordem das inclinações naturais é a dos preceitos da lei da natureza. Pois a primeira inclinação existente no homem, conforme a natureza que ele tem em comum com todas as substâncias, é para o bem [...]. Em segundo lugar, existem no homem inclinações mais específicas, fundadas em a natureza que lhe é comum com os animais irracionais. [...] Em terceiro lugar, existe no homem uma inclinação para o bem, fundada em a natureza racional, que lhe é própria.⁵¹⁵

quod ei secundum proportionis aequalitatem debetur. Et ideo proprius actus iustitiae nihil est aliud quam reddere unicuique quod suum est”.

⁵¹² ROSENFELD. **Lições de Filosofia Política**. Porto Alegre: L&PM, 1996, p. 77: “Vejam bem, o que eu estou tentando mostrar é que não há nenhuma relação entre o conceito de democracia e o de direitos humanos. [...] Do ponto de vista jurídico, os direitos humanos provêm da escola do jusnaturalismo e não da tradição democrática, tal como nós a temos considerado a partir das formulações críticas de Aristóteles e Hobbes”.

⁵¹³ FERREIRA DA COSTA. A Constituição do Direito em Santo Tomás de Aquino. In: COSTA; DE BONI. **A Ética Medieval Face aos Desafios da Contemporaneidade**. 2004, p. 306.

⁵¹⁴ Precisamos salientar que nem toda inclinação – mesmo natural – constitui, por isso mesmo, um direito de todo ser apetente, mas propriamente um seu fundamento. Constituem verdadeiramente direitos as inclinações que são racionalmente assumidas enquanto tomam a forma de lei moral. Neste âmbito, somente o homem possui propriamente direitos naturais. Os outros seres animados, porém irracionais, possuem, por analogia, certos “direitos” máxime quando beneficiam o ser humano.

⁵¹⁵ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. 1980, I-II, 94, 2, c, p. 1760: “Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium, est ordo praeceptorum legis naturae. Inest enim primo inclinatio homini ad bonum secundum naturam in qua communicat cum omnibus substantiis [...]. [...] Tertio

Do exposto, infere-se que todo ser humano possui, como primeiro direito, a vida, assunto esse que o Angélico trata, de um modo apofático⁵¹⁶, justamente quando discorre sobre o homicídio, no artigo 6 da questão 64, da *Primeira Parte da Segunda Parte da Suma Teológica*, convicto que está de que os preceitos negativos (as proibições) são mais facilmente apreendidos que os positivos, porquanto, infringir, violar o primado da vida repugna à inteligência e à vontade, não afetadas por alguma distorção interior ou exterior:

Um homem pode ser considerado à dupla luz: em si mesmo ou nas relações com outro. Considerado em si mesmo, a nenhum homem podemos matar; porque em todos, ainda nos pecadores [entendamos também os malfeitores da ordem social] devemos amar a natureza feita por Deus, e que fica destruída pela morte. Mas, como já dissemos, a morte do pecador torna-se lícita, se levarmos em conta o bem comum, que o pecado [entendamos aqui a desordem social] destrói. Ao contrário, a vida dos justos conserva e promove o bem comum, porque são a parte mais principal da sociedade. Logo, de nenhum modo é lícito matar um inocente.⁵¹⁷

Fica patente, por esta perícopa luminosa e muito clara do pensamento de Tomás, que o direito à vida – não obstante seja primeiro e fundamental – não é onímodo.⁵¹⁸ Congruente com o

modo inest homini inclinatio ad bonum secundum naturam rationis, quae est sibi propria [...]".

⁵¹⁶ *Idem. Ibidem.* I-II, 100, 5, ad 4^{um}, p. 1818: "A razão natural logo dita ao homem que a ninguém faça injúria; e por isso, os preceitos que proíbem o dano estendem-se a todos. A razão natural, porém, não dita imediatamente que se deva fazer alguma coisa em benefício de outrem, senão para com quem se tenha algum dever".

⁵¹⁷ *Idem. Ibidem.* II-II, 64, 6, c, p. 2546: "[...] homo dupliciter considerari potest, uno modo, secundum se; alio modo, per comparisonem ad aliud. Secundum se quidem considerando hominem, nullum occidere licet, quia in quolibet, etiam peccatore, debemus amare naturam, quam Deus fecit, quae per occisionem corrumpitur. Sed sicut supra dictum est, occisio peccatoris fit licita per comparisonem ad bonum commune, quod per peccatum corrumpitur. Vita autem iustorum est conservativa et promotiva boni communis, quia ipsi sunt principalior pars multitudinis. Et ideo nullo modo licet occidere innocentem"; FINNIS. *Op. Cit.* p. 141: "Or are against the will of the person killed? No, but rather: every act which is intended, whether as end or means, to kill an innocent human being [...]".

⁵¹⁸ Remetemos o leitor à obra de SILVA. **Pena de Muerte, Ya.** México: s. ed., 1987. A Igreja Católica Romana reconhece – em seu novo **Catecismo da Igreja Católica** (1992), nos números 2263-2267 – a possibilidade da pena de morte, malgrado a opinião pessoal do pontífice – *in memoriam* – que o

enunciado na perícopé, o Angélico declara como admissível a pena de morte em casos claramente específicos. Os argumentos conclusivos o Aquinate os elencou desde o artigo 1 da questão 64 (composta de 8 artigos) sobre o homicídio, onde ele inicia dizendo: “Ninguém peca por usar de uma coisa para um fim ao qual ela é destinada”.⁵¹⁹ Mas é no artigo 7 da mesma questão que ele é incisivo, especificando tanto a legítima defesa individual – na qual é necessário que a intenção de matar seja *per accidens* para ser lícita – quanto a pena de morte, cuja aplicação é reservada – sem excessos, para que seja lícita – exclusivamente ao Estado, na pessoa de seu representante ou delegado, unicamente para o Bem Comum Político:

[...] a cada um é natural conservar a existência, na medida do possível. [...] Nem é necessário, para a salvação, deixarmos de praticar o ato de defesa moderada, para evitar a morte de outrem; pois estamos mais obrigados a cuidar da nossa vida que da alheia. Mas não sendo lícito matar um homem senão por autoridade pública, por causa do bem comum, [...], é ilícita a intenção de matar a outrem, para nos defendermos a nós mesmos, salvo àquele que tem a autoridade pública, por causa do bem comum. Pois, este, tendo a intenção de matar a outrem, para a sua defesa, refere esse ato ao bem público como o demonstra o soldado que combate o inimigo e o agente do juiz, que age contra os ladrões.⁵²⁰

promulgou em 11 de outubro de 1992. O valor, para a Igreja, então, deste novo **Catecismo** é apontado pelo mesmo pontífice, segundo o qual esta obra “trata-se de um valioso instrumento para a Nova Evangelização onde se compendia toda a doutrina que a Igreja deve ensinar”. (DSD, 9) In: F. AQUINO. **O Catecismo da Igreja responde de A a Z**. São Paulo: Loyola, 2003, p. 17.

⁵¹⁹ TOMAS DE AQUINO. **Suma Teológica**. 1980, II-II, 64, 1, c, p. 2539.

⁵²⁰ *Idem. Ibidem*. II-II, 64, 7, c, p. 2548: “[...] cum hoc sit cuilibet naturale quod se conservet in esse quantum potest. [...] Nec est necessarium ad salutem ut homo actum moderatae tutelae praetermittat ad evitandum occisionem alterius, quia plus tenetur homo vitae suae providere quam vitae alienae. Sed quia occidere hominem non licet nisi publica auctoritate propter bonum commune [...]; illicitum est quod homo intendat occidere hominem ut seipsum defendat, nisi ei qui habet publicam auctoritatem, qui, intendens hominem occidere ad sui defensionem, refert hoc ad publicum bonum, ut patet in milite pugnante contra hostes, et in ministro iudicis pugnante contra latrones”; FINNIS. *Op. Cit.* p. 141: “There are no exceptions to the norm when it is accurately stated in all its terms (‘private’, ‘intending’...). It does not, however, exclude lethal acts of defence against serious attack, provided that in defending oneself (or another) one (a) is not motivated by private desire {privata libido} for revenge or by feelings of hatred,

Decorrente do predito direito à vida, Tomás aponta, igualmente, o direito à integridade corporal. Ele está na *Segunda Parte da Segunda Parte da Suma Teológica*, no artigo 1 da questão 65. Ele subdivide os atentados contra esse direito em três tipos, cada um, num artigo. Assim temos:

- No artigo 1: a questão da mutilação;
- No artigo 2: a questão da flagelação;
- No artigo 3: a questão da carceragem indevida.

Quanto ao primeiro artigo, Tomás mostra a razão proporcional entre os membros e o todo que é o corpo. Nessa lógica, a existência e a razão de ser dos membros são relativas à existência e à razão de ser de todo o corpo. Assim, para sabermos se, em casos extremos, devemos dispor ou não de qualquer dos membros, temos que procurar o bem que esse membro representa para todo o corpo, pois é ao bem deste que o bem dos membros deve conformar-se, tal como já é estabelecido pela própria natureza do todo.

Por conseguinte, ninguém pode sofrer mutilação em seu corpo, nem perpetrado por outrem, nem mesmo por si mesmo.⁵²¹ A razão, próxima e remota disso, é que o indivíduo, imediatamente vive para si, mas, não somente. A razão comunitária da vida do indivíduo, mesmo sendo a razão remota, é mesmo superior à própria razão da vida em si. Santo Tomás tem em vista tudo quanto já havia dito sobre a constituição radical da pessoa e sua ordenação intrínseca à Comunidade Política. Portanto, não faz mais que ser congruente com o que já havia proposto.

Portanto, o Angélico veta qualquer direito privado de alguém se mutilar, submetendo esse poder à Comunidade Política, na pessoa de seu representante legítimo, conforme está na resposta ao segundo argumento.⁵²² E, para afastar qualquer perplexidade no

and so (b) does not intend the destruction of the attacker, whether as an end (revenge or hatred) or as a means".

⁵²¹ *Idem. Ibidem.* II-II, 64, 1, c, p. 2539s.

⁵²² *Idem. Ibidem.* 65, 1, ad 2um, p. 2551: "A vida humana, na sua totalidade, não se ordena a nenhum bem próprio do homem mesmo; antes, a ela se ordena tudo quanto o homem tem. Portanto, privar alguém da vida

tocante ao direito à integridade corporal, cujo direito é entendido – como os outros – sempre de modo analógico, não onímodo e equívoco, Tomás explica que, nos casos previstos de mutilação, se ela atenta, materialmente, contra a integridade física – por ir contra a incolumidade do indivíduo –, não atenta, formalmente, contra o bem da pessoa, cuja existência inscrita que está no bem comum.⁵²³

O Bem Comum Político, finalidade precípua da vida comunitária, para o qual estão ordenados todos os membros da Comunidade Política, é a razão maior e proporcional para se valorar o que convém a cada um pela disposição solidária mais profunda entre os membros e entre estes e a coletividade. É o que o Santo Aquinate afirma peremptoriamente:

Ora, devemos considerar que quem vive em sociedade é de certo modo parte e membro de toda ela. Por onde, o bem ou o 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. [...] Por outro lado, se age bem ou mal de si mesmo, também retribuição lhe é devida por vir isso a repercutir no Bem Comum da sociedade de que é membro; não se lhe deve muito embora retribuição pelo bem ou mal da pessoa singular, que é no caso o próprio agente, senão por parte deste mesmo, na medida em que por analogia o homem é suscetível de fazer justiça a si próprio.⁵²⁴

em nenhum caso nos pertence, senão ao poder público, a quem foi cometido zelar pelo bem comum”.

⁵²³ *Idem. Ibidem.* 65, 1, ad lum, p. 2551: “E semelhantemente, mutilar um membro, embora seja contra a natureza particular do corpo daquele que é mutilado, é contudo conforme à razão natural, relativamente ao bem comum”.

⁵²⁴ *Idem. Ibidem.* I-II, 21, 3, c: “Est autem considerandum quod unusquisque in aliqua societate vivens, est aliquo modo pars et membrum totius societatis. Quicumque ergo agit aliquid in bonum vel malum alicuius in societate existentis, hoc redundat in totam societatem sicut qui laedit manum, per consequens laedit hominem. [...] Cum vero aliquis agit quod in bonum proprium vel malum vergit, etiam debetur ei retributio, inquantum etiam hoc vergit in commune secundum quod ipse est pars collegii, licet non debeatur ei retributio inquantum est bonum vel malum singularis personae, quae est eadem agenti, nisi forte a seipso secundum quandam similitudinem, prout est iustitia hominis ad seipsum. Sic igitur patet quod actus bonus vel malus habet rationem laudabilis vel culpabilis, secundum quod est in potestate voluntatis; rationem vero rectitudinis et peccati, secundum ordinem ad finem; rationem vero meriti et demeriti, secundum retributionem iustitiae ad alterum”.

Em razão, pois, do Bem Comum Político, além de que, por outras razões, fica proibido o suicídio.⁵²⁵ Privar-se da própria vida é, conforme o Aquinate, sob qualquer ponto de vista, algo ilícito, por três motivos: primeiramente, porque se falta com a caridade, que nos manda amarmos a nós mesmos; em segundo, porque se falta com a justiça para com Deus, já que a vida de cada um é um dom de Deus e só a Ele pertence o juízo da morte e da vida; e, em terceiro, porque dar cabo da própria vida constitui um ato antijurídico ("*injuriam communitati facti*") em relação com a comunidade, à qual pertence o indivíduo, como a parte ao todo.⁵²⁶ Como ilustração, vale lembrar que no *Comentário à Ética a Nicômaco* Santo Tomás interpreta o costume bárbaro daqueles tempos de deixar insepulto o cadáver do suicida e, inclusive, de arrastá-lo, como uma reação da comunidade ofendida contra quem, de modo tão radical

⁵²⁵ *Idem. In Ethic., L. 5, lect. 17, n.º 4. In: Corpus Thomisticum, CD-ROM, 2003: "[...] sed considerandum est cui iniustum faciat. Facit enim iniustum civitati quam privat uno cive, sed non facit iniustum sibi ipsi". ARISTOTELES. Ética a Nicômaco. 1987, 5, 11, 1138a 9-14: "[...] e quem, levado pela cólera, voluntariamente se apunhala, pratica esse ato contrariando a reta razão da vida, e isso a lei não permite; portanto, ele age injustamente. Mas para com quem? Certamente que para com o Estado, e não para consigo mesmo. [...] Por essa mesma razão, o Estado pune o suicida, inflingindo-lhe uma certa perda de direitos civis, pois que ele trata o Estado injustamente". E, ainda a respeito disso, quanto às "outras razões" que mencionamos, Kantorowicz (*Os Dois Corpos do Rei*. p. 167) adita que o suicida "prejudicava a pólis, a república – na linguagem cristã: o *corpus mysticum*, ou seja, sua cabeça". Remete à passagem em Tomás por nós supra citada. (itálico do original).*

⁵²⁶ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. 1980, II-II, 64, 5, c, p. 2544: "Matar-se a si mesmo é absolutamente ilícito, por tríplice razão. Primeiro, porque naturalmente todas as coisas a si mesmas se amam; por isso é que todas naturalmente conservam o próprio ser e resistem, o mais que podem, ao que procura destruí-las. Portanto, quem se mata a si mesmo vai contra a inclinação natural e contra a caridade que todos a si mesmos se devem. Logo, matar-se a si mesmo é sempre pecado mortal, por ser ato contrário tanto à lei natural como à caridade. Segundo, porque qualquer parte, pelo que é, pertence ao todo. Ora, cada homem é parte da comunidade e, portanto, o que é da comunidade o é. Logo, matando-se um a si mesmo, comete uma injustiça contra a comunidade, como está claro no Filósofo. Terceiro, porque a vida é um dom divino feito ao homem e dependente do poder de Deus, que mata e faz viver. Logo, quem se priva a si mesmo, da vida, peca contra Deus; assim como quem mata um escravo alheio peca contra o dono do mesmo; e como também peca quem usurpa um juízo sobre uma coisa que lhe não foi confiada. Pois, só a Deus pertence julgar da morte e da vida [...]" (itálico do original)

e definitivo, subtrai suas forças e suas faculdades à cooperação comunitária.⁵²⁷

Quanto ao segundo artigo da questão em apreço, relativo à flagelação/açoitamento, como castigos a serem aplicados nalgum delinqüente, Tomás admite a licitude desse ato, mas conforme o tipo de comunidade a que ele pertencer. Assim, o chefe de família pode açoitar seus filhos ou mandar castigar seus servos, mas, por outro lado, os cidadãos infratores estão sob a alçada do poder público da cidade ou do reino, comunidades perfeitas, cujas autoridades não podem cominar-lhes castigos semelhantes aos que o chefe de família aplica em seus filhos e servos, porquanto a cidade ou o reino são comunidades perfeitas, e os castigos que infligem aos delinqüentes devem ser proporcionais à sua natureza.⁵²⁸

O terceiro artigo diz respeito à liberdade “política” da pessoa, a qual, de acordo com o Angélico, guarda uma relação direta com o bem comum. Assim, quem a ameaça⁵²⁹, ou pior ainda, atenta contra ela, pode legitimamente vir a perdê-la por ordem daquele que governa a comunidade.⁵³⁰

Análogo a este direito, e mais importante que ele conquanto mais implícito, temos o direito à liberdade moral. Esta se define consoante sua relação, ou adesão, com o bem moral do homem e com os seus ditames que são as leis, natural e positiva. Também como as virtudes, a liberdade moral é conquistável mediante

⁵²⁷ *Idem*. In *Ethic.*, 5, 17, n.º. 6. In: **Corpus Thomisticum**, CD-ROM, 2003: “Videmus enim quod civitas infert damnum quale possibile est, scilicet inhonorationem sive vituperium ei qui occidit seipsum; puta quod facit trahi cadaver eius vel dimittit ipsum insepultum, ut per hoc detur intelligi quod ipse fecit iniuriam civitati”.

⁵²⁸ *Idem*. **Suma Teológica**. 1980, II-II, 65, 2, ad 2um, p. 2553: “Um poder maior implica uma coação mais forte. Pois, assim como a cidade é uma comunidade perfeita, assim o seu chefe tem o poder perfeito de coagir. Por isso, pode infligir penas irreparáveis como a de morte ou mutilação. Mas, o pai e o senhor, chefes da família doméstica, que é uma comunidade imperfeita, têm o poder imperfeito de coagir, impondo penas mais leves, que não causem dano irreparável. E tal é o açoite”.

⁵²⁹ *Idem*. *Ibidem*. II-II, 65, 3, ad 3um, p. 2554: “Prender alguém por alguns momentos para impedi-lo de cometer um ato ilícito, que está a ponto de perpetrar, a todos é lícito”.

⁵³⁰ *Idem*. *Ibidem*. II-II, 65, 3, c, p. 2554: “E, portanto, encarcerar ou prender alguém, de qualquer modo, é ilícito. Salvo por ordem da justiça ou como pena, ou como precaução para evitar algum mal”.

o exercício interno (e externo) das operações que lhe efetivam. A este tipo de liberdade, Tomás certamente pensava ao dizer no *De Veritate* (q. 22. a. 6. c)⁵³¹: “[...] *quod velle malum nec est libertas, nec pars libertatis, quamvis sit quoddam libertatis signum*”.

Também nos deparamos no pensamento do Aquinate com o direito que, modernamente, chamamos de “liberdade de consciência”, expressão essa tomada num sentido muito lato. De fato, Tomás de Aquino trabalha mais especificamente a questão do dever moral, imperioso e subjetivo, de se seguir, no momento do agir, o ditame da própria consciência. Antes de tudo, cabe esclarecer que, para Tomás, o termo consciência tem duas acepções básicas, a saber, uma em sentido ético como “consciência moral”, enquanto ditame interno que nos manda executar algo ou nos proíbe de fazer alguma coisa, e, a outra em sentido psicológico, como “consciência psicológica”, enquanto ato interno da inteligência pelo qual aplicamos o conhecimento deliberado e elícito a qualquer operação interna ou externa a nós.⁵³² A “liberdade de consciência”, aqui tratada, refere-se propriamente ao primeiro tipo de consciência, cuja existência ou objeto podem ser compelidos, por diversas instâncias coercivas, a virem à tona.⁵³³

Contudo, no pensamento tomasiano, a única obrigação moral subjetiva e próxima é a do próprio ditame de consciência do sujeito, supondo, é claro, uma consciência reta. Faltando esse

⁵³¹ *Idem*. *De Veritate*, 22, 6, c, in fine. In: **Corpus Thomisticum**, CD-ROM, 2003.

⁵³² *Idem*. **Suma Teológica**. 1980, I, 79, 13, c, p. 714s.

⁵³³ *Idem*. *De Veritate*, q. 17, a. 3, c. In: **Corpus Thomisticum**, CD-ROM, 2003: “Unde nullus ligatur per praeceptum aliquod nisi mediante scientia illius praecepti. Et ideo ille qui non est capax notitiae praecepti, non ligatur praecepto; nec aliquis ignorans praeceptum dicitur esse ligatus ad praeceptum faciendum, nisi quatenus tenetur scire praeceptum. Si autem non teneatur scire, nec sciat, nullo modo ex praecepto ligatur. Sicut igitur in corporalibus agens corporale non agit nisi per contactum, ita in spiritualibus praeceptum non ligat nisi per scientiam. Et ideo, sicut est eadem vis qua tactus agit, et qua virtus agentis agit, cum tactus non agat nisi per virtutem agentis, nec virtus agentis nisi mediante tactu; ita etiam eadem vis est qua praeceptum ligat et qua scientia ligat: cum scientia non liget nisi per virtutem praecepti, nec praeceptum nisi per scientiam. Unde, cum conscientia nihil aliud sit quam applicatio notitiae ad actum, constat quod conscientia ligare dicitur in vi praecepti [...]”.

questo, a obrigação de segui-la é relativa, embora mantenha sua inviolabilidade.⁵³⁴ Quanto à obrigação de se seguir até mesmo a consciência errônea, Tomás, na *Suma Teológica, Primeira Parte da Segunda Parte*, 19, 6. c., faz a ressalva de que a consciência deve estar no estado de ignorância não-culpável, senão seria uma consciência má, que nem obriga nem desculpa.

Além disso, o ser humano também possui o direito a todas as demais coisas necessárias à sobrevivência individual e social, desde que seja congruente com a consecução do seu destino que é alcançar seu fim último⁵³⁵, assunto esse que será retomado mais adiante, ao tratarmos das várias espécies de justiça.

Retornando à nossa reflexão sobre a justiça objetivamente considerada, observamos que ela é especificada pelo “justo”, mas o “justo” – objeto da justiça – necessita em concreto de outrem com quem haja uma relação objetiva do “*suum*”, pois “é formalmente na relação com o outro no espaço simbólico da vida-em-comum que a virtude, ou a excelência do agir individual, se faz justiça, vem a ser excelência do agir na relação com o outro ou agir comunitário”.⁵³⁶ Como essas situações são potencialmente em número

⁵³⁴ *Idem. De Veritate*, q. 17, a. 4, c. In: **Corpus Thomisticum**, CD-ROM, 2003: “Diversimode tamen recta conscientia et erronea ligat: recta quidem ligat simpliciter et per se; erronea autem secundum quid et per accidens. Dico autem rectam ligare simpliciter, quia ligat absolute et in omnem eventum. [...] Unde absolute ligat et in omnem eventum. Sed conscientia erronea non ligat nisi secundum quid quia sub conditione. [...] Unde talis conscientia non obligat in omnem eventum: potest enim aliquid contingere, scilicet depositio conscientiae, quo contingente, aliquis ulterius non ligatur. Quod autem sub conditione tantum est, secundum quid esse dicitur. Dico etiam quod conscientia recta per se ligat, erronea autem per accidens; quod ex hoc patet. Qui enim unum vult vel amat propter alterum, illud quidem propter quod amat reliquum per se amat; quod vero propter alterum amat quasi per accidens, sicut qui vinum amat propter dulce, amat dulce per se, vinum autem per accidens. Ille autem qui conscientiam erroneam habet credens eam esse rectam (alias non erraret), inhaeret conscientiae erroneae propter rectitudinem quam in ea credit; inhaeret quidem, per se loquendo, rectae conscientiae, sed erroneae quasi per accidens: in quantum hanc conscientiam, quam credit esse rectam, contingit esse erroneam. Et exinde est quod, per se loquendo, ligatur a conscientia recta, per accidens autem ab erronea”.

⁵³⁵ Para uma discussão mais pormenorizada sobre os “direitos humanos” no pensamento do Angélico, cf. GARCÍA LÓPEZ. **Los Derechos Humanos en Santo Tomás de Aquino**. Pamplona, 1979. Especificamente sobre a propriedade privada em Tomás, remetemos às obras de: MIGOT. **A Propriedade: Natureza e Conflito em Tomás de Aquino**. Caxias do Sul, 2003; FINNIS. *Op. Cit.* p. 188-196.

⁵³⁶ LIMA VAZ. **Escritos de Filosofia V**. 2000, p. 178.

infinito, a vontade – sujeito da justiça – não pode tender naturalmente a esse “*suum*”, porque ele excede o bem próprio e específico da vontade que é o bem em geral.⁵³⁷ Mas para um bem “excedente”, a vontade necessita de auxílio ao modo de “disposição adquirida” como ensina o Angélico, afirmando o seguinte:

Como o ato da potência se aperfeiçoa pelo hábito, ela precisa desse hábito que é uma virtude, para bem sair com perfeição quando para isso ela, pela sua própria natureza, não baste. Ora, toda potência por natureza se ordena ao seu objeto. Por onde, sendo, [...] o objeto da vontade o bem da razão à vontade proporcionado, esta última não precisa, por este lado, da virtude que aperfeiçoa. Mas dela precisa quando ao homem se lhe apresenta à vontade um bem que o excede, pela desproporção, quer relativamente a toda a espécie humana, como o bem divino, que transcende os limites da natureza humana, quer quanto ao indivíduo, como o bem do próximo.⁵³⁸

Tomás quer dizer que, no tocante ao fim último do homem – em qualquer aspecto –, o sujeito apetente não necessita – *ad hoc* – de uma virtude que o auxilie na inclinação a esse bem, visto essa inclinação estar inserida no âmbito da necessidade da natureza do próprio apetente e, por sua vez, essa inclinação é sempre reta.⁵³⁹ Neste sentido não podemos falar de “justiça natural” senão por equivocidade – ou analogia imprópria à justiça –, posto que há a lei e o direito naturais.

⁵³⁷ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. 1980, I, 82, 1, c, p. 724; Idem. *Ibidem*. I-II, 10, 1, c, p. 1108s; Idem. *Ibidem*. I-II, 56, 6, ad 1^{um}, p. 1436.

⁵³⁸ *Idem. Ibidem*. I-II, 56, 6, c, p. 1436: “[...] cum per habitum perficiatur potentia ad agendum, ibi indiget potentia habitu perficiente ad bene agendum, qui quidem habitus est virtus, ubi ad hoc non sufficit propria ratio potentiae. Omnis autem potentiae propria ratio attenditur in ordine ad obiectum. Unde cum [...] obiectum voluntati sit bonum rationis voluntati proportionatum, quantum ad hoc non indiget voluntas virtute perficiente. Sed si quod bonum immineat homini volendum, quod excedat proportionem volentis; sive quantum ad totam speciem humanam, sicut bonum divinum, quod transcendit limites humanae naturae, sive quantum ad individuum, sicut bonum proximi; ibi voluntas indiget virtute. Et ideo huiusmodi virtutes quae ordinant affectum hominis in Deum vel in proximum, sunt in voluntate sicut in subiecto; ut caritas, iustitia et huiusmodi”.

⁵³⁹ *Idem. Ibidem*. I, 60, 1, ad 3^{um}, p. 524: “Assim como o conhecimento intelectual sempre é verdadeiro, a dileção natural sempre é reta, pois o amor natural nada mais é do que a inclinação da natureza, nela infundida pelo autor”.

Portanto, para os bens que não “excedem” o âmbito do apetite intelectual, a vontade pode tender a eles e precisará de disposição, ou seja, de hábito adquirido que a conduza bem. É o caso, por exemplo, do Bem Comum Político que a vontade pode apetecer e o deve, se o sujeito está inserido numa comunidade política e necessita da devida disposição que o conduza na consecução deste bem, como disposição mais profunda da volição “social” humana, porque “[...] o existir-em-comum não é mais do que a efetivação concreta da vida ética individual”.⁵⁴⁰

No tocante ao Bem Comum Político, é a justiça que se requer como fundamento da convivência social, porque ela deve regular a conduta das pessoas entre si e delas em relação às exigências da comunidade. Eis as palavras do *Divus Thomas*:

A justiça [...] ordena o homem nas suas relações com outrem. O que pode ser de dois modos: com outrem singularmente considerado; ou, com outrem, em geral, isto é, no sentido em que quem serve a uma comunidade serve a todos os indivíduos nela contidos. Ora, de um e outro modo pode-se aplicar a justiça, na sua idéia própria. Pois, é manifesto que todos os que fazem parte de uma comunidade, estão para esta como a parte para o todo. Ora, por tudo o que é, a parte pertence ao todo; por onde, qualquer bem da parte se ordena ao bem do todo. Portanto, assim sendo, o bem de qualquer virtude, quer o da que o ordena o homem para consigo mesmo, quer o da que o ordena a qualquer outra pessoa singular, é referível ao bem comum, para o qual a justiça se ordena.⁵⁴¹

⁵⁴⁰ LIMA VAZ. **Escritos de Filosofia V.** 2000, p. 180.

⁵⁴¹ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica.** 1980, II-II, 58, 5, c, p. 2491: “[...] iustitia [...] ordinat hominem in comparatione ad alium. Quod quidem potest esse dupliciter. Uno modo, ad alium singulariter consideratum. Alio modo, ad alium in communi, secundum scilicet quod ille qui servit alicui communitati servit omnibus hominibus qui sub communitate illa continentur. Ad utrumque igitur se potest habere iustitia secundum propriam rationem. Manifestum est autem quod omnes qui sub communitate aliqua continentur comparantur ad communitatem sicut partes ad totum. Pars autem id quod est totius est, unde et quodlibet bonum partis est ordinabile in bonum totius. Secundum hoc igitur bonum cuiuslibet virtutis, sive ordinantis aliquem hominem ad seipsum sive ordinantis ipsum ad aliquas alias personas singulares, est referibile ad bonum commune, ad quod ordinat iustitia. Et secundum hoc actus omnium virtutum possunt ad iustitiam pertinere, secundum quod ordinat hominem ad bonum commune”.

Portanto, como acabamos de ver, a especificação é feita tanto à justiça geral quanto à justiça especial. Nascimento⁵⁴² mostra que essa classificação – grosso modo – Tomás a compulsou do Estagirita⁵⁴³, mas lhe cunhou uma divisão própria. Assim temos:

• **JUSTIÇA:**

1. *Geral* (idêntica ao conjunto das virtudes – toda virtude é uma forma de justeza ou retidão)
2. *Especial*:
 - 2.1. *Geral (legal)* – ordenação do homem imediatamente ao bem comum;
 - 2.2. *Particular*⁵⁴⁴ (*cardeal*) – ordenação do homem imediatamente a bens particulares⁵⁴⁵:
 - 2.2.1. *Distributiva*
 - 2.2.2. *Comutativa*⁵⁴⁶

⁵⁴² NASCIMENTO. A Justiça Geral em Tomás de Aquino. In: **Idade Média: ética e política**. 1996, p. 217.

⁵⁴³ Segundo a *Ética a Nicômaco*, no livro V, Aristóteles assim esquematiza a justiça:

Justiça: Geral = idêntica ao conjunto das virtudes;

Justiça Particular = 1. Distributiva; 2. Comutativa. (Cf. NASCIMENTO. *Op. Cit.*); CORREIA. **Ensaio Político e Filosófico**. 1984, p. 177s. : “O justo político (politikón díkaion) é legal (nomikón). Este apresenta em toda parte a mesma natureza; aquele é o resultando de uma convenção (katá synthéken)”.

⁵⁴⁴ LIMA VAZ. **Escritos de Filosofia V**. 2000, p. 180, n. 17: “O fato das diferentes formas de igualdade que se apresentam na prática da justiça levou Aristóteles (Étic. a Nic., V. cc. 3 e 4) a distinguir entre igualdade segundo uma proporção geométrica na relação entre os sujeitos, denominada justiça distributiva, e a igualdade segundo uma proporção aritmética, dando origem à modalidade da justiça denominada diorthotikón, literalmente justiça corretiva, que a tradição escolástica denominou diretiva, podendo ser ou corretiva (estabelecimento da igualdade pelo juiz) ou comutativa”.

⁵⁴⁵ FINNIS. *Op. Cit.* p. 133: “General justice can be specified into the forms of *particular justice*, primarily fairness in the distribution of the benefits and burdens of social life, and proper respect for others {reverential personae} in any conduct that affects them. The object of particular justice (hence-forth simply ‘justice’) is the other person’s right(s) {ius}”. (itálico do original)

⁵⁴⁶ CORREIA. *Ibidem*, p. 178: “Ora, essa concepção S. Tomás, nos seus comentários à *Ethica* do Filósofo, a identifica com a divisão dos juristas romanos, que denominavam jus ao que Aristóteles chama justum (díkaion), e biparte o direito em natural e positivo. Há, porém, diferença em que Aristóteles deriva a denominação de justo ou civil (justum vel civile) do uso que dele fazem os cidadãos, e os juristas romanos explicam o direito político ou civil (jus politicum vel civile) pela causa, pois é o direito que a cidade (civitas) para si constitui. Assim, o chamado por Aristóteles justo legal (justum legale, nomikón

Para mais, “[...] os atos de todas as virtudes podem pertencer à justiça, enquanto esta ordena o homem para o bem comum”.⁵⁴⁷ E seguindo o próprio Aristóteles, Tomás não faz senão concordar que “[...] *ostendit, quod non est simpliciter eadem virtus civis, et virtus boni viri*”.⁵⁴⁸ Assim, as virtudes “pessoais” necessitam todas serem catalisadas e orientadas para o bem maior do homem enquanto animal social, e, nessa perspectiva, a justiça geral configura-se como justiça legal “porque obedecendo-lhe o homem procede de acordo com a lei, ordenadora de todos os atos para o bem comum”⁵⁴⁹, quer dizer, o homem justo, que observa a lei, tende a ser uma pessoa moralmente reta, porque a justiça que ele porta, fecunda as outras virtudes que deve praticar em vista de seu fim próximo ou imediato e remoto:

[...] assim a justiça não só nos torna de vontade pronta a obrar justamente, mas também faz com que obremos justamente. E como nada se chama bem, assim como ser absolutamente falando, pelo que tem de potencial, senão enquanto atual, assim também tais hábitos levam o homem, absolutamente a obrar o bem e a ser bom; assim se dá com o que é justo temperante, ou tem virtudes semelhantes.⁵⁵⁰

Lima Vaz explica o ensinamento do Angélico:

Se o conceito da virtude em geral é a categoria que exprime a universalidade da vida ética em sua vivência subjetiva, o conceito de justiça exprime a mesma universalidade em sua extensão intersubjetiva: vivida comunitariamente, a vida ética como vida virtuosa é, primeiramente, uma vida na justiça.⁵⁵¹

díkaiōn) é o direito positivo (jus positivum), dos juristas, constituindo para estes o direito civil parte do positivo”.

⁵⁴⁷ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. 1980, II-II, 58, 5, c, p. 2492.

⁵⁴⁸ *Idem*. In III Pol., lect. 3, nº. 1. In: **Corpus Thomisticum**, CD-ROM, 2003.

⁵⁴⁹ *Idem*. **Suma Teológica**. 1980, II-II, 58, 5, c, p. 2492.

⁵⁵⁰ *Idem*. *Ibidem*. I-II, 56, 3, c, p. 1431: “[...] sicut iustitia non solum facit quod homo sit promptae voluntatis ad iusta operandum, sed etiam facit ut iuste operetur. Et quia bonum, sicut et ens, non dicitur simpliciter aliquid secundum id quod est in potentia, sed secundum id quod est in actu; ideo ab huiusmodi habitibus simpliciter dicitur homo bonum operari, et esse bonus, puta quia est iustus vel temperatus; et eadem ratio est de similibus”.

⁵⁵¹ LIMA VAZ. **Escritos de Filosofia V**. 2000, p. 178s.

A primazia – política – do Bem Comum sobre o bem particular ou individual exige que tudo quanto lhe diga respeito tenha, congruentemente, a mesma primazia. Assim, a justiça legal, cujo fim é o Bem Comum Político, tem, no tocante às demais virtudes, uma primazia consoante ao seu fim. Por isso, Tomás reconhece-lhe a primazia sobre as demais virtudes e imputa-lhe o encargo de dirigi-las todas em vista ao fim último:

Ora, a justiça que ordena o homem para o bem comum, tem um império geral, pois ordena todos os atos das virtudes ao devido fim que é o bem comum. Mas também a virtude se chama justiça, que é ordenada pela justiça no primeiro sentido.⁵⁵²

Vemos, portanto, que a justiça legal move as outras virtudes para o aperfeiçoamento da pessoa – sem tal perfeição o todo não é devidamente aperfeiçoado – e, posteriormente, para que juntas, sob sua égide, produza-se o bem humano. Isto quer dizer que a justiça legal, após catalisar as virtudes de cunho “pessoal”, direciona-as para auxiliar o desempenho das virtudes “sociais” como as demais justças (particulares) que concorrem mais estreitamente ao Bem Comum Político.

A virtude da justiça particular se especifica – como se vê do exposto acima – por ter seu direcionamento no termo *ad quem* particular. Assim, ela diz respeito, sempre, à relação direta com o indivíduo. Ela, pois, divide-se em dois tipos, a saber, a justiça comutativa e a justiça distributiva. Estas se distinguem porque, enquanto a comutativa regula as relações entre as pessoas, a distributiva regula as relações da pessoa com a Comunidade Política:

[...] a justiça particular se ordena a uma pessoa privada, que está para a comunidade como a parte, para o todo. Ora, as partes são suscetíveis de dupla relação. Uma, entre si, a que se assemelham às

⁵⁵² TOMAS DE AQUINO. **Suma Teológica**. 1980, I-II, 60, 3, ad 2^{um}, p. 1467: “Sed iustitia ordinans hominem ad bonum commune, est generalis per imperium, quia omnes actus virtutum ordinat ad finem suum, scilicet ad bonum commune. Virtus autem secundum quod a tali iustitia imperatur, etiam iustitiae nomen accipit”.

relações das pessoas particulares entre si. E esta relação é dirigida pela justiça comutativa, que regula os atos entre duas pessoas particulares. Outra é a relação entre o todo e as partes, à qual é comparável à relação entre o comum e o particular. E essas relações as dirige a justiça distributiva, que distribui os bens comuns proporcionalmente. Por onde são duas as espécies de justiça: a distributiva e a comutativa.⁵⁵³

É patente que a diversidade entre ambas também concerne ao “justo meio” de acordo com suas especificidades, de modo que a justiça distributiva estabelece o seu “justo meio” pela proporção que é almejada entre as partes envolvidas – no caso, o todo que é a Comunidade, e as partes que são as pessoas; por sua vez, a justiça comutativa estabelece seu “justo meio” pela igualdade a ser colimada entre as partes envolvidas. Mas vejamos os termos com os quais Santo Tomás propõe seu raciocínio:

[...] na justiça distributiva não se considera a mediedade levando em conta a igualdade entre uma coisa e outra, mas sim a proporção entre as coisas e as pessoas; de modo que, assim como uma pessoa excede outra, assim também a coisa que lhe é dada excede a que é dada à outra. [...] Nas comutações, porém, uma pessoa dá uma coisa à outra em troca daquilo que recebeu desta última, como é o caso, sobretudo, da compra e venda, onde se manifesta primariamente a idéia de comutação.⁵⁵⁴

A partir da natureza, bem precisada de ambas as espécies de justiça, podemos, ainda, aprofundar melhor a relação entre

⁵⁵³ *Idem. Ibidem.* II-II, 61, 1, c, p. 2515: “[...] iustitia particularis ordinatur ad aliquam privatam personam, quae comparatur ad communitatem sicut pars ad totum. Potest autem ad aliquam partem duplex ordo attendi. Unus quidem partis ad partem, cui similis est ordo unius privatae personae ad aliam. Et hunc ordinem dirigit commutativa iustitia, quae consistit in his quae mutuo fiunt inter duas personas ad invicem. Alius ordo attenditur totius ad partes, et huic ordini assimilatur ordo eius quod est commune ad singulas personas. Quem quidem ordinem dirigit iustitia distributiva, quae est distributiva communium secundum proportionalitatem. Et ideo duae sunt iustitiae species, scilicet commutativa et distributiva”.

⁵⁵⁴ *Idem. Ibidem.* II-II, 61, 2, c, p. 2516: “Et ideo in iustitia distributiva non accipitur medium secundum aequalitatem rei ad rem, sed secundum proportionem rerum ad personas, ut scilicet, sicut una persona excedit aliam, ita etiam res quae datur uni personae excedit rem quae datur alii. [...] Sed in commutationibus redditur aliquid alicui singulari personae propter rem eius quae accepta est, ut maxime patet in emptione et venditione, in quibus primo invenitur ratio commutationis”.

elas, pois elas podem possuir algo que as assemelha e podem se tornar causa de equívoco entre elas. De semelhante, elas possuem o que se chama de matéria remota da justiça, porque, neste caso, elas versam sobre "o mesmo objeto", quais sejam, aquilo que entra nas comutações e distribuições. Mas, quanto à matéria próxima, nisto elas se diversificam inequivocamente, qual seja, as próprias operações de cada uma das espécies de justiça. Claro que, igualmente, elas se diversificam em função da pessoa que está num dos termos da relação justa. Se na relação, um dos termos é a pessoa jurídica da Comunidade Política, então a justiça em causa será a distributiva; se na relação, os dois termos são pessoas particulares, então se trata de justiça comutativa.

Se, pois, considerarmos como a matéria de uma e outra justiça as coisas de que nos aproveitamos por nossas ações, a mesma é a matéria da justiça distributiva e da comutativa. Pois, as coisas tanto podem ser distribuídas pela comunidade aos particulares como comutadas pelos particulares entre si; e há ainda uma certa distribuição dos trabalhos onerosos e da recompensa que merecem. Se, porém, considerarmos, como a matéria de uma e outra justiça, as ações principais mesmas, pelas quais nos aproveitamos das pessoas, das coisas e das obras, então elas têm matérias diferentes. Pois, a justiça distributiva regula as distribuições, ao passo que a comutativa regula as comutações que podem ter lugar entre duas pessoas.⁵⁵⁵

Este norteamento da justiça particular – tanto da distributiva quanto da comutativa – é precipuamente dado pela justiça legal, porque ambas dizem respeito ao Bem Comum Político. A justiça distributiva é auxiliada a poder responder às funções eminentes e profícuas com vistas à utilidade de toda a Comunidade Política como tal, isto é, à distribuição de cargos, funções, direitos e deveres proporcionais para se promoverem a ordem e a

⁵⁵⁵ *Idem. Ibidem.* II-II, 61, 3, c, p. 2518: "Si igitur accipiamus ut materiam utriusque iustitiae ea quorum operationes sunt usus, eadem est materia distributivae et commutativae iustitiae, nam et res distribui possunt a communi in singulos, et commutari de uno in alium; et etiam est quaedam distributio laboriosorum operum, et recompensatio. Si autem accipiamus ut materiam utriusque iustitiae actiones ipsas principales quibus utimur personis, rebus et operibus, sic invenitur utrobique alia materia. Nam distributiva iustitia est directiva distributionis,

paz públicas que se lhe são objetos extrínsecos, são inerentes à sua realização e, portanto, indiretamente dependentes dela. A justiça comutativa é auxiliada a responder à reciprocidade exigida e adequada a cada transação, cuja realização resulte – não menos – na ordem e na paz públicas, também extrínsecas à justiça comutativa, mas igualmente dependentes delas, mesmo que não diretamente.

A conseqüência da relação entre a justiça legal e as demais espécies encontramos-la também no *Comentário à Política de Aristóteles*⁵⁵⁶ onde o Frade de Rocasseca afirma que a justiça legal, em relação à particular e às demais virtudes, pode ser comparada a uma rainha⁵⁵⁷, precipuamente porque o bem comum, para o qual ela tende, é soberanamente superior ao particular – que dele depende – e coloca-se mesmo como um luminar a este⁵⁵⁸.

Neste momento faz-se mister introduzir a questão de outros auxiliares na consecução do Bem Comum, visto Santo Tomás não prever a suficiência da lei, e mesmo unicamente da justiça, em levar o homem a este fim.

3.5. A Virtude Moral e a Virtude Política

Sabemos que “[...] o hábito da virtude moral torna o homem pronto no escolher o meio, nas ações e nas paixões”⁵⁵⁹, porque é “[...] a virtude humana, que torna o homem bom e boa a

commutativa vero iustitia est directiva commutationum quae attendi possunt inter duas personas”.

⁵⁵⁶ *Idem*. I Pol., lect. 1, nº. 3. In: **Corpus Thomisticum**, CD-ROM, 2003: “[...] ipsa communitas politica est communitas principalissima. Est ergo coniectatrix principalissimi boni inter omnia bona humana: intendit enim bonum commune quod est melius et divinius quam bonum unius, ut dicitur in principio Ethicorum”.

⁵⁵⁷ CORREIA. **Ensaio Político e Filosófico**. 1984, p. 232s: “A justiça legal pode mesmo considerar-se a rainha das virtudes morais, e tanto mais superior à justiça particular, quanto sobreleva o bem comum ao particular”.

⁵⁵⁸ *Idem*. *Ibidem*. p. 232: “O bem comum é melhor e mais divino que o privado; por isso a justiça legal esplende entre as virtudes como Lúcifer entre as estrelas. Nem é por comparação com elas [as estrelas] que lhes é preeminente, mas por comparação com o bem particular, a que elas respeitam; e o bem comum, que esta colima”. (itálico do original)

⁵⁵⁹ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. 1980, I-II, 53, 3, c, p. 1414.

sua obra [...]”.⁵⁶⁰ Se isso vale para o ser humano considerado individualmente, valeria também ao relacionar-se com seus semelhantes e com o Estado?

Convém recordar o que escrevemos páginas atrás. De fato, seguindo o Estagirita, Tomás afirma: “quod non est simpliciter eadem virtus civis, et virtus boni viri”.⁵⁶¹ 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*.⁵⁶²

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 58.⁵⁶³

⁵⁶⁰ *Idem. Ibidem.* I-II, 71, 2, c, p. 1562.

⁵⁶¹ *Idem.* In III Pol., lect. 3, nº. 1. In: **Corpus Thomisticum**, CD-ROM, 2003.

⁵⁶² *Idem. Suma Teológica.* 1980, II-II, 58, 6, sc, p. 2493: “philosophus dicit, in V Ethic., quod multi in propriis quidem possunt virtute uti, in his autem quae ad alterum non possunt. Et in III Polit. dicit quod non est simpliciter eadem virtus boni viri et boni civis”; Relativamente a esse mesmo sentido no pensamento do Estagirita, ver LIMA VAZ. **Escritos de Filosofia V.** 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.** 2001, p. 88.

⁵⁶³ GILSON. **The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas.** 1994, 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*).

Esta observação é imperiosa e importante porque – a partir das considerações de Gilson – devemos ter em mente que o “homem bom” tomasiano necessita estar “constituído” moralmente não só das virtudes naturais, mas também daquelas acerca das quais antes falávamos – quando tratamos a respeito da felicidade –, quais sejam, as virtudes sobrenaturais das quais destacamos a caridade (que consideraremos mais adiante). 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, como já foi assinalado – só subsiste perfeitamente no contexto da graça sobrenatural, dádiva de Deus, Último Fim verdadeiro do homem.

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.⁵⁶⁴ 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”⁵⁶⁵, 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.⁵⁶⁶ O homem bom ao fazer atos justos isolados não se torna um bom cidadão⁵⁶⁷, mas é necessário – como foi assinalado acima –

⁵⁶⁴ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. 1980, I-II, 92, 1, c, p. 1746.

⁵⁶⁵ *Idem. Ibidem.* I-II, 92, 1, ad 3^{um}, p. 1747.

⁵⁶⁶ GILSON. **The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas**. 1994, p. 309: “We must not, however, blandly identify the doing of something just with justice or the doing of something unjust with injustice”.

⁵⁶⁷ *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

que haja a “disposição permanente”, como já previa o Filósofo⁵⁶⁸ 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”⁵⁶⁹, 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”.⁵⁷⁰

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 Frade de Rocasseca entende que o bom cidadão, mesmo munido das virtudes básicas para a vida política, é um cidadão imperfeito se as outras virtudes não existirem nele plenamente.⁵⁷¹ 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.⁵⁷² 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.⁵⁷³

Tomás quer dizer, então, que há dois tipos de virtudes que os indivíduos têm de cultivar. Um, é o daquelas virtudes cujo objeto precípuo é o Bem Comum Político – como a justiça legal e a prudência política –, as quais refletem seu “raio de ação” nas

unjust is, therefore, essential to the vice of injustice, as the contrary intention is co-essential to justice taken as a virtue”.

⁵⁶⁸ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. 1980, II-II, 59, 2, c, p. 2502.

⁵⁶⁹ *Idem. Ibidem.* I-II, 92, 1, ad 3^{um}, p. 1747.

⁵⁷⁰ *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”.

⁵⁷¹ *Idem.* In V *Ethic.*, lect. 2, nº 13. In: **Corpus Thomisticum**, CD-ROM, 2003.

⁵⁷² GILSON. *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*. 1994, 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”.

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 todo⁵⁷⁴, 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”⁵⁷⁵, 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.⁵⁷⁶

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.

⁵⁷³ *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”.

⁵⁷⁴ 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”.

⁵⁷⁵ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. 1980, I, 47, 4, c, p. 440.

⁵⁷⁶ DE BONI. *De Abelardo a Lutero*. 2003, p. 86.

3.6. A Conseqüência da Virtude: a Unidade da Paz

As considerações precedentes nos levam a um novo ponto em nossa reflexão, decorrente de quanto vimos.

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 paz⁵⁷⁷ e, conseqüentemente, de unidade⁵⁷⁸. Aliás, toda sociedade, como todo ser, forma-se, tendo a unidade como almejo.⁵⁷⁹ 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”.⁵⁸⁰ Sem deixar de ser constituída por pessoas, ela é unidade e não multiplicidade, ela é uma totalidade unitária supra-individual.⁵⁸¹

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 sujeitos.⁵⁸² Em outros termos, a

⁵⁷⁷ FINNIS. *Op. Cit.* 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”.

⁵⁷⁸ *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 [...]”.

⁵⁷⁹ 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”.

⁵⁸⁰ *Idem.* *Ibidem.* I, 11, 1, ad 2^{um}, p. 80.

⁵⁸¹ *Idem.* **Do Reino ou do Governo dos Príncipes ao Rei de Chipre**. 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. [...]”.

⁵⁸² *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,

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”.⁵⁸³ Certamente, a unidade de ordem é a mínima das unidades⁵⁸⁴, mas nem por isso constitui mera ficção, pois ela existe de algum modo, contudo não é de um modo substancial.⁵⁸⁵

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 paz⁵⁸⁶. 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:

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.⁵⁸⁷

a saber, a de uma determinada ordem. Assim, o povo é uma multidão de homens compreendidos numa mesma ordem. [...]”.

⁵⁸³ LIMA VAZ. **Escritos de Filosofia V**. 2000, p. 215.

⁵⁸⁴ 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”.

⁵⁸⁵ *Idem*. **Suma Teológica**. 1980, III, 2, 1 c, p. 3498.

⁵⁸⁶ 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”.

⁵⁸⁷ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. 1980, II-II, 29, 2, ad 4^{um}, p. 2283: “[...] cum vera pax non sit nisi de bono, sicut dupliciter habetur verum bonum, scilicet perfecte et imperfecte, ita est duplex pax vera. Una quidem perfecta, quae consistit in perfecta fruitione summi boni, per quam omnes appetitus uniuntur quietati in uno. Et hic est ultimus finis creaturae rationalis [...]. Alia vero est pax imperfecta, quae habetur

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”.⁵⁸⁸ 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 eadem eligant, in quo consistit ratio concordiae”.⁵⁸⁹ Seu caráter “menos sobrenatural” – ou mesmo natural – fica patente, pois, como veremos ao tratarmos da caridade, 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*”.⁵⁹⁰ 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: “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.”⁵⁹¹

Temos, na períclope apontada, que, 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.

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

in hoc mundo. Quia etsi principalis animae motus quiescat in Deo, sunt tamen aliqua repugnantia et intus et extra quae perturbant hanc pacem”.

⁵⁸⁸ *Idem. Ibidem.* II-II, 29, 1, c, p. 2281.

⁵⁸⁹ *Idem.* In IX *Ethic.*, lect. 6, nº. 1. In: **Corpus Thomisticum**, CD-ROM, 2003.

⁵⁹⁰ *Idem. Ibidem.*

⁵⁹¹ *Idem. Suma Teológica.* 1980, II-II, 180, 2, ad 2^{um}, p. 3332: “Pax autem causatur ex iustitia, quae est circa operationes[...] opus iustitiae pax, inquantum scilicet ille qui ab iniuriis aliorum abstinet, subtrahit litigiorum et tumultuum occasiones”.

coibindo os atos exteriores, excluindo os males capazes de perturbar a paz civil.⁵⁹²

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 cristão⁵⁹³ [...]”, para usarmos a terminologia de Lima Vaz.⁵⁹⁴

Não podemos, pois, deixar de tocar – mesmo que de longe – nessa “herança agostiniana”, qual seja, a dicotomia – no pensamento de Santo Agostinho – entre dois tipos de paz: a paz temporal e a paz eterna. Isso nos trará mais presente a riqueza inerente a essa fonte de Tomás: o modo como o Santo de Hipona traçou essa dicotomia entre os dois tipos de paz; e isso nos mostrará, de modo mais claro, a dependência ou “sobrevivência” de Agostinho no pensamento do Aquinate, conquanto o Angélico preserve seu traço pessoal ao se apropriar da reflexão agostiniana.

Nossa fonte principal é a obra *A Cidade de Deus*. Nela, o Santo Hiponense ensina que a finalidade de toda associação é a paz.⁵⁹⁵ Pela sua experiência de vida e senso pedagógico, o Hiponense inicia seu discurso por um argumento “apofático”, trazendo à tona um exemplo forte, de cunho negativo: como a paz é algo universalmente colimado, mesmo o pior dos malfeitores busca alguma paz no consórcio com os seus semelhantes: “Mesmo aqueles que pretendem perturbar a paz em que estão, não odeiam a paz, mas antes desejam mudá-la a seu gosto. Não querem que não haja paz, mas que ela seja a que eles querem”.⁵⁹⁶

Ainda que este malfeitor – num modo radical de atuar – não seja sociável, sequer com seus semelhantes, buscará alguém com quem dividir seus momentos de paz: a família (uma companheira e

⁵⁹² *Idem. Ibidem.* I-II,98, 1, c, p. 1790: “Est autem sciendum quod est alius finis legis humanae, et alius legis divinae. Legis enim humanae finis est temporalis tranquillitas civitatis, ad quem finem pervenit lex cohibendo exteriores actus, quantum ad illa mala quae possunt perturbare pacificum statum civitatis”.

⁵⁹³ Leia-se “agostiniano”.

⁵⁹⁴ LIMA VAZ. *Escritos de Filosofia I*, 1986, p. 40.

⁵⁹⁵ AGOSTINHO. *A CIDADE DE DEUS*. 2000, XIX, 12-13, p. 1909-1918.

⁵⁹⁶ *Idem, ibidem*, p. 1909

prole).⁵⁹⁷ É um fato tão óbvio que dificilmente alguém se lhe oporá.⁵⁹⁸ O referido malfeitor terá com sua família uma relação análoga a de um potentado qualquer com sua cidade. Caso, então, esse malfeitor regesse alguma cidade, ele procuraria manter com ela uma paz semelhante à que goza com sua família.

E – para falar mais acidamente contra os adversários – Agostinho lança mão de outra ilustração, tirada da *Eneida* (Canto VIII, v. 190s) de Virgílio: Caco, filho de Vulcano, “o seu reino era a solidão [...], e a sua maldade era tão singular que dela tiraram o seu nome [...]”.⁵⁹⁹ Era semi-homem, sem qualquer laço com alguém com quem pudesse manter alguma relação de governo, sequer com uma família.⁶⁰⁰ Então, em busca da paz que não gozava nem com seus próprios membros corporais, roubava, matava e devorava suas vítimas, cujo sangue banhava o solo em que pisava.

Antes de apresentar seu último exemplo, Agostinho lança uma ponta de reflexão perguntando: “Quanto mais não é o homem como que impelido pelas leis da natureza a entrar numa sociedade com os homens e, tanto quanto na sua mão estiver, a com todos viver em paz?”⁶⁰¹

O último exemplo é tirado da hipótese de alguém ser posto “dependurado de cabeça para baixo”.⁶⁰² Se nada for feito, isto é, se não lhe for restabelecida a paz – ou seja, a ordem da disposição dos membros em relação à disposição natural do corpo –, a conseqüência será aquela paz da morte, pelo retorno aos elementos do mundo. Os fenômenos decorrentes da inversão constituem-se num clamor pela paz natural perturbada à revelia.

Resulta, então, que é da natureza humana o desejo mais profundo e o envidar os mais árduos esforços por este estado

⁵⁹⁷ *Idem. Ibidem.* p. 1910: “Mesmo na sua casa, procura com certeza viver em paz com sua mulher e filhos e com o que lá tiver”.

⁵⁹⁸ ECO; MARTINI. **Em que crêem os que não crêem?** 7^a. ed. Rio: Record, 2002, p. 83.: “Mesmo quem mata, estupra, rouba, espanca, o faz em momentos excepcionais, e pelo resto da vida lá estará a mendigar aprovação, amor, respeito, elogios de seus semelhantes. E mesmo àqueles a quem humilha ele pede o reconhecimento do medo e da submissão”.

⁵⁹⁹ Agostinho. *ibidem*, p. 1910.

⁶⁰⁰ *Idem, ibidem*, p. 1911: “[...] não podia gozar de nenhuma conversa de amigo, nem mesmo com Vulcano, seu pai [...]”.

⁶⁰¹ AGOSTINHO. *Ibidem*, p. 1912.

⁶⁰² *Idem, ibidem*, p. 1913.

positivo de paz, inicialmente identificado com o restabelecimento de algum transtorno, externo ou interno. Entretanto, como seguramente Agostinho conhecia bem a história da humanidade, sabia muito bem que ela está eivada de conflitos menos motivados pela necessidade de alguma paz interna do que pela ambição interna e externa dos potentados. Ora, esse dado parece desmentir a premissa, segundo a qual, todos os homens desejam verdadeiramente a paz, salvo se “paz” não passar de um termo vácuo de sentido, pretexto útil para as mais inesperadas e indefensáveis atrocidades cometidas entre os homens e instigada por governantes belicosos. Mas Agostinho mantém sua premissa e identifica dois tipos de paz: uma paz da carne e outra paz do espírito.⁶⁰³ Essa distinção fundamental torna-se, então, “a chave” que permite validar a referida premissa.

A “paz da carne” se opõe à “paz do espírito”. E tal é a oposição entre ambas que, mesmo se estabelecendo a paz da carne, ela continua em atrito, em desavença com a outra, pois, afinal, suas naturezas e origens são, por sua vez, também irreconciliáveis. A primeira é frágil, inconstante e vulnerável às inclinações que assolam o corpo e seus humores, enquanto a segunda goza das prerrogativas inerentes ao espírito. A cada qual, portanto, corresponde um tipo de sociedade (*civitas*) congruente. Esses dois tipos de sociedades⁶⁰⁴ transcendem – na visão agostiniana – as vicissitudes de cada povo concreto e suas circunstâncias históricas.⁶⁰⁵

⁶⁰³ É mister fazer aqui uma ponte com outra passagem do pensamento de Agostinho (**A CIDADE DE DEUS**. 2000, XIV, 4, p. 1243-1246) onde ele utilizou expressões conexas às usadas aqui. Com o termo “carne” (*caro*), quer significar o homem todo, em seu corpo constituído de paixões. Com o termo “espírito” (*spiritus*), quer significar as coisas referentes a Deus, cognoscível somente pelo Seu Espírito que a nós comunicou. Assim, neste contexto, deve se entender “viver segundo Deus” e “viver segundo o homem”.

⁶⁰⁴ *Idem, ibidem*, p. 1233: “E por isso aconteceu que, entre tantos e tão grandes povos espalhados por toda a Terra, apesar da diversidade dos usos e costumes, da imensa variedade de línguas, armas e vestuário, não se encontram senão dois tipos de sociedades humanas que nós podemos à vontade, segundo as nossas Escrituras, chamar de as duas Cidades [...]”.

⁶⁰⁵ *Idem, ibidem*, p. 1233: “[...] uma, a [cidade] dos homens que querem viver segundo a carne, e a outra, a [cidade] dos que pretendem seguir o espírito, conseguindo cada um viver na paz do seu gênero quando eles conseguem o que pretendem”.

Para que seu interlocutor não se sinta perdido quanto a saber, efetivamente, o que ele entende por paz – e, igualmente, conseguir estabelecer a diferença que há entre as duas cidades – Santo Agostinho introduz a noção de ordem (*ordo*) como constitutiva de cada respectiva paz⁶⁰⁶ e, então, apresenta cerca de dez definições do termo paz. Para começar, considera o ser humano em sua individualidade (e constituição) e, depois, em sua relação com o Criador.⁶⁰⁷ Em seguida, ele trata do homem inserido na sociedade, desde a mais tenra – a família –, até a mais elaborada – a cidade. Transparecem, portanto, as três esferas da associação humana, a mais próxima – a casa –, a cidade e a mais remota – a terra –, ordenadas, progressivamente, consoante a especificação dos grupos em que a organização mais restrita determina, a dos conjuntos posteriores. Esta construção reveste-se duma progressão pedagógico-psicológica, conforme Agostinho entende que a paz se constrói e é assimilada.

A noção subjacente às “definições” agostinianas de paz é a de ordem, analógica à noção do amor enquanto motriz do homem rumo a uma determinação. Assim – do que vimos – há duas espécies de paz, como duas espécies de homens. Uma espécie de homens é daqueles que “vivem segundo a carne” e a outra, a dos que “vivem segundo o espírito”, quer dizer, “segundo Deus”. A ordem dos homens que “vivem segundo a carne”, ou dos homens terrenos, consiste na ordem temporal deste mundo, onde emerge a instituição de leis políticas e sociais que regem a cidade, as quais, sendo obedecidas, outorgam certa paz – relativa, porque carnal – aos homens. Esta paz, a “*pax temporalis*”, se guardada, não atenta

⁶⁰⁶ *Idem, ibidem*, p. 1915: “[...] a paz dos homens é a concórdia ordenada; a paz da casa é a ordenada concórdia dos seus habitantes no mando e na obediência; a paz da cidade é a concórdia ordenada dos cidadãos no mando e na obediência; a paz da Cidade Celeste é a comunidade absolutamente ordenada e absolutamente harmoniosa no gozo de Deus, no gozo mútuo em Deus; a paz de todas as coisas é a tranqüilidade da ordem. A ordem é a disposição dos seres iguais e desiguais que distribui a cada um os seus lugares”.

⁶⁰⁷ *Idem, ibidem*, p.. 1915: “A paz do corpo é a composição ordenada das suas partes; a paz da alma irracional é a tranqüilidade ordenada dos seus apetites; a paz da alma racional é o consenso ordenado da cognição e da ação; a paz do corpo e da alma é a vida e a saúde ordenadas do ser animado; a paz do homem mortal com Deus é a obediência ordenada na fé sob a eterna lei [...]”.

contra a ordem natural imposta por Deus, porque o Criador é Bom e tudo quanto faz o é também, pois “não pode haver uma natureza na qual não haja algum bem”.⁶⁰⁸ Tamanha é a convicção do Santo de Hipona na bondade natural, vinda da bondade de Deus, que até ao artífice do mal – o Diabo – ele imputa um modo de bondade, porque criatura de Deus. O Criador – ao castigar o Diabo justamente – não lhe destruiu a natureza, antes a preservou para que nela, havendo algo de bem, houvesse o clamor por todo o bem perdido, devido à sua prevaricação e corrupção no mal.⁶⁰⁹

De modo semelhante Deus agiu no tocante ao ser humano, pois este igualmente prevaricou, tendo perdido a bondade original com a qual fora criado. Permanece, não obstante, a bondade de sua natureza e clama a ausência do bem devido que já não possui como o tivera. O bem remanescente no ser do homem é o lastro que lhe possibilita amar sua natureza – mesmo atentando contra a paz natural –, compor uma vida social minimamente ordenada e pacífica e tentar recuperar a paz eterna com Deus.⁶¹⁰

Por oposto, o gozo da paz eterna é de outra ordem, infinitamente superior – mesmo ao entendimento humano – porque implica o gozo (*frui*) de Deus “e do próximo em Deus”.⁶¹¹ Mas, ainda na vida terrestre, o homem precisa, necessariamente, guardar a ordem da disposição natural – querida por Deus – a qual está estabelecida.⁶¹²

⁶⁰⁸ AGOSTINHO. *Ibidem*, p. 1916.

⁶⁰⁹ *Idem. Ibidem*. p. 1916.: “Portanto, a natureza do próprio Diabo, como natureza, não é um mal. A perversidade é que a torna má. De fato, ‘não se manteve na verdade’ (Jo 8, 44), mas não escapou ao juízo da verdade; não se manteve na tranqüilidade da ordem, mas não fugiu ao poder do Ordenador”.

⁶¹⁰ *Idem, ibidem*, p. 1919: “Deus [...] deu aos homens determinados bens apropriados a esta vida, ou sejam: a paz temporal à medida da vida mortal na sua própria saúde e segurança, assim como na vida social com os seus semelhantes, e, além disso, tudo aquilo que é necessário para a proteção ou recuperação desta paz [...]”. “Por conseguinte, todo o uso dos bens temporais tem em vista o gozo da paz terrestre na Cidade Terrestre e o gozo da paz eterna na Cidade de Deus”.

⁶¹¹ *Idem, ibidem*, p. 1918.

⁶¹² *Idem, ibidem*, p. 1920, 1921: “E a ordem nesta paz consiste: primeiro, em a ninguém prejudicar; e depois em tornar-se útil a quem se puder. Pertence-lhe, pois, em primeiro lugar o cuidado dos seus. Efetivamente ele tem ocasião mais oportuna e mais fácil de os ajudar em virtude da ordem da natureza ou da própria sociedade humana. [...] Daí nasce também a paz do lar, isto é, a concórdia harmoniosa em mandar e obedecer dos

Vê-se, portanto, que a paz terrena é possível e mesmo necessária para a vida nesta terra, enquanto é um anteposto para a futura. Esta vida futura é construída, já aqui, com os labores pela manutenção dessa "paz social", não obstante frágil e temporal, cujos esforços distinguem os homens da Cidade Celeste daqueles da Cidade Terrestre:

Mas também a Cidade Celeste, ou antes esta parte que peregrina nesta vida mortal, e vive da fé, tem necessidade desta paz e usa-a até passar a vida mortal a que essa paz é necessária; e por tal razão, enquanto decorre, no meio da Cidade Terrena, a sua como que cativa vida de peregrinação, mas já com a promessa de redenção e com o dom espiritual como que em garantia, ele não hesita em obedecer às leis da Cidade Terrestre promulgadas para a boa administração – de maneira que, visto a vida mortal lhes ser comum, para tudo o que lhes respeita, a concórdia das duas Cidades se mantenha.⁶¹³

A busca da paz terrena é, assim, uma espécie de ordem suficiente para a manutenção atual ou presente do convívio social humano, cujo labor é justo e proporcional. Esta paz resulta, então, não do isolamento, mas do convívio bem-estabelecido, amalgamado pela concórdia – ainda que terrena, frágil e temporal – daqueles que almejam algo mais – a Cidade Eterna – e utilizam desta Cidade Terrena e de quanto nela houver de bem e bom para uma vida condigna da vocação a que são destinados e chamados.

Tudo isto não deixa de reforçar a dicotomia entre as duas espécies de Cidades e, conseqüentemente, das duas espécies de paz, congruentes, cada uma com uma espécie respectiva de Cidade. Mas Agostinho postula a necessidade da paz terrena enquanto ambas as Cidades coexistirem nos mesmos homens, mas enquanto coexistirem as duas Cidades, o homem ordenado à Cidade Eterna não pode prescindir – mesmo no convívio como "homem terreno" – da paz temporal.⁶¹⁴

que coabitam. [...] Mas, na casa do justo que vive da fé e que ainda peregrina afastado dessa Cidade Celeste, os que mandam estão a serviço daqueles sobre os quais parece que mandam".

⁶¹³ *Idem. Ibidem.* p. 1929-1930.

⁶¹⁴ *Idem, ibidem,* p. 1930, 1931: "Esta Cidade Celeste, enquanto peregrina na Terra, recruta cidadãos de todos os povos e constitui uma sociedade peregrina de todas as línguas, sem se preocupar com o que haja de diferente nos costumes, leis e instituições com que se conquista ou se

Dessa bagagem – no seu *Do Governo dos Príncipes* –, Tomás pôde dizer⁶¹⁵ 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:

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.⁶¹⁶

Decorre, pois, que a paz – como concórdia – pertence ao fim último do consórcio humano – não enquanto beatitude –, mas enquanto condição necessária e mínima para a manutenção da Comunidade Política humana e predisposição para a verdadeira e eterna felicidade.⁶¹⁷

Esta paz deve ser almejada, porque “[...] aquilo para o que tende a intenção de quem governa a multidão é a unidade ou a

conserva a paz eterna; nada lhes suprime, nada lhes destrói; mas antes conserva e favorece tudo o que de diverso nos diversos países tenda para o mesmo fim – a paz terrena – contanto que tudo isso não impeça a religião [...]. Nesta sua peregrinação a Cidade Celeste também se serve, portanto, da paz terrena, protege e deseja a composição das vontades dos homens – até onde lho permita a piedade e a religião – refere essa paz terrena à paz celeste [...].”

⁶¹⁵ Convém ponderar que – de acordo com DE BONI (*De Abelardo a Lutero*. 2003, p. 103-126) – “o grande projeto de Tomás foram as *Sumas*”, e que “Tomás acabou nos enganando”. Em outros termos, a leitura da obra *Do Reino ou do Governo dos Príncipes* deve ser lida em seu contexto, com a perspectiva cristã do autor, a qual supõe toda a contribuição de Santo Agostinho. (itálico do original)

⁶¹⁶ TOMÁS DE AQUINO. *Do Reino ou do Governo dos Príncipes ao Rei de Chipre*. 1997, L. I, c. 3., nº. 8, p. 130: “Bonum autem et salus consociatae multitudinis est ut eius unitas conservetur, quae dicitur pax, qua remota, socialis vitae perit utilitas, quinimmo multitudo dissentiens sibi ipsi sit onerosa. Hoc igitur est ad quod maxime rector multitudinis intendere debet, ut pacis unitatem procuret. Nec recte consiliatur, an pacem faciat in multitudine sibi subiecta [...]. [...] Quanto igitur regimen efficacius fuerit ad unitatem pacis servandam, tanto erit utilius”.

⁶¹⁷ *Idem*. *Suma Teológica*. 1980, I-II, 3, 4, ad lum, 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”.

paz”⁶¹⁸, pois a natureza da Comunidade Política, como a de qualquer ente, requer uma certa unidade “sem a qual não podem existir”.⁶¹⁹ 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. Mas dela falaremos logo a seguir, no capítulo seguinte, pelo fato de ela estar intimamente ligada à caridade, ou ser um modo dela.

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 pôde transpor seu mundo, sua cultura e suas convicções. Ele aponta para Deus, Alfa e Ômega de tudo.

Estando de posse, minimamente, dos pressupostos até este momento visitados, podemos direcionar nosso olhar para os últimos elementos alterativos da Comunidade Política e para aquilo em que Tomás faz presente, sempre a seu modo, a tradição cristã, estóica e aristotélica.

⁶¹⁸ *Idem. Ibidem.* I, 103, 3, c, p. 891.

⁶¹⁹ *Idem. Ibidem.* I, 103, 3, c, p. 891.

Capítulo IV

Nesta última parte do trabalho, almejamos explorar como, para Santo Tomás de Aquino, o sentido cristão de amizade e amor pressupõe seus correlativos humanos, conquanto tenham estes um embasamento peripatético, mas os sobrepassam devido sua origem divina cuja influência envolve e sobreleva a existência humana ao nível do convívio com Deus. A linguagem tomasiana nessa questão é embebida pela de Agostinho, autor que muito contribuiu para a construção dessa temática na obra de Santo Tomás.

Almejamos, ainda, mostrar a superação, nos textos do Aquinate, da aporia hierocracia versus teocracia, com uma autonomia em relação às tendências vigentes. Por último colocar o que Tomás pensa em relação às formas possíveis de governo e, dentre as possíveis, consoante o Bem Comum Político, qual, em tese, a melhor.

4. A Alteridade Político-Teológica

A partir da reflexão que fizemos até aqui, percebemos o quanto é caro para Santo Tomás o agir humano. De fato, como nos lembra De Boni⁶²⁰ – a quem seguiremos neste capítulo em suas linhas gerais –, o Angélico concede boa parte de seu melhor trabalho intelectual a esse tema, tamanha sua relevância.

É preciso recordar que o agir humano é a exteriorização da pessoa em sua vivência consigo e com o outro⁶²¹. Este pode ser tanto o semelhante – considerado individual e socialmente – quanto Deus. Assim, vamos passar uma vista d'olhos nos desdobramentos dessa questão.

⁶²⁰ DE BONI. **De Abelardo a Lutero**. 2003, p. 115: "A importância concedida ao estudo do agir humano pode ser medida pelo fato de haver sido reservado a ele mais da metade de todo o texto da *Suma Teológica*".

⁶²¹ Remetemos à interessante discussão de Bauman. **Ética Pós-Moderna**. Trad. João R. Costa. São Paulo: Paulus, 1997, p. 83ss sobre a "moralidade antes da liberdade", ou separação radical ontológica entre os indivíduos, bem como a anterioridade da ética sobre a ontologia.

4.1. A amizade

Temos visto nas partes anteriores deste trabalho que, por natureza, o homem se constitui e se percebe um ser social, e uma parte da Comunidade Política⁶²², porém, conserva antes de tudo sua natureza pessoal, permanece um ser para si. A hierarquia natural e ética do homem o impede de sujeitar-se totalmente, com o exclusivo caráter de meio ou instrumento, a outro homem ou a uma comunidade.

Já vimos que o homem é parte da Comunidade Política⁶²³, ou, em outros termos, os homens, considerados singularmente, são, com relação à Comunidade Política, como as partes ou membros do homem a respeito de todo o organismo humano, pois assim como nenhum membro pode subsistir sem o homem, tampouco o homem pode subsistir sem o convívio social⁶²⁴. E Santo Tomás também escreve com intenção analógica que a parte é naturalmente para o todo e a pessoa singular para toda a Comunidade⁶²⁵. Neste sentido, insiste ele afirmando que qualquer parte – o que é – o é do todo, e o homem, por ser parte da comunidade – o que é – é parte dela.⁶²⁶

Mas Tomás não deixa de observar que a pessoa não é, de modo absoluto, parte da Comunidade: “O homem não se ordena, em si mesmo, totalmente e com tudo o que lhe pertence à comunidade política [...]”.⁶²⁷ Ora, considerando a relação da parte com o

⁶²² Para matizar as diferenças da proposta tomista, sugerimos o estudo da distinção entre “*societas*” e “*communitas*” proposta por Víctor W. Turner em Bauman. **Ética Pós-Moderna**. 1997, p. 135ss: “Estrutura e contra-estrutura”.

⁶²³ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. 1980, I-II, 21, 3, c, p. 1197.

⁶²⁴ *Idem*. In *Politic.*, 1, 1 n.º. 31. In: **Corpus Thomisticum**. CD-ROM, 2003: “Sed singuli homines comparantur ad totam civitatem, sicut partes hominis ad hominem. Quia sicut manus aut pes non potest esse sine homine, ita nec unus homo est per se sufficiens ad vivendum separatus a civitate”.

⁶²⁵ *Idem*. **Suma Teológica**. 1980, II-II, 64, 2, c, p. 2540: “Pois toda parte se ordena para o todo como o imperfeito para o perfeito. Por onde, toda parte é naturalmente para o todo. [...] Ora, cada indivíduo [*persona singularis*] está para toda a comunidade como a parte, para o todo”.

⁶²⁶ *Idem*. *Ibidem*. II-II, 64, 5, c, p. 2544: “[...] porque qualquer parte, pelo que é, pertence ao todo. Ora, cada homem é parte da comunidade e, portanto, o que é da comunidade o é”.

⁶²⁷ *Idem*. *Ibidem*. I-II, 21, 4, ad 3^{um}, p. 1199.

todo, é preciso ter em conta que existem “todos” de diferentes espécies e que, portanto, o modo de ser da parte para o todo está em consonância com o modo de ser próprio de cada todo.

Em outros termos, há partes que são meramente partes e carecem de unidade própria, enquanto outras têm um ser próprio e o conservam, ainda desfeita a unidade de um todo maior que integram ou formam. Num caso, algumas coisas, o que são e tudo o que são, decorrem de sua natureza de partes, ou seja, são formalmente partes. Noutro caso, algumas coisas são partes enquanto entram como elementos materiais a compor totalidades mais complexas, mas nem por isso deixam de ser o que são por si mesmas e nem perdem o ser que em si mesmas são. Em suma, são partes materialmente, porém não são formalmente partes.

Coisa análoga ocorre com os indivíduos humanos ou pessoas singulares que compõem a Comunidade Política, pois os homens têm uma tendência natural a unir-se em comunidade e, por sua vez, uma inclinação essencial a ser para si⁶²⁸ independentemente da Comunidade.

Pois bem, é do fato do convívio social do homem que decorre sua relação com seus semelhantes⁶²⁹, 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, como já vimos:

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.⁶³⁰

⁶²⁸ *Idem.* In *Politic.*, 1, 1, n.º. 30-31a. In: **Corpus Thomisticum**. CD-ROM, 2003.

⁶²⁹ Contraposto muito interessante colocado por Bauman. **Ética Pós-Moderna**. 1997, p. 103ss: “A aporia da proximidade”; p. 168ss: “Conhecer o Outro, saber sobre o Outro”.

⁶³⁰ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. 1980, I, 21, 1, ad 3^{um}, p. 217: “Est autem duplex ordo considerandus in rebus. Unus, quo aliquid creatum ordinatur ad aliud creatum, sicut partes ordinantur ad totum [...] et

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 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.⁶³¹ Também Gilson o afirma ao dizer que “love, the root of all the passions, is many-sided”.⁶³²

Meneses cita a questão da complexidade do tema no pensamento de Santo Tomás de Aquino e aponta para uma “evolução” que ele imputa “nem sempre para melhor”, devido o Aquinate, ainda segundo ele, “deixar escapar muita coisa do espírito dionisiano [...] da análise fenomenológica mais rica do *Scriptum super Sententiis*”⁶³³. Não sendo nosso intento entrar nesse debate, da contribuição do autor, nós nos utilizaremos dele consoante as luzes que ele nos aponta em seu trabalho.

Vamos nos deter, maiormente, nos textos da *Suma Teológica* onde estão as passagens mais ricas. Inicialmente, já nos detivemos na *Primeira Parte da Segunda Parte*, nas questões 26 e seguintes.

De fato, o amor é, inicialmente, paixão. Santo Tomás, no local supracitado, trata dele entre as demais paixões. Como paixão

unaquaque res ad suum finem. Alius ordo, quo omnia creata ordinantur in Deum”.

⁶³¹ 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).

⁶³² GILSON. **The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas**. 1994, p. 272.

⁶³³ MENESES. **O Conhecimento Afetivo em Santo Tomás**. 2000, p. 55: “O problema do amor em Santo Tomás é complexo e encerra um conjunto de perspectivas, uma encruzilhada de antinomias. [...] Mesmo dentro do assunto delimitado que nos ocupa, o pensamento de Santo Tomás é suficientemente complexo, pois do *Comentário às Sentenças às Questões Disputadas*, e daí à *Suma* [Teológica], o seu ensino representa uma evolução. Nem sempre para melhor. Parece que as idéias claras e distintas, que prevalecem na *Suma*, deixam, no problema em foco, escapar muita coisa do espírito dionisiano, ou mesmo “dionisiaco”, da análise

é raiz do desejo por um bem sensível ainda não possuído e do gozo quando do bem sensível já possuído.⁶³⁴

Mas a vontade possui, propriamente falando, dois modos de querer⁶³⁵. Um primeiro ato de querer ou simples volição, que é a inclinação para o bem em si⁶³⁶, como fim, que lhe é conatural e “necessário”. O segundo, que depende de eleição precedente e é denominado dileção.⁶³⁷

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 volição, propriamente dita, no plano racional. Mas a dileção, anteriormente mencionada, está mais além até deste último tipo de volição, segundo o próprio Tomás pondera:

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

fenomenológica mais rica do *Scriptum super Sententiis*”. (itálico do original).

⁶³⁴ *Idem. Ibidem.* 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 autor)

⁶³⁵ 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*”. (itálico do original)

⁶³⁶ CALDERA. **Le jugement par Inclination chez Saint Thomas D’Aquin.** 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”.

⁶³⁷ 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*”. (itálico do original).

pertence ao concupiscível, mas exclusivamente à vontade, e só é própria da natureza racional.⁶³⁸

Em seguida, o Angélico especifica os modos dessa dileção – ou amor racional – que pode ser tanto de domínio como de comunhão:

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.⁶³⁹

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 mesmos⁶⁴⁰. 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 Kant⁶⁴¹ para

⁶³⁸ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. 1980, I-II, 26, 3. c, p. 1224: “Nam amor communius est inter ea, omnis enim dilectio vel caritas est amor, sed non e converso. Addit enim dilectio supra amorem, electionem praecedentem, ut ipsum nomen sonat. Unde dilectio non est in concupiscibili, sed in voluntate tantum, et est in sola rationali natura”. (itálico do original).

⁶³⁹ *Idem. Ibidem*. I-II, 26, 4. c, p. 1225: “[...] sicut philosophus dicit in II Rhetoric., amare est velle alicui bonum. Sic ergo motus amoris in duo tendit, scilicet in bonum quod quis vult alicui, vel sibi vel alii; et in illud cui vult bonum. Ad illud ergo bonum quod quis vult alteri, habetur amor concupiscentiae, ad illud autem cui aliquis vult bonum, habetur amor amicitiae”. (itálico do original)

⁶⁴⁰ GONZÁLEZ. **Moral, Razón y Naturaleza**. 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”.

⁶⁴¹ 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

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.⁶⁴²

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 Tomás, tal qual encontramos no pensamento moderno, máxime em e a partir de Kant⁶⁴³ como bem o expõe Bauman.⁶⁴⁴

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.⁶⁴⁵

porque eu estipulei (espero, trabalho para) ser também tratado por ti como teu Tu". (itálico do original).

⁶⁴² MARTÍNEZ BARRERA. **Reconsideraciones sobre el Pensamiento Político de Santo Tomás de Aquino**. 1999, p. 144s: "[...] la más elevada acción humana implica una relación con el prójimo en tanto tal, no en tanto alguien 'disponible'. La relación humana sabe discernir dónde termina el lazo al otro como instrumento y dónde comienza el vínculo de amistad, que puede esperar legítimamente ventajas útiles". (itálico do original).

⁶⁴³ BAUMAN. *Op. Cit.* 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".

⁶⁴⁴ *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".

⁶⁴⁵ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. 1980, I, 38, 2. c, p. 344: "[...] sciendum est quod donum proprie est datio irreddibilis, secundum

Barrera reforça essa nossa leitura afirmando que “para que haya amistad verdadera, se requiere algo más que la ‘*communicatio*’; es necesaria la benevolencia o el amor mutuo”.⁶⁴⁶

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:

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.⁶⁴⁷

Daí se deduz o quanto a amizade em muito supera a pura justiça, embora dela não prescindida⁶⁴⁸. Se ambas – justiça e amizade – implicam uma certa reciprocidade⁶⁴⁹, o fazem de modo diverso. A justiça, pelo que já vimos, em sua alteridade, requer uma reciprocidade tangível, como restituição de algo devido – um débito – que a relação entre as partes estabelece⁶⁵⁰. Já a amizade

philosophum, idest quod non datur intentione retributionis, et sic importat gratuitam donationem. Ratio autem gratuita donationis est amor, ideo enim damus gratis alicui aliquid, quia volumus ei bonum. Primum ergo quod damus ei, est amor quo volumus ei bonum. Unde manifestum est quod amor habet rationem primi doni, per quod omnia dona gratuita donantur”. (itálico do original).

⁶⁴⁶ MARTÍNEZ BARRERA. *Op. Cit.* p. 152. (itálico do original).

⁶⁴⁷ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. 1980, II-II, 25, 7. c, p. 2238: “Unusquisque enim amicus primo quidem vult suum amicum esse et vivere; secundo, vult ei bona; tertio, operatur bona ad ipsum; quarto, convivit ei delectabiliter; quinto, concordat cum ipso, quasi in iisdem delectatus et contristatus”.

⁶⁴⁸ 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”.

⁶⁴⁹ 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”.

⁶⁵⁰ 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

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:

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.⁶⁵¹

Num diálogo epistolar, Umberto Eco⁶⁵² 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 Tomás de Aquino 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:

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

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”.

⁶⁵¹ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. 1980, II-II, 23, 3, ad lum, p. 2201: “Nam iustitia est circa operationes quae sunt ad alium sub ratione debiti legalis, amicitia autem sub ratione cuiusdam debiti amicabilem et moralis, vel magis sub ratione beneficii gratuiti, ut patet per philosophum, in VIII Ethic”.

⁶⁵² ECO; MARTINI. **Em que crêem os que não crêem?** 7^a. ed. Rio: 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”.

virtude, do que de outrem, e que o leva a lhe fazer ao outro o que a si mesmo quer que lhe faça.⁶⁵³

Martínez Barrera⁶⁵⁴, citando Gillon, levanta a questão de, em Tomás de Aquino, haver duas considerações, aparentemente “problemáticas”, sobre a amizade. Uma da amizade enquanto ato e, outra, da amizade enquanto hábito ou virtude. A posição de Gillon, apresentada por Martínez Barrera, é a de que, no artigo 5 da questão 23 da *Segunda Parte da Segunda Parte da Suma Teológica*, Tomás reflete sobre a amizade no sentido de virtude – no contexto de virtude da caridade – e não como ato. O artigo, efetivamente, está tratando da virtude sobrenatural da caridade, e o Angélico lança mão da analogia com a amizade, no sentido, também, de virtude moral, para matizar suas especificidades. De qualquer modo, a opção de Barrera é por um interesse “político” da amizade por sua oposição e semelhança com a virtude da justiça que, de certo modo, supera a aporia.

Tudo vem ao encontro no sentido de reforçar a necessidade de ambas à vida comunitária e implica a precedência da justiça relativamente à amizade para o bem-estar social⁶⁵⁵. Conquanto

⁶⁵³ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. 1980, II-II, 114, 2, c, p. 2899: “[...] haec virtus est pars iustitiae, in quantum adiungitur ei sicut principali virtuti. Convenit enim cum iustitia in hoc quod ad alterum est, sicut et iustitia. Deficit autem a ratione iustitiae, quia non habet plenam debiti rationem, prout aliquis alteri obligatur vel debito legali, ad cuius solutionem lex cogit, vel etiam aliquo debito proveniente ex aliquo beneficio suscepto, sed solum attendit quoddam debitum honestatis, quod magis est ex parte ipsius virtuosi quam ex parte alterius, ut scilicet faciat alteri quod decet eum facere”.

⁶⁵⁴ MARTÍNEZ BARRERA. *Op. Cit.* p. 148s: “Para Santo Tomás, la amistad tiene algo de virtud moral, y en cuanto su objeto son las operaciones *ad alium*, comunica con la justicia. Difere de ella, como vimos, en que la justicia es alterativa ‘sub ratione debiti legalis’. Pero en sí misma la amistad no es una virtud distinta, sino más bien una consecuencia de la virtud (Ver II-II, 23, 3, ad 1um; 106, 1, ad 3um). Sin embargo, en II-II, 114 Santo Tomás habla de la amistad como de una virtud especial. ¿Habría pues una contradicción? No, en la medida en que la amistad perfecta es consecuente a la virtud, mientras que hay una amistad imperfecta llamada ‘afabilidad’ que sí es una virtud del carácter y consiste en una corrección de maneras necesaria al mantenimiento del orden comunitario. El hombre afable es aquel a quien se puede hablar, no es un intratable o un iracundo, ni un aduldor complaciente (Eth. Nic. 1126b 11-1127a 6)”. (itálico do original)

⁶⁵⁵ *Idem. Ibidem.* 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

tenhamos isso em vista, postulamos que o Angélico entende a posição precedente no âmbito formalmente político. Mas, como argumentaremos a seguir, 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 Política⁶⁵⁶, 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 tempo⁶⁵⁷, o que é indiscutível, posto que, se as leis não formarem no cidadão as virtudes – e a amizade⁶⁵⁸ entre elas –, as sedições, motins e demais manifestações decorrentes da discórdia levarão o convívio social à sua inviabilidade⁶⁵⁹. 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”.⁶⁶⁰

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:

siempre hay amistad. Pero de esto se concluye también el papel *fundante* de la justicia respecto del orden político”. (itálico do original)

⁶⁵⁶ 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”.

⁶⁵⁷ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. 1980, II-II, 114, 2, ad lum, p. 2900.

⁶⁵⁸ *Idem. Ibidem.* II-II, 114, 1, c, p. 2898.

⁶⁵⁹ 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 lum). 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 lum que la manifestación de la verdad en la comunidad política es esencial para su duración”. (itálico do original).

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. Vemos, verdadeiramente, unirem-se pela amizade aqueles que se afinam já pela origem natural dos costumes, já pela comunhão de qualquer sociedade.⁶⁶¹

E reforça essa linha de pensamento nos *Comentários à Ética a Nicômaco* de Aristóteles, 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 justiça⁶⁶². 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 indigerent 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.⁶⁶³

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

⁶⁶⁰ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Contra os Gentios*. 1990, III, 125, 5, p. 615.

⁶⁶¹ *Idem*. *Do Reino ou Do Governo dos Príncipes ao Rei de Chipre*. 1997, L. 1, c. 11, nº. 33, p. 152: “Primo namque inter mundana omnia nihil est, quod amicitiae dignae praeferendum videatur. Ipsa namque est quae virtuosos in unum conciliat, virtutem conservat atque promovet. Ipsa est qua omnes indigent in quibuscumque negotiis peragendis. [...] Omnis autem amicitia super aliqua communione firmatur. Eos enim qui conveniunt, vel per naturae originem, vel per morum similitudinem, vel per cuiuscumque societatis communionem, videmus amicitia coniungi”.

⁶⁶² *Idem*. In VIII Ethic. lect. 1, nº. 5. In: *Corpus Thomisticum*. CD-ROM, 2003.

⁶⁶³ *Idem*. *Ibidem*. lect. 1, nº. 6. In: *Corpus Thomisticum*. CD-ROM, 2003.

amigo é visto como um “*alter ipse*”⁶⁶⁴, aquele a quem queremos, maximamente, o bem.⁶⁶⁵ 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 similaridade com os escritos de Aristóteles, mesmo que notória, mais uma vez engana. A letra, de fato, é do Estagirita, mas são bem outros os parâmetros do Aquinate⁶⁶⁶. Portanto, o horizonte histórico e político de ambos, não obstante a profunda semelhança conceitual, são bem diversos. A “natureza” para o Estagirita é onde ele encontra motivos para admitir toda espécie de desigualdade social, e a “pólis” é o espaço máximo de completude humana e é, também, o lugar adequado para essa mesma desigualdade, em torno de cuja existência, inclusive, gira a cidade⁶⁶⁷. Bem, outra é a perspectiva e orientação de Tomás, conquanto ele tenha estabelecido um equilíbrio⁶⁶⁸ para a tensão

⁶⁶⁴ *Idem*. **Suma Teológica**, 1980, I-II, 28, 1, c, p. 1232. Veremos mais abaixo esta passagem do Aquinate.

⁶⁶⁵ GONZÁLEZ. *Op. Cit.* p. 159s: “La razón que da Santo Tomás es que el amigo es como un ‘segundo yo’, y, propriamente, 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”.

⁶⁶⁶ DE BONI. **De Abelardo a Lutero**. 2003, p. 116s: “Tomás de Aquino [...] é um cristão, em cuja bagagem cultural palpita uma milenar visão de homem e de mundo que não necessariamente coincide com a do grego”.

⁶⁶⁷ *Idem*. *Ibidem*. p. 116: “Tratar, porém da vida na cidade, para o Filósofo é tratar da desigualdade natural entre os humanos, pois aqueles que nela residem são diferentes entre si por natureza: uns são cidadãos outros escravos; uns com plenos direitos, outros são artesãos, ou camponeses, e pouco diferem dos escravos; ou são estrangeiros, aos quais não compete a cidadania; uns são homens que vão à *ágora* e às assembleias, outros são mulheres, cuja obrigação é com o lar, não com o debate sobre a coisa pública”.

⁶⁶⁸ LIMA VAZ. **Escritos de Filosofia I**. 1993, p. 40: “Com efeito, o Doutor Angélico tentará construir um equilíbrio delicado e complexo entre a *consistência* da natureza humana essencial ao cosmocentrismo antigo e a

entre a visão peripatética, a visão estóica e a visão cristã – do homem, da política e do mundo⁶⁶⁹ –, cujos conteúdos serviram de postulados à teoria medieval do Estado, não só no sistema do Angélico⁶⁷⁰.

Nesse sentido, é nossa proposição maior que, aquilo que corresponde em Aristóteles à Política, corresponde em Santo Tomás à Ética. E não apenas à Ética tal como foi pensada pelo Filósofo grego e pelos estóicos, mas corresponde a uma Ética cristã, ou, mais concisamente, a uma Teologia⁶⁷¹. De fato, devemos observar que no Estagirita é a Política que ocupa o lugar de supremacia no saber prático⁶⁷², no Angélico, pelo lastro cristão e agostiniano que o envolve, a ciência arquitetônica já não é a Política, pois, como já vimos, a *pólis* não esgota o indivíduo.

Com isto queremos postular que, pela dupla ordenação da natureza humana, a destinação à Bem-Aventura Celeste é o verdadeiro e profundo motivo da criação e existência do homem. É bem verdade que todo o seu “aparato” natural, orgânico e espiritual, enquanto “perfeito” em sua ordem – pois dá conta da vida humana –, é incapaz de lhe proporcionar algo além de uma vida humana – mesmo em nível preternatural – cheia de “altos e baixos” quanto à consecução da colimada verdadeira felicidade:

[...] poderia parecer a alguém que o homem jamais atingirá esse estado, no qual o intelecto humano se

descentração do homem histórico implicada no teocentrismo cristão”. (itálico do original).

⁶⁶⁹ *Idem. Ibidem.* p. 40: “O pensamento de santo Tomás, no seu esforço perseverante de integração da moral antiga, sobretudo da moral aristotélica, ao personalismo cristão, encaminhará a solução do problema numa direção diferente. [...] É nessa direção de pensamento que se manifestará o caráter ‘epocal’ da sua obra, que vem a ser sua significação para nós e sua presença no nosso próprio horizonte histórico-cultural”.

⁶⁷⁰ CASSIRER. **O Mito do Estado**. São Paulo: Codex, 2003, p. 134: “A ‘teoria medieval do Estado’ foi um sistema coerente baseado em dois postulados: o conteúdo da revelação cristã e a concepção estóica da igualdade”.

⁶⁷¹ DE BONI. **De Abelardo a Lutero**. 2003, p. 117: “A *nostra philosophia christiana* de Agostinho é um saber a respeito de Deus e do homem que se inspira na revelação bíblica e se traduz na reflexão da Teo-logia: o *lógos* sobre Deus revelado. Esta é a ciência das ciências e, neste sentido, a verdadeira ciência arquitetônica”. (itálico do original).

⁶⁷² *Idem. Ibidem.* p. 116: “a ciência arquitetônica da Política – o saber supremo da Filosofia Prática – resolve-se em um tratado da arquitetura desigualdade entre os humanos”.

une imediatamente à essência divina como o intelecto ao inteligível, porque é imensa a distância das duas naturezas. Assim sendo, o homem se cansaria de buscar a bem-aventurança, pressionado pelo desespero.⁶⁷³

Para Tomás de Aquino, o objetivo absoluto de toda a ordem cósmica é a união do homem com Deus, na visão beatífica, cujo auxílio, magnanimamente, Deus oferece ao homem e o colocou à sua disposição, a graça⁶⁷⁴ (e a lei divina⁶⁷⁵). Portanto, somente com a iniciativa divina é que o homem chega a seu verdadeiro destino⁶⁷⁶, cujo desejo se veria frustrado caso Deus dispusesse doutro modo:

[...] consistindo a felicidade última do homem na sua altíssima operação, que é o intelecto, se o intelecto criado não pudesse nunca ver a essência de Deus, ou não alcançaria nunca a beatitude, ou esta haveria de consistir em outro ser que não Deus, o que é contrário à fé. Pois, a perfeição última da criatura racional está no que é o princípio da sua existência, e um ser perfeito na medida em que atinge o seu princípio. [...] é ínsito ao homem o desejo natural de conhecer a causa, depois de conhecido o efeito, nascendo daqui a admiração. Se, portanto, a inteligência da criatura racional não pudesse atingir a causa primeira das coisas, seria vão o desejo da natureza.⁶⁷⁷

⁶⁷³ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Contra os Gentios**. 1990, L. IV, c. 54, nº. 1, p. 826: "Posset autem alicui videri quod homo ad hunc statum nunquam possit pertingere quod intellectus humanus immediate ipsi divinae essentiae uniretur ut intellectus intelligibili, propter immensam distantiam naturarum: et sic circa inquisitionem beatitudinis homo tepesceret, ipsa desperatione detentus".

⁶⁷⁴ CASSIRER. *Op. Cit.* p. 144: "A visio beatífica, a visão mística de Deus, continua sendo o objetivo absoluto – e esse objetivo depende sempre de um ato de graça divina".

⁶⁷⁵ Cf. TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. 1980, I-II, 91, 4, c, p. 1742s.

⁶⁷⁶ *Idem*. **Suma Contra os Gentios**. 1990, L. IV, c. 54, nº. 1, p. 826: "Em primeiro lugar, deve-se dizer que a Encarnação de Deus foi um eficacíssimo auxílio para o homem que busca a bem-aventurança. Ora, acima foi demonstrado que a perfeita bem-aventurança humana consiste na imediata visão de Deus".

⁶⁷⁷ *Idem*. **Suma Teológica**. 1980, I, 12, 1, c, p. 87: "Cum enim ultima hominis beatitudo in altissima eius operatione consistat, quae est operatio intellectus, si nunquam essentiam Dei videre potest intellectus creatus, vel nunquam beatitudinem obtinebit, vel in alio eius beatitudo consistet quam in Deo. Quod est alienum a fide. In ipso enim est ultima perfectio rationalis creaturae, quia est ei principium essendi, intantum enim unumquodque perfectum est, inquantum ad suum principium attingit. [...] Inest enim homini naturale desiderium cognoscendi causam, cum intuetur effectum; et ex hoc admiratio in hominibus consurgit. Si igitur intellectus rationalis creaturae pertingere non possit ad primam causam

A ciência que trata – já vimos – disso ultrapassa os horizontes do raciocinar e inteligir humanos. Esta ciência é ciência sobre Deus e quanto a Ele se relaciona, máxime quanto envolve ao homem.

Sob este prisma, Santo Tomás faz Aristóteles “concordar” com a visão cristã – principalmente no comentário à *Ética de Aristóteles*⁶⁷⁸, mas também na *Suma Teológica*⁶⁷⁹ – sobre uma certa igualdade necessária entre os homens.

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 totalidade, na igualdade, “aritmética” e “geométrica”⁶⁸⁰. 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:

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.⁶⁸¹

Mas a tentativa resulta muito relativa, pois, como já vimos, o homem para o Filósofo é desigual por natureza, enquanto

rerum, remanebit inane desiderium naturae. Unde simpliciter concedendum est quod beati Dei essentiam videant”.

⁶⁷⁸ *Idem*. In VIII Ethic. lect. 7, nº. 8. in: **Corpus Thomisticum**. CD-ROM, 2003. Passim.

⁶⁷⁹ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. 1980, I-II, 61, p. 1473ss. Passim.

⁶⁸⁰ *Idem*. *Ibidem*. I-II, 61, p. 1473.

⁶⁸¹ *Idem*. *Ibidem*. II-II, 23, 5, c, p. 2203s: “Diversae autem amicitiarum species accipiuntur quidem uno modo secundum diversitatem finis, et secundum hoc dicuntur tres species amicitiae, scilicet amicitia utilis, delectabilis et honesti. Alio modo, secundum diversitatem communicationum in quibus amicitiae fundantur, sicut alia species amicitiae est consanguineorum, et alia concivium aut peregrinantium, quarum una fundatur super communicatione naturali, aliae super communicatione civili vel peregrinationis; ut patet per philosophum, in VIII Ethic”.

para o Aquinate, em sua ciência arquitetônica, a Teologia, os homens, por filiação divina, gozam de igualdade perante esse Pai, O qual abre a possibilidade do Seu convívio a todos quantos o queiram.⁶⁸²

Segundo o pensamento do Santo Doutor, a igualdade da constituição substancial dos seres humanos, com a qual ele se identifica com Aristóteles, é completada pela igualdade natural num âmbito muito maior, porque a igualdade dos homens entre si, no pensamento do Aquinate, é fruto da vontade positiva de Deus, não apenas da natureza ontológica⁶⁸³. A igualdade entre os homens decorre de que todos, indistintamente, homens e mulheres, são criados à imagem e semelhança de seu próprio Deus Criador⁶⁸⁴.

Esta concepção, de longe, ultrapassa qualquer analogia entre o efeito e sua causa – prevista na filosofia de Aristóteles –, porque na visão de Tomás, a semelhança entre o homem e seu Criador chega ao ponto de o primeiro gozar do convívio d’Este último para satisfazer o desejo mais profundo do homem viver com Deus⁶⁸⁵, ressaltando-se, é claro, a condição de que isto, pela própria ordem do criado, não se dá nesta vida, mas na vindoura⁶⁸⁶. Não obstante se tenha isso em mente, mais abaixo trataremos de um

⁶⁸² DE BONI. *Op. Cit.* p. 117: “os homens são filhos do mesmo pai, iguais entre si e chamados todos à salvação. ‘Não há judeu, nem grego; não há servo, nem livre; não há varão, nem mulher. Vós todos sois um em Cristo Jesus’ (Gl 3, 28). A *pólis* da salvação não faz distinção entre pessoas, ou melhor, como, pelos anos 200 de nossa era, já anota Minúcio Félix, um dos primeiros escritores cristãos: ‘Por nascimento somos todos iguais, distinguimo-nos somente pela virtude’. Esta idéia de igualdade é iterativa na Patrística, não havendo pensador cristão dos primeiros séculos que a ignore”. (itálico do original).

⁶⁸³ *Idem. Ibidem.* p. 118: “Para Tomás de Aquino, a natureza, no sentido daquela força interior que faz com que as coisas sejam o que são, é expressão da vontade criadora de Deus, pela qual os homens foram criados todos iguais entre si”.

⁶⁸⁴ *Idem. Ibidem.* p. 118: “Do mesmo modo, ancorado no texto bíblico, [Tomás] afirma que o homem é imagem de Deus; mas se aquilo que nos torna imagem do criador é a nossa natureza intelectual, então tanto no homem como na mulher existe do mesmo modo tal imagem, porque a natureza intelectual é a mesma em ambos, não havendo, a este nível, distinção entre sexos”.

⁶⁸⁵ AQUINO. A Remodelação da Ética Clássica Greco-Romana por Tomás de Aquino. **FILOSOFIA UNISINOS**, Porto Alegre, v. 2, nº. 3, p. 245, 2001: “*desiderium naturale videndi Deum* [...]”.

⁶⁸⁶ *Idem. Ibidem.* p. 245: “Se, por um lado, esse desejo é natural ao ser humano, por outro lado, o êxtase que lhe é inerente não se realiza nesta vida, e sim na vida futura”.

modo real, conquanto imperfeito na criatura, no qual o homem, já nesta vida, participa, a seu modo, da vida divina, pela caridade.

Voltando nosso foco para o convívio humano dentro da Comunidade Política, 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 homens⁶⁸⁷.

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”.⁶⁸⁸

Visto essa discussão se dar no contexto da Ética tomásica, parece-nos proveitoso inserir, neste momento, algumas reflexões sobre uns pontos sumários do pensamento de Agostinho quanto ao que ele discorreu, na obra *A Cidade de Deus*, sobre a vigência de dois amores capazes de instituir duas cidades diversas e coexistentes⁶⁸⁹, cuja leitura, entre outras, embasou Tomás para suas próprias reflexões.

Antes de trabalharmos a questão ora proposta, faz-se mister salientar que, seguindo Cunha⁶⁹⁰, verificamos que há uma

⁶⁸⁷ 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”.

⁶⁸⁸ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. 1980, I-II, 99, 2, c, p. 1801.

⁶⁸⁹ CUNHA. *O Movimento da Alma*. Porto Alegre: Edipucrs, 2001, p. 17: “Conforme seus amores o homem dirige-se para diferentes lugares, conforme seus amores desenrola-se sua vida; em uma escala maior, podemos também compreender a história através deles. Na *Cidade de Deus* vemos o surgimento de duas cidades conforme dois amores (XIV, 28); o amor próprio funda a cidade terrena, e o amor a Deus a celestial”.

⁶⁹⁰ *Idem. Ibidem.* p. 15, n. 3: “No *De Civitate Dei* XIV, 6, Agostinho defende o uso de *amor*, *dilectio* e *charitas* como sinônimos [...]. Apesar dessa afirmação, encontramos em algumas obras agostinianas uma variação no emprego desta terminologia. Por exemplo, na questão 35 (*De Diversis Quaestionibus* 83, 35, 2), escrita durante os anos 388-395/6 (portanto anterior ao *De Civitate Dei*, do ano de 413), as palavras *charitas* e *dilectio* são reservadas ao amor bom [...]. [...] conforme E. Gilson

certa variação no pensamento agostiniano da acepção de amor, não obstante – ao menos da *Cidade de Deus* – o termo amor ser entendido, mormente, como caridade⁶⁹¹.

Fazendo aqui um parêntese, pensamos ser essa a opção de Tomás ao efetuar sua própria síntese do pensamento agostiniano, embora na *Segunda Parte da Segunda Parte, Questão 23, Artigo 2, sed contra*, o Aquinate se valha da acepção agostiniana encontrada na obra *A Doutrina Cristã*: “Chamo caridade ao movimento da alma que nos leva a gozar de Deus em si mesmo”. Davies⁶⁹² vê, nesta opção pelo texto agostiniano, uma natural continuidade do que Tomás havia postulado imediatamente antes – na solução do artigo 1, bem como a conexão disso com a visão tomasiana da nova Lei do Evangelho.

Feito o parêntese, precisamos esclarecer, no entanto, que, na obra *A Doutrina Cristã*⁶⁹³ de Santo Agostinho, amor não é, exatamente, o mesmo que caridade. Pois, pelo termo “amor”, Agostinho entende, aqui, um certo desejo que pode ser dirigido, tanto a Deus – ser eterno e imutável que comunica essas propriedades ao amor – quanto às coisas mundanas – perecíveis, consoante as vicissitudes da vida. No primeiro momento, o amor é referido a Deus e, portanto, é entendido no sentido de caridade; já no segundo momento, amor é referido ao temporal e possui o mesmo sentido de cupidez (*cupiditas*).

[...], visto que há amores bons ou maus e visto que *amor* e *charitas* são termos correspondentes, deve haver também caridades boas ou más, mas só excepcionalmente Agostinho fala em caridades ilícitas. Por fim, ainda conforme Gilson, apesar de serem os termos correspondentes, o termo *amor*, segundo o próprio Agostinho, seria o mais adequado para se referir ao amor do bem e do mal; o termo *dilectio*, apesar de se referir também ao amor desregrado, designaria entretanto o amor ao bem [...]. (itálicos do autor).

⁶⁹¹ *Idem. Ibidem.* p. 16: “No *De Civitate Dei* XIV, 6, Agostinho defende o uso de *amor*, *dilectio* e *charitas* como sinônimos [...]. O amor bom do ser humano ao homem e a Deus é designado mais freqüentemente nas Escrituras como *charitas* (*De Civ. Dei*, *ibid*) [...]”. (itálico do original).

⁶⁹² DAVIES. **The Thought of Thomas Aquinas.** 1993, p. 290: “On this basis Aquinas can go on to cite a definition of charity from Augustine. ‘Charity I call a movement of the soul towards enjoying God for his own sake’. This ‘God for his own sake’ motif is especially worth noting, for it lies behind what we have already found Aquinas saying about the New Law or the Law of the Gospel”.

⁶⁹³ AGOSTINHO. **A Doutrina Cristã.** São Paulo: Paulinas, 1991, I, 3-7, p. 53-57.

Mas, se retornamos à obra *A Cidade de Deus* (XIV, 5-7), veremos que os dois sentidos são diversos, precipuamente, pelas respectivas coisas amadas: o desejo carnal e mundano, ou cupidez, cria um laço de desejo entre o ser humano e o mundo, caracterizado, principalmente, pelo medo da perda do objeto almejado. Por sua vez, a caridade, que se define pelo amor a Deus, dispensa, por si mesma, o medo de perdê-lo pela sua perpetuidade e constância, salvo se, por própria vontade, o queiramos.

Assim, Santo Agostinho emprega a noção de amor para elucidar a idéia de caridade e poder, portanto, traçar a linha demarcatória entre ambas as cidades. A períclope em questão já é consagrada como epígrafe e, por sua não menor beleza, deve ser salientada:

Dois amores fizeram as duas cidades: o amor de si até ao desprezo de Deus – a terrestre; o amor de Deus até ao desprezo de si – a celeste. [...] nesta servem mutuamente na caridade: os chefes dirigindo, os súditos obedecendo; aquela ama a sua própria força nos seus potentados – esta diz ao seu Deus: *Amar-te-ei, Senhor, minha fortaleza* [...].⁶⁹⁴

O amor, portanto, vem a ser esse sentimento que cumpre a função, dentro da vida social, de colocar os cidadãos de ambas as cidades dirigindo-os, respectivamente, a um desejo comum. Porém, consoante cada um dos amores, constitui-se em um agrupamento diverso de homens unidos pelo vínculo do mesmo amor. Decorre que o número das cidades será tanto quanto for o número das espécies de amor⁶⁹⁵.

O Santo Bispo de Hipona enumera, portanto, somente dois tipos de amor dentro do convívio humano:

[...] do próprio gênero humano, que separamos em dois grupos: o dos que vivem como ao homem apraz e o dos que vivem como apraz a Deus. Em linguagem figurada

⁶⁹⁴ *Idem. A CIDADE DE DEUS*. 2000, XIV, 28, p. 1319. (itálico do original)

⁶⁹⁵ CUNHA. *Op. Cit.* p. 17: “Conforme seus amores o homem dirige-se para diferentes lugares, conforme seus amores desenrola-se sua vida; em uma escala maior, podemos também compreender a história através deles. Na *Cidade de Deus* vemos o surgimento de duas cidades conforme dois amores (XIV, 28): o amor próprio funda a cidade terrena, e o amor a Deus a celestial”.

chamamos-lhes [mystice appellamus] também duas cidades, isto é, duas sociedades de homens [...].⁶⁹⁶

Os termos utilizados por Agostinho – “como ao homem apraz” e “como apraz a Deus” – denotam, por um lado, o amor que sela os homens ao redor das coisas mundanas e perecíveis e, por outro lado, o amor que vincula os homens ao redor das coisas divinas. Se assim é, como também entende Cunha, então para Santo Agostinho o amor está intimamente ligado à sua finalidade e também à vontade que é o que permite a força dos movimentos interiores no homem⁶⁹⁷, que nele operam ao modo de força centrípeta⁶⁹⁸.

Dito de outro modo, a vontade determina os movimentos internos do homem, consoante seu amor para o objeto amado, o que denota que esses mesmos movimentos serão bons ou maus de acordo com o tipo de amor que os impulsiona⁶⁹⁹. O amor⁷⁰⁰ do homem pode levá-lo, por determinação da vontade, para atos nefastos de toda sorte, mas também pode culminar no que, nas *Confissões*, Agostinho chama de caridade:

Como falar da caridade que nos eleva pelo vosso Espírito adejante sobre as águas? Que termos empregarei? [...] Por outro é a vossa santidade que nos eleva por amor da tranqüilidade, para junto de Vós, onde o vosso Espírito paira sobre as águas, e, para que cheguemos à excelsa paz, depois de ‘a nossa alma ter atravessado as águas desta vida, que nada têm de firme’.⁷⁰¹

Vimos que o amor age sobre a vontade que a catalisa para um centro específico. A caridade, conforme propõe o Hiponense, é o que impulsiona o homem para o verdadeiro repouso, paz e

⁶⁹⁶ AGOSTINHO. *A CIDADE DE DEUS*. 2000, XV, 1, p. 1323.

⁶⁹⁷ Para maior fundamentação ver NUNES COSTA. *O problema do Mal*. Porto Alegre: Edipucrs, 2002, p. 296-307.

⁶⁹⁸ CUNHA. *Op. Cit.* p. 16: “a vontade é apresentada como movimento não espacial, ora, o amor também, e é para Agostinho princípio de movimento do ser humano, sua lei de gravidade, Ele é o peso dos seres humanos, que os conduz para seus lugares”; Cf. AGOSTINHO. *Op. Cit.* XI, 28; Idem. *Confissões*. São Paulo: Abril, 1980, XIII, 9, 10, p. 264.

⁶⁹⁹ AGOSTINHO. *Op. Cit.* XIV, 6, p. 1249.

⁷⁰⁰ CUNHA. *Op. Cit.* p. 18: “O amor, visto ser vontade e sendo esta um bem médio, pode tanto dirigir-se para o bem quanto para o mal (isto é, para o desprezo do que permanece). Na verdade, o amor às coisas que devem ser amadas implica, tal como a boa vontade, seu direcionamento ao eterno”.

tranqüilidade, fazendo-o amar o que, mais que tudo, lhe convém. Assim, os homens utilizarão as coisas terrenas depondo seu amor nas eternas, onde se encontra o verdadeiro gozo. Esses homens, como já se sabe, constituem a Cidade Celeste, os quais submeteram o amor de si ao amor de Deus. Passa, portanto, a haver uma “trilogia” do amor, apontada na obra *A Trindade*, não obstante sejam dois os termos da caridade:

O que é o amor ou caridade, tão louvada e exaltada pela Escritura, senão o amor do Bem? O amor, porém, supõe alguém que ame e alguém que seja amado com amor. Assim, encontram-se três realidades: o que ama, o que é amado e o mesmo amor. O que é, portanto, o amor, senão uma certa vida que enlaça dois seres, ou tenta enlaçar, a saber, o que é o que é Amado?⁷⁰²

E este é um tema dos mais importantes para o Angélico, pois somente com ela, a caridade, o homem é capaz de unir-se em laço de verdadeira amizade com seu Criador e Senhor, não obstante sua condição de criatura, e realizar – conforme já dissemos – a sua mais bela vocação implantada pelo próprio Deus.

Passamos, então, a considerar a maior de todas as virtudes no pensamento de Santo Tomás de Aquino: a caridade.

4.2. A Caridade ou Amor Sobrenatural

Ao se perguntar pela causa do amor⁷⁰³, Gilson oferece a chave pela qual podemos entender por que os diversos tipos de amizade natural – como a amizade sobrenatural – nos são tão importantes. Em sua resposta, ele assinala que o bem satisfaz nossa tendência de tal modo que nos comprazemos e nos detemos nesse bem⁷⁰⁴.

⁷⁰¹ AGOSTINHO. *Confissões*. 1980, XIII, 7, p. 262.

⁷⁰² *Idem*. *A Trindade*. São Paulo: Paulus, 1995, VIII, 10, nº. 14, p. 284.

⁷⁰³ GILSON. *Op. Cit.* p. 274: “What, then, is the cause of love?”

⁷⁰⁴ *Idem*. *Ibidem*. p. 274: “First [...], the good, because our appetite for something or our tendency toward something finds in the good the full satisfaction that makes it pleasure and repose therein”.

Há outro aspecto relacional, inerente ao ser, convertível⁷⁰⁵ com o bem e inseparável deste, o qual – embora não venhamos a trabalhar com ele propriamente, pois lhe é convergente – deve ser considerado numa discussão maior⁷⁰⁶. Esse outro aspecto relacional – o belo – possui não menor importância no pensamento do Aquinate, e, para além de seu objetivismo, sem sair dele, como pondera Eco, o homem o focaliza também sob a razão de belo⁷⁰⁷.

Abstraindo deste último aspecto, vamos considerar apenas o primeiro, que é mais diretamente ligado à vontade, que é o bem, e, assim, discutir sobre o amor, aqui entendido como caridade, porque, consoante a observação de Davies⁷⁰⁸, Tomás postula que em nós há uma verdadeira tendência intelectual e volitiva ao bem, cujo exercício próprio é querer esse bem na forma de amor:

[...] o primeiro movimento da vontade e de qualquer virtude apetitiva é o amor. Ora, o ato da vontade e de qualquer virtude apetitiva tende para o bem [...], como para seus objetos próprios: para o bem, principalmente e em si mesmo, como objeto da vontade e do apetite [...]. Por onde e necessariamente, os atos da vontade e do apetite, que dizem respeito ao bem, naturalmente têm prioridade sobre os que dizem respeito ao mal. [...] O amor visa ao bem em geral, já obtido, quer ainda por obter; donde, o ser naturalmente o primeiro ato da vontade e do apetite.⁷⁰⁹

⁷⁰⁵ Para uma discussão da relação entre a beleza e a arte, no contexto do medievo, recomendamos, entre outras, a obra de Umberto Eco. **Arte e Beleza na Estética Medieval**. Lisboa: Editorial Presença, 2000.

⁷⁰⁶ GILSON. *Op. Cit.* p. 274: “Added to the good, however, is that other object of love, the beautiful. Between the good and the beautiful, both inseparable from being, there is only a distinction of reason. In the good, the will is at rest. In the beautiful, it is the sensible or intellectual apprehension which is at rest”.

⁷⁰⁷ ECO. *Op. Cit.* p. 41: “Perante este objectivismo metafísico para o qual a beleza é propriedade das coisas e reluz objectivamente sem que o homem o possa determinar e impedir, existe um outro tipo de objectivismo para o qual o belo, mesmo sendo uma propriedade transcendental do ser, se revela no entanto numa relação em que o homem focaliza o objeto *sub ratione pulchri*. Este segundo tipo de objectivismo será o de São Tomás”. (itálico do original).

⁷⁰⁸ DAVIES. *Op. Cit.* p. 150: “[...] will, for Aquinas, is what we have when intellectual creatures are drawn to or attracted by good, known or understood. And this being drawn to or attracted by can, says Aquinas, be called love”.

⁷⁰⁹ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. 1980, I, 20, 1, c, p. 209s: “Primus enim motus voluntatis, et cuiuslibet appetitivae virtutis, est amor. Cum enim actus voluntatis, et cuiuslibet appetitivae virtutis tendat in bonum [...], sicut in propria obiecta; bonum autem principalius et per se est obiectum voluntatis et appetitus, [...] Semper enim quod est per se,

E, mais adiante, ao discorrer sobre a graça no pensamento de Santo Tomás, Davies⁷¹⁰ propõe a questão que naturalmente emerge à inteligência, qual seja da “origem da caridade”. Sua resposta não podia ser outra que não Deus.⁷¹¹

Portanto, no pensamento do Frade Alventino, a questão da caridade é uma questão da graça, desta, aquela depende. Mas pergunta Davies⁷¹² o porquê desta dependência, ao que ele responde afirmando que para Tomás todas as coisas, as sobrenaturais precipuamente, dependem de Deus.

Efetivamente, como vimos nos capítulos precedentes, Deus é a fonte da graça e das virtudes sobrenaturais que, tendo a Deus por objeto, capacitam o homem para a consecução de seu destino último. É o que, como vimos, dispõe Santo Tomás: “Ora, esses princípios se chamam virtudes teologais, quer por terem Deus como objeto [...] quer por nos serem infundidos só por Deus [...]”.⁷¹³

Meneses, a quem seguiremos nos próximos passos, procura mostrar o que ele denomina de “a ordem existencial do amor” que não é outra coisa senão a relação do homem com o amor, enquanto este pertence aos vários aspectos transcendentais do ser, no caso, o bem e a verdade.⁷¹⁴

Efetivamente, os dois transcendentais – verdade e bondade – referem-se às atividades imanentes da vida humana, quais sejam a inteligência e a volição, cujas faculdades distintas entre si, devido à distinção de seus objetos, coexistem na mesma pessoa – como já foi visto no primeiro capítulo – e resultam no operar e

prius est eo quod est per aliud. [...] Amor autem respicit bonum in communi, sive sit habitum, sive non habitum. Unde amor naturaliter est primus actus voluntatis et appetitus”.

⁷¹⁰ DAVIES. *Op. Cit.* p. 291: “source of Charity”

⁷¹¹ *Idem. Ibidem.* p. 292: “This attaining to God of which Aquinas speaks is in his view, of course, only produced by God. That is because it is a matter of grace. But it is worth spelling out why he thinks charity is a matter of grace”.

⁷¹² *Idem. Ibidem.* p. 292: “Why does charity depend on grace? Aquinas’s answer is that charity depends on grace for the same reason that any other effect of grace does – because it cannot be produced by anything less than God”.

⁷¹³ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. 1980, I-II, 62, 1, c, p. 1481.

⁷¹⁴ MENESES. *Op. Cit.* p. 62: “É uma comunhão de existência, uma união na ordem do *esse*, e não da forma ou da essência”.

agir humano voluntários que o aperfeiçoam⁷¹⁵. Observe-se que é no agir humano que concorrem, concomitantemente, o cognoscitivo e o apetitivo ou amável, conquanto é o cognoscitivo que diz respeito ao *verum*⁷¹⁶.

Isto quer dizer que a verdade consiste na identificação intencional ou adequação entre o cognoscente e o cognoscido. Deste modo, o conhecimento não é outra coisa senão a assimilação intencional entre sujeito e objeto, onde ambos se identificam no sujeito, embora o objeto sempre seja reconhecido como “um outro” no próprio ato. Esta alteridade é requerida em todo o momento do processo psicológico do conhecimento humano.

Ao contrário, o amor requer a saída do sujeito de si mesmo rumo ao termo de seu ato que é o ser amado, e, assim, a identidade se dá para fora do sujeito. Nesta realidade, dois aspectos concorrem: o de bem e o de fim⁷¹⁷.

Levada essa reflexão ao tema do qual vimos tratando, não podemos senão pontuar que a parte motora e perfectiva final do ato humano está no amor, que o faz sair de si rumo a seu maior bem e fim último que é Deus. Isto marca o encontro entre os aspectos de causa e fim atribuídos, com propriedade, a Deus que difunde analogicamente no efeito – a criatura humana, mais excelentemente – suas propriedades⁷¹⁸.

⁷¹⁵ *Idem. Ibidem.* p. 62: “o *Bonum* e o *Verum* conotam ambos no ser a sua aptidão de perfazer um sujeito ‘*respectum perfectivi*’”. (itálico do original).

⁷¹⁶ *Idem. Ibidem.* p. 63: “O *verum* está no espírito, e só é atribuído às coisas pela sua conveniência, ao menos eventual, com o intelecto. Impossível defini-lo sem mencionar a faculdade que aperfeiçoa”. (itálico do original).

⁷¹⁷ *Idem. Ibidem.* p. 63: “Tal, precisamente, a ordem do bem: o bem está nas coisas. Perfazer desta maneira um ser é representar a seu respeito a função de fim. O conceito de fim entra, pois, em toda a definição justa do bem, por isso o Filósofo preza tanto a fórmula: ‘*Bonum est quod omnia appetunt*’ (O bem é o que todas as coisas desejam)”.

⁷¹⁸ *Idem. Ibidem.* p. 63: “A fórmula dionisiana: ‘*bonum est diffusivum sui esse*’ (o bem é difusivo de si) parecia referir o bem à causa eficiente. Santo Tomás observa que expandir, *diffundere*, pode dizer-se, em sentido amplo, da causa final. É bem neste sentido que precisa entender-se no caso. A causa eficiente comunica ao efeito apenas uma semelhança formal; o fim, ao contrário, é de ordem existencial: ‘*finem consequitur secundum totum esse suum*’ (obtem o fim segundo todo o seu ser); ora, tal é justamente a ordem própria do bem”. (itálico do original).

Neste prisma é que se entende que, no pensamento tomasiano, o homem sai de si, tende a Deus em seu Ser mesmo e, em se realizando a união verdadeira, une-se ao Criador em Sua difusão do bem d'Ele mesmo, da qual o homem vem participar. Isto denota que o ato mais eminentemente humano é o amor do homem por seu fim último verdadeiro, como ato voluntário e completo de sua natureza.

Na filosofia do Frade Pregador, a mesma potência que diferencia radicalmente o homem dos demais animais é o que o coloca na perspectiva do amor. A dileção, como vimos mais acima, é a propulsora de todas as potências – sensitivas e intelectuais – rumo ao bem:

Doutro modo como agente [...]. E desta maneira, a vontade move o intelecto e todas as virtudes da alma [...]. E a razão é que, em todas as potências ativas ordenadas, a potência que visa ao fim universal move as que visam a fins particulares. [...] Por onde, a vontade, a modo de agente, move todas as potências da alma para os atos próprios delas [...].⁷¹⁹

O amor, portanto, tende ao bem, sendo este o fim último e causa última e mais excelente de todas as outras causas, cuja consecução dá a quietude à vontade, na qual esta se deleita e frui, naquele aspecto inerente ao bem como felicidade. Mas o verdadeiro repouso de onde decorre a felicidade é a posse do bem. Como o bem transcende a própria vontade que o apetece – quer dizer o ama –, a felicidade será mais bem-definida em termos não da posse da vontade, mas dela ser possuída pelo bem, aqui, identificado com Deus, pois Ele é o bem verdadeiro capaz de, sendo “possuído”, possuir⁷²⁰.

⁷¹⁹ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. 1980, I, 82, 4, c, p. 728: “Alio modo dicitur aliquid movere per modum agentis [...] Et hoc modo voluntas movet intellectum, et omnes animae vires. [...] Cuius ratio est, quia in omnibus potentiis activis ordinatis, illa potentia quae respicit finem universalem, movet potentias quae respiciunt fines particulares. [...] Et ideo voluntas per modum agentis movet omnes animae potentias ad suos actus [...]”.

⁷²⁰ MENESES. **O Conhecimento Afetivo em Santo Tomás**. 2000, p 68, 69: “A ‘existencialidade’ do amor é transcendental como o próprio amor, como o próprio bem. [...] É a bondade do amor, a ágape do *esse subsistens* [...]: fazer participar ‘ut ita dixerim, *essendi naturam*’ [...]. A união

Meneses, ao discorrer sobre o que ele chama de “existencialidade do amor”, procura mostrar, seguindo o *Comentário ao Livro das Sentenças*⁷²¹, que Santo Tomás de Aquino reflete sobre a questão do amor como transformação, ou seja, no sentido de passagem de uma forma a outra ou, mais precisamente em sentido afetivo, quando um dos amantes adquire a forma do amado e, por isto, se transforma nela e com ela se identifica. Pelo amor, portanto, o amante “torna-se” no amado, pela forma que dele tem.

do amor realiza uma intimidade para além do conhecimento conceitual, por ser união com o ato de existir, que é, por sua vez, ‘illud quod est magis intimum cuilibet rei, et quod profundis omnibus inest.’ [aquilo que é mais íntimo a toda coisa e que está inerente mais profundamente a tudo]”. (itálico do original)

⁷²¹ TOMÁS DE AQUINO. In III Sent., d. 27, 1, 1. In: **Corpus Thomisticum**. CD-ROM, 2003: “Similiter quando affectus vel appetitus omnino imbuitur forma boni quod est sibi objectum, complacet sibi in illo, et adhaeret ei quasi fixus in ipso; et tunc dicitur amare ipsum. Unde amor nihil aliud est quam quaedam transformatio affectus in rem amatam. Et quia omne quod efficitur forma alicujus, efficitur unum cum illo; ideo per amorem amans fit unum cum amato, quod est factum forma amantis; et ideo dicit philosophus 9 Ethic., quod amicus est alter ipse; et 1 Corinth. 6, 17: *qui adhaeret Deo unus spiritus est*. Unumquodque autem agit secundum exigentiam suae formae, quae est principium agendi et regula operis. Bonum autem amatum est finis: finis autem est principium in operabilibus sicut prima principia in cognoscendis. Unde sicut intellectus formatus per quidditates rerum ex hoc dirigitur in cognitione principiorum, quae scitis terminis cognoscuntur; et ulterius in cognitionibus conclusionum, quae notae fiunt ex principiis; ita amans, cujus affectus est informatum ipso bono, quod habet rationem finis, quamvis non semper ultimi, inclinatur per amorem ad operandum secundum exigentiam amati; et talis operatio est maxime sibi delectabilis, quasi formae suae conveniens; unde amans quidquid facit vel patitur pro amato, totum est sibi delectabile, et semper magis accenditur in amatum, in quantum majorem delectationem in amato experitur in his quae propter ipsum facit vel patitur. Et sicut ignis non potest retineri a motu qui competit sibi secundum exigentiam suae formae, nisi per violentiam; ita neque amans quin agat secundum amorem; et propter hoc dicit Gregorius, quod non potest esse otiosus, immo magna operatur, si est. Et quia omne violentum est tristabile, quasi voluntati repugnans, ut dicitur 5 Metaphys; ideo etiam est poenosum contra inclinationem amoris operari, vel etiam praeter eam; operari autem secundum eam, est operari ea quae amato competunt. Cum enim amans amatum assumpserit quasi idem sibi, oportet ut quasi personam amati amans gerat in omnibus quae ad amatum spectant; et sic quodammodo amans amato inservit, in quantum amati terminis regulatur. Sic ergo Dionysius completissime rationem amoris in praedicta assignatione ponit. Ponit enim ipsam unionem amantis ad amatum, quae est facta per transformationem affectus amantis in amatum, in hoc quod dicit amorem esse unitivam et concretivam virtutem; et ponit inclinationem ipsius amoris ad operandum ea quae ad amatum spectant, sive sit superius, sive inferius, sive aequale, in hoc quod dicit: *movens superiora et cetera*”. (itálico do original).

Decorre, assim, que somente tal união – porque faz ambos os termos participarem um do outro – propicia um verdadeiro conhecimento. Santo Tomás assim o expressa: “Por onde, a sabedoria infusa, que é um dom, não é causa, mas antes, efeito da caridade”.⁷²² É preciso muito mais do que uma presença externa do homem perante Deus, o que denota adoração, possível, até mesmo a um grego não-cristão. Mas, para a realidade da caridade, faz-se mister, como *conditio sine qua non*, que o homem partilhe, realmente, da intimamente mesma vida divina.⁷²³ Por isso, Tomás precisa decolar do âmbito horizontal da filosofia e alçar vôo nas asas da Teologia, cuja fonte é a Sagrada Escritura, que lhe fornece a essência desse ato que, conquanto espiritual, é mais real – porque eterno da parte de Deus – que qualquer união humana.⁷²⁴

De fato, a caridade é tida como a virtude mais importante no pensamento tomasiano, ao modo da virtude da prudência, entre as demais virtudes puramente humanas:

Por isso e necessariamente, mesmo entre as virtudes teológicas é mais importante a que mais de perto tem Deus por objeto. [...] Enquanto que a caridade o busca para nele satisfazer-se e não dele nos resultar algum bem. Por onde a caridade sobreleva em excelência a fé e a esperança, e por conseqüência as outras virtudes. Assim como a prudência, concernente à razão, em si mesma, vence em excelência todas as outras virtudes morais [...].⁷²⁵

⁷²² *Idem*. **Suma Teológica**. 1980, II-II, 45, 6, ad 2^{um}, p. 2404.

⁷²³ GILSON. **The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas**. 1994, p. 349: “To be ‘in sympathy with’ the divine, as Dionysius says, that is, to see it from within rather than from without, to be impregnated with it, to absorb it into one’s very substance, it must be loved with a love of friendship: ‘Sympathy with or connaturality with divine things is brought about by charity which unites us with God’. This is why supernatural Wisdom, whose essence has its seat in the understanding, has its cause in the will. This cause is Charity”.

⁷²⁴ Cf. TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. 1980, II-II, 45, 2, c, p. 2399.

⁷²⁵ *Idem*. *Ibidem*. II-II, 23, 6, c, p. 2205: “Propter quod oportet quod etiam inter ipsas virtutes theologicas illa sit potior quae magis Deum attingit. Semper autem id quod est per se magis est eo quod est per aliud. [...] sed caritas attingit ipsum Deum ut in ipso sistat, non ut ex eo aliquid nobis proveniat. Et ideo caritas est excellentior fide et spe; et per consequens omnibus aliis virtutibus. Sicut etiam prudentia, quae attingit rationem secundum se, est excellentior quam aliae virtutes morales [...]”.

Todavia, a discussão sobre a caridade entra na perspectiva do “outro lado da moeda” da amizade, não possível de ser prevista por Aristóteles, para quem a amizade alcança, unicamente, o horizonte humano, sendo vetada a possibilidade da amizade com as divindades⁷²⁶. Por conta disso, a perspectiva cristã de Tomás, por ter a caridade – ou o amor unitivo de Deus com o homem, muda radical e profundamente a perspectiva humanista de Aristóteles e de toda a visão grega⁷²⁷. A realidade que fundamenta esta visão possibilita a relação de amizade vertical do homem para com esse Deus⁷²⁸.

Essa “mútua benevolência” é requerida, pois, numa relação de amizade – necessariamente alterativa e não menos recíproca –, deve sempre haver um contraposto que caracterize a relação, mesmo com Deus, sem embargo de nossa incongruência – como um dos termos – na amizade com Deus:

Mas também não basta a benevolência para haver a amizade: é preciso um certo amor mútuo, porque um amigo é amigo de seu amigo. Ora, essa mútua benevolência se funda em alguma comunicação. E tal é o caso do homem que comunica com Deus, porque ele nos comunica a sua felicidade; e dessa amizade, em que há de fundar-se a amizade [...]. Ora, o amor fundado nessa comunicação é a caridade. Por onde é manifesto, que a caridade é amizade entre o homem e Deus.⁷²⁹

⁷²⁶ DE BONI. *Op. Cit.* p. 120: “Assim, para Aristóteles, a amizade só se realiza ao nível humano, pois não podemos ser amigos dos deuses”. Cf. ARISTÓTELES. *Ética*, 1987, VIII, 7, 1158b 35.

⁷²⁷ AQUINO. *Op. Cit.* p. 247: “A visão cristã do mundo e dos seres humanos, ao enfatizar o amor de Deus à criação, remodela de maneira substantiva o humanismo grego”.

⁷²⁸ DE BONI. *Op. Cit.* p. 121: “Para Tomás, pelo contrário, há um espaço vertical que possibilita ao homem abrir-se à amizade divina. Deus se revela ao homem, manifesta-se como felicidade em si mesmo e como possível felicidade para o homem, e com isto constitui-se um estado de mútua benevolência entre ambos. Este é o amor de caridade que nos une a Deus”.

⁷²⁹ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. 1980, II-II, 23, 1, c, p. 2197. 2198: “Sed nec benevolentia sufficit ad rationem amicitiae, sed requiritur quaedam mutua amatio, quia amicus est amico amicus. Talis autem mutua benevolentia fundatur super aliqua communicatione. Cum igitur sit aliqua communicatio hominis ad Deum secundum quod nobis suam beatitudinem communicat, super hac communicatione oportet aliquam amicitiam fundari. [...] Amor autem super hac communicatione fundatus est caritas. Unde manifestum est quod caritas amicitia quaedam est hominis ad Deum.”.

Essa amizade estabelece uma realidade nova no homem, muito bem expressada por Gilson⁷³⁰, segundo o qual, nesta vida, nenhuma outra coisa pode nos tornar co-participantes da vida divina (sermos parentes de Deus) que a caridade. Realmente, por iniciativa divina, o homem passa a ser "parente" de Deus, recebe, mesmo ontológica, embora não indelevelmente, uma qualidade em sua alma que lhe permite tal consórcio.

Esse convívio com Deus proporciona ao homem gozar dEle de um modo "bivalente", ou seja, relativamente ao querer a Deus com duplo amor, o *amor amicitiae* e o *amor concupiscentiae*⁷³¹. Este, como um amor a algo sob o aspecto de bem não pessoal, pois "o amamos para outrem e não absolutamente e em si mesmo"⁷³²; e aquele, propriamente, como um amor a alguém, como pessoa, porque "a quem amamos por amor de amizade amamos absolutamente e em si mesmo"⁷³³:

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 esse a nossa própria pessoa ou a de outrem; e a pessoa a quem o queremos. Ora, ao bem que queremos para outrem diz respeito ao amor de concupiscência; a pessoa a quem o queremos, ao amor de amizade.⁷³⁴

A título de ressalva, devemos ponderar que a reta ordem entre ambos os amores – o de concupiscência e o de amizade, outrora existente na natureza humana – foi, conforme o mesmo Frade

⁷³⁰ GILSON. *Op. Cit.* p. 349: "Now it is only charity that can give man kinship with God".

⁷³¹ Sabemos que Tomás fez um aporte do livro VIII da *Ética a Nicômaco* para conceber os três amores possíveis, relativos a três tipos de bens. Contudo, só o "amor de benevolência" que se configura como amor ao outro, é amor em sentido pleno. Os outros dois não são outros tipos dentro do "gênero" amor. Mas é feita uma analogia de atribuição, sendo o amor benevolente o analogado principal, visto que os outros são, mais exatamente, desejos ou apetências.

⁷³² TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. 1980, I-II, 26, 4, c, p. 1226.

⁷³³ *Idem. Ibidem.* I-II, 26, 4, c, p. 1226.

⁷³⁴ *Idem. Ibidem.* I-II, 26, 4, c, p. 1225: "[...] sicut philosophus dicit in II Rhetoric., amare est velle alicui bonum. Sic ergo motus amoris in duo tendit, scilicet in bonum quod quis vult alicui, vel sibi vel alii; et in illud cui vult bonum. Ad illud ergo bonum quod quis vult alteri, habetur amor concupiscentiae, ad illud autem cui aliquis vult bonum, habetur amor amicitiae". (itálico do original)

Pregador⁷³⁵, transtornada pelo pecado, passível, porém, de restauração pela graça. Essa mesma sentença é partilhada por Gilson⁷³⁶ a partir dos termos usados por Santo Tomás de Aquino:

De Deus podemos receber duas espécies de bens: o da natureza e o da graça. Na participação dos bens naturais, que Deus nos deu, funda-se o amor natural, pelo qual não somente o homem, na integridade da sua natureza, ama a Deus sobre todas as coisas, e mais que a si mesmo, mas também qualquer outra criatura, como as pedras ou outros, que não têm conhecimento a seu modo, isto é, com amor intelectual, racional, animal ou, pelo menos, natural.⁷³⁷

É oportuno considerar que no pensamento do Angélico, em contraposição ao conhecimento, o amor é mais unitivo⁷³⁸. Nesta questão, Tomás recebe toda a – belíssima – contribuição de

⁷³⁵ GONZÁLEZ. *Op. Cit.* p. 118, n. 109: “Para Santo Tomás, en el estado de naturaleza íntegra, el hombre ama naturalmente a Dios más que a sí mismo. Esa situación cambia con el pecado, por el que comienzan a diferenciarse un recto amor de sí y el amor próprio. Pero vuelve a ser possible por la gracia. Sanado por la gracia, el hombre puede amarlo todo – incluido a sí mismo – con el mismo amor de Dios (la caridad). Es decir, el hombre es capacitado para amar su propia felicidad porque Dios lo quiere”. Ao que ela acrescenta no mesmo lugar: “Esta observación es relevante sobre todo para matizar las objeciones que, preferentemente desde posiciones escotistas, se dirigen contra la fundamentación eudemista de la moral en Tomás de Aquino”.

⁷³⁶ GILSON. *Op. Cit.* p. 350. “Perhaps we should say, *should* love Him, because man’s nature is no longer sound. The first effect of Grace is to restore this natural love of God above all things. It will not destroy is but integrate it with the supernatural love of man for God”. (itálico do original).

⁷³⁷ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**, 1980, II-II, 26,3, c, p. 2248: “[...] a Deo duplex bonum accipere possumus, scilicet bonum naturae, et bonum gratiae. Super communicatione autem bonorum naturalium nobis a Deo facta fundatur amor naturalis, quo non solum homo in suae integritate naturae super omnia diligit Deum et plus quam seipsum, sed etiam quaelibet creatura suo modo, idest vel intellectuali vel rationali vel animali, vel saltem naturali amore [...]”.

⁷³⁸ MENESES. **O Conhecimento Afetivo em Santo Tomás**. 2000, p 59: “A união que o amor realiza, a intimidade que atinge, é expressa por Santo Tomás em fórmulas encarecedoras da sua vantagem sobre o conhecimento. ‘Amor, unitiva et concretiva virtus (amor, virtude unitiva e aglutinativa) [...]’; DIONÍSIO. **Dos Nomes Divinos**. São Paulo: Attar, 2004, c. 4, §15 [180], p. 108: “‘Quanto falamos do amor quer divino, quer angélico, quer intelectual, quer animal, quer natural, pensamos em uma força de unificação e de conexão que move as coisas superiores a exercerem sua providência para com as inferiores, e as iguais a entreterem uma relação recíproca comum, e as inferiores, situadas no último lugar a voltarem-se para as melhores e colocadas acima delas’”. *passim*. (colchetes do autor).

Dionísio (Pseudo-Areopagita)⁷³⁹, com a qual Tomás constrói sua argumentação, tanto no *Comentário às Sentenças*⁷⁴⁰, como na *Suma Teológica* – não sem a conciliação, ao seu modo, da concepção peripatética de amor/amizade e a concepção estóico-cristã –, conforme passamos a considerar logo em seguida.

⁷³⁹ DIONÍSIO. **Dos Nomes Divinos**. 2004, c. 4, §11ss[160], p. 102ss. (colchetes do tradutor).

⁷⁴⁰ TOMÁS DE AQUINO. Super Sent. III, d, 27,1, 1, c. In: **Corpus Thomisticum**, CD-ROM, 2003: “[...] amor ad appetitum pertinet; appetitus autem est virtus passiva; unde in 3 de anima, dicit philosophus, quod appetibile movet sicut movens motum. Omne autem passivum perficitur secundum quod informatur per formam sui activi; et in hoc motus ejus terminatur et quiescit; sicut intellectus, antequam formetur per forma intelligibilis, inquit et dubitat: qua cum informatus fuerit, inquisitio cessat, et intellectus in illo figitur; et tunc dicitur intellectus firmiter illi rei inhaerere. Similiter quando affectus vel appetitus omnino imbuatur forma boni quod est sibi objectum, complacet sibi in illo, et adhaeret ei quasi fixus in ipso; et tunc dicitur amare ipsum. Unde amor nihil aliud est quam quaedam transformatio affectus in rem amatum. Et quia omne quod efficitur forma alicujus, efficitur unum cum illo; ideo per amorem amans fit unum cum amato, quod est factum forma amantis; et ideo dicit philosophus 9 Ethic., quod amicus est alter ipse; et 1 Corinth. 6, 17: *qui adhaeret Deo unus spiritus est*. Unumquodque autem agit secundum exigentiam suae formae, quae est principium agendi et regula operis. Bonum autem amatum est finis: finis autem est principium in operabilibus sicut prima principia in cognoscendis. Unde sicut intellectus formatus per quidditates rerum ex hoc dirigitur in cognitione principiorum, quae scitis terminis cognoscuntur; et ulterius in cognitionibus conclusionum, quae notae fiunt ex principiis; ita amans, cujus affectus est informatus ipso bono, quod habet rationem finis, quamvis non semper ultimi, inclinatur per amorem ad operandum secundum exigentiam amati; et talis operatio est maxime sibi delectabilis, quasi formae suae conveniens; unde amans quidquid facit vel patitur pro amato, totum est sibi delectabile, et semper magis accenditur in amatum, inquantum majorem delectationem in amato experitur in his quae propter ipsum facit vel patitur. Et sicut ignis non potest retineri a motu qui competit sibi secundum exigentiam suae formae, nisi per violentiam; ita neque amans quin agat secundum amorem; et propter hoc dicit Gregorius, quod non potest esse otiosus, immo magna operatur, si est. Et quia omne violentum est tristabile, quasi voluntati repugnans, ut dicitur 5 Metaphys; ideo etiam est poenosum contra inclinationem amoris operari, vel etiam praeter eam; operari autem secundum eam, est operari ea quae amato competunt. Cum enim amans amatum assumpserit quasi idem sibi, oportet ut quasi personam amati amans gerat in omnibus quae ad amatum spectant; et sic quodammodo amans amato inservit, inquantum amati terminis regulatur. Sic ergo Dionysius completissime rationem amoris in praedicta assignatione ponit. Ponit enim ipsam unionem amantis ad amatum, quae est facta per transformationem affectus amantis in amatum, in hoc quod dicit amorem esse unitivam et concretivam virtutem; et ponit inclinationem ipsius amoris ad operandum ea quae ad amatum spectant, sive sit superius, sive inferius, sive aequale, in hoc quod dicit: *movens superiora* [...]”.(itálico do original).

Estamos na questão 28, em seu artigo primeiro (Dos efeitos do amor) da *Primeira Parte da Segunda Parte da Suma Teológica* a partir da qual Tomás coloca os tipos principais de união, consoante os tipos de amor:

É de dupla forma a união do amante com o amado. Uma real, quando este está presencialmente naquele; outra porém pelo afeto. [...] Ora, sendo o amor de duas espécies – o de concupiscência e o de amizade, um e outro procedem de uma certa apreensão de unidade entre o amado e o amante. Pois quem ama alguma coisa, quase desejando-a, apreende-a como necessário ao seu bem-estar. Semelhantemente, quem ama alguém por amor de amizade quer-lhe o bem que quer a si mesmo, e por isso o apreende como outro eu, enquanto lhe quer o bem, do referido modo. E daí vem o dizer-se que o amigo é um outro eu; e Agostinho: *Bem disse aquele que considerou o amigo como metade de sua alma.*⁷⁴¹

Seguindo a sugestão proposta por Meneses⁷⁴², percebemos uma primeira espécie de união, a união amorosa, chamada de “substancial”, causa do amor⁷⁴³, conforme o texto da resposta ao segundo argumento. Depois, encontramos uma outra forma de união – “*secundum coaptationem affectus*”⁷⁴⁴ – de amor essencialmente considerado.⁷⁴⁵ E, por fim, o último dos tipos de união, neste

⁷⁴¹ *Idem. Suma Teológica*, 1980, I-II, 28, 1, c, p. 1232: “[...] duplex est unio amantis ad amatum. Una quidem secundum rem, puta cum amatum praesentialiter adest amanti. Alia vero secundum affectum. [...] Cum autem sit duplex amor, scilicet concupiscentiae et amicitiae, uterque procedit ex quadam apprehensione unitatis amati ad amantem. Cum enim aliquis amat aliquid quasi concupiscens illud, apprehendit illud quasi pertinens ad suum bene esse. Similiter cum aliquis amat aliquem amore amicitiae, vult ei bonum sicut et sibi vult bonum, unde apprehendit eum ut alterum se, inquantum scilicet vult ei bonum sicut et sibi ipsi. Et inde est quod amicus dicitur esse alter ipse, et Augustinus dicit, in IV Confess., *bene quidam dixit de amico suo, dimidium animae suae*”.

⁷⁴² *Idem. Ibidem.* I-II, 28, 1, ad 2^{um}, p. 1233: “Uma [união] o causa e esta é substancial, no amor pelo qual nos amamos a nós mesmos; é porém união de semelhança, no amor pelo qual amamos os outros seres [...]”.

⁷⁴³ MENESES. *OP. Cit.* p 59: “Uma [união], que é causa do amor. (União substancial, no amor de si mesmo; união de semelhança, no amor de outros seres)”

⁷⁴⁴ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. 1980, I-II, 28, 1, ad 2^{um}, p. 1233: “Há outra união porém, na qual consiste essencialmente o amor, e esta se funda na coaptação do afeto, e se assimila à união substancial, enquanto o amante tem relação com o amado como se fosse consigo mesmo, pelo amor de amizade, e como se fosse algo de si, pelo amor de concupiscência”.

⁷⁴⁵ MENESES. *O Conhecimento Afetivo em Santo Tomás*. 2000, p 59.

caso, trata-se da união real⁷⁴⁶, como efeito do amor, onde há a busca pela identificação entre amante e amado pela convivência.⁷⁴⁷

Em conclusão, devemos assentir que, de todas essas formas de união, a que melhor traduz a relação entre o homem e Deus é a segunda forma,⁷⁴⁸ como vemos no texto do Aquinate: “O amor se diz força unitiva formalmente, por ser a própria união ou o nexu ou a transformação pela qual o amante se transforma no amado e, de certo modo, se converte nele”.⁷⁴⁹

No tocante à relação de amizade entre o homem e Deus, para a qual converge toda a nossa reflexão ora feita, o desejo do homem impelido pela caridade deve ser todo ele voltado para Deus em si mesmo, e tudo quanto quiser, deve querê-lo em união de vontades com Deus, querendo do que Ele quer e não querendo o que Ele não quer, pois nisto consiste a verdadeira amizade, cuja comunhão do homem com Deus se realiza na contrapartida divina em que Deus mesmo é a bem-aventurança do homem⁷⁵⁰.

Na continuidade do caminho que percorremos com Meneses⁷⁵¹ para desvelarmos a riqueza do texto tomasiano, vemos que o resultado da caridade, ou dessa amizade entre o homem e Deus, não pode ser outro senão o êxtase, conforme o Angélico sinaliza – com singular beleza e lirismo⁷⁵² – no *Comentário às Sentenças*:

⁷⁴⁶ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. 1980, I-II, 28,1, ad 2^{um}, p. 1233: “Há por fim outra união, efeito do amor, e esta é a real, que o amante busca no ser amado e que se funda na convivência do amor”.

⁷⁴⁷ MENESES. *O Conhecimento Afetivo em Santo Tomás*. 2000, p. 59.

⁷⁴⁸ *Idem. Ibidem.* p 59: “a mais importante é a segunda consideração”.

⁷⁴⁹ TOMÁS DE AQUINO. In III Sent., d. 27, 1, 1, apud MENESES. *Op. Cit.* p 59. (tradução).

⁷⁵⁰ GILSON. *Op. Cit.* p. 349-350: “A soul living by supernatural Charity is no longer able to will anything but God Himself, or if it wants anything else it can only be in union with His will. To love what God loves as He loves it is indeed that ‘to will the same things, not to will the same things’ (*eadem velle, eadem nolle*) in which friendship consists. [...] this friendship depends upon the fact that God shares with man a very definite good, His beatitude, which is Himself”. (itálico do original).

⁷⁵¹ MENESES. *O Conhecimento Afetivo em Santo Tomás*. 2000, p 96s: “Antes de indagar a transposição possível no caso das substâncias separadas para o espírito encarnado na intimidade do amor pessoal, vamos ver como o ‘êxtase’ do amor corresponde, ao menos analogamente, às condições postuladas acima”.

⁷⁵² *Idem. Ibidem.* p 97: “O caráter do amor está expresso [...] em termos líricos”.

[...] no amor há união do amante com o amado: faz entrar o amante no íntimo do amado, e vice-versa, de forma que nada fique no amante que não esteja unido [...]. Portanto, o amante de certo modo penetra no amado, e é nesse sentido que o amor se diz *agudo*. É próprio do *agudo*, dividindo, chegar ao íntimo da coisa. De modo análogo, o amado penetra o amante, chegando ao seu íntimo. [...] Porém, como nada pode transformar-se no Outro, a não ser na medida em que, por assim dizer, se afasta de sua forma – porque cada um tem uma forma –, assim a divisão da penetração é precedida por outra divisão pela qual o amante é separado de si mesmo, tendendo para o amado... Por isso se diz que o amor *produz êxtase* e que *ferve*, pois o que *ferve* entra em ebulição para fora de si e *evapora*. [...] é preciso que sejam excluídas pelo amante as fronteiras que o mantinham em seus limites.⁷⁵³

O êxtase que, na proposta de Santo Tomás, é o cume da união do humano com o divino, produz, no homem, a saciedade, ou, mais exatamente, a quietude (*quietatio*)⁷⁵⁴, já que o amor se dá no âmbito da vontade, e é dela o desejo incansável pelo repouso⁷⁵⁵ no bem supremo: “O amor é ato produzido pela vontade, já que importa

⁷⁵³ TOMÁS DE AQUINO. In III Sent., d. 27, 1, 1, apud MENESES. *Op. Cit.* p. 97: “[...] in amore est unio amantis ad amatum, sed est ibi triplex divisio. Ex hoc enim quod amor transformat amantem in amatum, facit amantem intrare ad interiora amati, et e contra; ut nihil amati amanti remaneat non unitum; sicut forma pervenit ad intima formati, et e converso; et ideo amans quodammodo penetrat in amatum, et secundum hoc amor dicitur acutus: acuti enim est dividendo ad intima rei devenire; et similiter amatum penetrat amantem, ad interiora ejus perveniens [...] Sed quia nihil potest in alterum transformari nisi secundum quod a sua forma quodammodo recedit, quia unius una est forma, ideo hanc divisionem penetrationis praecedit alia divisio, qua amans a seipso separatur in amatum tendens; et secundum hoc dicitur amor extasim facere, et fervere, quia quod fervet extra se bullit, et exhalat. [...] ideo oportet quod ab amante terminatio illa, qua infra terminos suos tantum continebatur, amoveatur [...]”. (itálico do original; tradução).

⁷⁵⁴ MENESES. *Op. Cit.* p. 99: “À saída (*extasis*) que o amor representa corresponde uma chegada (*quietatio*); ao surto incontido, um espriar-se quieto e definitivo”.

⁷⁵⁵ *Idem. Ibidem.* p. 102: “Parece, portanto, estabelecido que o amor põe condições favoráveis para um contato espiritual e direto, além da experiência comum do conhecimento abstrativo. E que torna o sujeito apto a receber uma impressão, uma experiência privilegiada. Enquanto extático, põe o sujeito fora de seus limites costumados; enquanto *quietatio*, dá aquela serenidade análoga do sono, cessando o tumulto dispersivo que impede a recepção duma forma superior de experiência espiritual”. (itálico do original).

uma quietação da vontade e uma certa transformação na coisa amada".⁷⁵⁶

A partir da conclusão a que chegou, Meneses procede a indagações sobre a existência dessa "experiência espiritual" – preconizada, como vimos, por Tomás –, e sua efetivação entre os seres espirituais (anjos e homens e destes entre si), ao que ele nada encontra senão uma "margem, talvez não sistematizada", que explique essa mesma experiência, qual seja, "o AMOR".⁷⁵⁷ E, nas partes subseqüentes de seu trabalho⁷⁵⁸, sinaliza a possibilidade de que tal experiência passe por textos significativos de Santo Tomás que lhe permitem afirmar a necessidade dessa relação de continuidade⁷⁵⁹. Contudo, até sua conclusão final, Meneses não fez qualquer acréscimo, sequer, quanto à possibilidade de o homem estender o objeto ou o laço de amor para com a divindade. Ele se valeu de perícopes inseridas em discussões em que Deus é um dos termos da questão do amor, pacificamente entendido como amizade; portanto, julgamos que, desse modo, fazemos jus a seu próprio raciocínio, completando essa lacuna com subsídios trazidos por Gilson⁷⁶⁰, segundo o qual essa amizade sobrenatural, constituída pela partilha ou co-participação na vida divina, restitui ao homem a amizade natural da qual ele gozava primordialmente com Deus.

Portanto, o homem pode falar em entrar em comunhão íntima, espiritual e não menos efetiva com Deus, pois, diz Santo

⁷⁵⁶ TOMÁS DE AQUINO. In III Sent., d. 27, 2, 3, 5^{um}, apud MENESES. *Op. Cit.* p 101. (tradução).

⁷⁵⁷ MENESES. *Op. Cit.* p 102: "Porém, essa experiência espiritual existe? As pessoas humanas podem estabelecer entre si esse contato, 'imprimir' umas nas outras, permeabilizar-se desse modo ao influxo do outro enquanto tal? Há margem no sistema de Santo Tomás para explicar tal experiência? No sistema, não garanto. Mas há margem, talvez não sistematizada, talvez suspensa a analogias com que ele não relacionou tal caso. Essa margem é o AMOR".

⁷⁵⁸ *Idem. Ibidem.* p. 102-112.

⁷⁵⁹ *Idem. Ibidem.* p 108: "O amor espiritual, dom de si, liberalidade, difusão do ato, faz entrar em comunhão com o outro enquanto tal, permeabiliza a subjetividade, é uma comunicação (II-II, 23, 1, 6), realiza uma unidade (I-II, 28, 1, 2^{um}; 3 d. 27, passim). Santo Tomás exigia como condição para o contato espiritual entre as substâncias separadas certa *ordo, proportio, continuitas*. Ora, o amor, *unitiva et concretiva virtus* (força unitiva e aglutinativa), estabelece uma relação de continuidade entre as pessoas". (itálico do original).

Tomás, “dele não nos aproximamos pelos passos do corpo, mas pelos afetos da mente”.⁷⁶¹ E, justamente, esses afetos são o que “dilatam” o coração, fazendo o homem passível de um amor – porque “a caridade é uma espécie de amor”⁷⁶² – sempre progressivo, até o homem encontrar a paz.

Essa paz já não é mais aquela da qual tratamos na parte anterior de nosso trabalho – conquanto aquela desta participe –, mas a paz que o Aquinate, com o Hiponense, denomina de “perfeita”, que é fruto da caridade para com Deus:

A verdadeira paz não podendo fundar-se senão no bem; e assim como possuimos 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 [...].⁷⁶³

E, em última instância, é esta paz que pode manter a Comunidade Política realmente pacificada, consoante o modelo da proposta cristã desde a *Cidade de Deus* de Agostinho. Santo Tomás o afirma ao declarar que a paz é efeito próprio da caridade:

Dupla união exige, por essência, a paz [...]. A primeira se funda na ordenação dos nossos próprios apetites à unidade; a outra, na união do nosso próprio apetite com o de outrem. E ambas essas uniões a caridade as produz. A primeira, quando amamos a Deus de todo o nosso coração, de modo a lhe referirmos tudo; e assim todos os nossos apetites se reduzem à unidade.⁷⁶⁴

⁷⁶⁰ GILSON. *Op. Cit.* p. 350: “Supernatural friendship, based on the sharing of divine beatitude, restores to man the natural friendship which he originally had with God”.

⁷⁶¹ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. 1980, II-II, 24, 4, c, p. 2213.

⁷⁶² *Idem. Ibidem.* II-II, 25, 2, c, p. 2231.

⁷⁶³ *Idem. Ibidem.* II-II, 29, 2, ad 4^{um}, p. 2283: “[...] cum vera pax non sit nisi de bono, sicut dupliciter habetur verum bonum, scilicet perfecte et imperfecte, ita est duplex pax vera. Una quidem perfecta, quae consistit in perfecta fruitione summi boni, per quam omnes appetitus uniuntur quietati in uno. Et hic est ultimus finis creaturae rationalis [...]”.

⁷⁶⁴ *Idem. Ibidem.* II-II, 29, 3, c, p. 2283: “[...] duplex unio est de ratione pacis, [...] quarum una est secundum ordinationem propriorum appetituum in unum; alia vero est secundum unionem appetitus proprii cum appetitu alterius. Et utramque unionem efficit caritas. Primam quidem

Essa mesma proposta, baseada na caridade, implica duas dimensões radicalmente alterativas e interdependentes, quais sejam, a dimensão vertical, da qual vimos tratando, e a dimensão horizontal. É o que Santo Agostinho afirma ao dizer:

No hay sino una sola caridad. Con la misma caridad con que amamos al prójimo amamos también a Dios. [...] Recibes el Espíritu Santo en la terra para que entiendas que con El amas tu hermano; recebeslo del cielo para que entendas que con El amas juntamente a Dios.⁷⁶⁵

E Santo Tomás, praticamente, o repetirá no primeiro artigo da questão 25, da *Segunda Parte da Segunda Parte da Suma Teológica*, onde trata do objeto da caridade:

Ora, a razão de amarmos o próximo é Deus, pois, o que devemos amar no próximo é que ele esteja unido com Deus. Por onde, é manifesto que o ato pelo qual amamos a Deus é especificamente o mesmo pelo qual amamos o próximo. E por isso o hábito da caridade não só se estende ao amor de Deus, mas também, ao do próximo.⁷⁶⁶

Desta última dimensão – horizontal – da caridade do homem, para com seus concidadãos, tratamos no início deste quarto capítulo, quando refletimos sobre a amizade. Mas, naquele momento, procuramos circunscrever nossa reflexão no âmbito da amizade ainda na ordem natural. Ora, essa amizade natural participa da amizade sobrenatural. Por esta, aquela é enriquecida e dirigida ao fim último verdadeiro. Como o é toda a ordem humana.⁷⁶⁷

unionem, secundum quod Deus diligitur ex toto corde, ut scilicet omnia referamus in ipsum, et sic omnes appetitus nostri in unum feruntur".

⁷⁶⁵ AGOSTINHO. *Sermo* 265, VIII, n.º. 9. In: ARMAS, Gregório. **La Moral de San Agustín**. 1955, p. 450. (tradução).

⁷⁶⁶ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. 1980, II-II, 25, 1, c, p. 2230: "Ratio autem diligendi proximum Deus est, hoc enim debemus in proximo diligere, ut in Deo sit. Unde manifestum est quod idem specie actus est quo diligitur Deus, et quo diligitur proximus. Et propter hoc habitus caritatis non solum se extendit ad dilectionem Dei, sed etiam ad dilectionem proximi".

⁷⁶⁷ AQUINO. *Op. Cit.* p. 281: "a relação do ser humano com Deus constitui o núcleo inteligível da plena auto-realização humana no mundo, isto é, o chamado divino à auto-realização humana mediante o agir com os outros no mundo. O ato de amar a Deus é o mesmo ato com o qual se ama o próximo. [...] Ele [o bem] impera a caridade que é o amor de Deus como participação vivencial no amor de Deus pelos humanos e pelo mundo".

Por conseguinte, se a paz verdadeira é necessária para a vida realmente humana e social na Comunidade Política, então, ao se envidarem esforços para implantá-la, ou melhor, não lhe obstruírem os caminhos, será necessário não só se curar daquilo que se refere a Deus, mas também do que se refere ao próximo, porque se a paz é efeito da caridade e esta possui dupla dimensão, a paz também o terá. Confiramos o que diz Tomás:

Dupla união exige, por essência, a paz [...]. A primeira se funda na ordenação dos nossos próprios apetites à unidade; a outra, na união do nosso próprio apetite com o de outrem. E ambas essas uniões a caridade as produz. [...] A outra [a segunda], quando amamos o próximo como a nós mesmos, donde resulta quereremos satisfazer-lhe a vontade como se fosse a nossa própria [...].⁷⁶⁸

Tratando da união no amor, cujo cume é o êxtase, Meneses⁷⁶⁹ alerta contra os impedimentos advindos tanto das vicissitudes inerentes à própria existência, quanto dos advindos da mesma fonte de sua eleição, isto é, da vontade.

O contraposto a isto é uma posição dificilmente – senão de modo algum – localizável em Tomás, segundo a qual:

Não podemos nos obrigar a amar alguém... Nossa razão, porém, é capaz de conceber o dever como uma necessidade. Se falta a espontaneidade do sentimento do amor, a moralidade seria não obstante possível graças à existência do dever. O dever preenche o vazio deixado pelo amor... Uma vez que não podemos contar com o amor, esse sentimento espontâneo, aceitamos voluntariamente seu equivalente que tem as mesmas conseqüências práticas. A moralidade força-nos a agir *como se estivéssemos* no amor. O dever 'parece' com o amor.⁷⁷⁰

⁷⁶⁸ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. 1980, II-II, 29, 3, c, p. 2283: "[...] duplex unio est de ratione pacis, sicut dictum est, quarum una est secundum ordinationem priorum appetituum in unum; alia vero est secundum unionem appetitus proprii cum appetitu alterius. Et utramque unionem efficit caritas. [...] Aliam vero, prout diligimus proximum sicut nosipsos, ex quo contingit quod homo vult implere voluntatem proximi sicut et sui ipsius".

⁷⁶⁹ MENESES. *Op. Cit.* p 108: "Outro obstáculo, e fundamental, é a vontade fechando os seus segredos numa impenetrável liberdade".

⁷⁷⁰ ALBERIONI; VECA. *L'Altruisme et la morale*. Paris: Ramsay, 1990, p. 77 apud BAUMAN. *Op. Cit.* p. 116. (itálico do original; tradução).

Quanto a isso, para o Angélico, nada resume melhor seu pensamento do que suas próprias palavras fincadas, certamente não despercebidamente, no *Do Reino ou do Governo dos Príncipes*: "O amor torna leves e quase nulas todas as asperezas [...]".⁷⁷¹ E, se devemos amar ao próximo, devemos não menos, e primeiramente, amar a Deus, cujos atos de reconhecimento de Sua divindade e soberania são expressos nas operações e atos da religião.

4.3. A Religião como espaço da Alteridade Transcendente

"*Homo religiosus*", assim denomina Mondin o ser humano, num de seus trabalhos.⁷⁷² Efetivamente, ele constata que o fenômeno religioso é atestado, pelos antropólogos, desde a mais remota notícia que se tem das manifestações culturais do homem.⁷⁷³ No âmbito filosófico, como afirma Marcel, também se constata esse "lançar-se para fora" do homem em direção ao transcendente⁷⁷⁴, cuja manifestação se constitui na busca de um "fundamento último" para o próprio "eu", que não se encontra circunscrito a este mundo, forçando o homem a ir além do "Mundo e da História".⁷⁷⁵

Se fôssemos seguir a disposição tal como se encontra na *Suma Teológica*, deveríamos tratar da religião no mesmo momento em que tratamos da justiça, pois, conforme o pensamento de Santo

⁷⁷¹ TOMÁS DE AQUINO. *Do Reino ou do Governo dos Príncipes ao Rei de Chipre*. 1997, L. 1, 11, n.º. 33, p. 152,

⁷⁷² MONDIN. *Antropologia Filosófica*. 7ª. ed. São Paulo: Paulinas, 1980, p. 218: "É, portanto, razoável afirmar que o homem além de *sapiens, volens, faber, loquens, ludens* é também *religiosus*". (itálico do original)

⁷⁷³ *Idem*. *Ibidem*. p. 218.: "Os antropólogos informam-nos que o homem desenvolveu uma atividade religiosa desde a sua primeira aparição na cena da história e que todas as tribos e todas as populações de qualquer nível cultural cultivaram alguma forma de religião".

⁷⁷⁴ SIDEKUM. *Ética e Alteridade*. São Leopoldo: UNISINOS, 2002, p. 112: "Marcel diz: 'A encarnação [do homem] é o ponto de referência central da reflexão filosófica'. É o ponto de partida e o ponto de chegada, embora através de um transcender-se na direção da transcendência que é, em última análise, o ser em virtude do qual o homem existe".

⁷⁷⁵ LIMA VAZ. *Antropologia Filosófica II*. 1995, p. 93s: "A relação de transcendência resulta, na verdade, do excesso ontológico pelo qual o sujeito se sobrepõe ao Mundo e à História e avança além do ser-no-mundo e do ser-com-o-outro na busca do fundamento último para o *Eu sou* primordial que o constitui e do termo último ao qual referir o dinamismo dessa afirmação primeira". (itálico do original).

Tomás de Aquino, a religião "é considerada parte da justiça".⁷⁷⁶ Também porque a religião não se refere, diretamente, ao próximo, pois, enquanto pelo mesmo amor – caridade – amamos a Deus e ao próximo, para além da justiça, pela religião diretamente nos referimos a Deus enquanto nos é devido⁷⁷⁷.

Assim, nossa eleição se justifica por julgarmos que a religião possui, eminentemente, um caráter alterativo, não menor que o caráter alterativo da justiça e "não tão distante"⁷⁷⁸ do caráter alterativo da caridade e que, portanto, dado a ressalva pretendida sobre essa alteridade, a questão da religião melhor seria vista aqui.

Embora Gilson⁷⁷⁹, a quem seguiremos nas reflexões subseqüentes – como Santo Tomás –, trate da religião antes da caridade, todavia, seguindo seu argumento quanto à necessidade da religião, esta vem como resposta, mesmo natural, ao desvelo divino para com o homem e como meio deste último de responder à dívida que tem para com Deus.

Notemos que o Doutor Comum traz à tona outros casos de virtudes que "fogem" à justiça, mesmo permanecendo em seu âmbito, ao que justifica serem denominadas de virtudes anexas. Comportam o débito inerente à virtude da justiça – por isto se lhe pertencem – , mas fogem da relação de igualdade, porque um dos termos (o filho

⁷⁷⁶ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. 1980, II-II, 81, 4, sc, p. 2648.

⁷⁷⁷ *Idem. Ibidem*. II-II, 81, 4, ad 3^{um}, p. 2648: "O objeto do amor é o bem, ao passo que o objeto da honra ou da reverência é alguma excelência. Ora, é a bondade de Deus que se comunica às criaturas, e não a excelência dessa bondade. Por onde, a caridade, com que amamos a Deus, não é virtude distinta da com que amamos ao próximo. Ao passo que a religião, com que honramos a Deus, distingue-se das virtudes com que honramos o próximo".

⁷⁷⁸ Sabemos da nossa parcimônia. Gilson (*Op. Cit.* p. 334) nos adverte: "The goodness of the infinite being is not only *very much greater* than that of the best of finite beings, it is *essentially something else*". (itálico do original).

⁷⁷⁹ GILSON. *Op. Cit.* p. 333: "Assuredly, such benefactions cannot be repaid [o do convívio divino pela caridade]. But not being able to repay a debit is no authorization to deny it. On the contrary, we are thereby the more strictly bound to acknowledge it and to declare ourselves under obligation to him to whom we know we are indebted. For this a special virtue is required, a substitute for justice which cannot in this case be exercised. The virtue by which we acknowledge a debt toward God which we are unable to acquit is the virtue of religion".

para com seu pai, por exemplo) está sempre numa posição de impossibilidade de saldar o débito⁷⁸⁰.

Efetivamente, consoante os textos do *Divus Thomas*, a virtude da religião em muito se assemelha à da justiça. Assemelha-se na alteridade que é inerente a ambas, pois, se a justiça requer um "próximo político", a religião requer um "próximo transcendente"⁷⁸¹. Todavia, a religião se diferencia da justiça porquanto nesta há uma relação de igualdade entre as partes ou proporção tangível, onde ao homem é possível restituir o que deve; naquela, a relação é por demais desproporcional para que o homem restitua o que deve – reverência –, por conta do outro termo da relação que é a divindade⁷⁸². Também, religião e justiça diferenciam-se porque esta regula os atos externos do homem relativos ao convívio social e ao Estado; enquanto a religião regula os atos internos do homem para com Deus⁷⁸³ e os modos como estes podem ser externados⁷⁸⁴. Mesmo a estes, a religião não pode legislar sobre todos, mas somente sobre aqueles que dizem respeito

⁷⁸⁰ *Idem. Ibidem.* p. 488, n. 2: "S T, II-II, 80, 1. It is the same with the other annexed to justice. A child cannot give its parents all it owes them. Hence we speak of *filial piety*. There are merits which have to be acknowledge, but which it is impossible to recompense. Hence we have the virtue or respect. On the contrary, we can morally bound to render another his due where there is no legal indebtedness, properly speaking. In these cases it is not the equality which parents the difficulty as the debt. For example, 'everyone has a right to the truth', but such indebtedness is rather metaphorical. Our debt here is really our strict obligation to tell the truth. Hence a further annexed virtue to justice, *veracity* or truthfulness [...]. We can hardly speak of indebtedness here, save in the sense that we have to do our best to increate honest manners. But this is enough to permit us to attach such virtues to justice". (itálico do original).

⁷⁸¹ Em Sartre temos um testemunho, não obstante negativo. Deveras, ele tem asseverado liminarmente: "Assim, não há natureza humana, visto que não há Deus para a conceber". (SARTRE. **O existencialismo é um humanismo**. São Paulo: Abril, 1973, p. 12.).

⁷⁸² GILSON. *Op. Cit.* p. 334: "The act by which man renders to God the worship due to Him is, to be sure, directed toward God, but it does not reach Him".

⁷⁸³ *Idem. Ibidem.* p. 335: "Insofar as possible religious worship consists primarily in interior acts by which we recognize that we subject to God and by which we affirm His glory. These acts constitute the main part of religion".

⁷⁸⁴ *Idem. Ibidem.* p. 334: "What gives such an act its value is the intention of rendering homage to God which inspires. A sacrifice, for example, is the concrete manifestation of one's desire to acknowledge the infinite excellence of the divine nature".

ao que deriva da lei natural, como a devoção e a oração, naquilo que externam em forma de atos de religião⁷⁸⁵.

Portanto, os atos de religião constituem o meio pelo qual o homem se relaciona com essa alteridade transcendente – Deus –, tendo-a como fim e não como meio⁷⁸⁶. E, como os atos bons criam em nós um hábito conseqüentemente bom, esse hábito de religião vem a constituir a virtude moral da religião a qual dignifica o homem, como, aliás, as demais virtudes. O dado novo, aqui, como diz Gilson⁷⁸⁷, é que Tomás cunha essa qualificação com um nome específico, qual seja, a santidade⁷⁸⁸.

A santidade é a exigência natural de uma verdadeira virtude da religião, isto é, é a vivência interna dos atos externos praticados como atos de religião e, não menos, é a exteriorização dos atos internos prestados pelo indivíduo ao Ser Supremo. Neste sentido, Tomás está sempre no lastro de Santo Agostinho que, melhor que qualquer outro, exprimiu o fato dessa dualidade de dimensões e a exigência dessa "síntese"⁷⁸⁹. E devemos

⁷⁸⁵ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. 1980, II-II, 81, 3, ad 2um, p. 2647: "Pelo mesmo ato o homem serve a Deus e o cultua; pois, o culto respeita à excelência divina, a quem é devida a reverência; ao passo que a servitude respeita à sujeição do homem que, pela sua condição, está obrigado a prestar reverência a Deus. E ao culto e à servitude pertencem todos os atos atribuídos à religião; porque por todos o homem proclama a divina excelência e a sua sujeição a Deus, quer oferecendo-lhe alguma coisa, quer também considerando-se coisa de Deus".

⁷⁸⁶ GILSON. *Op. Cit.* p. 334: "St. Thomas formulates this important distinction when he says that by the virtue or religion God is not object but end".

⁷⁸⁷ *Idem. Ibidem.* p. 335s: "Thus religion is established as a moral virtue. But after this rather surprising step, St. Thomas takes a second and perhaps even more surprising one. He identifies religion and sanctity. [...] Sanctity or holiness is not a virtue distinct from religion. It does not differ from it at all, save with regard to reason which considers in religion not so much ceremonies, offerings, sacrifices taken in themselves, as the intention which confers upon them their religious sense".

⁷⁸⁸ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. 1980, II-II, 81, 8, c, p. 2653: "Assim, pois, chama-se santidade a aplicação que faz a mente do homem, de si mesmo e de seus atos, a Deus. Por onde, não difere da religião essencialmente, mas só racionalmente. Pois, a religião consiste em prestarmos a Deus a submissão devida, no que respeita em especial o seu culto, como fazendo sacrifícios, oblações e coisas semelhantes. A santidade, por seu lado, consiste em referirmos a Deus não só tais coisas, mas também as obras das outras virtudes, ou dispendo-nos pelas boas obras ao culto divino".

⁷⁸⁹ LIMA VAZ. 1995, p. 95: "Essa síntese de interioridade e exterioridade, que Santo Agostinho exprimiu na dialética do *superior summo* e do

considerar que se Tomás não pensa, exclusivamente, na religião revelada como tal, mas também em modos positivos de religião⁷⁹⁰, pois os atos internos e externos, referidos pelo Angélico no corpo do Artigo 7 da questão 81, bem como a etimologia do termo "religião" levantada no artigo 8, não se aplicam exclusivamente nem ao Judaísmo, nem ao Cristianismo⁷⁹¹.

Todavia, se recordarmos as admoestações feitas por De Boni, páginas atrás, levaremos em conta que o Angélico, partindo de seu contexto de *Societas Christiana*, concebe a religião naquele sentido indicado por Agostinho:

O caminho de toda vida feliz é encontrado na verdadeira religião. Por ela, é adorado o único Deus, com piedade muito pura. E é ele reconhecido como o princípio de todos os seres, origem, aperfeiçoamento e coesão de todo universo.⁷⁹²

O que justifica afirmar que, quanto aos atos de oração e demais práticas de religião, Santo Tomás tem em mente o cristianismo, única religião capaz, segundo o Aquinate, de satisfazer plenamente a sede humana da transcendência, cujos atos são os adequados para, devidamente, se prestar culto à divindade⁷⁹³.

De todas as religiões, máxime das monoteístas, a religião cristã é a única que professa que a união entre Deus e o homem foi efetivada, de uma vez por todas, pela Encarnação (e união

interior intimo, ou seja, identidade na diferença (identidade *em-si*, diferença *para-nós*) entre o transcendente e o imanente apresenta-se, para o sujeito, como a estrutura conceptual fundamental do pensamento do Absoluto". (itálico do original).

⁷⁹⁰ GILSON. *Op. Cit.* p. 337: "How could he, after all, ignore the fact that false religions, even paganism itself, were still religions? [...] But everything points to the fact that St. Thomas is not unmindful of natural morality. [...] St. Thomas often affirms that the pagans knew and practiced virtue. This very human nature demanded it. The germ and seed of the acquired moral virtues are innate in every man".

⁷⁹¹ Cf. TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. 1980, II-II, 81, 7, c, p. 2651; *Idem. Ibidem.* q. 8, c, p. 2652.

⁷⁹² AGOSTINHO. **A Verdadeira Religião**. São Paulo: Paulinas, 1987, c. 1, n°. 1, p. 34.

⁷⁹³ GILSON. *Op. Cit.* p. 337: "St. Thomas is clearly thinking here of Christian prayer [...]. Assuredly, since we are following the *Summa Theologiae*, it is a question of Christian and supernatural morality. [...]"

hipostática) da pessoa do Verbo em Cristo; é o modo positivo como Deus quer que o homem Lhe renda culto⁷⁹⁴.

Esta nova religião instaurada por Cristo é estribada nas virtudes teologais que, conforme já vimos, são os laços do homem com Deus, as quais aperfeiçoam as práticas humanas e mesmo o ser humano, colocando-o "em condições" de, existencialmente, relacionar-se com Deus, de modo que – esta é a grande novidade e inefável beleza do Cristianismo de Tomás – Deus também se relacione com ele.⁷⁹⁵

É no âmbito desta religião que podemos conceber, em Tomás, a herança agostiniana das duas cidades. De fato, Agostinho imputa como incontrovertida a escolha do cristianismo como o único caminho para se encontrar a verdadeira felicidade⁷⁹⁶. Na cidade terrena, os cristãos vivem as virtudes morais de um modo todo embebido na realidade sobrenatural, resultando que essas virtudes morais são aperfeiçoadas pelas correspondentes de natureza divina. Assim, coexistem a cidade terrena e a outra cidade – a Cidade de Deus⁷⁹⁷, na qual os homens, os cristãos, devem viver na amizade com Deus e na perspectiva da vida eterna⁷⁹⁸.

Once more does the revealed take hold of the revealable or order to perfect and rectify it". (itálico do original).

⁷⁹⁴ *Idem. Ibidem.* p. 337s: "Now the Incarnation, which is at the very center of Christianity, has completely transformed man's condition. By making human nature divine in the person of Christ, God has made us sharers in the divine nature: *consortes divinae naturae* (II Pet. 2, 4). (...) The Incarnation is the miracle of miracles, the absolute miracle, the norm and measure of all others". (itálico do original).

⁷⁹⁵ *Idem. Ibidem.* p. 338: "The supernatural moral virtues allow him to act *for God*; the theological virtues allow him to act *with God* and *in God*. By faith we believe God and in God. By hope we entrust ourselves to God and hope in Him because He is very substance of our faith and hope. By charity the act of human love attains to God Himself. We cherish Him as a friend whom we love and by Whom we are loved, and Who through friendship is transported into us and we into Him. For my friend I am a friend; hence for God I am what He is for me". (itálico do original) Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. 1980, II-II, 23, 1, p. 2197. *passim*.

⁷⁹⁶ AGOSTINHO. *A Verdadeira Religião*. 1987, c. 3, n.º. 3, p. 36: "Não ofendendo àqueles que obstinadamente se apegam aos livros desses filósofos, eu direi com plena segurança, que nesta era cristã já não há lugar para dúvidas sobre a religião a que se deve aderir de preferência a todas as outras. Só ela leva, de fato, à verdade e à felicidade".

⁷⁹⁷ Já antes de *A Cidade de Deus*, Agostinho (*Enarraciones sobre los Salmos*. Madrid: BAC, 1967, 136, 1.) havia proposto a teoria das duas cidades: "Oístes y sabéis que curren, en el desenvolvimiento de los siglos hasta el fin, dos ciudades, mezcladas (permixtas) ahora corporalmente entre sí, pero separadas espiritualmente: una para la cual

Efetivamente, a concepção dessas duas cidades indica, não obstante a coexistência, o "afastamento" entre ambas, cuja vida do cidadão não se dá sem a radicalidade da opção por uma dentre elas, ou seja, o percurso denota uma bifurcação existencial em que, como vimos, a linha demarcatória é o amor.

Portanto, os cidadãos da comunidade celeste – ou Cidade de Deus – haverão de viver na Comunidade Política mediante os valores da primeira, embora não sem os dissabores da segunda⁷⁹⁹. Mas esta convivência é imperiosa, conforme o Bispo de Hipona já admitira:

Querem que a vida do sábio seja uma vida social. Isto aprovamo-lo nós muito mais que eles. Efetivamente, donde surgiria esta Cidade de Deus, da qual trata esta obra e cujo livro décimo nono temos em mãos, ou avançaria no seu desenvolvimento ou atingiria os fins que lhe são devidos, se a vida dos santos não fosse uma vida social?⁸⁰⁰

Concebendo a vida social como necessária⁸⁰¹, mesmo aos santos, emergem algumas questões como: a) a unidade ou distinção do poder civil e religioso; b) em havendo dois poderes, qual a relação entre ambos? Estas questões e seus possíveis desdobramentos nos remetem a um outro ponto, que passamos a tratar na seqüência.

el fin es la vida eterna [...]; otra para la cual todo su gozo es la vida temporal [...]".

⁷⁹⁸ GILSON. *Op. Cit.* p. 338: "For the Christian at least, it is the source of a new life, the pledge of a new society, a society founded on friendship between man and God, and among all those who love one another in God. This friendship is charity itself. (...) In other words, as the terrestrial city has its own virtues, so too has the City of God – virtues by which we become no longer merely fellow-citizens of the Athenian or Romans but 'fellow citizens with the saints and the domestics of God' (Ephes. 2, 19)". Cf. TOMAS DE AQUINO. **Suma Teológica**. 1980, I-II, 63, 4, p. 1490.

⁷⁹⁹ AGOSTINHO. **A CIDADE DE DEUS**. 2000, XIX, 5, p. 1891: "Mas quem será capaz de enumerar quantos e quão grandes são os males da sociedade humana mergulhada nas desditas desta vida moral?"

⁸⁰⁰ *Idem. Ibidem.* p. 1891.

⁸⁰¹ GALÁN GUTIERREZ. **La Filosofía Política de Sto. Tomás de Aquino**. Madrid: Editorial Rev. de Derecho Privado, 1945., p. 60: "Puesto que la religiosidad es connatural al alma racional de hombre, y toda vez que también resulta propio de la naturaleza humana la convivencia en comunidades políticas, se comprende que el problema de las relaciones entre Iglesia y Estado tuvo que haber sido considerado por Santo Tomás".

4.4. Hierocracia e Teocracia: superação das aporias no pensamento de Tomás de Aquino

Santo Tomás admite, como Agostinho, a coexistência de ambas as realidades – humana e divina – e a convivência dos dois tipos de cidadãos.⁸⁰² Reconhece ainda, com um matiz próprio seu, que cada uma das “cidades” terá seu próprio dirigente, consoante seu fim⁸⁰³, conforme De Boni, que nos guiará a seguir:

Além disso, na comunidade humana, o governante e o fim da sociedade são diferentes e o bom governante é aquele que se empenha para que os cidadãos possam alcançar a finalidade a que se destina a *pólis*, que é o bem-viver; já na comunidade de salvação, o soberano é o fim da comunidade.⁸⁰⁴

Isto quer dizer que a finalidade primordial do potentado da Comunidade Política é terrena e mundana e consiste em procurar, para o homem, a felicidade da vida temporal, conquanto imperfeita, o bem-estar material, em possibilitar-lhe cumprir as exigências irrefreáveis de sua própria conservação – que são o imperativo primeiríssimo da lei natural –, para que em seu interior possa perceber a voz da realização sobrenatural de sua natureza⁸⁰⁵, porque, como já dizia Santo Agostinho, o poder terreno foi instituído por Deus: “É seguramente a Providência divina que

⁸⁰² FINNIS. **Aquinas: Moral, Political, and Legal Theory**. Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 322: “On the one side is the ‘temporal’ or ‘secular’: the names connote a time-bound association and role; Aquinas uses them, in relevant context, as synonymous with ‘worldly’ {mundanus} and ‘civil’ or ‘political’ {civilis}. The contrast is with a ‘spiritual’ association organized, by divine inspiration, towards eternal participation (albeit in a somehow way) in the non-bodily (spiritual, mind-like) life of God”.

⁸⁰³ *Idem. Ibidem.* p. 323: “The Church’s leaders have no jurisdiction over secular matters except in so far as the choice of a member of the Church [...]”.

⁸⁰⁴ DE BONI. *Op. Cit.* p. 87.

⁸⁰⁵ GALÁN GUTIERREZ. *Op. Cit.* p. 59: “Para lograrlo [o fim sobrenatural], se extiende sobre los hombres de todo el orbe un reino más alto que el de los magnates e reyes terrenos, un reino que no es de este mundo, que por tanto, no puede identificarse con las causas políticas de los hombres, ya que Cristo no es un príncipe político, sino un rey de gracia y de caridad, por el cual, llegado el caso, se debe morir, pero ne cuyo nombre, propiamente, no se puede matar”.

estabelece os reinos humanos".⁸⁰⁶ Ao poder espiritual, na concepção tomasiana, cabe gerir o que respeita à salvação da alma:

Assim como pertence aos príncipes seculares estabelecer determinações sobre os preceitos legais do direito natural, no atinente à utilidade comum, e à ordem natural, assim também aos superiores eclesiásticos pertence estatuir os preceitos relativos à utilidade comum dos fiéis, na ordem dos bens espirituais.⁸⁰⁷

Contudo, enquanto a Comunidade Política é detentora do poder político e sua co-causa eficiente, a causa eficiente do poder espiritual é o próprio Cristo, que utiliza sinais sensíveis para alcançar o fim desejado: a salvação dos homens. Os sacramentos da Igreja constituem a causa instrumental dessa ação salvífica.

Tomás propõe um certo "transtorno" na ordem estabelecida⁸⁰⁸, sugerindo que o Sumo Pontífice é somente ministro do poder espiritual. Segundo isso, o Papa fica fora, portanto, de qualquer participação na ordem das causas do poder, mesmo da mera causalidade instrumental, sendo ele mesmo, como ministro, um instrumento.⁸⁰⁹ Isto porque, para o Aquinate, o sacerdócio é um

⁸⁰⁶ AGOSTINHO. **A CIDADE DE DEUS**. 2000, V, 1, p. 463.

⁸⁰⁷ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. 1980, II-II, 147, 3. c, p. 3084: "[...] ad saeculares principes pertinet praecepta legalia, iuris naturalis determinativa, tradere de his quae pertinent ad utilitatem communem in temporalibus rebus; ita etiam ad praelatos ecclesiasticos pertinet ea statutis praecipere quae ad utilitatem communem fidelium pertinent in spiritualibus bonis".

⁸⁰⁸ SOUZA; BARBOSA. **O Reino de Deus e o Reino dos Homens**. Porto Alegre: Edipucrs, 1997, p. 13: "A Igreja, durante a Idade Média, sempre assumiu, relativamente à questão das relações entre os poderes espiritual e temporal, uma posição bem definida, que pode ser considerada como o seu pensamento oficial. [...] É inegável que durante o citado período alguns Pontífices, entre os quais, por exemplo, Gregório VII, Inocêncio III, Bonifácio VIII, dotados de uma capacidade de ação política excepcional e apoiados em teóricos de enorme gabarito, souberam definir o programa da Igreja de modo ímpar. Mas, em maior ou menor grau, todos eles fizeram parte duma escola de pensamento eclesiológico-político que os transcendia e que, ela sim, procurava impor-se na sociedade medieval. Designamos essa escola de *hierocrata*, e a teoria política que gradualmente foi sendo elaborada e defendida, *hierocracia*". (itálico do original).

⁸⁰⁹ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Contra os Gentios**. 1990, IV, 74, n.º. 2, p. 867: "Ora, o ministro está para o senhor como o instrumento para o agente principal; pois, como o agente move o instrumento para alguma operação, o ministro também é movido pela ordem do Senhor para executar alguma

serviço ministerial instituído para a distribuição dos sacramentos.⁸¹⁰

Assim, tanto o poder espiritual, que compete a Cristo, como o temporal, que compete ao potentado secular, são distintos e, igualmente, são suas esferas de competência⁸¹¹. Não obstante, Santo Tomás admite a dependência do último ao primeiro quanto àquelas coisas que se relacionam com a salvação das almas⁸¹², visto esta constituir o fim último do homem e a ele tender também o ofício secular.⁸¹³ Mas não prevê a causalidade do espiritual sobre o secular⁸¹⁴, sendo ambos provenientes de Deus:

[...] quod potestas spiritualis et saecularis, utraque deducitur a potestate divina; et ideo intantum saecularis potestas est sub spirituali, inquantum est

coisa. Ademais, o instrumento deve estar proporcionado ao agente. Por isso, é conveniente aos ministros estarem conformados com Cristo. [...] Por esse motivo é conveniente que os ministros de Cristo sejam homens e participem da sua divindade com poder espiritual, como também o instrumento participa da virtude do agente principal".

⁸¹⁰ *Idem. Ibidem.* p. 866: "Mas, como Cristo iria retirar da Igreja a sua presença corpórea, foi necessário instituir a outros como seus ministros para distribuírem aos fiéis os sacramentos [...]".

⁸¹¹ GALÁN GUTIÉRREZ. *Op. Cit.* p. 61: "Por mucho que la pasión de los hombres haya enturbiado estas cuestiones, no es cierto que Santo Tomás haya reconocido con carácter generalmente válido la legitimidad de una injerencia inmediata del poder del Papa en la esfera mundana del Estado [...]".

⁸¹² *Idem. Ibidem.* p. 63: "Santo Tomás ve en Dios el origen común de ambos poderes. Y en cuanto que cada uno de ellos tiene su fin propio, son uno y otro independientes entre si en orden a la prosecución del respectivo fin. Sólo en virtude de la superioridad del fin sobrenatural a que se encamina la Iglesia, con respecto a los fines terrenos que incumben al Estado, existe una subordinación de éste a aquélla; pero limitada exclusivamente a las cuestiones que se refieren a la salvación del alma".

⁸¹³ SARANYANA. *La Ciencia Política de Tomás de Aquino.* In: DE BONI. **Idade Média: Ética e Política.** 1997, p. 240: "Su [de Tomás] concepción del orden social exige imperiosamente a Dios como su término y su fin. Y así, aunque el Aquinate postule la autonomía de la ciudad y su 'suficiencia', articula la ciudad en un orden mucho más vasto, que es el orden de la política tomada en general, en donde se plantean sus relaciones con el organismo sobrenatural que es la Iglesia".

⁸¹⁴ GALÁN GUTIÉRREZ. *Op. Cit.* p. 62: "[...] y menos aún que [Santo Tomás] haya afirmado la derivación del poder temporal respecto del espiritual en cuanto a su origen. Desde luego, no tienen fundamento afirmaciones cual la de que Santo Tomás haya sostenido como principio doctrinal incondicionalmente válido para todos los tiempos y lugares la atribución a la Iglesia de un poder absoluto al que debería quedar sojuzgado el Estado, o que haya querido mediatizarlo clericalmente, convertirlo en una sociedad de tono religioso, es decir, hacer de él una teocracia [...]".

ei a Deo supposita, scilicet in his quae ad salutem animae pertinent; et ideo in his magis est obediendum potestati spirituali quam saeculari. In his autem quae ad bonum civile pertinent, est magis obediendum potestati saeculari quam spirituali, secundum illud Matth. 22, 21: *reddite quae sunt Caesaris Caesari [...]*".⁸¹⁵

O Doutor Comum admite que o espiritual se imiscua no temporal quanto a assuntos da esfera religiosa, porém não noutra ocasião.⁸¹⁶ Por hipótese, seria, sim, uma ocasião normal quando o poder secular outorga ao espiritual alguma competência em sua esfera ou quando o poder espiritual ocupa um cargo secular. Daí ser o Angélico favorável à secularização do poder temporal⁸¹⁷, sem que este prescindia da esfera religiosa. Em suma, conforme sinaliza De Boni⁸¹⁸, Santo Tomás não propendeu para a *hierocracia*, porque exige do poder espiritual o respeito à esfera de competência relativa ao poder secular:

Parece ser falsa a assertiva segundo a qual se deve obedecer mais ao poder superior do que ao inferior, visto que o primeiro está no ápice em dignidade relativamente ao poder terreno. Se assim fosse, o prelado espiritual poderia isentar qualquer pessoa do cumprimento de uma lei emanada do poder secular, fato esse que não condiz com a realidade. [...] os poderes espiritual e secular procedem do poder divino. Por isso, este último subordina-se ao primeiro só naqueles aspectos que Deus estabeleceu, isto é, no respeitante à salvação das almas. Daí, nesse aspecto, deve-se obedecer mais ao espiritual do que ao secular. Porém, no concernente à consecução do bem terreno, deve-se obedecer mais ao poder secular do que ao espiritual,

⁸¹⁵ TOMÁS DE AQUINO. In IV Petr. Lomb. L. II, dist. 44, q. II, art. 4, ad 4um. In: **Corpus Thomisticum**. CD-ROM, 2003

⁸¹⁶ SOUZA; BARBOSA. *Op. Cit.* p. 129: "[...] o Doutor Angélico só em causas espirituais, isto é, as que concernem à salvação das almas, atribui ao poder papal a prerrogativa de se impor ao secular. Nos casos regulares, sustenta a autonomia dos dois poderes, cada qual na sua esfera própria de atuação".

⁸¹⁷ KRITSCH. **Soberania**. 2002, p. 364: "Wilks argumenta que, ao admitir a legitimidade do governo temporal numa época sacra, Tomás de Aquino dava início a um processo de secularização que iria, ao final, destruir o poder ideológico e intelectual da Igreja Católica".

⁸¹⁸ DE BONI. **De Abelardo a Lutero**. 2003, p. 87: "Tomás não tira as conseqüências disso [...], pois tocou só por alto num ponto nevrálgico dos debates políticos de seu tempo, qual seja o da relação entre os dois poderes, e até hoje pergunta-se qual sua posição a respeito, podendo-se citar textos que o caracterizam tanto como guelfo, quanto como gibelino".

[...]. A menos que aconteça que os poderes espiritual e secular estejam nas mãos do Sumo Pontífice, que detém o ápice de ambos [...].⁸¹⁹

E igualmente não pendeu para a *teocracia régia*, porque prevê que as questões religiosas são do foro exclusivo da Igreja, inclusive quando elas caem, também, sob a esfera do gládio temporal:

O poder secular está sujeito ao espiritual, como o corpo à alma. Por onde, não é usurpado o juízo do prelado espiritual que se intromete com as coisas temporais, na medida em que o poder secular lhe está sujeito, ou que lhe são confiadas coisas da alçada desse poder.⁸²⁰

Tendo isso como parâmetro, resta ao "potentado tomasiano", quer dizer, cristão, buscar luzes em outra obra do Angélico, *Do Reino ou Do Governo dos Príncipes*, onde encontrará conselhos, mais de índole agostiniana que peripatética, porém, de qualquer modo, tendo como pano de fundo o horizonte vertical da salvação eterna, seja de si mesmo, seja de seus súditos. Quanto a um potentado que não tenha os traços sugeridos, restará ao povo

⁸¹⁹ TOMÁS DE AQUINO. Comentários às Sentenças, IV, dist. 44, q. II, art. 3. In: SOUZA; BARBOSA. *Op. Cit.* p. 146-147: "Ergo non semper majori potestati obediendum est magis. Praeterea, potestas spiritualis est altior quam saecularis. Si ergo majori potestati magis est obediendum, praelatus spiritualis semper absolvere poterit a praecepto potestatis saecularis: quod est falsum. [...] quod potestas spiritualis et saecularis, utraque deducitur a potestate divina; et ideo intantum saecularis potestas est sub spirituali, inquantum est ei a Deo supposita, scilicet in his quae ad salutem animae pertinent; et ideo in his magis est obediendum potestati spirituali quam saeculari. In his autem quae ad bonum civile pertinent, est magis obediendum potestati saeculari quam spirituali [...] Nisi forte potestati spirituali etiam saecularis potestas conjungatur, sicut in Papa, qui utriusque potestatis apicem tenet [...]". Na edição do **Corpus Thomisticum**, da qual compulsamos o texto latino, a referência do texto é um tanto diversa: "lib. 2 d. 44 q. 2 a. 3". Cf. no § [7387].

⁸²⁰ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. 1980, II-II, 60, 6, ad 3um, p. 2513: "[...] potestas saecularis subditur spirituali sicut corpus animae. Et ideo non est usurpatum iudicium si spiritualis praelatus se intromittat de temporalibus quantum ad ea in quibus subditur ei saecularis potestas, vel quae ei a saeculari potestate relinquuntur".

resistir⁸²¹, sob certas circunstâncias,⁸²² ou rezar como a velha de Siracusa.⁸²³

Mas, mais que tudo, é preciso ter presente, a respeito do pensamento político de Santo Tomás de Aquino, as palavras pontuais expressas por De Boni:

Mas nem tudo é claro e lindo em Tomás. [...] Não se pode negar que ele foi homem de seu tempo, de seu mundo cultural, e por vezes decepcionam [...]. Tais aporias, que não são apenas dele, só se explicam quando somos capazes de perceber a tensão reinante entre os grandes enunciados teóricos de sua visão cristã da existência e a realidade social do mundo em que viveu.⁸²⁴

Não obstante, parece-nos que não seria temerário afirmar que, feitas as devidas proporções entre os potentados e compreendido o conceito de Bem Comum Político, a grande maioria acataria sem relutância a seguinte afirmação lapidar do Angélico:

Daí manifestamente se mostra fazer parte do conceito de rei ser o que preside único e pastor que busca o bem comum da multidão e não o seu próprio. [...] Do que vai dito fica patente ser rei aquele único que governa, para o bem comum, a multidão de uma cidade ou país.⁸²⁵

Esta última reflexão tomasiana nos leva a questionar como Santo Tomás pensa, ao menos formalmente, as formas de governo onde se dá o exercício do poder. Por isso não podemos deixar de tocar nessa questão, cuja tarefa realizamos a seguir.

⁸²¹ *Idem. Do Reino ou Do Governo dos Príncipes ao Rei de Chipre. 1997, L. 1, c. 7, n.º. 18ss, p. 139.*

⁸²² Cf. FINNIS. *Op. Cit.* p. 287-291.

⁸²³ TOMÁS DE AQUINO. *Op. Cit.* p. 139: “[...] como outrora, em Siracusa, todos desejassem a morte de Dionísio, certa velha orava continuamente a fim de que ele ficasse incólume e sobrevivesse a ela. Disso sabendo, interrogou o tirano por que fazia assim. Ao que respondeu: “Quando eu era menina, como tivéssemos pesado tirano, desejava a morte dele: morto esse, sucedeu-lhe outro algo mais rude, cujo fim de dominação eu tinha por grande bem. E começamos a ter um governo mais intolerável, que és tu. Portanto, se forres derrubado, sucederá um pior no teu lugar”.

⁸²⁴ DE BONI. *Op. Cit.* p. 124.

⁸²⁵ TOMÁS DE AQUINO. *Op. Cit.* c. 2, n.º. 7, p. 129: “ Ex quo manifeste ostenditur quod de ratione regis est quod sit unus, qui praesit, et quod sit pastor commune multitudinis bonum, et non suum commodum quaerens.

4.5. As formas de governo da Comunidade Política

Vimos, no Capítulo III deste trabalho, que a Comunidade Política – consoante a proposta política de Tomás – é representada pelo potentado legítimo para a confecção das leis que hão de reger a mesma comunidade, visto a Comunidade Política, enquanto multidão, não poder, de fato, exercer esse seu poder, devendo, por conseguinte, estipular um seu representante cujo poder imprimirá a forma de governo.

Mas, da prática histórica, há que se fazer duas perguntas: 1) Na obra do Angélico, quais formas de governo são possíveis num Estado? 2) A qual delas Tomás imputa como a ideal? Galán Gutiérrez nos servirá de auxílio principal a esclarecer estas questões no âmbito do pensamento tomasiano.

A partir de seu contexto histórico e de seu embasamento teórico, o Santo Doutor, para responder à primeira questão, postula que se deve levar em conta dois critérios básicos para se determinar qual forma de governo está sendo exercido, a saber, quem exerce o poder político, e se o poder político é exercido consoante as exigências do Bem Comum Político⁸²⁶.

Supondo que o segundo critério esteja garantido, o Angélico é de opinião que, se o potentado for um indivíduo, então o governo da Comunidade será monárquico (*regnum*). Mantendo-se, sempre, a garantia do segundo critério, se o governo for exercido por uma minoria, elegida pela virtude moral, então a Comunidade Política será governada por uma aristocracia. Por fim, se o governo é exercido pela multidão como um todo, mediante os meios

[...] Ex dictis igitur patet, quod rex est qui unius multitudinem civitatis vel provinciae, et propter bonum commune, regit".

⁸²⁶ GALÁN GUTIÉRREZ. *Op. Cit.* p. 152: "Para la determinación de las formas de ejercicio del poder, es decir, de las formas de Estado, Santo Tomás se atiene a un doble criterio, a saber: 1º.) quién ejerce el poder público, y 2º.) si el poder público es ejerce con miras al bien común".

cabíveis, então o governo será o democrático (*politia, democratia*).⁸²⁷

Perdendo-se o segundo critério – o Bem Comum Político –, o regime que era monárquico passa a tirânico (*tyrannis*). O regime que era aristocrático passa a ser oligárquico. Enfim, o regime que era democrático passa a ser demagógico. Portanto, estas três formas de governo são tidas por corruptas, por atentarem, *per se*, contra a finalidade política do Estado.⁸²⁸

De conformidade com o “*ethos*” político moderno⁸²⁹, usaremos a palavra democracia para designar a forma reta e sã do regime popular, cientes de que isto é cabível no pensamento do Frade Dominicano, como constataremos mais abaixo. Igualmente o faremos com o termo tirania para o qual conservaremos o significado de forma corrupta de governo em geral. Este último uso nos parece conveniente porque, sem razão, as democracias do séc. XX têm querido fazer olvidar que também elas podem se degenerar em tirania, que o povo pode converter-se em um tirano de muitas cabeças. Assim, para facilitar a interlocução, assumiremos a seguinte terminologia: como formas retas de governo, *monarquia, aristocracia e democracia*; como formas corruptas, *tirania, oligarquia e demagogia*.

Conquanto pareça linear essa classificação, o modo como o Aquinate circunscreve essas formas de governo não é sempre uniforme⁸³⁰. Na verdade, em diversas passagens de diversas obras, apresenta-se-nos uma diversidade de regimes de governo, boas e corruptas.

⁸²⁷ *Idem. Ibidem.* p. 152: “Si con miras ao bien común ejerce el poder un solo hombre virtuoso, tenemos la monarquía (*regnum*); si una minoría selecta por su virtud, resulta la aristocracia; si el pueblo en general, tenemos la democracia (*politia, democratia*). [...] Monarquía, aristocracia y democracia son tres formas de gobierno, en general, buenas”.

⁸²⁸ *Idem. Ibidem.* p. 152: “Pero si no se atiende al bien común, el régimen es llamado tiranía cuando el poder lo ejerce uno solo (*tyrannis*); oligarquía, cuando lo detentan unos pocos (*oligarchia*) y demagogia, cuando lo tiene la multitud. [...] La tiranía, la oligarquía y la demagogia, tres formas de gobierno, en general, corruptas”.

⁸²⁹ Cf. BOBBIO, 1999. v. 1, p. 369ss; v. 2, p. 776ss; . *verbetes*: monarquia; tirania.

⁸³⁰ GALÁN GUTIÉRREZ. *Op. Cit.* p. 153: “La terminología de Santo Tomás para designar las formas de gobierno es bastante varia”.

Começando pela *Suma Teológica*, Tomás coloca a classificação das formas de governo consoante uma classificação tipológica das leis positivas. Assim, as leis promulgadas pelo príncipe, no regime monárquico, chamam-se constituições reais; as que são promulgadas pela aristocracia se lhes chama senatus-consultos e, por fim, chama de plebiscitos às correspondentes ao regime popular⁸³¹. Na acepção dada por Tomás, deve-se entender que nessa passagem ele faz referência às formas retas de governo, pois nos casos em que o poder é oposto a estas, não se têm, efetivamente, verdadeiras leis. Aos regimes corruptos, ajunta-se-lhes sob o nome comum de tirania.⁸³² A proposta do Aquinate, no *Livro Segundo dos Comentários à Política do Estagirita*⁸³³, passa a ser a contraposição entre "rex" e "tyrannis", entre "principatus optimatum" e "principatus paucorum", entre "politia" e "potestas populi". Já no *Livro Terceiro* da mesma obra, Tomás contrapõe

⁸³¹ Cf. *Idem. Ibidem.* p. 156s.

⁸³² TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*, 1980, I-II, 95, 4, c, p. 1773: "Em terceiro lugar, é da essência da lei humana ser instituída pelo governador da comunidade civil, como já dissemos. E assim sendo, as leis humanas se distinguem conforme os diversos regimes da cidade [*]. – dos quais um, segundo o Filósofo [III *Politic.*, VI], se chama reino, isto é, quando a cidade é governada por um só chefe. Ao qual correspondem as *constituições*. Outro regime é chamado aristocracia, que é o principado dos melhores ou optimates. E a estes correspondem as *respostas dos prudentes* e também os *senatus-consultos*. – Outro é a oligarquia, isto é, o principado de poucos, ricos e poderosos ao qual corresponde o *direito pretoriano*, também chamado *honorário*. – Outro, ainda, é o regime do povo, chamado democracia, ao qual correspondem os *plebiscitos*. – Outro por fim é o tirânico, absolutamente corrupto, e por isso nenhuma lei lhe corresponde". (itálico do original);* Cf. ARISTÓTELES. *Política*, 1998, 1282b5.

⁸³³ TOMÁS DE AQUINO. In *Politic.*, L. 2, lect. 7, nº. 1. In: **Corpus Thomisticum**, CD-ROM, 2003: "Omnis enim civitas, aut regitur ab uno, aut a paucis, aut a multis. Si ab uno; aut ille unus est rex, aut tyrannus. Rex quidem, si sit virtuosus tenens communem utilitatem subditorum. Tyrannus autem, si sit malus omnia retorquens ad suum commodum, utilitate subditorum contempta. Si vero regatur civitas a paucis; aut illi eligentur propter virtutem qui bonum multitudinis procurent; et tale regimen dicitur aristocratia id est potestas virtuosorum vel optimorum. Aut eligentur aliqui pauci propter potentiam, aut divitias, et non propter virtutem, qui omnia quae sunt multitudinis ad suam propriam utilitatem retorquebunt; et tale regimen dicitur oligarchia, id est principatus paucorum. Si vero civitas regitur a multis, similiter, siquidem regatur a multis virtuosis, tale regimen vocabitur communi nomine politia. Non autem contingit multos inveniri virtuosos in civitate, nisi forte secundum bellicam virtutem: et ideo hoc regimen est quando viri bellatores in civitate dominantur. Si vero tota multitudo populi dominari velit, vocatur democratia id est potestas populi".

"regia potestas" ou "monarquia" à "tyrannis", "status optimatum" ao "status paucorum", "respublica" ao "status populis"⁸³⁴. Tomás também diferencia as formas de governo em retas e corruptas nos *Comentários à Ética a Nicômaco*. Das primeiras se enumeram o "regnum", a "aristocratia" e a "timocratia"; das últimas enumeram-se a "tyrannis", a "oligarchia" e a "democratia"⁸³⁵. Passando, por fim, ao opúsculo *Do Reino ou Do Governo dos Príncipes*, vemos que

⁸³⁴ *Idem. Ibidem.* 3, 6, nº. 2-5. In: **Corpus Thomisticum**, CD-ROM, 2003: "Dicit ergo primo, quod (quia) politia nihil est aliud quam politeuma, quod significat ordinem dominantium in civitate. Necesse est quod distinguantur politiae secundum diversitatem dominantium. Aut enim in civitate dominatur unus, aut pauci, aut multi. Et quodlibet horum trium fuerit, potest dupliciter contingere. Uno modo quando principantur ad utilitatem communem, et tunc erunt rectae politiae. Alio modo quando principantur ad propriam utilitatem eorum qui dominantur, sive sit unus, sive pauci, sive plures; et tunc sunt transgressiones politiarum; [...] distinguit utrasque politias per propria nomina. Et primo rectas. Secundo vitiosas, ibi, transgressiones autem et cetera. Dicit ergo primo, quod si sit monarchia, id est principatus unius, vocatur regnum consueto nomine si intendat utilitatem communem. Illa vero politia in qua pauci principantur propter bonum commune, plures tamen uno, vocatur aristocratia, id est potestas optimorum vel optima, vel quia optimi principantur, scilicet virtuosus; vel quia ordinatur talis politia ad id quod est optimum civitati et omnium civium. Sed quando multitudo principatur intendens ad utilitatem communem, vocatur politia, quod est nomen commune omnibus politiis. Et hoc quod ista politia vocetur tali nomine, rationabiliter accidit: de facili enim contingit quod in civitate inveniatur unus vel pauci qui multum excedant alios in virtute: sed valde difficile quod multi inveniatur qui perveniant ad perfectum virtutis; sed maxime hoc contingit circa bellicam virtutem, ut scilicet multi in ea sint perfecti. [...] distinguit corruptiones dictarum politiarum per nomina. Et dicit quod dictarum politiarum sunt istae transgressiones: tyrannis quidem regni; oligarchia autem, id est principatus paucorum, aristocratiae transgressio est; democratia autem, id est potestas populi, id est vulgaris multitudinis, est transgressio politiae in qua multi principantur saltem propter virtutem bellicam. Ex quo concludit quod tyrannis est monarchia, id est principatus unius intendens utilitatem principantis. Oligarchia vero est tendens ad utilitatem divitum. Democratia vero ad utilitatem pauperum: nulla vero earum intendit ad utilitatem communem. [...] Dictum est autem quod tyrannis est quaedam monarchia despotica id est dominativa politicae communitatis, quia scilicet utitur civibus ut servis. Oligarchia vero est quando dominantur politiae illi qui abundant in divitiis. Democratia vero est quando dominantur politiae non illi qui possident multitudinem divitiarum, sed magis pauperes".

⁸³⁵ *Idem.* In *Ethic.*, 8, 10, nº. 2ss. **Corpus Thomisticum**, CD-ROM, 2003: "Dicit ergo primo quod tres sunt species politicae communicationis, et totidem sunt corruptiones sive transgressiones earum. Rectae politicae sunt tres: scilicet *regnum... aristocratia... timocratia*". (itálico do original).

Santo Tomás desenha a contraposição de monarquia e tirania, aristocracia e oligarquia, *politia* e democracia⁸³⁶.

Em absoluto, qualquer dos regimes de governo, nos escritos do Aquinate, goza de defesa incondicionada, mesmo a monarquia pura, aparentemente defendida na obra *Do Reino ou Do Governo dos Príncipes*, onde um só homem concentra em sua mão a totalidade do poder⁸³⁷. Antes de qualquer outra consideração pela totalidade de seu pensamento, devemos lançar mão das informações oferecidas por Torrell,⁸³⁸ o qual postula que se deve levar em conta não somente a circunstância histórica e política⁸³⁹ do

⁸³⁶ *Idem. Do Reino ou Do Governo dos Príncipes ao Rei de Chipre*. 1997, L. I, c. 2, n.º. 6, p. 129: "Caso, então, seja exercido por um só governo injusto, buscando pelo governo os seus interesses e não o bem da multidão a si sujeita, tal governante se chama tirano, nome derivado de força, porque oprime pelo poder, ao invés de governar pela justiça; por isso também, entre os antigos, os potentados se chamavam tiranos. Fazendo-se, entretanto, não por um só, senão por vários, se bem que poucos, chama-se oligarquia, isto é, principado de poucos, dado que esses poucos, por terem riquezas, oprimem sua plebe, diferindo do tirano apenas no número. Se, porém, o regime iníquo se exerce por muitos, nomeia-se democracia, quer dizer, poder do povo, sempre que o povo dos plebeus oprime os ricos pelo poder da multidão, sendo então todo o povo como que um só tirano. Semelhantemente se há de também fazer distinção quanto ao regime justo. Se a administração está com a multidão, se lhe chama com o nome de *politia*, como quando a turbamulta dos guerreiros domina na cidade ou no país. E, se administram poucos, mas virtuosos, chama-se aristocracia tal governo, isto é, poder melhor, ou dos melhores, que, por isso, se chamam *optimates*. Pertencendo, porém, a um só o governo justo, chama-se ele, propriamente, rei [...]"

⁸³⁷ GALÁN GUTIÉRREZ. *Op. Cit.* p. 158: "Ninguna de las rectas formas de gobierno admitidas por Santo Tomás es absoluta, es decir, no sujeta a límites, no conforme a principios y normas, aun que en el caso de que se trate de la monarquía pura, donde un solo hombre concentra en su mano la totalidad del poder y lo ejerce sin compartido con el pueblo o con una asamblea aristocrática".

⁸³⁸ TORRELL. *Iniciação ao Estudo de Santo Tomás de Aquino*. 1999, p. 199: "Enquanto o mais das vezes ele [Tomás] recomenda um governo misto, em que o rei colabora com uma aristocracia eleita pelo conjunto da população, aqui Tomás recomenda uma monarquia absoluta. Talvez seja o caso de ver a razão para isso no que ele conhecia da situação particular de Chipre na época em que escrevia. Mas é preciso acentuar também o estado da obra, que não pôde ser revista pelo autor".

⁸³⁹ CHENU. *Introduction à l'Étude de Saint Thomas d'Aquin*, 1954, p. 287: "L'opuscule en effet fut adressé, en 1266, au roi de Chypre, Hugues II, alors placé dans des conjonctures délicates. 'Nous connaissons mal la situation politique de ce pays en 1266. Nous savons, d'une part, que, en 1233, pour légitimer juridiquement, une révolte contre leur chef seigneur, les Chypriotes adoptèrent la législation du royaume de Jérusalem. Or cette législation obligeait le prince à ne jamais prendre aucune mesure sans l'octroi des liges; les liges avaient intérêt à refuser tout service public et l'Etat se dissocia. [...] Si, en 1266, les liges apparaissaient en Chypre comme des champions de l'anarchie et le

destinatário, mas também a impossibilidade de revisão por parte do próprio Aquinate, motivos, aliás, que explicam a divergência com a totalidade do pensamento de Santo Tomás de Aquino.⁸⁴⁰ Aditamos a isso tudo que, no pensamento tomasiano, todo regime político encontra sua finalidade e parâmetro no Bem Comum.⁸⁴¹ Aliás, a lei divina, em última instância, está sempre e em todo caso acima do poder político, regulamentando e cerceando sua ação, pela lei natural e pela lei positiva,⁸⁴² podendo, até mesmo, retirar-lhe qualquer caráter vinculante.⁸⁴³

Quanto à segunda questão feita mais acima, inicialmente, Tomás parte de considerações de cunho mais geral e, tomando as coisas abstratamente e no terreno dos princípios, o melhor regime é o regime monárquico. O governo de um só parece, efetivamente, a forma de governo mais apropriada para a consecução do fim precípua

roi comme se seul défenseur possible de l'ordre public, on pourrait s'expliquer que dans le *De regimine principum* saint Thomas n'ait pas exprimé sa préférence pour le gouvernement mixte et ait recommandé la monarchie pure".

⁸⁴⁰ DE BONI. *Op. Cit.* p. 107: "Com este pressuposto, a partir do *De Regno*, situar o pensamento político de Tomás no contexto maior de sua síntese, tentando mostrar como a leitura que geralmente fazemos – da qual não negamos a validade – passa por cima da *intentio autoris* (algo em que Tomás tanto insistia em procurar no texto de Aristóteles) por ignorarmos geralmente a moldura teológica dentro da qual ela foi elaborada".

⁸⁴¹ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. 1980, I-II, 96, 4, c, p. 1778: "Ora, as leis se consideram justas: pelo fim, isto é, quando se ordenam para o Bem Comum [...]".

⁸⁴² *Idem. Ibidem.* I-II, 95, 3, c, p. 1771: "A forma de um ser, que tende para um fim, há de necessariamente ser determinada por proporção com esse fim. [...] Assim também tudo o que é reto e medido há de necessariamente ter a forma proporcionada à sua regra e medida. Ora, uma e outra coisa se encontra na lei humana, pois, ordena-se a um fim; e é uma regra ou medida, regulada ou medida por uma medida superior. E esta é dupla, a saber, a lei divina e a lei da natureza, como do sobredito resulta. Ora, o fim da lei humana é a utilidade dos homens, como também o diz o jurisperito".

⁸⁴³ *Idem. Ibidem.* I-II, 96, 4, c, p. 1779: "E assim sendo, as leis, que impõem tais ônus proporcionais, são justas, obrigam no foro da consciência e são leis legais. Por outro lado as leis injustas podem sê-lo de dois modos – Por contrariedade com o bem humano, de modo oposto às razões que as tornam justas [...]. Pelo fim, como quando um chefe impõe leis onerosas aos súditos, não pertinentes à utilidade pública [...]; ou também pelo autor, quando impõe leis que ultrapassam o poder que lhe foi cometido; ou ainda pela forma, por exemplo, quando impõe desigualmente ônus à multidão, mesmo que se ordenem para o Bem Comum. E estas são, antes, violência, que leis, pois como diz Agostinho, *não se considera lei o que não for justo* Por onde, tais leis não obrigam no foro da consciência, salvo talvez para evitar escândalo ou perturbações, por causa do que o homem deve ceder mesmo do seu direito [...]"

da *Comunidade Política*. Essa modalidade de governo catalisa a multiplicidade das vontades políticas individuais, integrando-as e direcionando-as ao Bem Comum sob a propulsão de um programa político comum⁸⁴⁴. A visão do Frade Dominicano é que a possibilidade – e o fato, historicamente comprovado – da dissensão política, engendrada por interesses particulares, impede a formação de uma unidade social, ou, se esta existir, a destrói, porque a união consiste, precisamente, em que todos concorram a um mesmo fim. Deste modo, a finalidade principal do ofício do poder político é envidar esforços que concorram para a consecução da unidade social. Para essa egrégia tarefa, possui maior força e capacidade o que é uno do que o que é múltiplo, resultando em que, por analogia, a monarquia é preferível a qualquer governo múltiplo.⁸⁴⁵

⁸⁴⁴ KRITSCH. *Op. Cit.* p. 342s: “E [Tomás] justificava: quanto mais eficazmente um governo alcançava a unidade, tanto mais útil ele era à comunidade. E quanto maior fosse a unidade dentro dele, tanto mais eficaz ele seria. [...] Por isso podia afirmar que o governo monárquico, dada a unidade do governante, constituía, entre todas as formas justas de governo, a mais apta para dirigir a comunidade política”.

⁸⁴⁵ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. 1980, I, 103, 3, c, p. 891: “Ora, ótimo é o governo de um só. E a razão é que o governo não é senão a direção dos governados para um fim, que é certo bem. Ora, a unidade se implica em a ação da bondade [...], pois como todas as coisas desejam o bem, desejam ao mesmo tempo a unidade, sem a qual não podem existir, porquanto, um ser existe na medida em que é uno. [...] Ao passo que o ser uno, em si, pode ser causa da unidade mais convenientemente que muitos unidos; e por isso, a multidão é melhor governada por um só, do que por vários. [...] E é isto mesmo que o Filósofo ensina [*Metaph.*, XII, 1076a]: *os entes não querem ser mal dispostos; nem é boa a pluralidade dos princípios; haja, pois, um só príncipe*”; *Idem. Ibidem*, 108, 1, 1.: “Mas, como diz claramente o Filósofo [*Metaph.*, XII, 1076a; *Polit.*, III, 1] a melhor disposição é a da multidão regida por um só chefe”. ad 1^{um}.: “A objeção é procedente, quanto à chefia, relativamente ao chefe, porquanto é ótimo que o povo seja governado por um só chefe, como explica o Filósofo nos passos citados”; *Idem. Do Reino ou do Governo dos Príncipes*, L. 1, c. 2, n.º. 04, p. 128: “Que, se houvesse muitos homens e tratasse cada um do que lhe conviesse, dispersar-se-ia a 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 existiria alguma potência regedora comum, visando o Bem Comum de todos os membros”; *Idem. Ibidem*. c. 3, n.º. 8. 9, p. 130s: “[...] cumpre indagar o que mais convém ao país ou à cidade: ser governado por muitos ou por um só. E isto se pode considerar a partir do próprio fim do governo. Deve ser a intenção de qualquer governante o procurar a salvação daquele cujo governo recebeu. [...] 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

Conquanto seja a monarquia o regime, em tese, mais adequado para a condução da vida política, Tomás não deixa de se questionar como pôr limites a esse poder que, se perder de vista a finalidade da Comunidade Política, de ótimo se degenera em péssimo.⁸⁴⁶ O único caminho aventado pelo Doutor Comum parece ser aquele segundo o qual o regime monárquico interaja com os outros regimes, cedendo parcela do seu exercício de poder, aceitando instâncias inferiores de decisão e controle. Em outros termos, Tomás propõe a elaboração de uma forma mista de governo. Esse regime misto não constitui um regime novo, em que haja algo a acrescentar para além dos três outros. Constitui-se em uma balanceada combinação do que há de bom nos três principais regimes, resultando num regime político em que as forças capazes de emergir em cada uma das modalidades de regimes concorram para o mesmo fim.⁸⁴⁷ Buscando algum exemplo histórico-ilustrativo do que quis apresentar, Tomás, ao comentar a *Política de Aristóteles*,

consequente, o máximo intento do governante deve ser o cuidar da unidade da paz. [...] Dizemos, de fato, mais útil aquilo que melhor conduz ao fim. Ora, manifesto é poder melhor realizar unidade o que é de per si um só, que muitos [...]. Logo, é o governo de um só mais útil que o de muitos. Além do mais, é claro que muitos não governam de modo algum a multidão, se dissentirem totalmente. Assim, requer-se, em muitos, certa união para poderem, de algum modo, governar, porquanto muitos nem poderiam levar um navio para uma parte, a não ser que dalguma forma conjuntos. Mas, diz-se que muitos são um pela aproximação deles a um só. Portanto, melhor governa um só, do que muitos, por aproximação de um".

⁸⁴⁶ *Idem. Ibidem.* I-II, 105, 1, ad 2^{um}, p. 1903: "O governo real é o melhor regime para o povo, se não se corromper. Mas, por causa do grande poder de que o rei é dotado, o seu governo facilmente degenera em tirania, se não for perfeita a virtude de quem foi investido nesse poder. Pois como diz Aristóteles [*Ethic.*, 9], só o virtuoso pode suportar a boa fortuna. Ora, são poucos os de virtude perfeita [...]"

⁸⁴⁷ *Idem. Ibidem.* I-II, 95, 4, c, p. 1773: "Em terceiro lugar, é da essência da lei humana ser instituída pelo governador da comunidade civil, como já dissemos. E assim sendo, as leis humanas se distinguem conforme aos diversos regimes da cidade [*]. – dos quais um, segundo o Filósofo, se chama reino, isto é, quando a cidade é governada por um só chefe. Ao qual correspondem as *constituições*. Outro regime é chamado aristocracia, que é o principado dos melhores ou *optimates*. E a estes correspondem as *respostas dos prudentes* e também os *senatus-consultos*. – Outro é a oligarquia, isto é, o principado de poucos, ricos e poderosos ao qual corresponde o *direito pretoriano*, também chamado *honorário*. – Outro, ainda, é o regime do povo, chamado democracia, ao qual correspondem os *plebiscitos*. – Outro por fim é o tirânico, absolutamente corrupto, e por isso nenhuma lei lhe corresponde. – Mas há também um regime composto de todos esses, que é o melhor. E a esse corresponde a *lei*, estabelecida simultaneamente pelos patrícios e pelos plebeus, como diz Isidoro". [*] Cf. ARISTÓTELES. *Política*. 1998, 1282b5.

apresenta a organização política de Lacedemônia, com sua constituição mista, na qual há um rei (princípio monárquico), um corpo de senadores (princípio aristocrático) e uma assembléia de éforos de eleição popular (princípio democrático).⁸⁴⁸

O enfoque mais cabal dado pelo Angélico foi na *Suma Teológica*, na qual se ocupou em dar umas diretrizes gerais para a organização dessa forma mista que cifra o melhor sistema prático de governo:

A respeito da boa constituição dos chefes de uma cidade ou nação, duas coisas devemos considerar. Uma, que todos tenham parte no governo; assim se conserva a paz do povo, e todos amam e guardam um tal governo, como diz Aristóteles. A outra é relativa à espécie do regime ou à constituição dos governos. E tendo estes diversas espécies, como diz o Filósofo, as principais são as seguintes. A monarquia, onde o chefe único governa segundo o exige a virtude; a aristocracia, isto é, o governo dos melhores, na qual alguns poucos governam segundo também o exige a virtude. Ora, o governo melhor constituído, de qualquer cidade ou reino, é aquele onde há um só chefe, que governa segundo a exigência da virtude e é o superior de todos. E, dependentes dele, há outros que governam, também conforme a mesma exigência. Contudo esse governo pertence a todos, quer por poderem os chefes ser escolhidos dentre todos, quer também por serem eleitos por todos. Por onde, essa forma de governo é a melhor, quando combinada: monarquia: por ser só um chefe; aristocracia, por muitos governarem conforme o exige a virtude; democracia, isto é, governo do povo, por, deste, poderem ser eleitos os chefes e ao mesmo pertencer a eleição deles.⁸⁴⁹

⁸⁴⁸ *Idem*. In *Politic.*, 2, 7, n.º. 4. In: **Corpus Thomisticum**, CD-ROM, 2003: "(...) Dicit ergo primo, quod quidam dicunt quod optimum regimen civitatis est quod est quasi commixtum ex omnibus praedictis regiminibus. Et huius ratio est, quia unum regimen temperatur ex admixtione alterius, et minus datur seditiois materia, si omnes habeant partem in principatu civitatis; puta si in aliquo dominetur populus, in aliquo potentes, in aliquo rex: et secundum hoc maxime laudabitur ordinatio civitatis Lacedaemoniorum: de qua tamen erant duae opiniones. Quidam enim dicebant eam componi ex tribus civilitatibus, scilicet ex oligarchia, id est principatus divitum, et monarchia, id est potestate unius, et democratia, id est potentia populi: habebant enim in civitate regem, quod pertinebat ad monarchiam: habebant etiam seniores quosdam ex maioribus civitatis assumptos, quod pertinebat ad oligarchiam: habebant etiam quosdam principes qui eligebantur ex populo, et vocabantur ephori, id est provisores, et hoc pertinebat ad democratiam".

⁸⁴⁹ *Idem*. *Suma Teológica*. 1980, I-II, 105, 1, c, p. 1902: "[...] circa bonam ordinationem principum in aliqua civitate vel gente, duo sunt attendenda. Quorum unum est ut omnes aliquam partem habeant in principatu, per hoc enim conservatur pax populi, et omnes talem

Nesta períclope, Tomás propõe o regime engendrado do melhor de cada um dos envolvidos: a unidade superior de ação e direção, do regime monárquico; a seleção dos governantes, do regime aristocrático; e do regime democrático, o imprescindível envolvimento popular e das bases, sem o qual o regime político está, de antemão, arruinado. É preciso notar que neste regime misto entram, em boa medida, elementos democráticos, pois, efetivamente, são democráticos o princípio do sufrágio universal e o princípio dos cargos eletivos, não excluído o governo. Na verdade, o que Santo Tomás propõe não é alguma forma concreta de organização política, mas, mais exatamente, princípios de eficácia técnica.

Esse modelo, espontaneamente, evoca uma monarquia eletiva, com participação popular moderada. Mas coloca-se aqui – para não falsear o pensamento tomista – a idéia de um potentado eleito, assessorado por homens capacitados, elegidos do sufrágio universal.⁸⁵⁰

Em uma palavra, Santo Tomás, propondo o regime misto como princípio geral para a constituição política, tem em vista qualquer

ordinationem amant et custodiunt, ut dicitur in II Polit. Aliud est quod attenditur secundum speciem regiminis, vel ordinationis principatum. Cuius cum sint diversae species, ut philosophus tradit, in III Polit., praecipuae tamen sunt regnum, in quo unus principatur secundum virtutem; et aristocratia, idest potestas optimorum, in qua aliqui pauci principantur secundum virtutem. Unde optima ordinatio principum est in aliqua civitate vel regno, in qua unus praeficitur secundum virtutem qui omnibus praesit; et sub ipso sunt aliqui principantes secundum virtutem; et tamen talis principatus ad omnes pertinet, tum quia ex omnibus eligi possunt, tum quia etiam ab omnibus eliguntur. Talis enim est optima politia, bene commixta ex regno, inquantum unus praeest; et aristocratia, inquantum multi principantur secundum virtutem; et ex democratia, idest potestate populi, inquantum ex popularibus possunt eligi principes, et ad populum pertinet electio principum”.

⁸⁵⁰ J. ZARAGÜETA. La crisis del régimen constitucional. Academia de Ciencias Morales y Políticas. Madrid: Separata, 1923. p. 22. In: GALÁN GUTIÉRREZ. *Op. Cit.* p. 176: “Este es un texto sorprendente en plena Edad Media, pues en él se preconiza el régimen republicano o, por lo menos, el monárquico electivo. Sin embargo, yo no encuentro aquí un riguroso paralelismo con el sistema constitucional moderno, porque no parece entrever la existencia de un parlamento, a menos que este grupo de magistrados fuera una cosa análoga. De representar algo análogo a nuestros ministros, este tipo de gobierno quizá correspondería mejor al régimen presidencial [...], salvo el procedimiento democrático de

regime político que contemple, a um tempo, o melhor dos três regimes conhecidos, desde que, em concreto, se oriente, almeje e realize o Bem Comum da Comunidade Política.⁸⁵¹

elección, de que Santo Tomás tampoco exime a los consejeros colaboradores del príncipe".

⁸⁵¹ GALÁN GUTIÉRREZ. *Op. Cit.* p. 177: "Pero una cosa es preciso advertir para terminar: no entenderá la filosofía política tomista quien crea que el Aquinate se abona mezquina y miopemente, con sentido partidarista, a una determinada forma de gobierno. Porque una forma de gobierno no es nunca buena en abstracto, sino buena para éste o el otro pueblo determinado, buena para ésta o la otra circunstancia histórica concreta, por lo cual, formas que en su tiempo fueron convenientes dejan de serlo al variar las condiciones. Podríamos decir que la filosofía política de Santo Tomás tenía un sentido experimental: en sus textos pueden buscar justificación todas las formas o regímenes, sean los que fueren, con tal que sean ejercidos justamente y en bien del pueblo. Mas cuando esto no ocurre, cuando el bien común es despreciado y en su lugar se pone el interés personal de los gobernantes, toda forma de gobierno se hace mala en general y se convierte en tiranía".

Considerações Finais

Tivemos por intuito, com este trabalho, propor que Santo Tomás de Aquino concebe como ciência arquitetônica, em relação à Política, a Ética enquadrando-a no âmbito da Teologia Moral. Para isso, foi preciso "revisitar" o pensamento de Santo Tomás de Aquino, conforme o proposto nas primeiras páginas. Portanto, como uma retomada sintética do que foi exposto, ressaltamos os seguintes aspectos tratados que julgamos os mais relevantes.

As obras de Tomás que compulsamos para construir nossa tese foram: *Princípios da Natureza, Sobre o Princípio de Individuação, os Comentários à Física de Aristóteles, os Comentários dos Analíticos Posteriores, as Questões Disputadas sobre a Alma e sobre as Virtudes em Geral, Comentários às Sentenças de Pedro Lombardo, a obra Do Reino ou do Governo dos Príncipes ao Rei de Chipre, os Comentários à Ética e à Política de Aristóteles, a Suma Contra os Gentios e a Suma Teológica*. As mais importantes delas são as sete últimas por tocarem – ao menos indiretamente – no assunto em questão. E, destas sete, a última – a *Suma Teológica* – possui a preeminência em relação às demais por seu caráter mais abrangente quanto ao próprio homem; por ser um escrito no qual transparece mais a reflexão do próprio Tomás naqueles assuntos – ética e política – em que ele, nos *Comentários*, somente procedeu a um "fichamento"; por ser o escrito no qual o Angélico colocou seu empenho maior, como obra cabal de sua reflexão filosófica e teológica.

Nossa tarefa consistiu, pois, em compulsar, na obra tomasiana, a visão do homem, da sociedade e de Deus, consoante a mundividência coetânea ao Aquinate, da qual ele, por suas convicções muito bem claras e definidas, foi um legítimo "filho" e um atuante protagonista, tanto em seu "métier" como além dele. Emolduramos a análise dos textos tomasianos, com o auxílio das obras de pesquisadores contemporâneos, com o fito de construir o tema ou o objeto da investigação que elegemos. A partir disso, procuramos trazer a lume as concepções de Tomás sobre as questões

mais pertinentes ao nosso tema, especialmente em sua obra "magna", a *Suma Teológica*.

De fato, foi principalmente na *Suma Teológica* que Tomás expôs sua teoria sobre Deus, a criação (especialmente do homem), sobre o agir humano; sobre a influência do divino no humano; sobre a confluência de ambos os fins a que o homem está destinado; sobre a inserção da Política na Ética; e sobre os meios salvíficos a que o homem deve aceder para a consecução de seu último fim verdadeiro, a Bem-aventurança Eterna, o seu encontro com Deus. Resumidamente, é o modo como Santo Tomás de Aquino "encarnou" em seu edifício teórico o processo – de cunho neoplatônico – do "exitus et reditus"⁸⁵², muito bem apontado por Chenu.⁸⁵³

Com efeito, a natureza humana, para o Doutor Angélico, foi atingida pelo pecado, quanto aos dons que das mãos de Deus recebera, os dons sobrenaturais e os preternaturais, mas Tomás igualmente afirma que ela manteve sua integridade constitutiva que impulsiona o homem viver em sociedade e desenvolver aquelas atividades tipicamente oriundas das inclinações de sua natureza racional.

Partindo deste princípio, o Aquinate pôde construir sua teoria antropológica articulando o melhor dos textos patrísticos e aristotélicos – juntamente com os de sua contribuição pessoal⁸⁵⁴ –, fundindo-os todos numa síntese que constitui sua concepção do homem, ferido pelo pecado, cuja desordem interfere profunda e permanentemente na constituição de seu ser; "condenado a ser livre" – para usar uma expressão de Sartre – por sua racionalidade; capaz de construir a vida social em resposta ao apelo de seu ser "animal político e social"; e, acima de tudo, aspirante do sobrenatural, de Deus como alteridade capaz de satisfazer suas mais eminentes aspirações. Essa Antropologia prevê

⁸⁵² CHENU. *Op. Cit.* p. 261-265.

⁸⁵³ *Idem. Ibidem.* p. 261: "Magnifique ressource d'intelligibilité: voice que toute chose, tout être, toute action, toute destinée, vont être situés, connus, jugés, dans cette causalité suprême où leur raison d'être sera totalement révélée, sous la lumière même de Dieu".

⁸⁵⁴ FABRO *et. al. Op. Cit.* p. 110.: "La aportación personal de Santo Tomás está en la unificación bajo el concepto metafísico central de ser (esto corresponde exactamente a la doctrina sobre el principio del pensamiento ...)."

uma natureza com suas faculdades e paixões – sensíveis e intelectuais – boas em si mesmas, a servirem como instrumentos para o aperfeiçoamento humano, naquele sentido helenisticamente falado por Aristóteles, mas mais “perfeitamente” apresentado por Agostinho. Aquele, por meio das virtudes intelectuais e morais, este por meio dos auxílios divinos a elevarem as virtudes humanas, infinitamente mais eficazes na consecução do objetivo último próprio do homem. Tomás assimila as virtudes aristotélicas, mas pela visão advinda dos estóicos, por meio de Agostinho.

Ora, a mesma natureza humana possui – como impulso natural mais forte – a inclinação à vida social. É por ela que o ser humano buscou e busca se realizar, constituindo uma família e a Comunidade Política. Busca encontrar no outro o apoio à realização do seu anseio mais profundo de compartilhar suas alegrias, suas desditas e sua aspiração a uma vida boa. Tomás admite, portanto, como princípio da Sociedade Política ou “*multidão perfeita*” a natureza comum aos homens; como sua causa motriz a inclinação radical e profunda dos homens a se associarem, muito mais eficaz que as necessidades que assolam o homem, fazendo-o buscar auxílio; e como causa final o Bem Comum Político da sua “cidade”.

É na perspectiva da vida social e da conseqüente alteridade que se dá a instauração da justiça como disposição capaz de auxiliar o homem a instaurar a paz entre seus semelhantes e entre si e a Comunidade Política enquanto pessoa jurídica. O Aquinate defende a necessidade de leis positivas, oriundas do Estado, legítimas por derivarem da lei natural, por meio da determinação da razão reta, promulgadas por quem de direito, com o intuito de realizar o Bem Comum Político. Segundo Tomás, essas leis gozam de vigor, inclusive no foro íntimo, desde que não se oponham à lei natural, pois esta é a participação, no homem, da lei eterna. E como tudo é disposto pela Providência Divina, toda lei assim estatuída não afrontará a Lei Divina que, de um modo positivo, destina o homem, adequadamente com meios proporcionais, ao convívio eterno ao qual ele está vocacionado – a Beatitude Eterna.

Na senda de Agostinho, Tomás coloca na sociedade humana a necessidade de encontrar a paz, não a paz humana, mas a que advém da amizade do homem com Deus, o que está muito além das perspectivas previstas por Aristóteles, para quem os horizontes das relações humanas não vão além dos limites da *pólis*. O primeiro tipo de paz resulta, politicamente, da prática da virtude justiça em suas duas facetas: a comutativa e a distributiva, do convívio harmônico do homem com o Estado e com seu semelhante. Esta última é consequência do convívio de amizade entre o homem e seu Criador, da qual resultam as verdadeiras e perfeitas virtudes que "deificam"⁸⁵⁵ o homem, as virtudes teológicas – a fé, a esperança e a caridade⁸⁵⁶ – que, elevando tudo quanto o homem tem de bom, em sentido inverso, conseguem de Deus, por essa mesma amizade recíproca,⁸⁵⁷ tudo quanto o homem necessita para sua vida social de modo melhor possível nesta vida. De fato, é um discurso "estranho" à Política secularizada de nossos dias, mas é imperioso no contexto e na pessoa do Angélico.⁸⁵⁸

De fato, a mais importante dessas virtudes teológicas é a caridade, que transforma o convívio dos homens num convívio fraterno. É por ela que a escravidão perde seu sentido e a discriminação sexual deixa de encontrar eco. Por ela os governos zelam pela salvação de seus súditos, os cidadãos cumprem – exímia e sobrenaturalmente – seus deveres para com o Estado e socorrem os

⁸⁵⁵ ABBAGNANO. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 238 (verbete): (□□□□□□) "[...] Esse termo acha-se em Dionísio Areopagita (*De Eccl. Hyer.*, 2) e foi retomado por Scotus Erígena (*De Div. Nat.*, V, 31) e pela mística medieval."

⁸⁵⁶ GILSON. **Saint Thomas D'Aquin**. 5ª. ed. rev. cor. Paris: Librairie Lecoffre, 1930, p. 252.: "La charité est essentiellement un amour d'amitié, c'est-à-dire, conformément à la distinction que nous avons déjà posée, un amour par lequel on veut du bien à quelqu'un."

⁸⁵⁷ GILSON. *Op. Cit.* p. 252s.: " 'Il y faut encore un amour réciproque, car l'ami est un ami pour son ami; une telle bienveillance ne va jamais en effet sans une certaine communication, et comme il existe entre l'homme et Dieu une communication par laquelle il nous communique sa béatitude, il faut bien que cette communication devienne le fondement d'une certaine amitié'."

⁸⁵⁸ DE BONI. **De Abelardo a Lutero: estudos sobre filosofia prática na Idade Média**, 2003, p. 123: "Sem dúvida, soa um tanto estranho aos ouvidos modernos que, ao tratarmos dos fundamentos do agir humano, falemos de amor, de amizade. *Amare, diligere, amor, amicitia, dilectio*, são palavras pouco encontráveis nos tratados que geralmente compulsamos, mas que afluem constantemente nos textos do Doutor Angélico."

mais fracos. A fonte tomasiana para refletir sobre a caridade é o *Evangelho de São João*, bem como as *Epístolas* deste apóstolo que, mais do que outros, discorreu sobre o amor de Deus para com o homem – como filho do Pai e como amigo do Filho – e do dever deste de comunicar aos semelhantes.⁸⁵⁹

Para legislar em nome da Comunidade Política, o frade de Rocasseca concebe um potentado secular cujo poder político-temporal tem seu princípio em Deus; a co-causa eficiente está na vontade do povo que, pelo consentimento ao estatuído – máxime consuetudinariamente –, permite o acesso do potentado ao poder; e a causa final do poder político está na obtenção do Bem Comum Político da "*communitas perfecta*". O Aquinate não discute como deve ser o acesso ao poder, somente prevê a resistência legítima ao mau governante, sua justa destituição, e o critério primeiro é o Bem Comum Político. A forma de governo "preferível" do Santo de Aquino é uma monarquia mista, – respeitadas as culturas peculiares de cada povo, – pela qual ficariam atendidas, ao menos em tese, as necessidades de participação popular, controle do "executivo" e contrabalanço pela nobreza, marcadamente esta pela virtude moral.

Tomás reconhece, outrossim, que a vida em sociedade, organizada politicamente, não é o fim último derradeiro do homem – pois o cristão está ordenado a um fim sobrenatural –, mas, a seu próprio juízo, afirmou que se essa Comunidade existe, possui uma finalidade próxima imanente, de modo que a autoridade política, não desconhecendo a existência da vida sobrenatural e os meios adequados para alcançá-la, por isso mesmo não pode dela prescindir, sob pena de dificultar, senão impedir os cidadãos de chegarem a adquirir as virtudes sobrenaturais suficientes para dirigir a vida neste mundo.

Nesse discurso Santo Tomás, usando de instrumentos da dialética aristotélica, constrói um edifício de espírito agostiniano, por ser este o mais bem elaborado dentro da

⁸⁵⁹ DE BONI. *Op. Cit.* p. 122s.: "A amizade que eleva não ao nível da *philia* aristotélica, mas ao nível da *caritas* evangélica, é algo que une os homens entre si, é algo que se opõe à servidão, onde um exclui o outro, como anota Tomás em seu um tanto relegado *Comentário sobre o Evangelho de João*". (itálico do original)

perspectiva cristã, universo comum entre a época do Aquinate e a de Agostinho. Nisto, mantém entre si e o Estagirita um fosso tanto mais profundo quanto mais saliente, pois, para este, a Política esgota a compreensão do indivíduo, enquanto, para o Aquinate, somente a Ética – embasada no cristianismo, como Teologia Moral – é capaz de dimensionar a compreensão do indivíduo adequadamente ao fim próprio e superior da natureza humana. Portanto, o homem de Aristóteles se encontra na pólis, o de Tomás só se encontra plenamente na visão de Deus. Daí que, conquanto para o Estagirita a ciência arquitetônica seja a Política, para o Aquinate a ciência a reger a vida prática na Comunidade Política é a Teologia Moral.

Os aspectos até aqui abordados também levam às relações políticas entre os detentores do poder espiritual e do temporal, entre o poder do governante terreno e o poder do papa. Não obstante a difícil tarefa de fazê-lo e a, não menor, facilidade e comodidade em pender para um dos lados, então litigantes, Santo Tomás, esparsamente em suas obras, leva a cabo mais essa empresa, conseqüente das anteriores.

O Aquinate é partidário da coexistência de "duas cidades" – a temporal e a espiritual – e de seus cidadãos. Os fins precípuos de cada uma são distintos, sendo a finalidade da cidade temporal o bem-viver e o fim da cidade espiritual a salvação eterna, a fruição de Deus. Assim, seus dirigentes possuem missões específicas, consoante a natureza de cada uma das "cidades" ou comunidades, ao potentado terreno cabe levar a bom termo a finalidade da Comunidade Política, ao potentado espiritual cabe levar a bom termo a possibilidade de todos alcançarem a Beatitude Eterna. A questão específica que se coloca neste momento é que o potentado terreno é aquele legitimamente colocado no poder, enquanto o potentado espiritual não é o papa, mas Cristo. Portanto, na concepção da relação entre a esfera político-temporal e a esfera da administração religiosa, Tomás afirma que Jesus Cristo é como que uma contraparte espiritual do rei terreno, abalando – indireta, mas efetivamente – a tese da autoridade política do papa. Como, por analogia, o potentado é o soberano, a cabeça da Comunidade Política, assim Cristo é o soberano, a cabeça da Igreja. O lugar, pois, determinado ao papa – por conseqüência –

não é o de fonte do poder, mas é o de ministro, não de soberano, e, por conseguinte, nunca um termo de comparação com o rei. O verdadeiro rei espiritual é Jesus Cristo, que efetivamente leva os homens à vida sobrenatural oferecendo os meios proporcionais que lhes permitem sua consecução, como ao rei cabe fazê-lo na ordem natural, no tocante à obtenção do Bem Comum Político.

O Santo Doutor conclui que o poder espiritual precede em dignidade ao temporal, pelo fato de aquele se relacionar como Fim Último Verdadeiro do homem que é a vida sobrenatural, enquanto o poder secular vincula-se ao fim imediato e subalterno. Entretanto, ele os considera relativamente autônomos, mas bem distintos em suas respectivas esferas, e afirma que poderes de natureza distinta não precisam estar subordinados entre si, mas podem ambos, igualmente, ser dependentes de um terceiro. Assim, para o Aquinate, tanto o poder eclesiástico como o temporal são dependentes do poder de Deus e, ambos são independentes e autônomos em suas respectivas esferas de ação, política uma, e espiritual a outra.

Por conseguinte, na visão tomasiana, a distinção quanto à dignidade dos dois poderes não advém de uma relação causal entre ambos, o temporal advindo do espiritual ou inversamente. Na concepção do Angélico, o poder papal não é causa instituidora do poder secular, aliás – por conseqüência – o poder papal não institui qualquer outro poder, mesmo o poder espiritual, o papa apenas exerce o poder sacerdotal em grau máximo, o qual foi instituído por Jesus Cristo e não por ele, quer dizer, não foi o primeiro Papa, o Apóstolo Pedro, que instituiu os demais Apóstolos e lhes deu poderes e enviou-os a pregar. O Papa não chega até mesmo a ser o intermediário na distribuição do poder e da jurisdição espiritual para os demais bispos, mas apenas o ministro para dirigir a Igreja. O meio é o Sacramento da Ordem, que todos os bispos, inclusive o Romano Pontífice, o possuem em plenitude, no entanto, o poder sacramental vem diretamente de Cristo e não lhes outorga, por isso, algum poder temporal.

A argumentação de Santo Tomás de Aquino se constitui, pois, na superação da aporia entre Hierocracia e Teocracia Régia sem fazer concessões comprometedoras a uma ou a outra tendência

político-religiosa de sua época, cujas origens e extensões transcendem o seu tempo. O Aquinate é consciente disso e enceta esse caminho por opção, coerente aos seus postulados cristãos, filosóficos e políticos hauridos nas já referidas fontes disponíveis então. E não poderia se de outro modo para este frade dominicano, aluno de Alberto Magno, leitor dos Padres da Igreja e de Aristóteles e de espírito independente.

Em suma, com um equilíbrio singular, Tomás de Aquino consegue salvar o princípio segundo o qual, a ordem natural, em si mesma, constitui um fim relativo, com seu próprio valor, embora, somente seus discípulos tirarão disso conseqüências mais radicais. O Estado vai tornar-se – sem indicação positiva sua – secular em sua esfera própria de ação, e a Igreja, em tese, menos terrena e mais espiritual, ambos auxiliando-se reciprocamente, com vistas a propiciar aos seres humanos tudo aquilo de que necessitam para atingir seus fins, na ordem imanente e na transcendente sendo esta última a preeminente.

Daqui, porém, vai advir – cada vez mais intensamente – o caminho da separação entre Igreja e Estado, a perda do poder papal, a quebra da unidade político-religiosa da Cristandade, cujas conseqüências só hoje podemos avaliar bem, sendo a mais delicada, talvez, a política e a economia sem uma ética que as sustente.

No tocante aos regimes políticos, o Aquinate propõe, finalmente, um único modelo como regime mais apropriado à Comunidade Política – chamado de *Regime Misto* –, de acordo com o princípio da utilidade do Bem Comum Político. Esse regime, não sendo uma fusão dos outros dois, utiliza-se do que há de melhor neles, o equilíbrio oferecido por homens provados na virtude que conterão possíveis excessos e a participação popular que, por um lado, satisfará os anseios democráticos, e, por outro, possibilitará o ingresso de diversos cidadãos em cargos eletivos.

Mas, o mais importante da proposta tomasiana é o princípio, segundo o qual, a bondade de um regime é medida pela sua consonância com o Bem Comum Político e não pelo número material de seus dirigentes, de menor importância. Este é o critério a ser aplicado na valoração de qualquer forma de governo

realizada de acordo com a índole de cada povo. Em cada etapa de sua constituição.

Essas reflexões nos levam a ponderar que no âmbito da produção intelectual – como no caso do Angélico –, nenhum pensador, por mais arguto que seja, foi ou é capaz de imaginar o que os pósteros irão fazer com suas idéias. Isso lhe foge ao controle, certamente porque, como afirma Foucault, os discursos caem sobre uma “apropriação social”, chegam ao domínio público e os leitores, sem prescindir de suas idiossincrasias, fazem suas leituras buscando luzes para as questões que lhes são emergentes:

Enfim, em escala muito mais ampla, é preciso reconhecer grandes planos no que poderíamos denominar a apropriação social dos discursos. [...] Bem sei que é muito abstrato separar [...] os rituais da palavra, as sociedades do discurso, os grupos doutrinários e as apropriações sociais. [...] Digamos, em uma palavra, que são esses os grandes procedimentos de sujeição do discurso.⁸⁶⁰

Em relação a seu trabalho, como leitor e escritor, talvez não seja demasiado impróprio imputar ao Aquinate ter realizado aquele pensamento de Foucault⁸⁶¹ – que o queríamos também para nós – a partir do qual podemos asseverar que Tomás deixou-se envolver pela palavra, pelo discurso com o qual quis falar aos seus e aos pósteros. Ao falar e escrever, ele abriu trilhas e apontou pistas, mas também não se restringiu a perfilar as posições, previsivelmente mais cômodas, defendidas tanto por teólogos “conservadores” quanto pelos árabes aristotelizantes. Sem ser um mero repetidor do que tinham escrito os antepassados, mas um pensador amadurecido pelas atividades de pesquisa, de reflexão e de ensino, procurou oferecer respostas, próprias dos verdadeiros filósofos, para os problemas de seu tempo, máxime para o problema do diálogo, com seus diversos matizes, entre as duas principais

⁸⁶⁰ FOUCAULT. **A Ordem do Discurso**. Trad. Laura P. de A. Sampaio. São Paulo: Loyola, 1996, p. 43. 44.

⁸⁶¹ FOUCAULT. *Op. Cit.* p. 5: “Ao invés de tomar a palavra, gostaria de ser envolvido por ela e levado bem além de todo começo possível. Gostaria de perceber que no momento de falar uma voz sem nome me precedia há muito tempo: bastaria, então, que eu encadeasse, prosseguisse a frase, me

correntes de pensamento de então, o helenismo e o cristianismo, que, nas palavras de Lima Vaz, constituem um "diálogo nunca acabado".⁸⁶²

Mas, se Foucault tem alguma razão, e é o que também tentamos salientar com nosso trabalho, o Aquinate não deixou de, no conjunto de seu pensamento, discursar para fora das "disciplinas" de então, emergindo de seu ofício de leitor, comentador, escritor, filósofo, teólogo e professor uma certa "teratologia do saber"⁸⁶³, configurando-se como "externo" ao saber de sua época. Seguindo nosso raciocínio, teria havido com o Doutor Angélico⁸⁶⁴ – principalmente pelas condenações que pesariam sobre ele e as perseguições a seus discípulos – o que Foucault diz ter acontecido com Mendel⁸⁶⁵, que esteve "fora" da ciência de seu tempo até que ela adquirisse os mesmos mecanismos de leitura que ele. A

alojasse, sem ser percebido, em seus interstícios, como se ela me houvesse dado um sinal, mantendo-se, por um instante, suspensa".

⁸⁶² LIMA VAZ. **Escritos de Filosofia I: Problemas de Fronteira**, 1986, p. 35.

⁸⁶³ FOUCAULT. *Op. Cit.* p. 33.: "No interior de seus limites, cada disciplina reconhece proposições verdadeiras e falsas; mas ela repele, para fora de suas margens, toda uma teratologia do saber."

⁸⁶⁴ SARANYANA. **La ciencia política de Tomás de Aquino**. In: DE BONI. **Idade Média: Ética e Política**. 1996. p. 244s: "Es indiscutible, cualquiera que sea la actitud del medievalista, que en la Universidad de París se había desarrollado, por aquellos años, un ambiente doctrinal proclive a la separación entre la fe y la razón, la teología y la filosofía, la Iglesia y el *imperium*. Tal clima era impensable en un contexto doctrinal dominado por el agustinismo, más o menos transformado por la herencia aviceniana y avicebrociana. Era posible, en cambio, en un marco doctrinal de carácter aristotélico, sobre todo si tal aristotelismo era recibido de la mano de Averroes. Tomás de Aquino lo sabía, como también lo sabían las autoridades eclesiásticas parisinas. El famoso preámbulo o exposición de motivos de las condenas de 1277 es una muestra fehaciente de que la jerarquía eclesiástica conocía bien la raíz del problema. [...] En definitiva, Tomás de Aquino conocía la causa del problema tan bien como su colega San Buenaventura, que residía en las cercanías de París desde tiempo atrás. Ambos sabían que se había desencadenado un proceso de larga duración, cuyas consecuencias eran entonces difíciles de medir".

⁸⁶⁵ FOUCAULT. *Op. Cit.* p. 35: "Mendel dizia a verdade, mas não estava 'no verdadeiro' do discurso biológico de sua época: não era segundo tais regras que se constituíam objetos e conceitos biológicos; foi preciso toda uma mudança de escala, o desdobramento de todo um novo plano de objetos na biologia para que Mendel entrasse 'no verdadeiro' e suas proposições aparecessem, então, (em boa parte), exatas. Mendel era um monstro verdadeiro, o que fazia com que a ciência não pudesse falar nele [...]"

história póstuma ao Angélico o tem confirmado pela sua consagração como um dos grandes Teólogos e Filósofos do século XIII.

Por oportuno, sabemos que de modo algum esgotamos o assunto proposto, nem encerramos qualquer discussão relativa aos pontos aqui abordados. Estamos, pois, cientes da multiplicidade de "chaves de leitura" possível no texto tomasiano, e ao elegermos uma, não fazemos menoscabo das demais, o que nos fez seguir um determinado caminho, imposto por nossa opção teórica. Por isso continuamos abertos a correções, precisões e redirecionamentos conforme juízos abalizados.

As pesquisas atuais sobre os originais e as edições críticas – que estão por vir a lume – trarão novas perspectivas e novos esclarecimentos que nos ajudarão a melhor adentrarmos e entendermos as cogitações de Tomás em sua época.

Estamos, por fim, convictos de que a contribuição do pensamento de Santo Tomás de Aquino, conquanto sua mundividência e concepção possam divergir das nossas, transcende estes limites e oferece luzes para as discussões de nossa época, não menos conturbada, se não por disputas entre cristianismo e helenismo, porém por profundas crises de base de valores humanos, máxime éticas; também porque os valores humanos guardam suas semelhanças com os valores cristãos da época e foram trabalhados pelo Aquinate.

Referências

Obras de Santo Tomás de Aquino

- TOMÁS DE AQUINO. **Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles**. 2ª. ed. rev. y corr. Trad. Ana Mallea. Pamplona: EUNSA, 2001.
- _____. **Comentario a la Física de Aristóteles**. Trad. Celina A. Lértora. Pamplona: EUNSA, 2001.
- _____. **Comentario a la Política de Aristóteles**. Trad. Ana Mallea. Pamplona: EUNSA, 2001.
- _____. **Comentário de los Analíticos Posteriores de Aristóteles**. Trad. Ana Mallea y Marta D.-Rebok. Pamplona: EUNSA, 2002.
- _____. **Corpus Thomisticum**. Editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magnéticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit. s.ed. s. l., 2003 (CD-ROM).
- _____. **Cuestión Disputada sobre las virtudes en General**. Trad. Laura E. Corso de Estrada. Pamplona: EUNSA, 2000.
- _____. **Cuestiones Disputadas Sobre el Alma**. 2ª. ed. Trad. Ezequiel Téllez. Pamplona: EUNSA, 2001.
- _____. **Do Reino ou Do Governo dos Príncipes ao Rei de Chipre**. Trad. Carlos A. R. do Nascimento. Petrópolis: Vozes, 1997.
- _____. **Princípios da Natureza**. Trad. Ramiro D. B. de Meneses. Porto: Porto Editora, 2001.
- _____. **Sobre el Principio de Individuación**. Trad. Paulo Faitanin. Pamplona: EUNSA, 1999. Cuadernos de Anuário Filosófico. Série Universitária 85.
- _____. **Suma Contra os Gentios**. Trad. Odilão Moura. Porto Alegre: EST/Sulina/UCS, 1990. 2 v.
- _____. **Suma Teológica**. 2ª. ed. Trad. Alexandre Corrêa. Porto Alegre: EST/Sulina/UCS, 1980. 11 v.

Referências Auxiliares

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. 3ª. ed. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- AGOSTINHO. **A Cidade de Deus**. 2ª. ed. Trad. J. Dias Pereira. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2000. 3 v.
- _____. **A Doutrina Cristã: manual de exegese e formação cristã**. Trad. Nair de A. Oliveira. São Paulo: Paulinas, 1991.
- _____. **A Trindade**. Trad. Agustino Belmonte. São Paulo: Paulus: 1995.
- _____. **A Verdadeira Religião**. Trad. Nair de A. Oliveira. São Paulo: Paulinas, 1987.
- _____. **Confissões**. Trad. J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. São Paulo: Abril, Cultural, 1980. OS PENSADORES.
- _____. **Contra Faustum Manichaeum**. in: ARMAS, Gregório. **La Moral de San Agustín**. Madrid: s. ed. 1955.
- _____. **Enarraciones sobre los Salmos**. Trad. Balbino Martin Perez. Madrid: BAC, 1967. OBRAS DE SAN AGUSTIN. v. XII.

- _____. Sermo 265. in: ARMAS, Gregório. **La Moral de San Agustín**. Madrid: s. ed. 1955.
- ALBERIONI, Francesco; VECA, Salvatore. L'Altruisme et la morale. Paris: Ramsay, 1990. apud BAUMAN. **Ética Pós-Moderna**. 1997, p. 116.
- AQUINO. Felipe. **O Catecismo da Igreja responde de A a Z**. São Paulo: Loyola/Lorena: Cléofas, 2003.
- AQUINO. Marcelo F. de. A Remodelação da Ética Clássica Greco-Romana por Tomás de Aquino. **FILOSOFIA UNISINOS**. Porto Alegre, v. 2, n.º. 03, p. 235-290, 2001.
- ARISTOTELES. **Da Alma (De Anima)**. III, 430a1. Trad. Carlos H. Gomes. Lisboa: Edições 70, 2001. TEXTOS FILOSÓFICOS.
- _____. **Ética a Nicômaco**. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Nova Cultural, 1987. Os Pensadores. Aristóteles v. II.
- _____. **Metafísica**. Trad. Giovanni Reale/Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2001. 3 v.
- _____. **Política**. Trad. António C. Amaral e Carlos de C. Gomes. Lisboa: Veja, 1998.
- AUBENQUE, Pierre. **A Prudência em Aristóteles**. Trad. Marisa Lopes. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.
- AUBERT, Jean-Marie. **Le Droit Romain dans L'œuvre de Saint Thomas**. Paris: Vrin, 1955.
- AUDI, Robert (ed.). **The Cambridge University Dictionary of Philosophy**. Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- AVERRÓIS. Exposição da República de Platão de Averróis. In: **Véritas**. Porto Alegre, v. 43, n.º. 3, p. 693-702, set. 1998; DE BONI, Luís A. **Filosofia Medieval: textos**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000. p. 147-162. Filosofia-110.
- BAUMAN, Zygmunt. **Ética Pós-Moderna**. João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1997.
- BERTELLONI, Francisco. El Lugar de la Política dentro de la Tripartición de la Philosophia Práctica antes de la recepción medieval de la Política de Aristóteles. in: DE BONI. **A Ciência e a Organização dos Saberes na Idade Média**. Porto Alegre: Edipucrs, 2000. p. 161-176. FILOSOFIA-112.
- BITTAR, Eduardo C. B. **A Justiça em Aristóteles**. 2ª. ed. Rio: Forense Universitária, 2001.
- BOÉCIO, Severino. **A Consolação da Filosofia** Trad. Willian Li. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- BOBBIO, Norberto et al. **Dicionário de Política**. 11ª. ed. Trad. Carmen C. Varriale et al. Brasília: EdUnb, 1998. 2 v.
- _____. **Teoria do Ordenamento Jurídico**. 10ª. ed. Trad. Maria C. C. L. dos Santos. Brasília: EdUnb, 1999.
- _____, BOVERO, Michelangelo. **Sociedade e Estado na Filosofia Política Moderna**. 2ª. ed. Trad. Carlos N. Coutinho. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- BOEHNER, P., GILSON, E. **História da Filosofia Cristã: desde as origens até Nicolau de Cusa**. 7ª. ed. Trad. Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 2000.
- CAMELLO, Maurílio. A Felicidade como Bem Supremo: Santo Tomás lê Aristóteles. in: DE BONI. (org.) **Idade Média: ética e política**. Porto Alegre: Edipucrs, 1996. FILOSOFIA-38.

- CASSIM, Bárbara . **Aristóteles e o Lógos: contos da fenomenologia comum**. Trad. Luis P. Rouanet. São Paulo: Loyola, 1999.
- CALDERA, Rafael-Tomas. **Le Jugement par Inclination chez Saint Thomas D'Aquin**. Paris: Vrin, 1980.
- CARDONA, Carlos. **La Metafísica Del Bien Común**. Madrid: Rialp, 1966.
- CASSIRER, Ernst. **O Mito do Estado**. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Codex, 2003.
- CHENU, M-D. **Introduction à l'Étude de Saint Thomas d'Aquin**. 2^a. ed. Montréal: Institut d'Études Médiévales. 1954.
- CHEVALLIER, J-J. **História do Pensamento Político**. Trad. Roberto C. De Lacerda. Rio de Janeiro: Zahar, 1982. Tomo I.
- CORREIA, Alexandre. **Definição Tomista de Lei**. **VERBUM**, Rio, p. 99-118, 1944.
- _____. **Ensaaios Políticos e Filosóficos**. São Paulo: Edusp/Convívio, 1984.
- COSTA, Elcias Ferreira da. A Conceituação do Direito em Santo Tomás de Aquino. in: COSTA, Marcos R. N., DE BONI, Luís. A. **A Ética Medieval Face aos Desafios da Contemporaneidade**. Porto Alegre: Edipucrs, 2004. FILOSOFIA-172.
- COSTA, Marcos Roberto Nunes. **O Problema do Mal na Polêmica Antimaniquéia de Santo Agostinho**. Porto Alegre: Edipucrs, 2002. FILOSOFIA-139.
- CUNHA, Mariana Palozzi Sérvulo da. **O Movimento da Alma: a invenção por Agostinho do conceito de vontade**. Porto Alegre: Edipucrs, 2001. FILOSOFIA-123.
- DAVIES, Brian. **The Thought of Thomas Aquinas**. Oxford: Clarendon Press, 1993.
- DE BONI, Luís A. A Antropologia Cristã de TOMÁS DE AQUINO. in: **Temas Tomistas em Debates**. Recife, 2003.
- _____. **De Abelardo a Lutero: estudos sobre filosofia prática na Idade Média**. Porto Alegre: Edipucrs, 2003. FILOSOFIA-161.
- _____. (org.) **Idade Média: ética e política**. Porto Alegre: Edipucrs, 1996. FILOSOFIA-38.
- _____. JOÃO QUIDORT: O Tratado "De Regia Potestate et Papali" e o espaço para o Poder Civil. **VERITAS**. Porto Alegre, v. 38, n°. 150, p. 288, jun. 1993.
- _____. JOÃO QUIDORT e seu Tratado De Regia Potestate et Papali. **Leopoldianum**, n°. 38, p. 76-105, 1986.
- _____. Tomás de Aquino e Boécio de Dácia: leitores dos clássicos a respeito da felicidade. in: _____. **Idade Média: Ética e Política**. 2^a. ed. Porto Alegre: Edipucrs, 1996. p. 295.
- DE LIBERA, Alain. **A Filosofia Medieval**. Trad. Nicolas N. Campanário, Yvone M. C. T. da Silva. São Paulo: Loyola, 1998.
- DIGESTO DE JUSTINIANO. L. I. 2^a. ed. Trad. Hércio M. F. Madeira. São Paulo: Revista dos Tribunais/Osasco: UNIFEO, 2000.
- DIONÍSIO (Pseudo-Areopagita). **Dos Nomes Divinos**. Trad. Bento S. Santos. São Paulo: Attar Editorial, 2004.
- DUBY, Georges. **A Idade Média na França**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Zahar, 1992.
- ECO, Umberto. **Arte e Beleza na Estética Medieval**. Trad. António Guerreiro. Lisboa: Editorial Presença, 2000.
- _____, MARTINI, Carlo Maria. **Em que crêem os que não crêem**. 7^a. ed. Trad. Eliana Aguiar. Rio/São Paulo: Record, 2002.

- FABRO, Cornélio et al. **Introducción al Tomismo**. 2ª. ed. Trad. Maria F. de Castro. Madrid: Rialp, 1999. BIBLIOTECA DEL CINCUENTENARIO.
- _____. **Tomás de Aquino, también Hoy**. 2ª. ed. Pamplona: EUNSA, 1990.
- FALBEL, Nachman. O Kalam, sua origem e sua influência no pensamento de Saadia B. Josef Gaon Al-Faiyumi. **Leopoldianum**, v. XVII, 48 (1990): 59-88.
- _____. Neoplatonismo na filosofia judaica medieval. In: José Antônio de C. R. de Souza (org.). **Pensamento Medieval**. São Paulo: Loyola, 1983.
- FERREIRA, Anderson D'Arc. A Prudência em Santo Tomás de Aquino – Um diálogo possível com o Deontologismo eo Utilitarismo. in: COSTA, Marcos R. N., DE BONI, Luís. A. **A Ética Medieval Face aos Desafios da Contemporaneidade**. Porto Alegre: Edipucrs, 2004. FILOSOFIA-172.
- FINNIS, John. **Aquinas: Moral, Political, ad Legal Theory**. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- FOUCAULT, Michel. **A Ordem do Discurso**. Trad. Laura P. de A. Sampaio. São Paulo: Loyola, 1996.
- GADAMER, H. G. (org. Pierre FRUCHON). **O problema da consciência histórica**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998.
- _____. **Verdade e Método – traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. Petrópolis: Vozes, 1997.
- GALÁN GUTIÉRREZ, Eustáquio. **La Filosofía Política de Sto. Tomás de Aquino**. Madrid: Editorial Rev. de Derecho Privado, 1945.
- GARDEIL, H. D. **Iniciação à Filosofia de S. Tomás de Aquino**. Trad. Wanda Figueiredo. São Paulo: Duas Cidades, 1967. I- Introdução/Lógica.
- GILSON, E. **A Filosofia na Idade Média**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- _____. **Saint Thomas D'Aquin**. 5ª. ed. rev. corr. Paris: Librairie Lecoffre, 1930. LES MORALISTES CHRÉTIENS.
- _____. **The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas**. Trad. L. K. Shook. Indiana: University of Notre Dame, 1994.
- _____. **The Spirit of Medieval Philosophy**. Trad. A. H. C. Downes. Notre Dame: University Press. 1991.
- GONZÁLEZ, Ana Marta. **Moral, Razón y Naturaleza: una investigación sobre Tomás de Aquino**. Pamplona: EUNSA, 1998.
- GOSSI, Paolo. **L'Ordine Giuridico Medievale**. Roma-Bari: Gius. Laterza & Figli Spa, 1994.
- GROTII, Hugonis. **De Jure Belli ac Pacis**. Amsterdã: Ed. A. Wetstenium, 1702. in: LIMA, Alceu Amoroso. **Introdução ao Direito Moderno**. 4ª. ed. São Paulo: Loyola/Rio: Edipucrj, 2001.
- HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. 2ª. ed. Trad. Maria de Sá Cavalcanti. Petrópolis: Vozes, 1988.
- HOBUS, João. **Eudaimonia e Auto-Suficiência em Aristóteles**. Pelotas: EGUPPel, 2002. DISSERTATIO FILOSOFICA.
- HUTCHINSON, D. S. Ethics. In: BARNES, Jonathan (Org.) **The Cambridge Companion to Aristotle**. New York: Cambridge University Press, 1999.
- IBÁÑEZ, Javier, MENDOZA, Fernando. **Dios Trino en Personas**. Madrid: Palabra, 1988.

- JOHNSON. A. G. **Dicionário de Sociologia. Guia prático da linguagem sociológica.** Rio de Janeiro: Zahar, 1997.
- JOLIVET, Regis. **Tratado de Filosofia: moral.** Trad. Gerardo D. Barretto. Rio: AGIR, 1966. v. IV.
- KANT, Immanuel. **Primeira Introdução à Crítica do Juízo.** Trad. Rubens R. T. Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1974. OS PENSADORES-XXV.
- KANTOROWICZ, Ernest H. **Os Dois Corpos do Rei: um estudo sobre a teologia política medieval.** Trad. Cid K. Moreira. São Paulo: Cia das Letras, 1998.
- KRETZMANN, Norma, STUMP, Eleonore. (Org.) **The Cambridge Companion to Aquinas.** New York: Cambridge University Press, 1999.
- KRITSCH, Raquel. **Soberania: a construção de um conceito.** São Paulo: Humanistas/Imprensa Oficial, 2002.
- LALANDE, André. **Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia.** 3ª. ed. Trad. Fátima Sá Correia et. al. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- LAUAND, Jean. **Em Diálogo com Tomás de Aquino: conferências e ensaios.** São Paulo: Mandruvá, 2002.
- LE GOFF, Jacques. **A Civilização do Ocidente Medieval.** 2ª. ed. Lisboa: Editorial Estampa, 1995. 2 v. NOVA HISTÓRIA.
- LÉRTORA MENDOZA, Celina A. Tomás de Aquino y la re-fundación de la filosofía natural. **Véritas.** Porto Alegre, v. 47, n.º. 3, p. 269-286, set. 2002.
- LIMA, Alceu Amoroso. **Introdução ao Direito Moderno.** 4ª. ed. São Paulo: Loyola/Rio: Edipucrj, 2001.
- LIMA JÚNIOR, José Urbano. O Discurso Teleológico e a Consecução da Felicidade Última: um exemplo da superação do Aquinate em relação a Aristóteles. in: **Ágora Filosófica.** Recife, Ano 1, n. 2, jul./dez. 2001. p. 136-148.
- LIMA VAZ, Henrique C. **Antropologia Filosófica I.** 3ª. ed. corrigida. São Paulo: Loyola, 1993. FILOSOFIA-15.
- _____. **Antropologia Filosófica II.** 2ª. ed. corrigida. São Paulo: Loyola, 1995. FILOSOFIA-22.
- _____. **Escritos de Filosofia I: Problemas de Fronteira.** São Paulo: Loyola, 1986.
- _____. **Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura.** São Paulo: Loyola, 1993. FILOSOFIA-8.
- _____. **Escritos de Filosofia IV: Introdução à Ética Filosófica.** 2ª. ed. São Paulo: Loyola, 2002. FILOSOFIA-47.
- _____. **Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2.** São Paulo: Loyola, 2000. FILOSOFIA-50.
- LISBOA, Wladimir Barreto. A Unidade do Fim como Condição do Discurso Moral e Político. In: DE BONI. (org.) **Idade Média: ética e política.** Porto Alegre: Edipucrs, 1996. FILOSOFIA-38.
- MARCHI, Cesare. **Grandes Pecadores, Grandes Catedrais.** Trad. Pier L. Cabra. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- MARTÍNEZ BARRERA, Jorge. **Reconsideraciones sobre el Pensamiento Político de Santo Tomás de Aquino.** Mendoza: Editorial de la Fac. de Fil. y Letras de la Univ. Nac. De Cuyo, 1999.
- MARTINEZ LORCA, Andrés. El Concepto de "Civitas" en la Teoría Política de Tomás de Aquino. **VERITAS.** Porto Alegre, v. 38, n.º. 150, p. 253-261, jun. 1993.
- McINERNEY, Ralph. **Ethica Thomista.** Washington: s. ed., 1982.

- MENESES, Paulo Gaspar de. **O Conhecimento Afetivo em Santo Tomás**. São Paulo: Loyola, 2000.
- MERCKEN, P. Transformation of the Ethics of Aristotle in the Moral Philosophy of Thomas Aquinas. in: **Atti dei Congresso Internazionale (Roma-Napoli 17-24 abr. 1974) Tommaso d'Aquino nel suo ultimo centenario**. vol. 5. "L'agire morale". p. 151-161ss.
- MESSNER, Johannes. **Ética General y Aplicada. Una ética para el hombre de hoy**. Madrid: Rialp, s. d.
- MIETHKE, Jürgen. **Las ideas políticas de la Edad Media**. Trad. F. Bertelloni. Buenos Aires, 1993.
- MIGOT, Aldo Francisco. **A Propriedade: Natureza e Conflito em Tomás de Aquino**. Caxias do Sul: EDUCS, 2003. CONEXÃO.
- MONDIN, Battista. **Antropologia Filosófica: Elementos de Antropologia Filosófica**. 7ª. ed. Trad. R. Leal Ferreira, M. A. S. Ferrari. São Paulo: Paulinas, 1980.
- NASCIMENTO, Carlos A. R. do. A Moral de Santo Tomás de Aquino: A Segunda Parte da Suma de Teologia. in: COSTA, Marcos R. N., DE BONI, Luís. A. **A Ética Medieval Face aos Desafios da Contemporaneidade**. Porto Alegre: Edipucrs, 2004. FILOSOFIA-172.
- _____. A Prudência segundo Tomás de Aquino. in: **Síntese Nova Fase**, Belo Horizonte, v. 20, n°. 62, p. 366, 1993
- _____. **VERITAS**. Porto Alegre, v. 38, n°. 150, p. 243-252, jun. 1993.
- NEDEL, José. **A Teoria Ético-Política de John Rawls: uma tentativa de integração de liberdade e igualdade**. Porto Alegre: Edipucrs, 2000. FILOSOFIA-108.
- OLIVEIRA, Carlos Josaphat Pinto de. **Notas de aula no Estúdio Dominicano**. São Paulo: (datilografado), 1962.
- OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de. **Rawls**. Rio: Jorge Zahar Editor, 2003. PASSO-A-PASSO.
- _____. **Tractatus Ethico-Politicus: genealogia do Ethos Moderno**. Porto Alegre: Edipucrs, 1999. FILOSOFIA-100.
- PATFOORT, A. **O Mistério do Deus Vivo**. Trad. Cirilo F. Gomes. Rio: Lúmen Christi, 1983.
- PERNOUD, Régine. **Luz sobre a Idade Média**. Trad. António M. de Almeida Gonçalves. Portugal: Europa América, 1981.
- RAWLS, John. **O Liberalismo Político**. 2ª. ed. Trad. Dinah de A. Azevedo. São Paulo: Ática, 2000.
- _____. **Uma Teoria da Justiça**. Trad. Almiro Pisetta/Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga**. Trad. H. C. de Lima Vaz, Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1997.
- _____. **Metafísica: Sumário e comentários**. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002. v. III.
- _____, ANTISERI, D. **História da Filosofia**. 5ª. ed. São Paulo: Paulus, 1999.
- REZENDE, Noga Brondi. Da Contemplação Aristotélica segundo Santo Tomás. In: DE BONI. (org.) **Idade Média: ética e política**. Porto Alegre: Edipucrs, 1996. FILOSOFIA-38
- RIBEIRO, Daniel V. A Igreja nascente em face do Estado Romano. in: José Antônio de C. R. de Souza (org.). **O reino e o Sacerdócio**. Porto Alegre: Edipucrs, 1995. p. 11.

- ROSENFELD, Denis L. **Lições de Filosofia Política: o Estatal, o Público e o Privado**. Porto Alegre: L&PM, 1996.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre as Ciências e as Artes**. Trad. Lourdes S. Machado. São Paulo: Abril, 1978. OS PENSADORES.
- SANGALLI, Idalgo José. **O Fim Último do Homem: da eudaimonia aristotélica à beatitudo agostiniana**. Porto Alegre: Edipucrs, 1998. FILOSOFIA-80.
- SARANYANA, Josep-Ignasi. La ciência política de Tomás de Aquino. In: Luís A. De Boni. **Idade Média: Ética e Política**. 2ª. ed. Porto Alegre: Edipucrs, 1996.
- SARTRE, Jean-Paul. **O Existencialismo é um Humanismo**. Trad. Vergílio Ferreira. São Paulo: Abril, 1973. OS PENSADORES.
- SCHUBACK, Márcia Sá Cavalcante. **Para ler os Medievais: ensaio de hermenêutica imaginativa**. Petrópolis: Vozes, 2000.
- SIDEKUM, Antônio. **Ética e Alteridade: A subjetividade ferida**. São Leopoldo: UNISINOS, 2002.
- SILVA, Emílio. **Pena de Muerte, Ya**. México: s. ed., 1987.
- SILVEIRA, Denis Coitinho. **Os Sentidos da Justiça em Aristóteles**. Porto Alegre: Edipucrs, 2001.
- SOUZA, José Antônio de C. R. de. **O Pensamento Social de Santo Antônio**. Porto Alegre: Edipucrs, 2001.
- _____, BARBOSA, João M. **O reino de Deus e o reino dos homens**. Porto Alegre: Edipucrs, 1997.
- SOUZA NETO, Francisco Benjamim de. Introdução. in: **Escritos Políticos de Santo Tomás de Aquino**. Trad. _____. Petrópolis: Vozes, 1997.
- SPINELLI, Miguel. **Helenização e recriação de sentidos: a filosofia na época da expansão do Cristianismo – séc. II, III e IV**. Porto Alegre: Edipucrs, 2002.
- STERBA, James P. (ed.). **Social and Political Philosophy: Classical Western Texts in Feminist and Multicultural Perspectives**. Belmont, Wadsworth Publishing, 1994.
- STOPPINO, Mario. Verbete. in: BOBBIO, Norberto, et al. **Dicionário de Política**. 11ª. ed. Trad. Camen C. Varriale et al. Brasília: Ed. UnB, 1998. v. 2.
- THOMPSON, E. P. **Costumes em comum – Estudos sobre a cultura popular tradicional**. São Paulo: Cia das Letras, 1998.
- TORREL, Jean-Pierre. **Iniciação a Santo Tomás de Aquino: sua pessoa e sua obra**. Trad. Luiz P. Rouanet. Loyola, 1999.
- VAN STEENBERGHEN, Fernand. **História da Filosofia: período Cristão**. Trad. J. M. da Cruz Pontes. Lisboa: Gradiva, 1973.
- VERGNIÈRES, Solange. **Ética e Política em Aristóteles: Physis, Ethos, Nomos**. São Paulo: Paulus, 1999.
- VILLEY, Michel. **Compendio de Filosofia del Derecho: definiciones y fines del Derecho**. Trad. Diorki. Pamplona: EUNSA, 1979.
- _____. **Le Droit et les Droits de l'Homme**. 2ª. ed. Paris: Universitaires de France, 1990.
- WECKMANN, Luís. **El pensamiento político medieval y las bases para um nuevo Derecho Internacional**. México: Universidad Autonoma, 1950.
- WEIL, Eric. **Filosofia Política**. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1990.

- WEISHEIPL, James A. **Tomás de Aquino: vida, obras y doctrina.** Pamplona: EUNSA, 1994.
- WOLFF, Francis. **Aristóteles e a Política.** 2ª. ed. Trad. Thereza C. F. Stummer, Lygia A. Watanabe. Discurso Editorial, 2001.
- ZARAGÜETA, J. **La crisis del régimen constitucional.** Academia de Ciencias Morales y Políticas. Madrid: Separata, 1923.
- ZEILLER, J. **L'idée de l'Etat dans saint Thomas d'Aquin.** Paris: Alcan, 1910.

SUMÁRIO

Introdução.....	7
1. A Pessoa Humana como sujeito Político do Pensamento de Tomás de Aquino.....	28
1.1. Tomás de Aquino e as filosofias de seu Tempo	28
1.2. O Homem como Pessoa	36
1.2.1. Constituição Metafísica da Pessoa	36
1.2.2. Limites Metafísicos da Pessoa	45
1.2.3. A Pessoa e a ordem Prática	52
1.2.4. A Pessoa e a ordem Política	67
2. A Ética Social de Tomás de Aquino.....	73
2.1. A Teleologia do Estado	73
2.2. Beatitude Sobrenatural e Natural: algumas noções	78
2.3. Bem Comum Natural e Político	95
3. Leis e Direitos no Pensamento de Tomás de Aquino	127
3.1. Lei em Geral	129
3.2. Lei Natural e Direito	132
3.3. Lei Positiva e Direito Positivo	136
3.4. A Justiça e suas Modalidades	146
3.5. A Virtude Moral e a Virtude Política	168
3.6. A Conseqüência da Virtude: a Unidade da Paz	173
4. A Alteridade Político-Teológica.....	184
4.1. A amizade	185
4.2. A Caridade ou Amor Sobrenatural	205
4.3. A Religião como espaço da Alteridade Transcendente	223
4.4. Hierocracia e Teocracia: superação das aporias no pensamento de Tomás de Aquino	230
4.5. As formas de governo da Comunidade Política	236
Considerações Finais.....	247
Referências.....	258
Obras de Santo Tomás de Aquino	258
Referências Auxiliares	258