



Por uma ética das virtudes: a releitura do pensamento ético de Tomás de Aquino e sua relevância para a busca do bem comum na contemporaneidade

Márcio Fernandes da Cruz¹

O estudo da antropologia tomasiana nos mostra que esta abrange tudo aquilo que se refere ao enraizamento e desenvolvimento das virtudes no ser humano. Considera-se que tal discussão pode ser abordada, em algumas obras mais relevantes para o estudo da ética e da moral, como *Summa Theologiae* I-II, q. 55-67 e a *Quaestiones disputatae De Virtutibus*, q. 1 e 5, além da *Ethica Nicomachea* de Aristóteles, onde se diz que toda arte e toda doutrina e, igualmente todos os atos visam a algum bem. Não obstante, o *bem* é aquilo a que todas as coisas visam (*quod omnia appetunt*), o que nos mostra que a ética aristotélica é uma ética da felicidade; nisso consiste o fim último do ser humano. A felicidade humana, então, pode ser entendida como autorrealização ou autodeterminação do homem através de suas próprias forças, sobretudo considerando as virtudes morais. A virtude é definida por Aristóteles como um hábito voluntário que conduz os atos humanos ao bem humano consistindo no “meio termo para nós” que é determinado pela razão. Assim, constata-se que tanto a ética aristotélica, quanto a tomasiana é uma ética das virtudes. Conforme a perspectiva de Tomás de Aquino, as virtudes aperfeiçoam o ser humano, a fim de que este siga devidamente suas inclinações naturais, concluindo-se que todo homem tende naturalmente à felicidade; por criação, está indelevelmente inscrito em seu coração o desejo de ser feliz, o que implica em uma vida virtuosa. A presente investigação tem como objetivo, demonstrar a partir de uma análise pormenorizada, a relevância da questão da virtude nas obras supracitadas, dando enfoque aos mecanismos viabilizadores da efetivação do bem comum nas esferas sociais dos tempos atuais. Para tanto, apresentaremos uma contextualização do estudo da virtude sob a ótica tomasiana e aristotélica, bem como seus desdobramentos e aspectos constitutivos do pensamento filosófico e teológico ocidental acerca da ética enquanto estrutura teleológica, centrada no agir virtuoso tendo como horizonte a liberdade exercida nas circunstâncias de decisão. Por fim, nos proporemos a responder uma questão que comumente nos interpela diante dos desafios de uma sociedade que cada vez mais se distancia da aplicabilidade da ética, a saber: “Na sociedade contemporânea, marcada por um império do tecnocentrismo,

¹Mestre em Filosofia pela UFU e Professor de Teologia da Faculdade Católica de Uberlândia/ PUC-MG.



impulsionado pelo, e imbricado ao capitalismo, é possível refletir acerca da pertinência das virtudes, uma vez que, na definição tomasiana, elas são vistas como “justo meio para nós”, e, atualmente, o “para nós” tem sido substituído vertiginosamente pelo instrumental técnico, em múltiplas modalidades, além de que o “justo meio” é desconhecido pelo sistema que tem no lucro a palavra de ordem?”

PALAVRAS-CHAVE: Ética. Virtude. Bem comum. Tomás de Aquino.

1.1 O bem comum: aspectos de uma abordagem tomasiana

A moral clássica é uma moral centrada na perspectiva da *εὐδαιμονία* (felicidade), onde consiste o fim e o bem do homem no tocante à sua atividade moral. Na *Ethica Nicomachea*, a felicidade é definida por Aristóteles, quando se encontra a atividade própria do homem. Desse modo, é próprio do homem possuir atividades da alma conforme razão,² o que prova que sua felicidade está no exercício racional. Visto que os homens não esperam as reflexões da filosofia moral, bem como as teorias éticas, para viverem ou agirem, é a própria razão que os impulsiona à ação. Por esse motivo, os homens devem possuir um modo próprio de agir e, ademais, de agir bem, conforme uma “razão intuitiva” ou a “inteligência imediata dos princípios”.³

Considera-se que em Aristóteles, três espécies de “bem” constituem a perspectiva eudaimônica, a saber: 1) a sabedoria, que se revela como posse do espírito, essencialmente contemplativa, constituindo uma atividade imanente de repouso e fruição – o sábio por sua vez, usufrui de uma vida perfeita, que é antes de tudo teórica; 2) a virtude que é, evidentemente, uma parte integrante da realização plena da natureza humana, o justo meio que modera os extremos; 3) o prazer aparecer com a terceira espécie da felicidade e resultado necessário que acompanha o ato realizado pelos seres humanos, relacionado à alegria e à juventude. Para o estagirita, o homem não pode viver sem uma dose de alegria ou deleite. Nisso consiste a recompensa natural de uma vida virtuosa. Quem faz o bem sem prazer não

²*Eth. Nic.*, VI, 13. 1153 b 14-16. *Sententia Libri Ethicorum* VII, 13, (1153 b 7-1154 a 7), Editio Leonina XLVII/2, p. 432 a.

³*Eth. Nic.*, VI, 6. 1141 a 1-9. *Sententia Libri Ethicorum* VI, 5, (1140 b 31-1141 a 12), Editio Leonina XLVII/2, p. 348.



age corretamente.⁴ Não obstante, a vida e o prazer parecem indissolúvelmente unidos, assim como o prazer torna as atividades perfeitas e torna, portanto, a vida perfeita.

No entanto, a ideia de bem na perspectiva aristotélica se identifica com a de felicidade. O bem é a finalidade de toda e qualquer ação ou propósito, realizado pelos homens: ele é a felicidade, só atingível pela ação. E ainda que existam vários fins, considera-se que nem todos os fins são absolutos, a não ser o bem supremo, o qual se deve buscar absolutamente. Eis o ponto máximo da felicidade, que é apontada como a atividade perfeita da virtude.

Em suas diferentes ações, o homem sempre tende para um dos fins concretos. Mormente, esses fins se configuram como bens. Por esse motivo, os fins e os bens a que o homem aspira existem em função de um fim último ou bem supremo. Para Aristóteles, todos os homens, sem distinção, consideram que esse fim seja a felicidade. Entretanto, ainda que a aspiração a ela seja um dado natural existente no homem de modo necessário, tender, ou não a ela, será sempre uma decisão humana livre. Nesse sentido, é possível apresentar uma relação entre vontade e razão prática na perspectiva ética aristotélica e tomasiana.

A ética tomasiana, embora se apresente enquanto uma ética da liberdade ou das virtudes, ou mais especificamente da razão prática (prudência), tem seu fundamento na ética aristotélica enquanto uma ética eudaimônica. Neste ponto, é considerável o fato de haver uma correlação entre vontade e razão prática na ética filosófica tomasiana ou mesmo uma identidade destes termos enquanto fundamentação para seu pensamento.

No que concerne à questão da razão prática, apresentada sob a perspectiva aristotélica cumpre dizer que segundo (Daniel Westberg, 1994, p. 15) o problema de uma teoria da razão prática é descrever a conexão entre a mente do agente e sua ação, considerando a possibilidade de fazer uma ligação entre a apreensão da mente de alguma coisa boa ou desejável e a ativação do apetite levando a uma ação. Entretanto, considera-se que isto seria inadequado no tocante à nossa experiência humana da ação, o que segundo Aristóteles, implicava uma espécie de necessidade mecanicista que carecia de um adequado elemento para o qual se poderia manter uma pessoa responsável por sua ação, evidenciando seu êxito ao realizar uma boa ação, ou culpa ao desejar e não fazê-lo. Ademais, o estagirita expõe sua explicação acerca da questão da ação humana, considerando sua relação com a mente a fim de que isso possibilitasse o crescimento e o desenvolvimento da virtude, conservando os desejos

⁴*Eth. Nic.*, X, 4. 1175 a 20. *Sententia Libri Ethicorum* X, 6 (1174 b 14-1175 a 5), Editio Leonina XLVII/2, p. 570 b.



retos e positivos. Nesse ponto, Aristóteles sustenta a importância da deliberação aperfeiçoada pela boa ação, apresentando-nos uma sequência (desejo-deliberação-percepção-escolha-ação) coerente que introduz especificamente as habilidades humanas de raciocinar sobre as possibilidades e escolhas, e isto voluntariamente.⁵

Frisamos que Aristóteles fornece a base para uma rica teoria da ação humana, ou seja, a fonte e determinação dos desejos, a natureza da deliberação e as possíveis influências na qualidade deste processo de raciocínio. Concomitantemente, considera-se ainda, a variabilidade da percepção bem como a natureza e força da relação entre a conclusão da deliberação e escolha, e entre escolha e ação.

É na *Eth. Nic.*, III, VI e VII, que Aristóteles concentra sua análise acerca da deliberação e escolha, evidenciando o pensamento acerca de como escolher as medidas certas para se alcançar o desejo bom. Entretanto, isso parece implicar o ponto crucial na ética aristotélica: colocar o bem e o mal não na vontade, mas na escolha dos meios,⁶ o que poderia ser interpretado como uma limitação no raciocínio prático uma vez que se assume que os bens humanos que são desejados, são fixos e não o objeto da deliberação.⁷ Por conseguinte, Aristóteles assegura que a deliberação não é sobre os fins, mas sempre sobre os meios, o que torna evidente, o fato de muitos intérpretes que discorrem acerca deste assunto, restringirem indevidamente o escopo da razão prática. Contudo, isso não significa que Aristóteles negasse o fato de que um agente pudesse refletir sobre seus valores ou metas a serem atingidas. Não obstante, eis o ponto em que nos revela as estimativas distorcidas de incompreensões entre a *φρόνησις* aristotélica e a prudência tomasiana. A esse respeito, considera-se que em grande parte do século XIX e XX, a interpretação da *φρόνησις* era compreendida para lidar com o meio e não com o fim de uma ação.⁸

Para Aristóteles, a chave para a compreensão de sua teoria da ação é a função do silogismo prático, utilizado igualmente por ele, para explicar a conexão lógica e psicológica entre desejo e ação. Cogita-se que sua descrição correta faz a diferença entre a razão prática

⁵De acordo com Daniel Westberg, ‘*εκουσιον*’ na *Eth. Nic.*, III não é exatamente equivalente à ‘*voluntário*’, pelo fato da distinção entre ‘*εκουσιον*’ e ‘*ακουσιον*’ incluir também a distinção entre ‘*boa vontade*’ e ‘*má vontade*’. Neste ponto, conf., *Eth. E.*, 7 e igualmente, W. F. R. Hardie, *Aristotle’s Ethical Theory* (Oxford, 1980, p. 152.) e Anthony Kenny, *Aristotle’s Theory of the will* (London, 1979, p. 1-66).

⁶Westberg apud P. Aubenque: *La Prudence chez Aristote*. Paris, 1976, p. 138: ‘a moral de Aristóteles é a única moral consistente, porque ela situa o bem e o mal, não em termos absolutos da vontade, na escolha dos meios’

⁷*Eth. Nic.*, III, 3, 1112 b 11-12.

⁸D. J. Allan, *Aristotle’s Account of the Origin of Moral Principles* in J. Barnes, M. Schofield, and R. Sorabji (eds.), *Aristotle*, ii. *Ethics and Politics*, London, 1977, p. 72-78.



enquanto puramente deliberativa, determinado uma ação específica, ou enquanto uma descrição mais ampla do processo da *προαίρεσις* (escolha, volição), escolha da ação, que apresenta a ligação entre pensamento e ação.

Concomitantemente, Aristóteles explicita na *Eth. Nic.*, III, 1112 a 18, que o processo de raciocínio sobre as ações ocorre nas etapas anteriores a elas. Num primeiro momento, o agente tem um desejo por um fim que ele gostaria de alcançar. Desse modo, a deliberação é o processo de raciocínio no tocante aos meios necessários para se atingir a meta. Prova disso é que um homem virtuoso sempre adotará boas metas a serem atingidas, uma vez que seus desejos forem propriamente moderados, a fim de que os meios escolhidos por ele possam ser estruturados ao fim desejado. No que concerne à deliberação, há em Aristóteles uma estrutura tripartite: 1) telos (um fim); 2) os meios (que levam ao fim); 3) a ação a ser tomada primeiro. Tal estrutura é baseada no raciocínio silogístico (maior-menor-conclusão) sendo melhor apresentada em *Eth. Nic.*, III, 1144 a 31-32, onde Aristóteles nos apresenta uma rara instância do termo ‘silogismo prático’ aplicado ao processo de raciocínio do fim aos meios.

De acordo com a *Eth. Nic.* VI e VII verifica-se que Aristóteles acrescenta uma nova dimensão ao raciocínio prático, pelo fato de um indivíduo poder deliberar eficientemente bem por maus fins. A esse respeito, a sabedoria prática (*φρόνησις*) necessita ser distinguida da inteligência. Nesse sentido, evidencia-se o fato de que Aristóteles tenha desejado estabelecer uma forte conexão entre ‘escolha’ e ‘caráter’ a fim de fornecer uma base para a teoria do desenvolvimento das virtudes, bem como oferecer uma melhor explanação acerca da *ἀκρασία* (fraqueza moral) socrática.

Compreende-se que a análise aristotélica acerca da boa deliberação é fundamental para a o estudo da ética filosófica tomasiana, sobretudo no que se refere à questão da relação da vontade e da razão prática, como ponto primordial que contribui para a estruturação de uma ética da liberdade.

De acordo com Anthony Kenny⁹, a questão da liberdade é o principal ponto para analisar a teoria das ações determinadas pelas regras. A esse respeito ele percebe uma coincidência em Aristóteles e Tomás de Aquino no tocante a análise da questão do bem enquanto fim último das ações humanas. Desse modo, a razão prática é uma expressão mais

⁹ Kenny, *Will, Freedom, and Power*, Oxford, 1975, p. 94-95.



apropriada à Tomás de Aquino e não exige conclusões. Todavia, o aquinate nos apresenta a ideia de que as contingências das conclusões da razão prática são essenciais para a liberdade.

A influência aristotélica no pensamento tomasiano é bastante evidente e dispensa delongas. Em Tomás de Aquino, isso se aplica igualmente, na estruturação de sua ética filosófica enquanto uma ética da liberdade. Várias questões abordadas no campo da moral, especificamente, no aspecto antropológico, e discutidas no tempo de Tomás de Aquino, tais como o intelectualismo referente ao fim do homem (contemplação) bem como o racionalismo em sua doutrina sobre Deus, etc, têm seu fundamento no escopo ético aristotélico, sobretudo no tocante à questão do bem, desejo, deliberação, escolha, vontade e liberdade.

Segundo P. Mercken, 1974, parece haver algumas diferenças entre ética aristotélica e tomasiana, a saber, a felicidade do homem não é somente nesta vida; a interpretação da questão humana da felicidade é uma função de uma teoria geral do bem; a noção de ‘natureza humana’ que explica o desejo do homem para a felicidade é inserida na teleologia universal da natureza e a introdução de uma ‘faculdade especial responsável pela moral do valor, a vontade’. De igual modo, considera-se os papéis da vontade e da razão como princípios de escolha; a distinção entre escolha interna e ação externa; a interiorização da vontade e moralidade; a distinção entre felicidade como um fim subjetivo e o bem como fim objetivo; mérito e recompensa; a inversão das virtudes aristotélicas e a doutrina adicional da lei natural e *συντήρησις*.

Na perspectiva de Gauthier, uma vez que a *φρόνησις* aristotélica diz respeito ao conhecimento do fim, bem como os meios, o fim para Tomás de Aquino, sendo além desta vida, não poder ser conhecido e tampouco fazer parte da prudência. Não obstante, a sabedoria prática ainda se mostra limitada ao conhecimento dos fins da ação humana pelo ensino da *συντήρησις* e os primeiros princípios da lei natural, evidenciadas para retirar as responsabilidades das ações, próprias da *φρόνησις*.¹⁰

2.2 Vontade e Razão Prática: por uma ética da liberdade

Do mesmo modo que Aristóteles desenvolve a estrutura da (deliberação-percepção-escolha), Tomás de Aquino proeminentemente apresenta a questão da vontade como fator

¹⁰Gauthier and Jolif, *L'Éthique à Nicomaque*, 1954, p. 277.



relevante e inovador para a compreensão das ações humanas em vista do fim. Compreende-se que a vontade é a parte intelectual da alma que se relaciona ao mesmo tempo com o fim (*bonum honestum*) e com os meios (*bonum utile*)¹¹, como uma inclinação natural do intelecto enquanto princípio movimento das ações humanas. No que concerne ao movimento da vontade, Tomás nos elucida que este é causado por Deus e não somente pela potência da própria vontade, ainda que num primeiro momento, considera-se que é própria potência da vontade que a move. A esse respeito se diz que:

A natureza de uma coisa é ser movida por um agente e ser sujeita a ele, e pela forma deste, ela pode ser reduzida de potência a ato, porque todo agente opera pela sua forma. Ora a vontade é reduzida a ato pelo apetecível que lhe satisfaz o desejo. Somente no bem divino fica satisfeito o desejo da vontade enquanto seu último fim. Logo, só Deus pode mover a vontade à maneira do agente.¹²

A questão da vontade (*voluntas*) e da razão prática (*prudencia*) é apresentada de modo peculiar à ética filosófica tomasiana.

Na I-II, q. 90, a 1c, Tomás de Aquino expõe a estrutura na razão prática, segundo a qual a lei natural formula o primeiro princípio dos atos humanos. A lei natural pertence essencialmente à razão e, por esse motivo, como primeiro princípio, ao fim da vida humana, ou seja, à felicidade ou beatitude.¹³ Uma vez que a razão se refere às inclinações naturais, ela retira daí o que apresenta à vontade como bem, que é objeto de ambos. As inclinações não representam um naturalismo ético. O que é bom não é da natureza, isto é, efetuado pela natureza; ao contrário, é determinado pela razão humana, o que não significa que o bem seja algo construído pela razão. Por esse motivo, dizemos que o apetite sensitivo (inclinação e reta razão) deve se reunir na decisão correta do agir; desse modo se comporta a razão teórica. Enquanto que, na razão especulativa, há algo que é naturalmente conhecido, ou seja, os primeiros princípios da razão teórica, o da não contradição, o princípio que diz que o todo é maior que suas partes, etc. assim, em relação à razão prática, há primeiros princípios naturalmente conhecidos, isto é, evitar o mal, não prejudicar ninguém injustamente e, em

¹¹H. D. Gardeil, *Iniciação à Filosofia de Santo Tomás de Aquino* – Psicologia e Metafísica, Paulus, 2013.

¹²SCG, III, LXXXVIII, 3.

¹³I-II, q. 90, a. 2c.



geral: “procurar o bem e evitar o mal” (*bonum est faciendum et prosequendum et malum vitandum*).¹⁴

Segundo o paralelismo entre razão prática e teórica, o verdadeiro e o falso, em relação à razão teórica, se identificam com o bom e o mau, respectivamente. Para que a decisão ou eleição do ato seja boa, o apetite sensitivo deve ser reto e a reflexão deliberativa deve ser verdadeira. Em Aristóteles, o princípio da decisão que reúne a deliberação do apetite em relação ao fim concreto do agir é o ser humano.¹⁵ De seu lado, Tomás de Aquino salienta mais uma vez que o ser humano é princípio dos atos enquanto é senhor deles. Por conseguinte, no comentário à *Ethica Nicomachea*, Tomás diz claramente que tudo o que é ordenado a um fim, ou seja, ao fim último, não é determinado pela natureza, mas é tomado pela razão.¹⁶ A respeito dos atos humanos, considera-se duas zonas de ação humana, a saber, os atos interiores e exteriores. Para Tomás, um ato interior procede diretamente da razão prática e da vontade. Desse modo, na perspectiva tomasiana, esse é o princípio de toda ação propriamente humana. Em contrapartida, o ato exterior é a execução da ação para a sensibilidade e as forças corporais que comandam a vontade.¹⁷

Evidentemente os atos humanos exteriores, ainda que possam colaborar na aquisição de uma virtude moral, não são suficientes para isso. Por outro lado, os atos humanos interiores (benevolência, alimentar a quem tem fome), diferentemente dos exteriores (fazer a comida), são aqueles que asseguram a origem e a aquisição da virtude. Tal perspectiva é abordada, igualmente na I-II, q. 63, a. 2, em que, para Tomás, “a virtude aperfeiçoa o homem para o bem, quando a razão de bem é considerada em modo, espécie e medida.” O bem do homem deve ser considerado pela razão e pela lei divina, uma regra superior à qual a razão está submetida. Por esse motivo, uma vez que a virtude humana for ordenada pela regra da razão, podemos dizer que ela é causada pelos atos humanos, porquanto esses tenham a propensão para o bem, conforme a reta razão, e, desse modo, a adquirimos pela repetição dos bons atos, tal como nos indica Aristóteles, no livro II da *Ethica Nicomachea*: “as operações são as causas

¹⁴I-II, q. 94, a. 2c. Ver também: *Sententia Libri Ethicorum*, V, 12. 1134 b 19. Editio Leonina XLVII – 2, p. 305; Ibid. VII, 3. 1147 a 24. Editio Leonina XLVII – 2, p. 392; J. H. J. Schneider: L’unité de la raison humaine selon Thomas d’Aquin et Al-Farabi. In: *Le portique: charme etsédution*. Numéro 12, 2^e semestre, 2003. Metz/Strasbourg, 2003, p. 97-118.

¹⁵*Eth. Nic.*, VI, 2. 1139 a 1-31 e b 4-5.

¹⁶*Sententia Libri Ethicorum*, VI, 2. 1139 a 27. Editio Leonina XLVII/ 2, p. 337: “... *ea autem quae sunt ad finem non sunt nobis determinata a natura, sed per rationeminvestigantur*”. Cf. I-II, q. 90, a. 2, ad 3.

¹⁷S. Pinckaers, *La vertuest tout autrechosequ’unehabitude*, In: Nouvelle RevueThéologique, Tournai, 1960, Vol. 82, p. 394.



daquilo a que nos dedicamos pela virtude.”¹⁸ Conforme Tomás de Aquino, a virtude é o último da potência que se aperfeiçoa a fim de realizar uma operação boa. Tal bem se apresenta, no homem, de modo diferente daquele que nas outras coisas, como por exemplo, o bem do cavalo ou da pedra, o que prova que, tanto o bem desses últimos, quanto o do homem, se entendem de diversas maneiras. Aristóteles nos aponta, no livro III da *Política*, uma distinção quanto ao bem do homem enquanto homem e enquanto cidadão. No tocante ao bem do homem enquanto homem, a razão deve ser perfeita no conhecimento da verdade, de modo que os apetites inferiores (concupiscível e irascível) sejam regulados por ela; tal ação caracteriza o homem enquanto ser racional. Enquanto o homem é cidadão, seu bem também pode ser considerado, visto que esse bem deve ser comum (*bonum commune*) e ordenado aos outros concidadãos no âmbito citadino.¹⁹ Neste ponto, temos o princípio fundamental da política de que o bem comum é melhor que o bem de cada um (*bonum commune est melius quam bonum unius*).²⁰ Consoante a tal perspectiva, por bem comum se entende “o conjunto daquelas condições da vida social que permitem aos grupos e a cada um dos seus membros atingirem de maneira mais completa e desembaraçadamente a própria perfeição”²¹. Do mesmo modo que o agir moral de um indivíduo se realiza no “fazer o bem”, o bem comum pode ser entendido como a dimensão social e comunitária do bem moral.

2.3 A ética filosófica de Tomás de Aquino: um sistema ético de liberdade

Julgamos pertinente apresentar uma abordagem sucinta acerca da ética filosófica tomasiana, a fim de demonstrar sua relevância enquanto uma ética da liberdade, que tem seu princípio na relação entre vontade e razão prática.

Antes, porém de adentrarmos nesse assunto, será necessário demonstrar a relevância da influência de Alberto Magno na síntese do pensamento tomasiano, e visto que Alberto fora

¹⁸*Eth. Nic.*, II, 1 e 3 1103 a 31.

¹⁹*Política*, III, 2 1276 b 16; 1276 b 35.

²⁰*De Regno*. Cf. Jakob Hans Josef Schneider, *La Filosofía Política en el Del Regno de Tomás de Aquino*. Patristica et Mediaevalia, vol. XXIV, Buenos Aires, 2003, p. 3-27. Luis Alberto De Boni, Tomás de Aquino entre a Urbe e o Orbe: *O pensamento político de Santo Tomás no De Regno*, em Marcos Roberto N. Costa e Luis A. De Boni (orgs). *A ética medieval face aos desafios da contemporaneidade*. EDIPUCRS, Porto Alegre, 2004, p. 313-340.

²¹ CONCÍLIO VATICANO II, Const. apost. *Gaudium et spes*, 26: AAS 58 (1966) 1046; Catecismo da Igreja Católica, 1905-1912; João XIII, Carta enc. *Mater et Magistra*: AAS 53 (1961) 417-421; ID., Carta enc. *Pacem in terris*: AAS 55 (1963) 272-273; PAULO VI, Carta apost. *Octogesima adveniens*, 46: AAS 63 (1971) 433-435).



mestre de Tomás de Aquino, se diz que sua obra foi fundamental para a estruturação da síntese do pensamento ético e filosófico de seu discípulo. Por esse motivo, Alberto Magno é considerado no séc. XIII a grande autoridade incontestável (*auctoritas*) em matéria teológica e filosófica.²²

É sabido que a Filosofia tida como serva da Teologia (*ancilla theologiae*) não é assim concebida na síntese tomasiana, o que não significa mormente uma subordinação da ciência filosófica à teológica. Todavia, é possível compreender o seu aspecto autônomo, considerando sua especificidade no campo do saber prático. Isso nos aponta para uma possível resolução ao nosso questionamento acerca relação entre vontade e razão prática enquanto fundamento da ética filosófica tomasia.

De acordo com W. Kluxen²³, a ciência prática em Tomás relaciona suas expressões a um todo previamente concebido e desenvolve a sua sistemática a partir disso, compreendendo a medida da ação ao extremo “poder-ser” do homem, o qual se submete ao que deve ser feito concretamente, ainda que aquilo que a razão natural compreende como extremo “poder-ser” do homem não é verdadeiramente o extremo, a totalidade, o que pode se dar na perspectiva teológica por meio da revelação.

A partir da análise de Kluxen sobre a ética filosófica de Tomás de Aquino, percebe-se que a Filosofia Moral de modo geral se apresenta como imperfectível. Entretanto, ela traz em seu âmbito uma sessão de contextos mais elaborados próprios da Teologia. Prova disso, é que não há contradição entre Filosofia Moral natural enquanto um sistema e moral teológica. Porém, a moral é ligada àquilo que é fatural juntamente com sua historicidade concreta, sendo essencialmente determinada ao ordenamento sobrenatural do homem a Deus, por intermédio da graça e da reconstituição da vida humana, bem como da legislação divina, capaz de dar forma à história. Se a história humana é considerada uma história da salvação, evidentemente isto não pode ser privado de importância pela ciência natural da moral. Isso poderia restringir a historicidade da revelação. Porquanto, será necessário estabilizar uma historicidade natural como historicidade fatural, distanciada daquela sobrenatural. Assim, sob o pressuposto da revelação, sob as condições da síntese, uma filosofia moral natural, enquanto

²² É. Gilson, 2007, p. 625-629. Cf. *Le Thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, 4^a ed., Paris, J. Vrin, 1942.

²³ 2005, p. 149.



estrutura de um sistema global fechado, não pode ser contrária a uma moral teológica. É na teologia que se localiza a sistemática de todo conhecimento.

A partir dessa perspectiva, parece não ser possível formular e sustentar uma filosofia moral sistematicamente fechada em si mesma. Nesse sentido, a interpretação tomasiana esboça uma consequência significativa, ou seja, aquilo que é possível na filosofia especulativa, não é absolutamente necessário ser na filosofia prática. Ademais, pode-se dizer que em Tomás de Aquino, há uma metafísica autônoma a partir de um sistema, mas não há uma ética filosófica capaz de ser desmembrada da síntese enquanto um sistema autônomo de uma ciência prática natural. Por esse motivo, se diz que a moral tomasiana (ética filosófica) deve ser considerada enquanto sistema, somente na teologia, pelo fato de ser nesse âmbito que ela se ordena e se articula, apesar de suas limitações.

No que concerne à liberdade, podemos dizer que esta é considerada como sendo o ponto fundamental do querer moral. De acordo com W. Kluxen, percebe-se que na filosofia moderna, pensadores como Immanuel Kant e Jean-Paul Sartre tratam dessa questão, numa perspectiva diversa daquela tratada por Tomás de Aquino. Neste ponto, julgamos necessário apresentar o problema da liberdade (*libertas*) paralelo ao livre-arbítrio (*liberum arbitrium*).

Para Aristóteles a ciência prática se ocupa do voluntário.²⁴ Entretanto, a ética não trata da essência da liberdade e da decisão livre, mas a pressupõe como dada, interrogando-se em torno das condições concretas dentre as quais, o agir pode ser dito enquanto voluntário.²⁵ Concomitantemente, Tomás de Aquino nos indica na I, q. 83, a. 1, acerca do livre-arbítrio, que não só o homem, mas igualmente Deus, possuem a potência da decisão livre. E desse modo se diz que o ser humano é livre enquanto é um ser racional.²⁶ No entanto, verifica-se que quanto mais se exercita a liberdade, mais a vontade se apresenta enquanto livre. Aqui, é possível considerar o livre-arbítrio da vontade, já que a liberdade é o princípio superior da própria vontade e da razão prática, que possibilita a escolha no ser humano.

De acordo com Immanuel Kant, é a partir da lei moral que se estabelece a efetividade da liberdade, facilitando, assim, o seu conhecimento (*ratio cognoscendi*).²⁷ No entanto, será sob este ponto que sua filosofia moral se institui.

²⁴*Eth. Nic.*, III, 1-3.

²⁵ I-II, q. 6, a. 1-2.

²⁶I, q. 83, a. 1.

²⁷Immanuel Kant, *Crítica da Razão Prática*, 2002. Trad. Valério Rohden.



Sendo a liberdade, a autodeterminação²⁸ e o princípio superior da vontade e da razão, faz-se necessário, especificá-la (*libertas specificationis*) e exercitá-la (*libertas exercitii*).²⁹ Com relação ao exercício da liberdade, compreende-se que este significa ‘o querer efetivo’, ou a inclinação fatural a um bem, ou mesmo a causalidade eficiente e orientação ao fim. Por outro lado, nenhum impulso pode ser realizado sem uma determinação do objeto e, por esse motivo, preza-se pelo aspecto da especificação, que é a causalidade formal e determinação da razão. A liberdade de especificação escolhe essencialmente entre o bem e o mal. Por outro lado, a liberdade do exercício no fazer, tem sempre um bem como escopo. Em contrapartida, se diz que no não fazer, não há nem um bem, nem um não-bem, mas uma negação. Para Tomás, os tipos de liberdade são predicáveis e variam analogamente, o que inclui Deus e os anjos, uma vez que a liberdade é caracterizada de um modo geral como perfeição.³⁰ De igual modo, a liberdade humana é a base que ordena a vontade ao bem, que por sua vez, não aceita nada em seu interior que não seja o próprio bem. Por isso, se o mal é uma privação do bem, é impossível que este seja objeto do querer.³¹ Ademais, se isso fosse possível, teríamos uma contradição no que concerne à liberdade.

No entanto, a vontade é determinada com respeito ao fim último (*beatitudo*) e ao bem geral (*bonum in universali*). Ademais, a vontade não possui nada externo a ela, mas somente o que está em seu interior e que lhe pertence. Nisso consiste a essência da liberdade.

Em Tomás de Aquino, constata-se que não há uma distinção acerca da questão do livre-arbítrio e da vontade, embora segundo ele, há quem sustente essa tese afirmando que o livre-arbítrio é uma terceira potência distinta da vontade e da razão.³² Tal afirmação consiste no fato de que para eles, o ato do livre-arbítrio, que é eleger, se difere do ato simples da vontade e da razão. Ora, o ato da razão consiste somente na cognição, e o da vontade que se relaciona com o fim (bem). Concomitantemente, o livre-arbítrio que se relaciona com o bem, se dirige ao fim. Desse modo, já que o bem que é relativo ao fim, se origina dessa noção, e o apetite do bem se origina do conhecimento, a vontade, naturalmente procede da razão e, conseqüentemente dessas duas potências, se origina uma terceira potência, ou seja, o livre-arbítrio. Todavia, Tomás sustenta que há uma identificação entre vontade e livre-arbítrio, uma

²⁸ Anthony Kenny, *Aquinas on Mind* - Topics in medieval philosophy, 1994, p. 77.

²⁹ I-II, q. 9, a. 1; a esse respeito, leia-se *De malo*, 6.

³⁰ SCG. II, 46, 48.

³¹ I, q. 48, a 1 e 3.

³² *De Verit.* q. 24, a. 6 c.



vez que o livre-arbítrio é a potência pela qual o homem pode julgar livremente, ou mesmo o princípio de algum ato a realizar de algum modo. Ademais, a potência pela qual julgamos livremente não se entende como sendo aquela pela qual julgamos absolutamente, que é própria da razão, mas enquanto aquela que faz a liberdade ao julgar, própria da vontade. É nesse sentido que se diz que o livre-arbítrio é a própria vontade, e que se considera o livre-arbítrio da vontade. De outro modo, exercitar a boa vontade é o mesmo que exercitar os atos regulados pela razão prática e igualmente, a liberdade, em vista do bem comum.³³

À guisa de conclusão, compreendemos que o escopo ético tomasiano está alicerçado sob a égide da teoria das virtudes, tendo a vontade e a razão prática como princípios fundantes desse paradigma essencial para o exercício da ética em tempos antigos e atuais, sobretudo na efetivação da prática do bem comum constituído no bem moral que exige uma responsabilidade integralizada no tempo e no espaço de todos os homens e do homem todo.

3 Referências

AGOSTINHO, *Confissões*. 1ed. São Paulo: Paulus, 2015.

_____. *La ciudad de Dios*. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 1958.

_____. *O livre-arbítrio*. 2ed. São Paulo: Paulus, 1995.

AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica (I, II)*. Coord. Geral das traduções de Carlos Josaphat Pinto de Oliveira, OP. São Paulo: Loyola, 2005.

_____. *Suma Contra os Gentios*. Trad. de D. Odilão Moura, OSB. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

_____. *De Veritate*. Opera Omnia. Iussu Leonis XIII, P. M. Edita. Sancte Sabine, 1973.

_____. *De Regno*; Corpus Thomisticum; www.corpusthomisticum.org

_____. *De Malo*. Corpus Thomisticum; www.corpusthomisticum.org

_____. *Sententia Libri Ethicorum*. Editio Leonina, XLVII/1 e 2, Paris/ Roma, 1969.

³³*Liberio Arbitrium*, I, 13, §27.



ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Trad. Mário da Gama Kury, 3ed. Brasília: Universidade de Brasília, 1992.

_____. **Política**. Trad. Nestor Silveira Chaves, 2ed. São Paulo: Edipro, 2009.

ALLAN, D. J. **Aristotle's Account of the Origin of Moral Principles** in J. Barnes, M. Schofield, and R. Sorabji (eds.), Aristotle, ii. *Ethics and Politics*, London, 1977, p. 72-78.

AUBENQUE, P. **La Prudence chez Aristote**. Paris, 1976, p. 138.

COSTA, Marcos Roberto N; DE BONI, Luis Alberto. **A ética medieval face aos desafios da contemporaneidade**. EDIPUCRS, Porto Alegre, 2004, p. 313-340.

GILSON, Étienne. **Le Thomisme: introduction a la philosophie de Saint Thomas D'Aquin**. 4ª ed., Paris, J. Vrin, 1942.

GARDEIL, Henri-Dominique. **Iniciação à Filosofia de São Tomás de Aquino: Psicologia, Metafísica**. Vol. 2. Trad. de Carlos Eduardo de Oliveira. São Paulo: Paulus, 2013.

GAUTHIER. ***L'Éthique à Nicomaque***. Paris, 1954, p. 277.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Prática**. Trad. Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

KLUXEN, Wolfgang. **L'etica filosofica di Tommaso D'Aquino**. Marco Carmelo (Org.). Trad. Marco Cassisa. Milão, 2005.

KENNY, Anthony. **Will, Freedom, and Power**. Oxford, 1975, p. 94-95.

_____. **Aquinas on Mind: Topics in medieval philosophy**, Oxford, 1994, p. 77.

_____. **Filosofia Medieval. Uma nova história da Filosofia Ocidental**. Trad. Edson Bini. Vol. II. São Paulo: Loyola, 2008.

MERCKEN, P. **Transformations of the Ethics of Aristotle in the Moral Philosophy of Thomas Aquinas**. Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario: Attidel Congresso Internazionale diNaples, 1974, p. 152.

PINCKAERS, S. **La vertu est tout autre chose qu'une habitude**, In: Nouvelle Revue Théologique, Tournai, 1960, Vol. 82, p. 394.

SCHNEIDER, Jakob Hans Josef. **La Filosofia Política e nel Del Regno de Tomás de Aquino**. Patristica et Mediaevalia, vol. XXIV, Buenos Aires, 2003, p. 3-27.

_____. *L'unité de la raison humaine selon Thomas d'Aquin et Al-Farabi*. In: *Le portique: charme et séduction*. Numéro 12, 2º semestre, 2003. Metz/ Strasbourg, 2003, p. 97-118.



Em Busca do Bem Comum:

Política e Economia
nas Sociedades Contemporâneas
04 a 06 de Outubro de 2017



WESTBERG, Daniel. *Right Practical Reason: Aristotle, Action, and Prudence in Aquinas.*

Compêndio da Doutrina Social da Igreja/ Pontifício Conselho “Justiça e Paz. Trad. Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). São Paulo: Paulinas, 2005, p. 101-102.