

O ITINERÁRIO FILOSÓFICO DA TEOLOGIA DE TOMÁS DE AQUINO

Marcelo Fernandes de Aquino S.J.

INTRODUÇÃO

O sujeito humano constitui-se por sua referência dialética, a algo ou a alguém. Dito em outros termos, ninguém se autocompreende como um eu, sem a mediação do mundo e de outro eu. Nesse sentido, a referência à natureza e à história é o movimento que marca constitutivamente o retorno a si de qualquer sujeito finito. Entre tantas maneiras de o sujeito referir-se ao mundo e ao outro, há duas referências que se destacam de maneira fundamental: a *verdade* e o *bem*. O sujeito constitui-se, justamente, pela busca do sentido das coisas e dos outros, perante os quais ele se sente interpelado a fazer uma escolha.

Os temas do *conhecimento* e da *liberdade* humana são, destarte, os divisores de água que delimitam os territórios ocupados pelas diversas escolas e correntes do pensamento filosófico. O problema do conhecimento e da liberdade, por sua vez, está intimamente entrelaçado com uma determinada visão de homem e com uma visão do princípio e fundamento do real. Ou seja, as questões levantadas pelo conhecimento e pela liberdade humana estão desde suas origens impregnadas por determinada *antropologia* e *ontologia*. Por ontologia, entende-se aqui o interrogar-se humano: 1. pelas suas origens; 2. pelo fundamento de si mesmo e do seu mundo; 3. pelo método que o sujeito usa nesse interrogar-se.

A metafísica clássica, na sua vertente racionalista, sofreu os golpes rudes da crítica Kantista, tendo sido transformada numa *lógica transcendental*. Inaugurava-se, assim, a temática do fim da era metafísica¹. Seus passos seguintes seriam o seu *cumprimento* na *lógica especulativa* de Hegel e a sua *realização* na *crítica econômico-sócio-política* de Marx. Passando pela crítica cultural de *Nietzsche*, pela problemática do

¹ Sobre o desenvolvimento recente dessa questão, ver J. — L. MARION: "La fin de la fin de la métaphysique", *Laval Théologique et Philosophique* 42 (1986) 23-33, ou ainda F. GUIBAL: "La métaphysique en question", *Études* 351 (1979) 181-199.

primeiro e do segundo *Heidegger*, pelo programa *neopositivista* de eliminação da metafísica que cumpria assim a pretensão — originariamente formulada por Locke e Hume — de reduzir o conhecimento sintético à experiência, e finalmente pela problemática levantada mais recentemente pelos representantes da chamada *teoria crítica da sociedade*, constata-se a sofrida atualidade e o interesse renovado pelas questões da verdade e da liberdade humana. Essas são as questões de fundo da grande tarefa da humanização do mundo, da técnica que o medeia, e da realização do sujeito numa sociedade justa e, dizendo com Platão, virtuosa.

A existência concreta desse sujeito pode-se tornar efetiva à luz da inspiração bíblico-cristã. Por inspiração bíblico-cristã entende-se o evento histórico Jesus Cristo, no duplo movimento de re-leitura das escrituras judaicas à luz da proclamação de Jesus de Nazaré de que o reino de Deus chegara na sua pessoa, e da fé dos discípulos de que a encarnação e a ressurreição de Jesus constituem o centro de uma história que se entende como escatologia realizada. As dimensões dessa existência são o que o antigo tratado *De virtutibus* chamava de fé-esperança-caridade².

Muito certamente M. Heidegger se referia à constituição *ontoteológica* da metafísica ocidental. A tensão que caracteriza, por exemplo, a Metafísica aristotélica deve-se ao fato de a mesma ser tanto uma *ousiologia* quanto uma *teologia*³. Seria interessante, por exemplo, investigar as estruturas teológicas remanescentes que subjazem ao pensamento que se quer pós-metafísico. Ora, um dado de fato da cultura que gerou a modernidade é a sua componente teológico-cristã. Isto é, existe uma teologia que se quer cristã⁴.

Já desde os albores da proclamação da boa-nova de que Jesus é o Cristo elaborou-se uma teologia como ciência da salvação. Ela se estrutura metodicamente à luz do encontro das duas grandes tradições culturais, ou das duas grandes vertentes do espírito já aludidas: a inspiração bíblico-cristã e o pensamento que se põe metódico-criticamente a pergunta pelo princípio e pelo fundamento do real. Posta a questão nesses termos, surge de golpe a dimensão filosófica do discurso da teologia cristã.

² Ver J. ALFARO: "Actitudes fundamentales de la existencia cristiana". In: *Cristología y Antropología*. Madrid 1973, 413-476.

³ Cf. P. AUBENQUE: *Le problème de l'être chez Aristote*. Essai sur la problématique aristotélicienne. Paris 1962, 305-484.

⁴ H. C. L. VAZ: "Teologia medieval e cultura moderna". In: *Escritos de Filosofia I*. Problemas de Fronteira. São Paulo 1986, 71-86.

Tomando-se como marco referencial da problemática aqui exposta a formulação lapidar de Santo Anselmo, *fides quaerens intellectum*, constata-se a necessidade de levar a cabo o exame da compenetração recíproca dessas duas grandes totalizações da vida humana: fé-esperança-caridade e conhecimento-liberdade. No horizonte dessa compenetração, que por sua vez é totalizadora, ou seja: tematizando a supramencionada dimensão filosófica de Teologia⁵ pode-se afirmar que o destino da Teologia e o da Antropologia estão interligados. Com efeito, no decorrer da efetivação histórica da Teologia, verifica-se uma implicação de cunho ontológico entre compreensão de Deus e autocompreensão do homem. Os tratados *De Deo* e *De Homine* são como que os ponteiros do sismógrafo que registra as mudanças epocais ocorridas na própria autocompreensão humana e que repercutem, por efeito de ondas transmissoras, nas estruturas da comunidade teândrica que o Senhor convocou para ser o novo Israel.

O presente ensaio intitula-se *O itinerário filosófico da teologia de Tomás de Aquino*⁶. É um estudo do Aquinate no seu significado cultural para a teologia cristã. O recurso a Santo Tomás não deve ser visto como uma tentativa a mais de ressuscitar o tomismo, que como expressão cultural-filosófica já atingiu o seu cumprimento teórico. Com relação ao horizonte de Tomás de Aquino, o horizonte das perguntas de sempre é hoje outro. Além disso, a dupla revolução do conceito de ciência, a galileana e a einsteiniana, trouxe no seu bojo novas questões que a silogística aristotélica não está em condições de responder. Ademais, os desafios da construção de uma sociedade mais justa e fraterna, no horizonte da questão decisiva da historicidade do ser, não podem ser adequadamente afrontados sem a mediação teórica da concepção de tempo que Kant expõe nas três analogias da experiência e que Hegel assume na sua concepção de história como autoformação da consciência.

Santo Tomás aparece, neste estudo, no seu esforço titânico de suprasumir especulativamente os desafios postos à fé pelo noetismo platônico e aristotélico⁷. Por noetismo entende-se a propensão grega de

⁵ Para a relação Filosofia – Teologia ver: L. B. PUNTEL: “Deus na Teologia hoje”. *Persp. Teol.* 1 (1969) 15-24. ID.: “A problemática da dimensão filosófica da Teologia”. *Persp. Teol.* 6 (1974) 254-255.

⁶ Sobre a atualidade de Santo Tomás ver: M. MÜLLER: “Die Aktualität des Thomas von Aquin”. *Philosophisches Jahrbuch* 82 (1975) 1-9.

⁷ A respeito dessa temática ver S. DECLoux: *Temps, Dieu, Liberté dans le Commentaires Aristotéliens de Saint Thomas d’Aquin*. Essai sur la pensée grecque et la pensée chrétienne. Desclée de Brouwer 1967.

identificar a realidade com a forma lógica de que ela se reveste no conhecimento. Um exemplo concreto é o papel decisivo que o conceito bíblico-cristão de criação exerce na sua metafísica do ser. Ou ainda, como com o concurso desse conceito, ele afronta a questão da eternidade do mundo, de corte atototético. Outro exemplo é a relevância do teocentrismo na elaboração da antropologia. O leitor encontrará sempre de novo o emergir silencioso da figura de Hegel. Mesmo que se pense necessário criticá-lo, não se pode negar a relevância cultural que a lógica dialética tem para o filosofar contemporâneo e, destarte, para a teologia cristã.

A preocupação com a dimensão filosófica da teologia de Tomás de Aquino é um passo, de caráter histórico, na explicitação da possível dimensão filosófica do teologizar hoje em dia.

I. A METAFÍSICA DO SER

1. Considerações preliminares

Num nível bastante original, os pressupostos do discurso teológico de Santo Tomás aninham-se na sua Metafísica. Como observa acertadamente M.D. Philippe: "Se se considera com atenção a obra teológica de Santo Tomás, é impressionante a importância da sua Metafísica do ser"⁸. Justamente aí, onde se situa sua intuição mais original, percebe-se o trabalho de ourivesaria executado por Tomás, ao integrar, corrigindo-os pela inspiração da fé, as Teologias platônica e aristotélica.

O humus teórico que sustenta o desenvolvimento ulterior do discurso tomásico é sua intuição original de uma Metafísica do ser. Neste contexto, é oportuno ressaltar que o discurso metafísico de Tomás, mesmo denunciando os vestígios de seu confronto com o (neo)platonismo e com o aristotelismo e seus comentadores árabes e judeus, reivindica uma compreensão que é própria do horizonte do homem de fé que foi Santo Tomás.

Para os estudiosos que se reconhecem na herança da intuição tomásica, o problema do *esse* está no centro do interesse especulativo daquele renascimento do estudo de Tomás de Aquino, convencionalmente chamado neo-escolástica. Mais precisamente, a doutrina do ser é

⁸ M. D. PHILIPPE: "Analyse de l'être chez Saint Thomas". *Bulletin du Cercle Thomiste Saint-Nicolas de Caen* 68 (1974) 1-22. Ver ainda B. WELTE: "Ens per se subsistens. Bemerkungen zum Seinsbegriff des Thomas von Aquin". *Philosophisches Jahrbuch* 71 (1963/64) 243-252.

um dos grandes divisores de água que separa as subescolas em que se divide o neotomismo⁹. Na concepção de uma das escolas que dominou o cenário do renascimento neo-escolástico até os anos trinta deste século, o *esse* em Santo Tomás é interpretado como *existentia*. — Radicalizando a tese da pura existência, uma segunda escola vê nessa concepção a *idéia axial* de Tomás. — Uma terceira orientação enfrenta o problema do ser a partir da questão do *juízo*, ou ainda da *pergunta* pelo ser. Essa escola caracteriza-se pelo seu confronto com o ponto de partida da Filosofia transcendental de Kant, partindo do sujeito cognoscente para alcançar o terreno metafísico. Na visão de *J. Maréchal*, a intenção do ser, que entra necessariamente nas condições de possibilidade do juízo, impõe a superação do criticismo kantista à luz de um *realismo crítico*. A superação marechaliana de Kant está fundamentada na teoria do *dinamismo intelectual*, segundo a qual o intelecto é considerado como tendência ou dinamismo transcendente. Essa teoria tem como última expressão a tentativa de fundamentação de uma Metafísica do conhecimento através do fenômeno tipicamente humano do *perguntar*. Esse ato não só ofereceria um *ponto de partida* absolutamente insuperável, como também mediaría o método segundo o qual se deve proceder na investigação sobre o conhecimento. Se a pergunta representa o início da investigação, então a pergunta pelo *início*, que se coloca como um "primum" na fundamentação crítica do conhecimento, torna-se *pergunta pela pergunta*. Ou seja, a pergunta reflete sobre si mesma. — Uma quarta escola vê na doutrina de Tomás uma concepção absolutamente original do ser. O *esse* não é só o fato de existir, mas é *actus essendi*: ato como perfeição. O que significa a sua compreensão como ato dos atos e perfeição das perfeições. O *esse* é ato em sentido estrito. Daí a importância da *distinção real* entre "esse" e "essentia" nos seres finitos. Ou seja, nesses a essência, na linha da potência, distingue-se realmente do ser, na linha do ato. Nisso consistiria, precisamente, a diferença entre Deus e as criaturas, pois Deus é o *ipsum esse, esse subsistens*, cuja essência não limita o ser, enquanto as criaturas são compostas de ato e potência. Isto é, a essência limita o ser. — Finalmente, uma quinta escola interpreta a articulação do ser como totalidade, implícita na Metafísica tomásica mas não desenvolvida sistemicamente por Santo Tomás. Em outras palavras, certos autores levam a cabo o confronto da possível *determinação* do conceito de ser com o sistema das determinações da

⁹ Cf. A. KELLER: *Sein oder Existenz? Die Auslegung des Seins bei Thomas von Aquin in der heutigen Scholastik*. München 1968.

idéia desenvolvido por Hegel na sua *Ciência da Lógica*¹⁰. O foco dessa perspectiva é a tese da identidade original do ser e a sua historicidade. Provavelmente, dando prossecução a essa problemática, dever-se-ia por um lado desenvolver a dimensão da mediatidade do ser, estrutura não desenvolvida por Tomás de Aquino, e por outro lado, focalizar os diversos graus de inteligibilidade da idéia em Hegel, fazendo ver que através da destruição da imediatidade inicial pelo processo de mediação, o próprio movimento subsiste como imediatidade mediada.

2. Caracterização da metafísica tomásica

Que elementos poderiam caracterizar a originalidade própria à Metafísica de Tomás de Aquino? Antes de tudo, o próprio uso lingüístico das expressões *ens*, *est*, *esse*. O *ens* é considerado dependente do *esse*. Por outro lado, ele também implica o *est* e, portanto, o *esse*. A respeito do *est*, Tomás é claro: "*significat in actu esse*". A propósito do *esse*, ele afirma que é aquilo pelo qual um ente é. O *esse* significa *actus essendi*, *actus entis inquantum est ens*, atualidade de todas as coisas, de todas as formas, de toda natureza. Santo Tomás ainda fala de *essentia*, *perfectio essendi*, *virtus essendi*, *ens commune e esse commune*, *esse ipsum*, *esse per se subsistens* e *ens per se subsistens*, *ipsum esse subsistens*. E a lista ainda poderia prolongar-se!

Correlativamente a esse primeiro uso lingüístico, aparece outro uso terminológico na intuição metafísica tomásica, ligado a um esquema de dupla ordem. Por um lado, Tomás fala do *esse participatum* — *receptum* — *habitum* — *actus* e, por outro, fala do *esse participans* — *recipiens* — *habens* — *potentiam*, *ens per participationem*, *ens creatum*. Ora, a Metafísica do Aquinate está voltada tanto para o ser de uma quando da outra ordem, pois como bem observa Lima Vaz, o pensamento tomásico é "um pensamento da totalidade ou da *identidade* na diferença, e (...) qualquer dualidade como pressuposição fundamental lhe é intolerável"¹¹. Esta identidade na diferença é a base da estrutura do pensamento da analogia que, articulando lógica e ontologia, significa a referência do condicionado ao absoluto, do fundamentado ao fundamento. Os estudos críticos contemporâneos concordam na aceitação de

¹⁰ Cf. L. B. PUNTEL: *Analogie und Geschichtlichkeit I*. Philosophie geschichtlich-kritischer Versuch über das Grundproblem der Metaphysik. Freiburg 1969, 175-302. H. C. L. VAZ: "Tomás de Aquino e o nosso tempo: o problema do fim do homem". In: *Escritos de Filosofia I*. Problemas de Fronteira. São Paulo 1986, 34-70. Especialmente 56ss.

¹¹ H. C. L. VAZ: art. cit. na nota 10, 56.

que esta teoria da analogia filosófica é elaboração de Tomás de Aquino, ou melhor, do pensamento da Alta Idade Média. Com efeito, o termo analogia jamais foi empregado por Aristóteles *para designar a estrutura unificante das significações múltiplas da palavra "ser"*, o que o Estagirita denomina *pròs hèn semáinen* ou *pròs hèn légesthai* e que P. Aubenque traduz por "unité de signification par convergence"¹² e G.E.L. Owen por "focal meaning"¹³. Sempre segundo Aubenque, "O paradigma da analogia filosófica é a analogia do Sol no livro VII da República: o Sol é para o mundo sensível aquilo que o Bem é para o mundo inteligível. De fato, o Sol é chamado expressamente o análogo, *análogon*, do Bem, mas ele o é, porque é o reflexo, *ékgonon*. A estrutura epistemológica da analogia está fundamentada, desde sua primeira aparição, sobre uma relação de dependência. A unidade *kat'analogian* está fundada sobre a unidade *aph'henós*"¹⁴.

Em Santo Tomás o ser enquanto totalidade é dado na sua imediatez. O elemento do *esse* na concepção tomásica, comparando-o com a determinação da idéia em Hegel, consiste em que a mediação, isto é, a negação, lhe permanece exterior. Uma *perfectio* na Metafísica tomásica diacronicamente não se alinha com a concepção espinozista de que *omnis determinatio est negatio*.

O plano em que Tomás articula mais explicitamente esta estrutura de identidade na diferença é o epistemológico¹⁵. A sua concepção geral é de que o ato de intelecção é o ato mais elevado da criatura; nele o que é entendido, é unificado com o sujeito cognoscente. Quando algo é conhecido, passa a existir na alma de modo imaterial. Para Tomás, com relação ao objeto, o intelecto é tanto passivo, quanto ativo, elaborando o inteligível. Destarte, o ato de intelecção é um efeito da coincidência de passividade e atividade, produzindo a realidade singular do intelecto em ato.

Uma diferença epistemológica entre Tomás de Aquino e Hegel é a idéia do movimento na coisa, no seu progresso em se tornar concreta, que perpassa a Ontologia deste último. Tomás, como leitor de Aristóteles, conhece certo tipo de movimento interior à coisa (= entelécheia), espécie de constituição formal. Para Hegel a coisa é o movimento pelo

¹² P. AUBENQUE: "Les origines de la doctrine de l'analogie de l'être. Sur l'histoire d'un contresens". *Les études philosophiques* (1976) 3-12.

¹³ Citado por P. AUBENQUE: art. cit. na nota anterior, 3.

¹⁴ P. AUBENQUE., art. cit. na nota 12, 12.

¹⁵ Ver E. BOOTH: "A confrontation between the Neo-Platonism of Saint Thomas Aquinas and Hegel". *Angelicum* 63 (1986) 56-89.

qual o sujeito se une ao objeto, enquanto para Santo Tomás a constituição formal da coisa, — embora esta última alcance uma unidade com o intelecto que a conhece —, não é auto-referencial.

Outro elemento que falta na intuição da Metafísica do ser do Aquinate é a articulação *sistêmica* das diferentes determinações do ser. L. B. Puntel observa que Santo Tomás determina o ser como *ipsum esse* (= *nomina transcendentia*), *praedicamenta* (= *nomina categorica*), *perfectiones simpliciter vel absolute*, *princípios do ser* (ato — potência — sistema de causas), *graus e modalidades do ser*¹⁶. Puntel critica em Tomás a falta de uma ordenação sistemática dessas determinações. Justamente sob esse ângulo, a Ontologia embutida na Ciência da Lógica de Hegel, tentando levar a cabo a ordenação sistemática das determinações do movimento da idéia, enquanto automovimento do si, distancia-se da Ontologia tomásica. Ora, o desenvolvimento das determinações do puro si como movimento da coisa é o noetismo lógico latente no pensamento de Hegel. Ele deve ser enfrentado também em perspectiva teológica.

Um segundo elemento que caracteriza a intuição metafísica de Tomás é o imbricamento entre criação — amor — evento Cristo. Pode-se dizer que esses três termos são o núcleo da crítica tomásica ao noetismo grego. Para Platão o noetismo se expressa no mundo das idéias, superior ao mundo da opinião e do sensível. Para Artístóteles, expressa-se na passagem em que consiste o movimento e a vida. Confrontando-se com o primeiro, Santo Tomás põe-se a questão da coexistência do uno e do múltiplo, isto é, o problema da origem e da dependência. Ao passo que, no contacto com o segundo, ele se põe a questão da matéria e da forma, da potência e do ato, que são dois princípios imanentes que se sucedem no devir das coisas¹⁷.

Através da doutrina da liberdade da *creatio ex nihilo in tempore*, é supprassumida tanto a teoria neoplatônica da *emanatio* quanto a Teologia aristotélica do *motor imóvel*. Com efeito, para o Estagirita Deus é certamente o *télos* de um *éros* que é a natureza dinamicamente definida. O deus da concepção aristotélica é descoberto como *télos*, que é *noésis noéseos* porque é *télos* do movimento de toda a natureza material rumo à racionalidade da forma. Só então é descoberto como *arché*.

¹⁶ L. B. PUNTEL: "Die Seinsmetaphysik des Thomas von Aquin und die dialektische-spekulative Logik Hegels. Prolegomena zu einer angemessenen Problemstellung". *Theologie und Philosophie* 49 (1974) 343-374.

¹⁷ H. C. L. VAZ: "Itinerário da Ontologia Clássica". In: *Ontologia e História*: São Paulo 1968, 67-91.

Ora, Tomás não opta exclusivamente nem por Platão nem por Aristóteles. Ele interpreta esse último como se falasse de criação/causa eficiente, corrigindo-o com a *creatio ex nihilo*. Além do mais, ele aceita o finalismo racional aristotélico, isto é, o movimento da matéria rumo a uma racionalidade e o conseqüente desejo da criatura racional de conhecer a causa, ou seja a *inteligência primeira*, na linha de um *desiderium naturale videndi Deum*¹⁸. Se por um lado esse desejo é natural ao homem, por outro ele não se realiza num êxtase nesta vida, e sim na futura.

Na óptica de Tomás de Aquino, o Deus criador é liberdade criadora, presente na ordem do relativo (*participans — recipiens — habens potentiam*) como sua origem fontal. Para assegurar a liberdade divina, o Aquinate critica o ponto de partida da Teologia aristotélica, que consiste na eternidade do movimento do primeiro céu, respeitando porém o valor da prova do Primeiro Motor. Em outras palavras, no raciocínio de Aristóteles falta a gratuidade do ato que revela o absoluto transcendente, pois a infinidade do Primeiro Motor está na justificação de uma uniformidade que ultrapassa o domínio do mutável. Enquanto para justificar a existência do mundo, Aristóteles recorre à explicação do movimento e da sua eternidade, isto é, do *tempo indefinido* que a mede, Santo Tomás recorre a uma causa transcendente para "explicar" o ser do mundo. Em outras palavras, a sucessão temporal é fundada por uma causa primeira e infinita.

Através da concepção de um Deus criador e livre, Tomás suprassume a separação da substância primeira que marcava a Teologia aristotélica. Como bem notou, P. Aubenque, uma tal separação é o cerne da crítica aristotélica à teoria platônica das idéias e da participação, conduzindo à irredutibilidade entre Ontologia e Teologia. Ora, a Teologia cristã fundamenta-se justamente no movimento de ultrapassar a fronteira da incomunicabilidade divina de matriz aristotélica, tornando-se comunicação da criatividade amorosa e livre de Deus, imbricada na comunicação de si.

Corrigindo Aristóteles com o conceito de criação livre, Tomás de Aquino, porém, permanece fiel à doutrina aristotélica da liberdade como posse ativamente atuante de si mesmo, isto é, *auto-originalidade*. Em outras palavras, o Aquinate "vê a determinação ontológica da

¹⁸ Ver L. - B. GILLON: "Du désir naturel de connaître au désir de voir Dieu". In: AA. VV., *Atti dell' VIII Congresso tomistico internazionale IV*. Prospettive teologiche moderne. Città del Vaticano 1981, 243-248. Q. TURIEL: "El deseo natural de ver a Dios". *Ibid.*, 249-262.

essência da liberdade na relação ativa do sujeito consigo mesmo"¹⁹. Liberdade é autodisposição autônoma, não forçada por nada fora do sujeito, da qual brota a capacidade de agir ou não agir, que se desdobra em liberdade de eleição perante diversos objetos. Liberdade é domínio do "si mesmo" sobre o proceder ou sobre o agir; é uma atividade centrada no "si mesmo", realizando-se nesse domínio autônomo sobre o próprio ato. A estrutura da liberdade é a do ser substancial fundado em si mesmo. Em resumo, o ato criador está centrado no "si mesmo" divino e não numa exigência imposta a ele pela criatura.

A visão tomásica do Deus criador é integrada pela concepção do Deus amor. O comentário ao livro XII da *Metafísica* aristotélica²⁰, é decisivo para se compreender o alcance da crítica movida por Santo Tomás ao deus aristotélico. Com efeito, sob o aspecto do amor de Deus aos homens, a proposta cristã supera definitivamente a proposta grega. Entre Deus e os homens há um *admirabile commercium*, isto é, um diálogo tecido pelo interesse e pelo amor recíprocos. Se é verdade que o deus aristotélico, confinado na sua própria perfeição, é indiferente ao destino dos homens, então um Deus-Amor carece de significado na semântica do Primeiro Motor imóvel de cunho exclusivamente aristotélico. O não-movido, necessário para explicar o movimento no primeiro céu, com as características de *uniformidade* e *eternidade*, não pode ser assumido simplesmente como o Deus ao qual se refere a tradição judeu-cristã.

Ora, é justamente através da sua concepção de um Deus criador e amor que Santo Tomás enfrenta a árdua questão da necessidade do Primeiro Motor. Ele raciocina que, se a necessidade do primeiro movimento repousa sobre a causa final que o move e este tem no Primeiro Motor seu princípio de assimilação, deve-se reconhecer no primeiro movimento a moção assimiladora de um Deus inteligente e livre, uma vez que "toda a necessidade do primeiro movimento está subordinada à vontade de Deus"²¹.

¹⁹ K. RIESENHUBER: "A pluridimensionalidade do conceito escolástico de liberdade". *Rev. Port. Fil.* 30 (1974) 78-106. Aqui p. 93.

²⁰ Cf. S. THOMAE AQUINATIS: *In duodecim libros metaphysicorum aristotelis Expositio*. Taurini-Romae 1950.

²¹ *Idem* *ibid.*, 592. As palavras de Santo Tomás são as seguintes: "Attendendum est autem, quod cum Aristoteles hic dicat, quod necessitas primi motus non est necessitas absoluta, sed necessitas, quae est ex fine, finis autem principium est, quod postea nominat Deum, in quantum attenditur per motum assimilatio ad ipsum: Assimilatio autem ad id quod est volens, et intelligens, cuiusmodi ostendit esse Deum, attenditur secundum voluntatem et intelligentiam, sicut artificia assimilantur artifici, in quantum in eis voluntas artificis adimpletur: sequitur quod tota necessitas primi motus subiaceat voluntati Dei".

A este ponto da reflexão, seja permitido um *excurso* sobre a problemática da necessidade em Hegel. Para este, a verdadeira necessidade compõe uma unidade com a verdadeira liberdade. Em outras palavras, ele procura solução para a precariedade da conexão entre liberdade e necessidade assim como Kant a concebia. Este último pôs-se o problema de conciliar a necessidade natural e a história da liberdade do homem que age moralmente. Para Kant, por um lado há a causalidade necessária da natureza, que faz com que cada causa agente seja determinada por sua vez por outra causa, ligando cada causa numa cadeia de fenômenos sem fim. Por outro lado, a liberdade é a autodeterminação do querer: é a pressuposição interna da experiência moral fundamental do incondicionado "tu deves". Na Filosofia transcendental kantista; a causalidade segundo a necessidade domina no reino do fenômeno, ao passo que a causalidade segundo a liberdade é posta com o ser em si do homem.

Hegel concebe dois tipos de necessidade. A necessidade abstrata que se identifica com a simples causalidade, isto é, com os condicionamentos exteriores. A necessidade verdadeira que se conecta dialeticamente com a verdadeira liberdade, ou seja, a autodeterminação! Com as suas próprias palavras: "A coisa originária é tal, sendo só a causa de si mesma e esta é a substância liberada até ser conceito"²² A equiparação da liberdade com uma necessidade segundo o fundamento põe um grande desafio para a Teologia cristã. Ainda que se reconheça a seriedade do desafio, deve-se reconhecer que Hegel não está tão distante da formulação de Tomás de Aquino: "fazemos livremente o que fazemos por nós mesmos; e isso é o que fazemos por vontade"²³.

O problema da relação dialética entre necessidade e liberdade em Tomás de Aquino e Hegel deve ser reconduzido à leitura que ambos propõem da teoria aristotélica do Primeiro Motor imóvel. Leitura essa que evidencia as diferenças das respectivas ontologias. Para o primeiro, o ser é ato puro, perfeição das perfeições, ao passo que para o segundo a determinação lógica "ser", a mais vazia e pobre de conteúdo, é o início do movimento de uma inteligibilidade efetual. Dito de outra maneira, para o Aquinate o ser, o início, é um ato perfeito em si mesmo, enquanto para Hegel a *enérgeia* se movimenta rumo a uma efetividade resultada.

²² G. W. F. HEGEL: *Wissenschaft der Logik II*. Hamburg 1969, 219: "die ursprüngliche Sache ist dies, indem sie nur die Ursache ihrer selbst ist, und dies ist die zum Begriffe befreite Substanz".

²³ S. THOMAE AQUINATIS: *Summa c. Gent. IV, 22*: "... illud libere agimus, quod ex nobis ipsis agimus. Hoc vero est quod ex voluntate agimus..."

Em resumo, a questão é a de saber se para Hegel o ato puro é atraído ao movimento sublunar ou se, vice-versa, é o pensar que é subtraído ao sublunar. Na opinião de P. Aubenque²⁴, Hegel aloja o ato puro no sublunar. Já para G. Lebrum há duas maneiras de imanentizar o Absoluto: ou transformando a *enérgeia* em *Kínesis*, ou reencontrando a *enérgeia* por debaixo da *Kínesis*. Para este último autor, este é o caminho percorrido por Hegel²⁵.

Deixemos descansar a leitura hegeliana do Estagirita, pois a resposta a essa questão não deve ser procurada nesse ensaio. No horizonte dessa leitura, é preciso saber se Hegel não interpreta a *enérgeia* aristotélica como se fosse uma negatividade, que, como bem se sabe, é uma operação de *diferenciação*. Nesse sentido, seria legítimo ler o movimento da idéia na linha da diferenciação da *enérgeia* aristotélica? Concedida a legitimidade, isso comportaria a assimilação da *enérgeia* a *Kínesis*?

Para se responder a essa questão tão intrincada, deve-se precisar qual é a leitura hegeliana daquela passagem da *Metafísica* de Aristóteles (1072a 23) onde ele se refere à esfera das estrelas fixas movida por movimento eterno. Para Aristóteles, dado que o ser que é tanto motor quanto movido, é um intermediário, é necessário um não-movido que seja o princípio do seu movimento. Hegel segue uma *lectio* que não coincide com a da edição Ross, resultando para Aubenque na sua confusão entre primeiro céu e Primeiro Motor, com a conseqüente atribuição a esse último do movimento que ele produz no primeiro, mas que ele próprio não é.

Como se pode ver, a questão da necessidade verdadeira em Hegel está ligada à sua compreensão de que Deus não é mais do que *enérgeia*. Deus não é um conteúdo que designe uma positividade, mas é a efetuação do movimento no seu conjunto. Na leitura hegeliana, a *enérgeia* é o fato de qualquer coisa possuir seu conteúdo pelo exercício da sua função. O divino é o ato de pensar a sua autodeterminação. A mobilidade cíclica do "Primeiro Motor" hegeliano leva a pensar que há uma subsistência, que é a ultrapassagem do movimento entendido como ato de uma incompletude. Para Hegel existe uma subsistência precisamente

²⁴ Cf. P. AUBENQUE: "Hegel et Aristote". In: *Hegel et la pensée grecque*. Paris 1974, 96-120. Para uma exposição histórica da dialética, ID.: "Évolution et constantes de la pensée dialectique". *Les études philosophiques* (1970) 289-301.

²⁵ G. LEBRUN: "Hegel lecteur d'Aristote". *Les études philosophiques* (1983) 329-347.

porque o "objeto" supremo transpassou todo ele no exercício da sua efetividade. É importante ressaltar, finalmente, o esforço despendido por Hegel no sentido da recuperação do finalismo aristotélico, compreendido como atividade, funcionamento, cumprimento de um programa. Criticando a crítica moderna ao finalismo, Hegel tem por modelo de finalidade não tanto uma atividade consciente, quanto a operação que se conserva a si mesma e se reproduz a partir de si mesma.

Em resumo, a liberdade divina habita na ordem do relativo a si mesma, fundando a necessidade da criação, toda ela relativa à iniciativa livre de Deus. Essa necessidade da criação é denominada por Tomás *necessitas ex suppositione*, e manifesta a sua inerência ao termo do Primeiro Amor, comunicação gratuita da Primeira Bondade.

Finalmente, a intuição metafísica de Santo Tomás é perpassada pelo *evento Cristo*²⁶, enquanto mediação da caminhada humana para Deus, *arché e télos* da Criação. Jesus Cristo é a *via efficacissima*, o caminho mais seguro para se chegar a Deus, porque conduz imediatamente ao reconhecimento de uma causa suprema e inteligente.

II. A ANTROPOLOGIA

1. Uma antropologia teocêntrica

À luz da reflexão feita até agora, pode-se afirmar que a antropologia tomásica é expressão de uma *forma mentis* teocêntrica, sendo, pois, um anacronismo situá-la num contexto filosófico-transcendental. Observe-se, por exemplo, que a reflexão antropológica desenvolvida na *Summa Theologiae* insere-se no tratado *de Deo*, e mais precisamente na parte dedicada à *criação*. O homem é, pois, considerado nos aspectos próprios da procedência *a Deo* das criaturas²⁷.

Delineando o quadro geral do tema antropológico ora investigado, o Doutor Angélico estuda na Sagrada Escritura a criação do homem, o fim desta e o estado do homem criado por Deus. Esse estudo é precedido por uma reflexão preliminar sobre os elementos pertinentes à essência da alma, às suas virtudes ou potências e às suas operações. Correspondentemente a esse estudo preliminar, aparecem os elementos

²⁶ A esse propósito ver a circularidade do plano da *Summa Theologiae*: "ad huius doctrinae expositionem intendentes, primo tractabimus de Deo; secundo, de motu rationalis creaturae in Deum; tertio, de Christo, qui, secundum quod homo, via est nobis tendendi in Deum". *S. Th.* I q. 2 prol.

²⁷ Cf. *S. Th.* I qq. 75-119.

que dão o conteúdo constitutivo da antropologia tomásica: espiritualidade e imortalidade da alma e sua união ao corpo, as potências vegetativas e sensitivas ordenadas às potências intelectivas e volitivas, finalmente, o conhecimento intelectual do homem no seu ato e no seu termo, isto é, o conhecimento das coisas naturais, dos próprios atos, de si mesmo e das realidades superiores²⁸.

2. Conhecimento teológico e filosófico do homem

Nesse contexto, Tomás de Aquino põe-se o problema da especificidade e da compatibilidade entre o conhecimento filosófico e o conhecimento teológico²⁹. Aos seus olhos, não há nem oposição recíproca entre ambos, nem tampouco dissolução de um no outro.

Na *Summa contra Gentiles*³⁰, sua opinião é que o teólogo deve considerar as criaturas enquanto são semelhantes a Deus, ou ainda enquanto um erro sobre as criaturas pode induzir a erro sobre Deus³¹. Em última análise, o teólogo considera os predicados convenientes às criaturas enquanto são relativas a Deus³². Formalmente, a argumentação teológica parte da causa primeira. Mas Tomás ainda leva em conta se o argumento está dito por Deus na Sagrada Escritura, ou mesmo se serve à glória de Deus³³. Por sua vez, o filósofo considera as realidades naturais enquanto tais e, destarte, a Filosofia divide-se segundo o gênero das coisas. Ou seja, o filósofo considera aqueles predicados que convêm à

²⁸ *S. Th. I qq. 75-89.*

²⁹ *S. Th. I q. 75* prol.: "Naturam autem hominis considerare pertinet ad theologum ex parte animae, non autem ex parte corporis, nisi secundum habitudinem quam habet corpus ad animam". *S. Th. I q. 78* prol.: "Ad considerationem autem Theologi pertinet inquirere specialiter solum de potentiis intellectivis et appetitivis, in quibus virtutes inveniuntur". *S. Th. I q. 84* prol.: "Consequenter considerandum est de actibus animae, quantum ad potentias intellectivas et appetitivas; aliae enim animae potentiae non pertinent direct ad considerationem theologi".

³⁰ *S. c. Gent. II, 4*: "Manifestum est autem ex praedictis quod considerationem circa creaturas habet doctrina Fidei Christianae in quantum in eis resultat quaedam Dei similitudo".

³¹ *Ibid.*: "... et in quantum error in ipsis inducit in divinorum errorem".

³² *Ibid.*: "Fidelis autem ea solum considerat circa creaturas quae eis conveniunt secundum quod sunt ad Deum relata".

³³ *Ibid.*: "Fidelis autem ex Causa prima; ut puta, quia sic divinitus est traditum; vel quia hoc in gloriam Dei cedit".

natureza determinada das coisas existentes³⁴. Assim sendo, Santo Tomás conclui que a consideração teológica é a máxima sabedoria, porque é o conhecimento da relação das realidades naturais à sua Causa Primeira³⁵. Em uma palavra: seu ponto de partida é o conhecimento de Deus³⁶.

Essas mesmas afirmações são repetidas na *Summa Theologiae*, obra em que o homem é tratado como um composto de substância espiritual e corporal³⁷. Focalizando a questão do ponto de vista do teólogo, é mister considerar a natureza do homem sob a perspectiva da alma, tematizando o corpo na sua relação com a alma³⁸: Por conseguinte, o teólogo considera a essência, as potências e as operações do homem enquanto são substâncias espirituais encarnadas num corpo. Finalmente, dentre as potências são estudadas as intelectivas e as apetitivas³⁹, sendo as demais potências estudadas enquanto são "*praeambula ad intellectum*".

3. A criaturalidade humana como imagem de Deus

Em resumo, a antropologia de Santo Tomás é uma reflexão sobre a criaturalidade do homem, cuja constituição intelectual e volitiva é entendida como *imago Dei*. Ora, predicar do homem que ele é imagem de Deus, significa aos olhos do Doutor Comum a afirmação do homem como "inteligência, livre arbítrio e poder sobre si mesmo"⁴⁰. Mas como

³⁴ Ibid.: "Nam philosophia humana eas considerat secundum quod huiusmodi sunt: unde et secundum diversa verum genera diversae partis philosophiae inveniuntur".

³⁵ Ibid.: "Und et ipsa maxima sapientia dici debet, utpote superaltilissimam Causam considerans".

³⁶ Ibid.: "In doctrina vero fidei, quae creaturas non nisi in ordine ad Deum considerat, primo est consideratio Dei et postmodum creaturarum".

³⁷ S. Th. I q. 75 prol.: "... considerandum est de homine, qui ex spirituali et corporali substantia componitur".

³⁸ Ibid.: "Naturam autem hominis considerare pertinet ad theologum ex parte animae, non autem ex parte corporis, nisi secundum habitudinem quam habet corpus ad animam".

³⁹ S. Th. I q. 78 prol.: "Deinde considerandum est de potentiis animae in speciali. Ad considerationem autem Theologi pertinet inquirere specialiter solum de potentiis intellectivis et appetitivis, in quibus virtutes inveniuntur".

⁴⁰ S. Th. I-II prol.: "Quia, sicut Damascenus dicit, homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur intellectuale et arbitrio liberum et per se potestativum".

a marcha da reflexão teológica não se detém só na criatura humana, antes alcança toda a realidade criada, Tomás faz uma distinção entre *similitudo* e *imago*, isto é, entre criaturas não-humanas e criaturas humanas. Com efeito, se é verdade que por um lado todas as criaturas são ordenadas a um fim⁴¹, por outro lado também é verdade que só as criaturas humanas 'dirigem-se a si mesmas ao fim devido mediante seus próprios atos'⁴².

Para Tomás de Aquino, a relação específica do homem a Deus resume-se nessa afirmação: "resta considerar-lhe a imagem, isto é, o homem, como também o princípio das suas obras, por ter livre arbítrio e ser senhor delas"⁴³. É importante prestar atenção ao *et* que no texto latino liga o homem a Deus (*secundum quod et ipse*). Em outras palavras, na perspectiva antropológica tomásica, a relação de *imago* não é a relação modelo-cópia, própria da interpretação agostiniana da doutrina platônica da iluminação das idéias subsistentes, mas é a relação entre criatividade divina e criatividade humana, possibilitada pela interpretação intelectualista da doutrina aristotélica da iluminação a partir da inteligibilidade imanente à realidade sensível.

A antropologia de Tomás de Aquino leva em consideração o fato de que, se é verdade que o homem é criado, também é verdade que é criado como criatividade. Se por um lado o ato criador divino fundamenta a relação entre o homem e o universo das naturezas, por outro, dentro dessa relação, é o homem que exerce a criatividade. Para o Aquinate, a criatividade humana contextua-se numa economia de salvação que propõe ao homem a tarefa definitiva da livre aceitação da relação interpessoal com Deus.

III. A ÉTICA

1. A beatitude humana

A antropologia tomásica chega a sua realização na efetividade do discurso ético, cujo contexto é do homem chamado à auto-realização

⁴¹ S. c. *Gent.* III, 1: "... eorum autem quae per voluntatem producuntur agentis, unumquodque ab agente in finem aliquem ordinatur".

⁴² *Ibid.*: "... Seipsa dirigentia secundum proprias actiones in debitum finem".

⁴³ S. *Th.* I-II prol.: "restat ut consideremus de eius imagine, idest de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem".

no mundo. Essa auto-realização no mundo assume o significado que lhe é conferido pela relação do homem a Deus. O foco iluminador do discurso ético tomásico é a questão de saber como o homem pode conhecer a providência e o governo de Deus. Ou seja, como o homem conhece o seu plano, que para ele implica "mostrar sua semelhança e representar sua imagem"⁴⁴.

O primeiro passo a ser dado é examinar a questão decisiva do fim último do homem, que consiste na beatitude da visão de Deus⁴⁵. Para se adequar às exigências do fim último, o discurso deve passar pela análise dos atos humanos que conduzem a esse fim. Destarte, o Angélico vê-se a braços com o exame dos atos humanos que sejam de livre escolha e bons.

Na sua análise das ações humanas, Santo Tomás afirma que as ações especificamente humanas são aquelas em que o homem é senhor dos seus atos⁴⁶. Esse senhorio sobre o seu agir é, em última análise, o que diferencia a pessoa humana das demais criaturas⁴⁷. Ora, quando se tratou da antropologia tomásica, constatou-se que a competência do teólogo é encarar o homem enquanto *imago Dei*, isto é, "intellectuale et arbitrio liberum et per se potestativum". Uma vez que para Tomás o homem é senhor dos seus atos através da razão e da vontade⁴⁸, o horizonte do seu discurso ético continua sendo a *imago Dei*. Em resumo, a referência ética última é a caridade: amor de Deus e amor dos homens.

Contudo, não se pode contentar com o alcance do passo já dado. Por conseguinte, é mister acompanhar a ampliação da questão levada a cabo por Tomás, quando diz que as ações que procedem de uma potência, são produzidas a partir de si mesma. O arco dessa questão fecha-se quando se constata que para o Aquinate as ações humanas devem ser conforme o seu fim⁴⁹. Em última análise, a criatura racional se especifi-

44 S. C. *Gent.* III, 1: "Quaedam namque sic a Deo producta sunt ut, intellectum habentia, eius similitudinem gerant et imaginem repraesentent".

45 Cf. H. C. L. VAZ: art. cit. na nota 10.

46 S. *Th* I-II q. I a. 1c: "Unde illae solae actiones vocantur proprie humanae, quarum homo est dominus".

47 *Ibid.*: "Differt autem homo ab aliis irrationalibus creaturis in hoc, quod est suorum actuum dominus".

48 *Ibid.*: "Est autem homo dominus suorum actuum per rationem et voluntatem".

49 *Ibid.*: "Manifestum est autem quod omnes actiones quae procedunt ab aliqua potentia, causantur ab ea secundum rationem sui obiecti. Obiectum autem voluntatis est finis et bonum. Unde oportet quod omnes actiones humanae propter finem sint".

ca e se efetiva no seu agir por si mesma segundo o próprio fim. Tomás de Aquino em seguida diz que o ato humano é bom enquanto satisfaz racionalmente uma inclinação natural. As inclinações naturais do homem são a inclinação ao conhecimento, à preservação da própria vida, à preservação da própria espécie e à vida social.

Isso subentendido, o bem está ordenado ao fim último do homem que é a visão beatífica. Se é verdade, como já se observou, que as criaturas racionais orientam-se por si mesmas rumo ao seu fim, porque têm o senhorio dos seus atos pela razão e pela vontade⁵⁰, é compreensível a afirmação de Tomás: "a beatitude é a consecução do fim último"⁵¹, completada por essa outra: "a beatitude última e perfeita não pode estar senão na visão da divina essência"⁵².

Porém, essa *visio divinae essentiae* não é assim tão problemática quanto se poderia ser levado a pensar. Com efeito, no corpo do artigo 8 da questão 3ª da Prima Secundae reaparece a problematidade para o homem do conhecimento *quid sit* de Deus. Fiel à sua epistemologia, Tomás parte do conhecimento *an sit*, reconhecendo o papel exercido pelo desejo natural de ultrapassar o âmbito do efeito conhecido para o da causa ignorada. Destarte, reconhecendo a limitação da inteligência humana para ultrapassar os confins do conhecimento *an sit* de Deus, e uma vez que permanece o desejo de conhecer a causa do efeito já conhecido, a solução encontrada por Tomás é a união do homem com Deus como superação da insuficiência inicial do seu conhecimento do plano divino⁵³.

⁵⁰ S. Th. I-II q. 1 2c: "Illa ergo quae rationem habent, seipsa movent ad finem: quia habent suorum actuum per liberum arbitrium, quod est facultas voluntatis et rationis".

⁵¹ S. Th. I-II q. 3 a 4c: "Manifestum est enim ex praemissis quod beatitudo est consecutio finis ultimi".

⁵² S. Th. I-II q. 4 a 8c: "Ultima et perfecta beatitudo non potest esse nisi in visione divinae essentiae".

⁵³ S. Th. I-II q. 3 a 8c: "Si igitur intellectus humanus, cognoscens essentiam alicuius effectus creati, non cognoscat de Deo nisi an est; nondum perfectio eius attingit simpliciter ad causam primam, sed remanet ei adhuc naturale desiderium inquirendi causam. Unde nondum est perfecte beatus. 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".

2. A lei

Até o presente momento, o discurso ético de Santo Tomás adere bastante fielmente às linhas fundamentais da ética aristotélica. Contudo, a arquitetura do discurso ético tomásico é sustentada por outra viga mestra que é o conceito de lei⁵⁴ que remonta à Filosofia cínica assimilada pelo estoicismo. Para essa escola, não se pode reconhecer uma moral onde não haja razão. Além disso, a moral é um princípio de vida conforme a natureza, isto é, oposta à convenção. Ou seja, a natureza — idêntica à razão — não se pode identificar nem com convenções arbitrárias nem com preconceitos irracionais latentes em certas prescrições escritas. Finalmente, uma terceira idéia anima a ética estóica: a do progresso na vida moral.

A orientação do discurso tomásico é dada pelo contexto da ação humana no seu movimento teleológico. A essa altura da reflexão é importante referir os dois passos da concepção tomásica de lei, que se integram operativamente: "A lei é uma regra e medida dos atos, pela qual somos levados a agir ou impedidos de agir. Pois a lei vem de *ligar*, porque obriga a agir. Ora, a regra e a medida dos atos humanos é a razão, que é o primeiro princípio deles"⁵⁵. A essa formulação acrescenta-se lapidarmente a outra: "Lei é uma ordenação da razão, promulgada em vista do bem comum por quem tem o encargo da comunidade"⁵⁶. Mediante a sua doutrina da lei, Tomás imbrica razão e liberdade na ação humana no movimento da sua teleologia imanente que é beatitude. Em outras palavras, a força da lei lhe é dada pela sua referência ao bem último comum a todos os homens. Destarte, a lei será proporcionada ao

⁵⁴ Para uma introdução histórica ao conceito filosófico de lei ver A. BILL: *La morale et la loi dans la philosophie antique*. Paris 1928. Cf. 157-198. Para uma apresentação recente da problemática da lei em Tomás de Aquino ver K.-W. MERKS: *Theologische Grundlegung der sittlichen Autonomie*. Strukturmomente eines 'autonomen' Normbegründungsverstandnisses im lex-Traktat der Summae Theologiae des Thomas von Aquin. Düsseldorf 1978.

⁵⁵ S. Th. I-II q. 90 a 1c: "lex quaedam regula est et mensura actuum secundum inducitur aliquis ad agendum, vel ab agendo retrahitur: dicitur enim lex a ligando, quia obligat ad agendum. Regula autem et mensura humanorum actuum est ratio, quae est primum principium actuum humanorum".

⁵⁶ S. Th. I-II q. 90 a. 4c: "Et sic ex quattuor praedictis potest colligi definitio legis, quae nihil est aliud quam quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata".

bem comum a todos os homens⁵⁷.³ Ainda é importante ressaltar a diferença entre lei eterna e lei natural, bem como o fato de a lei divina ser uma promulgação *ex parte Dei promulgantis*.

Ao articular a definição de lei natural, o Aquinate não só introduz o conceito operativo desta, como também introduz o conceito de *participação*⁵⁸.⁴ Ao conceito tomásico de lei subjaz a intuição de totalidade que anima a sua Metafísica. Mais acima via-se a presença fontal do *participatum-receptum* no *participans-recipientis*. Presença agora do *regulante-mensurante* no *regulado-mensurado*. Em outras palavras, Tomás recorre à relação de participação no conceito de lei como *regula et mensura* para dizer que "a lei natural não é mais do que a participação da lei eterna pela criatura racional" ou ainda que "o lume da razão natural, pelo qual discernimos o bem e o mal, e que pertence à lei natural, não é senão a impressão em nós do lume divino"⁵⁹.

Em linguagem atual, a *ratio gubernationis rerum in Deo* é o plano divino de salvação do homem, que para Tomás tem valor de lei enquanto é divino. Por sua vez, a lei natural existe por uma relação de participação na lei eterna que se dá no homem. A lei natural é *lumen*, capacidade de descobrir os imperativos da lei eterna, formulando-os conceitualmente. Por conseguinte, o homem participa da lei eterna enquanto é lei para si mesmo: capacidade de descobrir o plano divino de salvação, realizando-o livremente.

3. Imagem de Deus e criatividade criada

À luz dos seus pressupostos antropológicos, chega-se à conclusão de que a ética tomásica é fidelidade à própria criatividade racional e livre, enquanto fidelidade à imagem de Deus. O *ethos* da relação homem/natureza, homem/homem é preparação à consecução da visão

⁵⁷ S. Th. I-II q. 90 a 2c: "cum omnis pars ordinetur ad totum sicut imperfectum ad perfectum; unus autem homo est pars communitatis perfectae: necesse est quod lex proprie respiciat ordinem ad felicitatem communem".

⁵⁸ S. Th. I-II q. 91 a. 2c: "... lex, cum sit regula et mensura, dupliciter potest esse in aliquo: uno modo, sicut in regulante et mensurante; alio modo, sicut in regulato et mensurato, quia in quantum participat aliquid de regula vel mensura, sic regulatur vel mensuratur".

⁵⁹ Ibid.: "quasi lumen rationis naturalis, quo discernimus quid sit bonum et malum, quod pertinent ad naturalem legem, nihil aliud sit quam impressio divini luminis in nobis. Unde patet quod lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura".

beatífica. Exercitando o *lumen rationis practicae*, o homem enuncia o primeiro princípio moral: *bonum faciendum, malum vitandum*.

O exercício da *recta ratio* em casos concretos é fonte de diversos preceitos que são as leis humanas, com as quais o homem determina o comportamento prudencial. Por conseguinte, o homem formula leis positivas, mediante as quais provê em tempos e circunstâncias diversas a vida social. Contudo, uma vez que na presente ordem da providência o homem é orientado teleologicamente para a visão beatífica, e também porque os juízos morais humanos são incertos na determinação concreta dos princípios a serem aplicados, Deus provê os homens de uma lei revelada, vétero testamentária e neotestamentária, que supre as deficiências naturais e a falibilidade do homem existente.

O fim da lei é a caridade⁶⁰, pois Deus, mandando realizar o bem, ordena ao homem o exercício da liberdade como livre vontade do bem. Ele impera a caridade que é amor de Deus enquanto participação vivencial no amor de Deus pelos homens e pela natureza. O homem, para Santo Tomás, significa ativa e progressivamente a *imago Dei*, dele sempre mais se avizinando, vivendo essa participação.

CONCLUSÃO

Ao termo deste percurso pelo itinerário filosófico de Santo Tomás, nada mais resta que apropriar-se da sua atitude fundamental de uma fé em busca de sua inteligência. Isso significa, entre outras coisas, deixar-se interpelar pelas questões que a realidade e a cultura de hoje vão nos colocando.

No plano metafísico, Tomás confrontou-se com o necessitarismo platônico-aristotélico e, pela sua crítica à propensão grega de identificar a realidade à sua forma lógica de conhecimento, afirmou rigorosamente a liberdade do ato próprio de ser como perfeição das perfeições. Ora, aqui se descortina, precisamente, um primeiro elemento que constitui a dimensão filosófica da teologia: o confronto com a metafísica da subjetividade. Hoje em dia, o filosofar é a conceitualização de uma *experiência*. Esse foi com efeito o programa levado a cabo por Kant: *fundamentação de uma metafísica da experiência*, na qual a auto-referência é compreendida como unidade sintética da autoconsciência.

O projeto kantista foi assumido e completado pela Lógica especulativa de Hegel, para quem o sujeito da experiência é constituído não

⁶⁰ Cf. S. c. *Gent.* III 95, 96.

tanto pela referência às coisas, mas antes a outro sujeito. Hegel descerra com audácia o véu da *dialética da intersubjetividade*. A questão decisiva da relação intersubjetiva, tal como Hegel a delineou, é a do *reconhecimento*⁶¹. A questão de fundo é o alcance e a limitação da *lógica dialético-especulativa*, cuja contribuição à reflexão teológica será uma *nova teoria do significado*, que permitirá à Teologia traduzir conceitualmente a questão central do sentido da experiência humana de Deus.

A luz do confronto de Tomás de Aquino com a metafísica de Platão e Aristóteles, que lições tira o teólogo que se medir com a teoria auto-referencial do significado que Hegel propõe de maneira magistral na *Lógica da essência da sua Ciência da Lógica*? Antes de tudo, perceber nela o núcleo de uma *ontologia relacional*, na qual os termos implicados acham-se entrelaçados numa relacionalidade recíproca. Essa ontologia relacional começa a delinear-se no plano lógico que Hegel chama de aparência (= Schein)⁶², onde a reflexão encontra ante si uma imediatidade que ela ultrapassa e cujo retorno é constituído por ela mesma. Para Hegel, esse retorno é tão somente o pressupor aquilo que fora encontrado, sendo precisamente a imediatidade suprasumida que é retorno em si. Mediante esse retorno, a essência se torna *presente a si* (bei sich).

A partir daí constitui-se uma imediatidade como *liberdade*. Em outras palavras, esboça-se uma ontologia que é a exposição lógica do ponto de encontro e da pressuposição recíproca entre interioridade e exterioridade. A ontologia da liberdade na *Lógica da essência* é exposta mediante uma reflexão que põe o que pressupõe, e pressupõe o que põe. Em outras palavras, o movimento da determinação ulterior da coisa a partir da aparência até o seu surgir na existência é automovimento. Nesse sentido, essa ontologia é ao mesmo tempo uma crítica do representar a imediatidade como se fora um substrato imóvel.

Ora bem, esse é o contexto a partir do qual se pode colocar adequadamente a questão do significado da experiência de Deus hoje em dia: como um encontro entre liberdades. E, precisamente, cabe à reflexão teológica desfazer os nós do necessitarismo que, inegavelmente, perpassa a *Lógica hegeliana*. Colocando a questão em termos filosóficos: na *lógica dialético-especulativa* há uma reciprocidade constitutiva entre o fundamento e o fundamentado, o condicionante e o condicionado. Ora, é aqui precisamente que a atitude da fé buscando sua inteligência vai

⁶¹ Ver a esse respeito o belo artigo de H. C. L. VAZ: "O Absoluto e a história". In: *Ontologia e História*. São Paulo 1968, 299-340.

⁶² G. W. F. HEGEL: *Wissenschaft der Logik II*. Hamburg 1969, 7-23.

abrir o espaço para a dimensão analógica dessa *reciprocidade*. Colocando a questão em termos teológicos: como traduzir num encontro de liberdades o acontecimento de Deus como *radical gratuidade*? Em outros termos, como uma teoria dialético-especulativa do significado de uma experiência intersubjetiva levará em conta a estrutura analógica da linguagem, respeitando a gratuidade do amor do Pai de Jesus Cristo?

Uma tal lógica do reconhecimento serve de base para uma reflexão sobre a *natureza* e sobre a *história*. E aqui se conserva suprasumida a grande intuição tomásica de compreender o ser como *totalidade*. A partir dessa reflexão dialético-especulativa da "mesmidade" e da sua ampliação na apreensão conceitual da natureza e da história a filosofia expõe à teologia o inteiro círculo dos círculos, mediatizando as compreensões regionais do real que as diferentes ciências vão proporcionando.

A partir desse contexto, a teologia pode pôr-se adequadamente a questão do *pobre*⁶³! No desenvolver-se do processo de reconhecimento, o pobre é aquele que experimenta a *assimetria* de uma forma qualquer de relação social. Por isso mesmo reconhece a assimetria da relação que o liga àquela liberdade que fundamenta a sua esperança de liberdade. Na esteira da grande tradição da Teologia cristã, a relação da liberdade finita à liberdade infinita é de indigência e não de exigência, enquanto que a relação da liberdade infinita à liberdade finita é uma relação de gratuidade, relação que não é relação. A novidade da mística latino-americana do pobre, além da mudança de condições de vida subumanas que são fruto da falta de um reconhecimento efetivo, é a novidade da afirmação do Deus que irrompe na sua história no meio de uma cultura que se tornou estranha ao próprio conceito duma relação assimétrica.

No plano antropológico, Tomás compreendeu o homem como criatividade criada. Hoje em dia, o discurso teológico deve prolongar o esforço rahneriano de oferecer uma antropologia de corte transcendental, completando-o com uma antropologia que explore a fundo a questão da *historicidade*. Isso significa tematizar a exteriorização do homem na sua *linguagem* e no seu *trabalho*: enquanto significa e enquanto transforma o mundo que lhe é mediatizado no encontro com o outro. Nesse momento, aparece (no sentido de manifestar-se) o elemento do *conflito*, pessoal e social, que ainda espera do teólogo um estudo adequado. Essa antropologia deve ser uma espécie de *Filosofia do espírito*:

⁶³ Ver a bela monografia de I. NEUTZLING: *O Reino de Deus e os pobres*. São Paulo 1986. Especialmente 68-102; 185-226.

subjetivo e objetivo como uma teoria do sujeito que se objetiviza nas instituições da família, da sociedade civil e do Estado enquanto esferas duma liberdade que se tornou pública. Essa Filosofia do espírito vai pôr ao teólogo a questão do *sentido da história* como momento mediador da reflexão sobre o Absoluto transcendente.

No plano ético, Tomás procurou compreender a ação humana à luz da realização do bem último do homem. A questão do sentido da história está ligada à questão do sentido da *práxis* humana. É nesse contexto que emerge a figura de Marx! Diga-se de passagem que para ele a *história* assume o mesmo papel que o *espírito* assumiu para Hegel, a *substantia causa sui* para Espinosa, o *Deus criador* para Tomás de Aquino, a *substância primeira* para Aristóteles e a *idéia do bem* para Platão.

Ora, no contexto da inteligência da fé, Marx, com aquele rigor ético que o caracterizou como homem, pede para ser afrontado sem preconceito nem irenismo. Com ele se inaugura uma nova abordagem da realidade, sob o corte da crítica sócio-econômico-política. O que se impõe é uma análise da teoria marxiana da *práxis histórica*, fundando uma *metacrítica* da mesma, em base à inexistente ou deficiente exposição da dimensão inter-subjetiva no pensamento marxiano. Aqui no Brasil, uma tal metacrítica não tem credibilidade se não é ela também crítica das terríveis injustiças sociais que caracterizam o nosso país. Se é verdade que o plano adequado para significar a experiência humana de Deus é o encontro de liberdades, portanto a intersubjetividade, hoje quem se ocupa com a Teologia cristã, por um lado deve saber usar e expôr o instrumental categorial da análise sócio-política e, por outro, com grande honestidade intelectual, é chamado a criticar teoricamente àqueles companheiros de luta por uma sociedade mais humana e fraterna, que não articulam satisfatoriamente o espaço da liberdade humana que é o da intersubjetividade. Sob o risco de gerar novas formas de alienação e de desumanização do homem.

A questão da *práxis histórica*, em outras palavras, está ancorada na questão do *sentido da história*. O horizonte de compreensão do sentido da história é dado pelo arco que vai da *protologia* à *escatologia* bíblicas. Entre essas, há um evento: a *encarnação*, que abre para o sujeito finito a única possibilidade de realizar uma relação mediadora entre si mesmo e o sujeito infinito, pautada pela liberdade de um e outro. Mais que uma expressão autocriadora do Homem, a história é o terreno onde Deus e o Homem se reconhecem como *criador* e *co-criador*.

Ainda permanecendo no campo da ação humana, é mister levar em conta o tipo especial de ação humana que é a ação científica. Ante o alastrar-se da tecnização das variadas esferas da vida e da atividade hu-

mana, impõe-se a tarefa de uma reflexão teológica que reafirme a dimensão ou instância ética da práxis científica. Junto com a questão da práxis histórica da construção da cidade humana, a eticidade da práxis científica é a outra grande questão que canalizará o melhor das energias humanas.

O oblato que, descendo as escarpas rochosas de Monte Cassino, passou a freqüentar as salas austeras da Universidade Medieval, deixou às gerações posteriores o exemplo de quanto pode ser audaz uma fé que se põe à busca da sua intelecção, o quanto pode ser desafiadora uma esperança na palavra de Jesus, o quanto pode ser justa uma caridade que reconheça o outro como liberdade. Que não faltem ao cristão do próximo milênio, semelhantes audácia, desafio e justiça.

Marcelo Fernandes de Aquino S.J. é doutor em Filosofia e licenciado em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma). Professor de Filosofia na Faculdade de Filosofia do Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus (Belo Horizonte - MG). Reitor do mesmo Centro e diretor de sua Faculdade de Filosofia. Publicou inúmeros artigos em revistas de Filosofia do Brasil e do exterior. Sua obra *O conceito de Religião em Hegel* se encontra no prelo, nas Ed. Loyola (São Paulo), coleção "Filosofia".

Endereço: Caixa postal 5047 - 31611 Belo Horizonte - MG.