

## PARTE I

### A GÉNESE DA PROPOSTA DE SÃO TOMÁS

A primeira parte do nosso estudo é dedicada a examinar com alguma brevidade, as raízes da proposta do Aquinate no que respeita à sua concepção do acto humano e à sua especificação moral. Trata-se pois de evidenciar quais foram os autores que tiveram um maior influxo sobre o pensamento de são Tomás neste ponto concreto, e de considerar quais foram as ideias principais que o Aquinate deles recebeu.

Esta primeira parte é constituída apenas por dois capítulos, um dedicado às fontes de que o Aquinate se serviu, e outro em que decidimos considerar separadamente o determinante influxo de santo Alberto Magno, uma vez que nos parece ter tido uma maior influência sobre a génese do pensamento do Aquinate do que habitualmente se pensa. Sem querer diminuir em nada a genialidade do dominicano de Aquino, estamos convencidos que a figura de Alberto foi uma preparação necessária e também seguramente providencial que tornou possíveis as iluminadas considerações do Doutor Angélico.

A decisão de tratar santo Alberto de um modo mais aprofundado e dedicar-lhe um capítulo inteiro ficou também a dever-se ao facto de praticamente não existirem estudos sobre o influxo que o grande dominicano de Colónia teve sobre aquele de Aquino no que respeita às temáticas centrais do nosso estudo. Assim mesmo não estando nos objectivos principais da nossa investigação estudar tal relação com tanta profundidade, tornou-se manifesto que este seria certamente um contributo precioso, coisa que se acabou por demonstrar.

O influxo que o Aquinate recebe de todos os outros autores vem tratado apenas no primeiro capítulo, não porque não tenham tido um influxo importante na génese da sua proposta, pense-se por exemplo na grande importância que teve Aristóteles, mas porque aqui apenas nos interessa sublinhar de uma maneira relativamente rápida aqueles pontos de dependência mais importantes sem nenhuma pretensão de exaustividade.



## CAPÍTULO I

### AS FONTES DO *DE ACTIBUS HUMANIS*

Juntamente com Pinckaers, estamos convencidos de que «um estudo das fontes dos ensinamentos morais de são Tomás pode ser muito útil, pois dá-nos novas luzes na compreensão dos seus escritos e alarga a nossa compreensão do seu pensamento»<sup>1</sup>. É por esta razão que decidimos dedicar a primeira parte do nosso estudo a tal empresa.

São Tomás conhece bem o pensamento de muitos dos teólogos e filósofos precedentes, e faz próprias muitas das suas ideias, as quais depois cita com frequência ao longo dos seus escritos. Nesta primeira fase do nosso estudo propomo-nos examinar, sem nos estendermos demasiado, aqueles autores e aquelas ideias que o Aquinate usa como fontes principais para desenvolver o sua doutrina acerca do acto humano e da sua especificação moral. Trata-se, pois, de identificar quais são estes pensadores, caracterizar brevemente o seu pensamento sobre os temas que são para nós relevantes, sublinhando, simultaneamente, a sua influência e relação com o pensamento do Aquinate. Algumas das expressões mais importantes, aquelas que o Aquinate cita com maior frequência, procuraremos também examiná-las com maior detalhe, considerando mais de perto o seu ambiente de proveniência, ou seja, examinado com mais atenção o significado que assumem no seu contexto de origem.

Convém sublinhar desde já que, com frequência, as citações feitas pelo Aquinate, desempenham um papel central na sua argumentação, facto que faz aumentar a importância destes capítulos iniciais<sup>2</sup>. É também conve-

<sup>1</sup> S.-Th. PINCKAERS, *The Sources of the Ethics of St. Thomas Aquinas*, in S.J. Pope (ed.), «The Ethics of Aquinas», Georgetown University Press, Washington 2002, p. 17: «A study of the sources of St. Thomas's moral teachings can be very beneficial, for it gives us new insights into his texts and broadens and deepens our understanding of his thought».

<sup>2</sup> Cf. *ibidem*, p. 19: «If one counts the authors cited by St. Thomas, it is apparent that they are not very numerous in comparison with the bibliographies of our modern publications; however, their significance far outweighs their numbers. First, within each article, the citations are nonetheless abundant and interconnected. Above all, they are rich in content and

niente recordar que no tempo de são Tomás «as citações são colocadas pelos escolásticos no texto e não nas notas de pé-de-página»<sup>3</sup> como hoje fazemos e também que ao contrário do que acontece com as “autoridades”, as quais vêm nomeadas explicitamente, regra geral «eles não nomeiam os teólogos contemporâneos, com os quais por vezes se encontram envolvidos em discussões muito directas»<sup>4</sup>, mas apenas se servem de referências genéricas, como por exemplo: “alguns dizem que ...” ou outras expressões do mesmo género.

A primeira ideia que queremos pôr em evidência é a de que são Tomás é um teólogo, e que conseqüentemente todo o seu trabalho teológico e filosófico é iluminado pela sua fé em Jesus de Nazaré. Como todos os bons teólogos do seu tempo, é um grande conhecedor das fontes da divina Revelação: a Sagrada Escritura e a Tradição apostólica, que, como bem sabemos, formam juntas um único depósito da fé o qual é conservado e anunciado pela Igreja a todos os homens de todos os tempos.

Ao contrário do que podemos constatar hoje, no tempo de são Tomás, era uma verdade bastante evidente que a *sacra doctrina* é uma ciência que na sua multiplicidade goza de uma fundamental unidade<sup>5</sup>. De facto enquanto ciência da fé, tem um único objecto formal, que é a Revelação divina. Hoje não se negam estas verdades, mas a tendência crescente de especialização e o nascimento de novos ramos da teologia, leva-nos por vezes a esquecer que existe um nexó radical e fundante entre todas as verdades reveladas, que é o facto de todas terem sido reveladas por Deus<sup>6</sup>. Esta formalidade é pois um

play a considerable role in the structure of the argument».

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 18: «Citations are placed by the scholastics in the text and not in the notes».

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 18: «They do not name contemporary theologians, with whom they are at times engaged in very direct discussions».

<sup>5</sup> Note-se, que para são Tomás teologia e *sacra doctrina* não são perfeitamente sinónimos. A *sacra doctrina* é um conceito mais abrangente. Cf. J.-P. TORRELL, *Recherches thomasiennes*, Vrin, Paris 2000, p. 133: «on ne peut identifier la *sacra doctrina* ni à la *theologia* ni à la *sacra scriptura*, puisqu'elle les englobe l'une e l'autre».

<sup>6</sup> Cf. *Summa theologiae*, I, q. 1, a. 3, c.: «sacram doctrinam unam scientiam esse. Est enim unitas potentiae et habitus consideranda secundum obiectum, non quidem materialiter, sed secundum rationem formalem obiecti, puta homo, asinus et lapis conveniunt in una formali ratione colorati, quod est obiectum visus. Quia igitur sacra Scriptura considerat aliqua secundum quod sunt divinitus revelata, secundum quod dictum est, omnia quaecumque sunt divinitus revelabilia, communicant in una ratione formali obiecti huius scientiae. Et ideo

facto que nunca deve ser negligenciado quando consideramos os diversos ramos de uma única ciência da fé.

À medida que a ciência teológica progride e se torna mais abundante todo o universo das reflexões sobre as verdades divinamente reveladas, torna-se simultaneamente mais difícil integrar todos estes conhecimentos numa visão global sobre Deus e toda a economia da criação e da redenção. Tal visão integral e unitária é porém da máxima importância, se nos propomos fazer avançar a ciência teológica sobre bases sólidas. Não considerar o conjunto das verdades reveladas, mesmo quando se estuda uma questão teológica muito específica, dá ocasião no mínimo a futuras incoerências e contradições<sup>7</sup>. Deste perigo os teólogos medievais estavam relativamente bem protegidos, na medida em que os seus tratados teológicos tendiam a ser muito abrangentes e omnicomprensivos<sup>8</sup>, de maneira que resultava mais evidente o nexos entre os diversos artigos de fé. É verdade que nos nossos dias uma tal escolha metodológica já não é tão fácil de pôr em prática, dada a abundância de conhecimentos e a especialização da pesquisa. Porém pelo menos do ponto de vista de cada teólogo é muito importante dispor de uma formação completa e integral.

Basta-nos olhar para a maneira com está estruturada a *Summa theologiae*, para poder contemplar a maneira harmónica e integrada como são Tomás nos expõe todas as verdades de fé. O nexos existente entre os diversos artigos da fé é habitualmente expresso com o conceito de *analogia fidei*. Ora na obra do Doutor Angélico, por causa da maneira como estão estruturados os diversos tratados, é fácil colher a relação existente entre as diversas verdades reveladas e ter por conseguinte uma visão global em que todos os tratados são harmoniosamente integrados.

comprehenduntur sub sacra doctrina sicut sub scientia una».

<sup>7</sup> Cf. *Catecismo*, nn. 111-114. Falando dos três critérios para uma recta interpretação da Escritura afirma que é necessário estar atento à «coesão das verdades da fé entre si e no projecto total da Revelação» (n. 114).

<sup>8</sup> Veja-se, por exemplo, o caso da *Summa theologiae* de são Tomás, ou as *Sentenças* de Pedro Lombardo.

## 1. ARISTÓTELES (384-322 a.C.)

A teologia no seu esforço em dar razão e aprofundar sistematicamente o dado revelado, serve-se utilmente do auxílio da filosofia, como já referimos acima. Uma evidência de todos conhecida é a particular predilecção de são Tomás pela filosofia aristotélica, até ao ponto de se poder afirmar que «em matéria filosófica a sua fonte era Aristóteles. Estudou-o durante longos anos, com santo Alberto, procurou as melhores traduções, comentou-o»<sup>9</sup>.

Se já em linhas gerais é evidente o uso abundante que são Tomás faz do pensamento do Estagirita na sua busca incessante da verdade, é ainda mais forte a sua dependência do filósofo grego no que respeita ao modo de conceber o acto humano com seus elementos e dinamismos próprios<sup>10</sup>. Obviamente, há que notar o grande influxo que sobre ele exerceram o curso e os dois comentários que santo Alberto fez sobre a *Ética a Nicómaco* em Colónia<sup>11</sup> o primeiro entre 1248-1252, altura em que são Tomás era apenas ainda seu aluno<sup>12</sup> e o segundo, seguramente entre 1263-1267<sup>13</sup>. Santo Alber-

<sup>9</sup> M.-J. NICOLAS, *Introdução à Suma Teológica*, cit., p. 32; cf. S.-Th. PINCKAERS, *The Sources of the Ethics of St. Thomas Aquinas*, cit., p. 20: «For Thomas, the chief philosophical source is obviously Aristotle».

<sup>10</sup> Por exemplo, só na *Summa theologiae*, I-II, qq. 1-48, são Tomás cita 18 obras do filósofo de Estagira, nomeadamente: *Analyticum Posteriorum*, *Ars Rhetorica*, *Categoriae sive Predicamenta*, *De Anima*, *De Animalium Motione*, *De Caelo*, *De Generatione Animalium*, *De Interpretatione sive Perihermeneias*, *De partibus Animalium*, *De Poetica*, *De Re Publica o Politica*, *De Virtutibus et Vitiis*, *Ethica ad Eudemum*, *Ethica Nicomachea*, *Metaphysica*, *Meteorologicorum*, *Physica*, e *Topicorum*. Cf. *Autores e obras citadas na Suma Teológica. Secção I - Parte II - Questões 1-48*, in «São Tomás de Aquino, Suma teológica», vol. 3, Edições Loyola, São Paulo 2003<sup>2</sup>, pp. 21-22.

<sup>11</sup> Cf. J.-P. TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, cit., p. 38: «On n'a jamais contesté que Thomas ait suivi les cours d'Albert sur les *Noms divins*, mais on s'est étonné que, déjà théologien, il ait pu suivre des cours sur l'*Ethique* qui appartenait normalement au cursus de philosophie. Après les investigations de Gauthier, qui a relevé dans le propre commentaire de Thomas sur l'*Ethique* quelque 350 passages dans lesquels "l'influence d'Albert est évident", on ne peut plus douter des assertions des anciens biographes. Ces réminiscences ne renvoient pas au commentaire rédigé plus tard par Albert, alors que Thomas n'était plus son élève, mais bien à ce cours plus ancien dont Thomas témoigne d'"une connaissance approfondie (la masse de ses souvenirs en est la preuve), mais lointaine (le nombre de ses oublis le montre)"».

<sup>12</sup> Cf. R.-A. GAUTHIER - J.-Y. JOLIF, *L'Éthique à Nicomaque*, vol. I, Publications

to foi o primeiro a utilizar a nova tradução latina da *Ética a Nicómaco* feita a partir do grego e não já do árabe, feita por Robert Grosseteste<sup>14</sup>. O jovem frade dominicano, foi encarregado pessoalmente pelo próprio santo Alberto da difusão do seu primeiro comentário anotando-o por escrito<sup>15</sup>, o que lhe possibilitou um conhecimento profundo do mesmo e elaborou um tabela de conteúdos e citações de nome *Tabula libri Ethicorum*<sup>16</sup> para uso pessoal<sup>17</sup>.

«Quando são Tomás iniciou os seus estudos em Paris, em 1252, Aristóteles era já muito conhecido, e tinha já encontrado ampla aceitação seja para as suas teorias científicas seja para as suas teorias filosóficas. São Tomás, desde o princípio dos seus estudos filosóficos, apreciou muito e concordou amplamente com os princípios fundamentais da metafísica, da antropologia, da gnoseologia, da ética e da política de Aristóteles e tornou-se um dos seus advogados mais competentes e convencidos»<sup>18</sup>. É interessante no-

universitaires de Louvain - Béatrice-Nauwelaerts, Lovain - Paris 1970<sup>2</sup>, pp. 122-123: «C'est en effet à Cologne, entre 1248 et 1252, que saint Albert professa son *Cour sur l'Éthique*, recueilli avec un fidélité scrupuleuse par saint Thomas, alors son élève».

<sup>13</sup> Cf. *ibidem*, p. 123: «Tout cela fait du premier cours d'Albert le Grand sur l'*Éthique* le meilleur, et de beaucoup, des innombrables commentaires sur l'*Éthique* que nous a légués le moyen âge. Quelques années plus tard, sans doute entre 1263 et 1267, saint Albert en reprit la substance pour composer, mais cette fois sous forme de paraphrase, son second commentaire sur l'*Éthique*. Ces deux oeuvres de saint Albert firent de lui le rival d'Eustrate et des commentateurs grecs traduits par Robert Grosseteste».

<sup>14</sup> A tradução feita por Robert Grosseteste é conhecida como a *translatio lincolniensis*. Foi graças à obra do bispo de Lincon que a *EN* permeou todo o ambiente académico do século XIII. Cf. *ibidem*, p. 120: «Le règne de l'*Éthique à Nicomaque* sur la morale médiévale ne s'instaure pourtant définitivement que vers le milieu du XIII<sup>e</sup> siècle, grâce à Robert Grosseteste».

<sup>15</sup> Cf. *ibidem*, p. 130: «[saint Thomas] avait suivi le cours de saint Albert et l'avait pris par écrit».

<sup>16</sup> Cf. J.-P. TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, cit., pp. 334-337.

<sup>17</sup> Segundo o *Index Thomisticus* de R. Buser, são Tomás cita explicitamente a *Ética a Nicómaco* em 2167 lugares distintos dos seus escritos. Destas citações, 1047 encontram-se na *II pars* da *Summa theologiae* e 616 no seu *Scriptum super Sententiis*.

<sup>18</sup> B. MONDIN, *Aristotele*, in «Dizionario enciclopedico del pensiero di san Tommaso d'Aquino», cit., pp. 68-69: «Quando San Tommaso iniziò i suoi studi a Parigi, nel 1252, Aristotele vi era già molto conosciuto, e vi aveva trovato vasti consensi sia per le sue teorie scientifiche sia per le sue dottrine filosofiche. San Tommaso, sin dall'inizio dei suoi studi filosofici, apprezzò altamente e ampiamente condivise i principi fondamentali della metafisica, dell'antropologia, della gnoseologia, dell'etica e della politica di Aristotele e ne

tar que no *Comentário às Sentenças* que são Tomás redigirá já em Paris entre 1254 e 1256, todas as citações da *Ética a Nicómaco* de Aristóteles são localizáveis no comentário feito por santo Alberto e na *Tabula libri Ethicorum*. De todos estes conhecimentos<sup>19</sup> são Tomás soube fazer bom uso também quando escrevia a segunda parte da *Summa* e enquanto relia a *Ética a Nicómaco* e redigia o seu próprio comentário em que se afastava em alguns pontos do seu antigo mestre, superando-o<sup>20</sup>. «Estes comentários [às obras de Aristóteles] não eram cursos que ele iria fazer aos seus alunos. Eram, sim, o equivalente a uma leitura pessoal feita com a caneta na mão, para obrigar-se a penetrar o texto de Aristóteles com o fim de preparar-se para a redacção da parte moral da *Summa theologiae*»<sup>21</sup>. Pode-se dizer que «o Filósofo tem um papel basilar na teoria ética do Doutor Angélico. Ele fornece a Tomás as categorias e análises que servem como fundamento para a sua moral das virtudes»<sup>22</sup>. Na realidade, «são Tomás considera Aristóteles um especialista na

divienne uno degli avvocati più competenti e più convinti».

<sup>19</sup> Cf. R.-A. GAUTHIER - J.-Y. JOLIF, *L'Éthique à Nicomaque*, cit., p. 130: «Il semble aussi que saint Thomas ait connu et consulté occasionnellement le second commentaire de saint Albert».

<sup>20</sup> É também certo que a redacção da *II pars* é próxima, talvez simultânea, da redacção do *De malo*. Cf. P.-M. GILS (Commissio Leonina), *Préface*, in «Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici opera omnia iussu impensa Leonis XIII P. M. edita», t. 23, Commissio Leonina, J. Vrin (edd.), Roma - Paris 1982, p. 5\*: «Les rapports du *De malo* avec d'autres ouvrages de saint Thomas sont assez difficiles à établir de façon parfaitement cohérent ainsi que le montrent les conclusions assez divergentes auxquelles aboutissent des auteurs sérieux. De toute façon la publication est sûrement assez proche dans le temps de celle des deux éléments de la *Secunda Pars* de la Somme qui figurent toutes deux dans la première liste de taxation et dont l'origine parisienne est généralement admise. Une rédaction quelque peu simultanée des deux ouvrages expliquerait assez bien que ce soit tantôt la question disputée, tantôt la Somme, qui semble donner le dernier état de la pensée de saint Thomas».

<sup>21</sup> J.-P. TORRELL, *Initiation à Saint Thomas d'Aquin. Sa personne e son oeuvre*, Editions Universitaires, Friburg 2002<sup>2</sup>, pp. 333-334: «ces commentaires [à les ouvres d'Aristote] n'étaient pas des cours qu'il aurait donnés à ses étudiants. C'était plutôt l'équivalent d'une lecture personnelle faite plume à la main pour s'astreindre à bien pénétrer le texte d'Aristote afin de se préparer à la rédaction de la partie morale de la *Somme de Théologie*».

<sup>22</sup> S.-Th. PINCKAERS, *The Sources of the Ethics of St. Thomas Aquinas*, cit., p. 21: «The Philosopher plays a basic role in the Angelic Doctor's ethical theory. He furnishes Thomas with the categories and analyses that serve as the foudation of his morality of virtues».

natureza humana e a ele vai buscar a estrutura básica da sua moral: a ordem à felicidade enquanto nosso fim último, a organização das virtudes morais e a análise da amizade que lhe serve para definir a caridade»<sup>23</sup>.

É um facto de grande relevância a assunção por parte de santo Alberto, logo seguido por são Tomás, da filosofia aristotélica como nova *ancilla* de base para a teologia. Esta escolha implicou uma certa ruptura, certamente desconfortável, com o modo até então tradicional de fazer teologia. Até Alberto a teologia católica ocidental apoiava-se, como é bem sabido, de uma maneira bastante exclusiva na filosofia de tipo agostiniano/platónico, e portanto era natural que a escolha da filosofia de Aristóteles em vez da filosofia de santo Agostinho parecesse, aos outros teólogos seus contemporâneos, uma decisão no mínimo temerária. Na verdade, a audácia de Alberto e do seu discípulo Tomás estava fundada na sua convicção da superioridade da proposta filosófica de Aristóteles, mais aderente aos dados da experiência, mas tal convicção teria ainda de ser demonstrada. Compreensivelmente, para uma boa parte dos teólogos medievais, a tentativa de Alberto e Tomás de demonstrar a superioridade da filosofia aristotélica em várias áreas parecia condenada ao insucesso à partida. A empresa era, sem dúvida alguma, ambiciosa e pode-se até dizer que um pouco arriscada. A complicar ulteriormente a conjuntura com que se depararam os dois dominicanos, acrescentam-se as teses condenadas pelo magistério eclesiástico do averroísmo latino presente em alguns autores da faculdade das artes da universidade de Paris que pareciam escavar um fosso insuperável entre a fé e o pensamento do Estagirita. Neste contexto, a ideia de usar como base a filosofia aristotélica para fazer teologia, não aparentava prometer grande sucesso. Porém, graças à perseverança e laboriosa dedicação a esta intuição basilar, os dois grandes dominicanos, acabaram por conseguir demonstrar a sensatez da sua aposta, e, graças ao seu trabalho, puderam depois recolher abundantes frutos no campo da especulação teológica. Passados mais de sete séculos, é fácil para nós elogiar a perspicácia e a grandeza de Tomás na sua estima por Aristóteles, mas na altura em que foi necessário abrir novos caminhos para a teolo-

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 20: «St. Thomas considers Aristotle an expert on human nature and borrows him the basic structure of his morality: the ordering to happiness as our final end, the organization of the moral virtues, and the analysis of friendship that serves him in defining charity».

gia, esta sua grande opção de fundo esteve muito longe de ser bem aceite e consensual.

No campo ético a aposta na filosofia aristotélica também produziu abundantes frutos, alguns dos quais sublinharemos de seguida.

*a) Alguns princípios importantes da ética aristotélica*

Logo no início da *Ética a Nicómaco*, Aristóteles afirma que «toda a acção e escolha [...] procura um certo bem, e por isso o bem foi definido de modo apropriado, como aquilo a que tudo tende»<sup>24</sup>. Ninguém escolhe senão em vista de um bem para o qual tende conscientemente. Assim o bem a realizar-se na acção, apresenta-se como um fim para o qual tende o sujeito moral.

Para Aristóteles, cabe à razão prática a função de discernir o bem a realizar e o mal a evitar. São Tomás assumirá esta importante distinção entre intelecto prático e intelecto teórico. Não se trata de duas faculdades: existe um só intelecto que por extensão se diz prático. Enquanto o intelecto teórico se exprime depois, em preposições enunciativas relativas à verdade do ser, o intelecto prático exprime-se em preposições imperativas, relativas ao desejo recto, ou seja ao desejo que se orienta para o fim devido. A reflexão ética não é, pois, uma busca acerca da essência das coisas, da natureza do homem considerada em si mesma, mas sobretudo uma reflexão acerca dos fins para os quais a natureza humana se encontra naturalmente inclinada e de como realizá-los com o agir concreto.

Esta reflexão que Aristóteles faz, partindo da experiência da vida, acerca dos fins para os quais a natureza humana se encontra inclinada naturalmente, leva-o a falar da felicidade e das virtudes morais. Na felicidade ele vê o fim último do agir humano, aquele bem que é querido por si mesmo e não em vista de nenhum outro, mas reconhece simultaneamente que existem outros fins nobres em si mesmos e para os quais todos nos sentimos naturalmente inclinados e dos quais depende também a nossa realização e perfeição. Estes são os fins das virtudes morais, às quais Aristóteles também dedica alguma atenção na sua *Ética a Nicómaco*. Contudo, convém ter sem-

<sup>24</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, liv. 1, cap. 1 (1094a, 1-2). As traduções da *Ética a Nicómaco* são nossas.

pre presente que o bem mais perfeito é a felicidade, pois só ela é querida por si mesma, e as virtudes humanas ainda que também sejam queridas em si mesmas, também são desejadas em vista da felicidade e não o contrário<sup>25</sup>. Por outras palavras, só a felicidade é que é desejada de maneira absoluta. A felicidade tem pois razão de princípio prático uma vez que tudo o que fazemos é em função dela<sup>26</sup>.

Mas em que consiste a felicidade? É uma pergunta de reposta difícil, a que Aristóteles vai dando resposta progressivamente ao longo do seu tratado. É um facto bastante evidente que não existe unanimidade acerca do conteúdo da felicidade. Todos os homens a procuram necessariamente mas tematizam-na de maneiras diversas. Uns vêm a felicidade no prazer, outros nas honras, outros na posse de bens materiais. Para Aristóteles a felicidade não é uma coisa, mas uma operação da alma, e mais concretamente, uma actividade da sua parte superior, enquanto esta contempla a verdade, actividade esta que pressupõe a virtude perfeita.

As virtudes morais são, para Aristóteles, hábitos operativos que dispõem o homem a escolher rectamente tendo em conta os fins para os quais está naturalmente inclinado. A recta escolha segue a recta deliberação por parte da razão prática, e quando a capacidade de deliberar rectamente se torna habitual no homem, então diz-se que possui a virtude da prudência, virtude vital para todo o agir moral, uma vez que a escolha virtuosa depende da recta deliberação. Mas para deliberar bem é necessário possuir o conhecimento dos fins das virtudes morais, coisa que acontece no homem virtuoso, daí que se instaure um ciclo virtuoso entre a prudência e as virtudes morais. Só o virtuoso é prudente e porque é prudente torna-se mais virtuoso. É nesta linha de raciocínio que o Aquinate afirma categoricamente que «é impossível que seja prudente aquele que não é virtuoso, tal como não pode ter ciência aquele que erra nos princípios»<sup>27</sup>. Sem as virtudes morais a prudência encontra-se desprovida dos seus princípios.

Perante tal circularidade entre a prudência e as virtudes morais, Aristóteles toma consciência da importância que têm para ajudar os homens ain-

<sup>25</sup> Cf. *ibidem*, cap. 5 (1097a, 30-1097b, 7).

<sup>26</sup> Cf. *ibidem*, cap. 12 (1102a, 1-4).

<sup>27</sup> *Sententia Ethic.*, lib. 6, lect. 10, n. 18: «impossibile est esse prudentem illum qui non est virtuosus, sicut non posset esse sciens qui erraret circa principia».

da não virtuosos os auxílios externos que induzem à virtude, nomeadamente a educação e as leis da *pólis*. Se não formos movidos para a virtude pelo facto de que a nossa própria razão é imprudente, então será necessário que alguma ajuda externa nos leve a realizar actos virtuosos que nos permitirão alcançar depois a prudência. São Tomás, como já afirmámos, não só toma conhecimento de Aristóteles graças aos dominicanos e em especial a santo Alberto Magno, mas tem consciência da veracidade das afirmações do filósofo de Estagírita, e da profunda congruência destas com o dado revelado.

Se «o bem humano resulta ser actividade da alma segundo virtude»<sup>28</sup>, então há que indagar sobre que virtudes morais existem, como se caracterizam e quais são os principais perigos que as ameaçam. Aristóteles, analisa, pois, as diversas virtudes morais, descrevendo o seu conteúdo e os vícios que a elas se opõem, seja por excesso seja por defeito.

A ideia de termo médio relativo ao sujeito é também uma das características principais da virtude moral. Para os mais variados bens humanos, o sujeito moral pode inclinar-se de maneira desordenada, imprudente, seja por excesso seja por defeito. É responsabilidade da recta razão prática, discernir o termo médio virtuoso, ou seja de que modo e com que intensidade é razoável tender para determinado bem. O vício apresenta sempre uma dose de irrazoabilidade, de irracionalidade, porque implica uma desordem nos fins convenientes à pessoa humana. Segundo Aristóteles, o homem magnânimo, que vive segundo a recta razão e que portanto domina e integra plenamente o ímpeto das paixões na vida virtuosa, não possui a felicidade plena se não tiver amigos. É pela amizade que o homem realiza a sua vocação de ser um ser social. Por isso Aristóteles afirma que a amizade «é uma virtude perfeita porque é o exercício da virtude na sua integridade: quem a possui pode exercitar a virtude também em relação aos outros e não apenas em relação a si próprio»<sup>29</sup>.

Em síntese, podemos afirmar que segundo Aristóteles, «matureza, razão prática e *τέλος* são elementos que estruturam o ser e o actuar do homem»<sup>30</sup>, conceitos estes que são Tomás, e com ele muitos outros, assume

<sup>28</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, liv. 1, cap. 6 (1098a, 15-16).

<sup>29</sup> *Ibidem*, liv. 5, cap. 3 (1129b, 25-1130a, 13).

<sup>30</sup> J. COSTA, *El discernimiento del actuar humano*, cit., p. 168.

criticamente e integra de maneira orgânica no seu pensamento teológico<sup>31</sup>.

*b) O acto humano*

Quanto aos elementos que compõem o acto humano, ocorre dizer que o homem é um sujeito moral graças à sua razão prática capaz de discernir o bem a realizar e graças à sua vontade livre, em virtude da qual o homem é causa do seu próprio agir. As acções propriamente humanas são portanto aquelas que se apresentam como deliberadas e voluntárias, e é só sobre estas que é necessário reflectir seriamente pois delas depende a sua felicidade. O homem age “humanamente” quando actua segundo a «recta razão»<sup>32</sup>, e não apenas segundo os impulsos da sua sensibilidade.

Aristóteles individualiza alguns factores que podem influir e condicionar a voluntariedade das acções humanas. Da parte da razão prática pode afectar a deliberação prudente, a ignorância de determinado fim devido e da parte da vontade, pode condicionar o seu causar livremente a acção o medo ou a coacção externa. Existem também, às vezes, algumas circunstâncias cuja presença condiciona o acto humano, na medida que o sujeito moral age voluntariamente em determinada escolha mas só porque está na presença de tal circunstância. Aqui, de alguma maneira, o princípio da acção é externo ao sujeito, razão que levou Aristóteles a chamar estas acções de voluntárias mistas. Portanto, segundo Aristóteles, a ignorância e a coacção causam acções involuntárias, e as acções causadas por um princípio externo mas realizadas voluntariamente são chamadas voluntárias mistas<sup>33</sup>.

Outro elemento que São Tomás receberá de Aristóteles é a própria definição de virtude segundo a qual esta «é um hábito de escolha, que consiste num termo médio que diz respeito a nós, determinado pela recta razão como

<sup>31</sup> Cf. R.-A. GAUTHIER - J.-Y. JOLIF, *L'Éthique à Nicomaque*, cit., p. 275: «Saint Thomas n'a été, et n'a voulu être, qu'un théologien. Si, au moment même où dans la *II<sup>a</sup> pars* de la *Somme de théologie* sa théologie morale, il a commenté l'*Éthique à Nicomaque*, c'était uniquement parce qu'il voyait dans la philosophie morale d'Aristote l'instrument rationnel qui lui permettrait de rendre compte de ce que la foi nous enseigne sur le sens de la vie humaine».

<sup>32</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, liv. 2, cap. 2 (1103b, 32): «ὀρθός λόγος».

<sup>33</sup> Cf. *ibidem*, liv. 3, cap. 1 (1109b, 30-1110a, 17).

o determinaria o homem verdadeiramente prudente»<sup>34</sup>, como já tínhamos feito referência. As virtudes de alguma maneira são queridas em vista da felicidade, mas não de uma maneira puramente instrumental. E por isso pode-se dizer que «as virtudes não preparam o homem para ser feliz, fazem-no feliz»<sup>35</sup>.

O obrar virtuoso está pois “carregado” de intencionalidade, uma vez que o homem, ao agir, não causa simplesmente determinados efeitos exteriores, mas sobretudo torna-se mais feliz, na medida em que realiza os fins para os quais está naturalmente inclinado<sup>36</sup>. Nesta linha, são Tomás afirma que «a felicidade não está na obra exterior realizada, mas na acção que procede do hábito virtuoso»<sup>37</sup>. Agir virtuosamente torna o homem feliz.

Da máxima importância são, sem dúvida alguma, as reflexões que o Estagirita faz acerca da escolha<sup>38</sup>, da deliberação<sup>39</sup> e da intenção. São Tomás também reconheceu a grande aderência à experiência das reflexões aristotélicas e soube aplicá-las e desenvolvê-las com fruto. No seu comentário à *Ética a Nicómaco* o Aquinate comentando as palavras do filósofo, chega a importantes conclusões acerca dos conceitos de escolha e de intenção. Afirma ele que «a deliberação, a escolha e a vontade, as quais estão sob o nosso poder, parecem ser os princípios das nossas operações»<sup>40</sup>. Concretamente «a vontade diz respeito ao fim, enquanto que a deliberação (*consilium*) e a escolha (*electio*) dizem respeito àquelas coisas que são em vista do fim»<sup>41</sup>. Em que se distinguem então a deliberação e a escolha? A escolha é

<sup>34</sup> *Ibidem*, liv. 2, cap. 6 (1106b, 36-1107a, 2).

<sup>35</sup> J. COSTA, *El discernimiento del actuar humano*, cit., p. 173.

<sup>36</sup> Comentando o Estagirita, são Tomás sublinha que não basta realizar acções materialmente virtuosas para agir virtuosamente, é fundamental fazê-las por causa dos fins virtuosos. Cf. *Sententia Ethic.*, lib. 6, lect. 10, n. 15: «quidam operantur iusta, et tamen non dicimus esse iustos: sicut cum aliqui operantur ea quae sunt statuta legibus vel inviti, vel propter ignorantiam, aut propter aliquam aliam causam, puta propter lucrum, et non propter amorem ipsorum operum iustitiae».

<sup>37</sup> *Ibidem*, n. 11: «Felicitas autem non est opus exterius operatum, sed est operatio procedens ab habitu virtutis».

<sup>38</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, liv. 3, cap. 4 (1111b, 4-1112a, 18).

<sup>39</sup> Cf. *ibidem*, cap. 5 (1112a, 18-1113a, 14).

<sup>40</sup> *Sententia Ethic.*, lib. 3, lect. 11, n. 7: «consilium et electio et voluntas, quae sunt in potestate nostra, videntur esse principia operationum nostrarum».

<sup>41</sup> *Ibidem*, n. 1: «voluntas sit de fine, consilium autem et electio de his quae sunt ad finem».

um dos actos da vontade<sup>42</sup> enquanto que «a deliberação é um acto da razão»<sup>43</sup>, e dado que «a capacidade cognitiva, falando propriamente, precede a escolha a qual pertence à capacidade apetitiva, e que é movida pela cognitiva»<sup>44</sup> é claro que não só «a escolha pressupõe a determinação da deliberação»<sup>45</sup>, mas sobretudo que «a escolha segue-se à determinação da deliberação»<sup>46</sup>.

Quanto à distinção entre a intenção e a escolha o Aquinate comentando o Estagirita, afirma que «a escolha diz respeito àquelas coisas que são em vista do fim, mas a intenção diz respeito ao próprio fim»<sup>47</sup>, ou seja a intenção dirige-se para aquilo que é procurado em si mesmo, enquanto que a escolha dirige-se para aquilo que tem um carácter mais instrumental, e neste sentido São Tomás diz que «a intenção diz mais respeito ao fim do que àquilo que é em vista do fim, porque aquilo que é em vista do fim é querido por nós por causa do fim»<sup>48</sup>. Portanto nem a intenção se identifica com a escolha «nem a escolha é a intenção, ainda que pareça estar próxima da intenção. Ambas de facto pertencem a uma mesma potência, ou seja, ao apetite racional que se chama vontade, mas a intenção designa o acto desta potência que tende para o bem de modo absoluto. A escolha por seu lado designa o acto da mesma potência para o bem segundo o que diz respeito ao nosso operar, pelo qual somos ordenados para determinado bem»<sup>49</sup>. Como vimos, «a escolha diz respeito apenas àquelas coisas que são em vista do fim»<sup>50</sup>, enquanto

<sup>42</sup> Cf. *ibidem*, lect. 6, n. 4: «electio pertinet ad voluntatem, opinio autem ad intellectum».

<sup>43</sup> *Ibidem*, n. 10: «consilium est actus rationis».

<sup>44</sup> *Ibidem*, n. 9: «vim cognoscitivam, per se loquendo praecedit electionem quae pertinet ad vim appetitivam, quae movetur a cognoscitiva».

<sup>45</sup> *Ibidem*, lect. 9, n. 2: «electio praesupponit determinationem consilii».

<sup>46</sup> *Ibidem*, n. 3: «electio sequatur determinationem consilii».

<sup>47</sup> *Ibidem*, lect. 1, n. 1: «Electio autem est eorum quae sunt ad finem. Sed voluntas respicit ipsum finem».

<sup>48</sup> *Ibidem*, lect. 5, n. 15: «voluntas magis est finis quam eius quod est ad finem. Quia ea quae sunt ad finem volumus propter finem».

<sup>49</sup> *Ibidem*, n. 12: «neque etiam electio est voluntas, quamvis videatur esse propinqua voluntati. Utrumque enim pertinet ad unam potentiam; scilicet ad appetitum rationalem, qui voluntas dicitur. Sed voluntas nominat actum huius potentiae secundum quod fertur in bonum absolute. Electio autem nominat actum eiusdem potentiae relatum in bonum secundum quod pertinet ad nostram operationem, per quam in aliquod bonum ordinamur».

<sup>50</sup> *Ibidem*, n. 15: «electio est solum eorum quae sunt ad finem».

que «a intenção diz-se em sentido próprio do próprio fim, o qual enquanto princípio basilar determinado, por si próprio diz respeito à vontade»<sup>51</sup>. É interessante notar que «a vontade, porque se refere ao bem de maneira absoluta, pode ser de qualquer bem, ainda que seja impossível»<sup>52</sup>, enquanto que a escolha refere-se necessariamente às possibilidades possíveis e imediatamente realizáveis. Neste sentido «a escolha parece dizer respeito àquelas coisas que estão sob o nosso poder»<sup>53</sup> e «nada de passado é passível de ser escolhido»<sup>54</sup>.

São Tomás também assimila de Aristóteles a centralidade da escolha e a sua relação com o conceito de virtude, «de facto o principal da virtude é a escolha»<sup>55</sup>, e bem vistas as coisas «a virtude moral é um hábito de fazer escolhas»<sup>56</sup> virtuosas. Ora, «a escolha recta, a qual é necessária para o agir virtuoso, não se dá sem a prudência nem sem a virtude moral, porque as virtudes morais ordenam para o fim e a prudência por seu lado dirige aquelas coisas que são em vista do fim»<sup>57</sup>, ou seja para realizar escolhas virtuosas é necessária simultaneamente uma razão prudente e um apetite bem disposto<sup>58</sup>. Com outras palavras, pode-se dizer que «para a escolha concorrem a

<sup>51</sup> *Ibidem*, lect. 10, n. 1: «voluntas dicitur proprie ipsorum finium, quos sicut principia quaedam primo et per se respicit potentia voluntatis».

<sup>52</sup> *Ibidem*, lect. 5, n. 13: «voluntas, quia respicit bonum absolute, potest esse cuiuscumque boni, licet sit impossibile».

<sup>53</sup> *Ibidem*, n. 16: «electio videtur esse circa ea quae sunt in potestate nostra».

<sup>54</sup> *Sententia Ethic.*, lib. 6, lect. 2, n. 15: «nullum praeteritum est eligibile».

<sup>55</sup> *Ibidem*, lib. 2, lect. 7, n. 4: «Principale enim virtutis est electio».

<sup>56</sup> *Ibidem*, lib. 6, lect. 2, n. 6: «Virtus enim moralis est habitus electivus».

<sup>57</sup> *Ibidem*, lect. 11, n. 15: «electio recta, quae requiritur ad operationem virtutis, non est sine prudentia nec (sine) virtute morali, quia virtus moralis ordinat ad finem, prudentia autem dirigit circa ea quae sunt ad finem».

<sup>58</sup> Cf. *ibidem*, lib. 1, lect. 1, n. 8: «duo sunt principia humanorum actuum, scilicet intellectus seu ratio, et appetitus, quae sunt principia moventia, ut dicitur in tertio de anima. In intellectu autem vel ratione consideratur speculativum et practicum. In appetitu autem rationali consideratur electio et executio. Omnia autem ista ordinantur ad aliquod bonum sicut in finem; nam verum est finis speculationis. Quantum ergo ad intellectum speculativum ponit doctrinam per quam transfunditur scientia a magistro in discipulum. Quantum vero ad intellectum practicum ponit artem, quae est recta ratio factibilium, ut habetur in VI huius; quantum vero ad actum intellectus appetitivi ponitur electio. Quantum vero ad executionem ponitur actus. Non facit autem mentionem de prudentia, quae est in ratione practica sicut et ars, quia per prudentiam proprie dirigitur electio. Dicit ergo quod

razão e o apetite. Para que a escolha seja boa, requer-se na razão a virtude moral, e é necessário que a razão seja verdadeira e que o apetite seja recto, ou seja que o que a razão diz, isto é, afirma, seja desejado pelo apetite. Para que tal perfeição do acto aconteça na realidade, é necessário que nenhum dos seus princípios seja imperfeito. Mas esta inteligência ou razão e a sua verdade com a qual concorda o apetite recto é prática»<sup>59</sup>.

Portanto «a escolha é essencialmente um acto do apetite, enquanto que é dirigido pelo intelecto»<sup>60</sup>, é necessário que esta deliberação seja verdadeira no sentido prático<sup>61</sup>, ou seja prudente, e que o apetite racional esteja rectamente disposto<sup>62</sup>. Na realidade «segundo a operação do apetite intelectual que é a vontade, o homem não age como um paciente, mas pelo contrario age por si mesmo como senhor dos seus actos»<sup>63</sup>. «Nem todo o acto voluntário é passível de ser uma escolha [...] mas apenas o voluntário deliberado»<sup>64</sup> como já se disse. Para o Aquinate «a escolha não é outra coisa, que um desejo proveniente da deliberação acerca daquelas coisas que estão de baixo do nosso poder. A escolha é pois um acto do apetite racional a que se chama vontade. Por isso diz-se que a escolha é um desejo deliberado»<sup>65</sup>.

singulum horum manifeste appetit quoddam bonum tamquam finem».

<sup>59</sup> *Ibidem*, lib. 6, lect. 2, n. 6: «ad electionem concurrunt et ratio et appetitus; si electio debeat esse bona, quod requiritur ad rationem virtutis moralis, oportet quod et ratio sit vera, et appetitus sit rectus, ita scilicet quod eadem quae ratio dicit id est affirmat, appetitus prosequatur. Ad hoc enim quod sit perfectio in actu, oportet quod nullum principiorum eius sit imperfectum. Sed haec mens, scilicet ratio quae sic concordat appetitui recto, et veritas eius, est practica».

<sup>60</sup> *Ibidem*, n. 14: «electio sit essentialiter actus appetitus, secundum quod dirigitur ab intellectu».

<sup>61</sup> Cf. *ibidem*, lib. 2, lect. 7, n. 4: «oportet virtutem secundum rationem rectam operari».

<sup>62</sup> Cf. *ibidem*, lib. 6, lect. 10, n. 13: «Duo enim sunt necessaria in opere virtutis, (scilicet) quorum unum est ut homo habeat rectam intentionem de fine; quod quidem facit virtus moralis, in quantum inclinatur appetitum in debitum finem. Aliud autem est quod homo bene se habeat circa ea quae sunt ad finem: et hoc facit prudentia quae est bene consiliativa et iudicativa et praeceptiva eorum quae sunt ad finem».

<sup>63</sup> *Ibidem*, lib. 2, lect. 5, n. 4: «secundum operationem appetitus intellectivi qui est voluntas, homo non agitur tamquam patiens, sed potius seipsum agit tamquam dominus sui actus».

<sup>64</sup> *Ibidem*, lib. 3, lect. 6, n. 10: «Non tamen omne voluntarium est eligibile, ut supra dictum est, sed voluntarium praeconsiliatum».

<sup>65</sup> *Ibidem*, lect. 9, n. 4: «electio nihil aliud sit, quam desiderium eorum quae sunt in nostra potestate, ex consilio proveniens. Est enim electio actus appetitus rationalis, qui dicitur

Depois da escolha realiza-se a acção escolhida, porque «o efeito da escolha é a acção»<sup>66</sup>. Não é impossível escolher por um outro mas «a escolha principalmente diz respeito às nossas acções»<sup>67</sup>. «A escolha é um apetite aconselhado, na medida que é um apetite que recebe o que antes foi deliberado»<sup>68</sup> por parte da razão como sendo a melhor opção, e «tanto a deliberação quanto a escolha dizem respeito àquelas coisas que são realizadas em vista do fim»<sup>69</sup>. Portanto é claro que «o objecto da escolha é o bem e o mal, enquanto que dizem respeito ao apetite, e não o verdadeiro e falso que dizem respeito ao intelecto»<sup>70</sup>. A deliberação que é um acto da razão, essa sim pode ser verdadeira ou falsa, mas a escolha sendo essencialmente um acto da vontade<sup>71</sup> será moralmente boa ou má, no sentido de recta ou desordenada em relação aos fins virtuosos. Por exemplo, «segundo a escolha, o incontinente distingue-se do prudente, porque a escolha do prudente não se corrompe enquanto que a do incontinente se corrompe»<sup>72</sup>. De facto o prudente escolhe virtuosamente segundo a recta razão enquanto que o incontinente deixa que as paixões da sensibilidade perturbem a recta deliberação e consequentemente corrompam a escolha que a ela se segue.

São Tomás também sublinha, comentando o Estagirita, que «para a total perfeição da virtude moral é necessária não apenas a escolha mas também a operação exterior»<sup>73</sup>, ou seja não basta efectuar as decisões virtuosas é também necessário realizar tais decisões. Isto não nega que «os costumes virtuosos ou viciosos devem ser mais julgados a partir da escolha que a par-

voluntas. Ideo autem dixit electionem esse desiderium consiliabile».

<sup>66</sup> *Ibidem*, lib. 6, lect. 2, n. 11: «Effectus enim electionis est actio».

<sup>67</sup> *Ibidem*, lib. 3, lect. 6, n. 5: «Electio praecipue respicit actiones nostras».

<sup>68</sup> *Ibidem*, lib. 6, lect. 2, n. 6: «Electio autem est appetitus consiliativus, in quantum scilicet appetitus accipit quod praeconsiliatum est».

<sup>69</sup> *Ibidem*, lib. 3, lect. 9, n. 1: «tam consilium quam electio est de his quae operamur propter finem».

<sup>70</sup> *Ibidem*, lib. 6, lect. 2, n. 14: «Obiectum enim electionis est bonum et malum, sicut et appetitus; non autem verum et falsum, quae pertinent ad intellectum».

<sup>71</sup> Cf. *ibidem*, lib. 3, lect. 5, n. 3: «Genus autem electionis est voluntarium».

<sup>72</sup> *Ibidem*, lib. 7, lect. 10, n. 7: «secundum electionem incontinens differt a prudenti, quia prudentis electio non corrumpitur, incontinentis autem corrumpitur».

<sup>73</sup> *Ibidem*, lib. 10, lect. 12, n. 9: «ad omnimodam perfectionem virtutis moralis requiritur non solum electio, sed etiam operatio exterior».

tir da operações exteriores»<sup>74</sup>. Na realidade «se consideramos os actos principais das virtudes que são interiores, a virtude está na escolha. Se por outro lado consideramos os exteriores, a virtude não existe sem escolha, porque os actos exteriores de virtude procedem dos actos interiores de escolha»<sup>75</sup>.

### c) Ideias que o Aquinate faz suas

São Tomás cita com frequência o filósofo nas questões a que se propõe dar resposta, pois considera-o uma autoridade. Apresentamos brevemente algumas das ideias do Estagirita que usa com frequência quando trata de temas relacionados com o acto humano e a sua moralidade.

Desde logo o Aquinate cita o filósofo quando afirma que «o bem é aquilo que todos desejam»<sup>76</sup>. O agir humano, e também dos outros entes em geral, é pois caracterizado pela busca de bens convenientes.

Em algumas passagens o Aquinate afirma que o bem e o mal estão nas coisas, mas o verdadeiro e o falso estão no intelecto, citando a *Metafísica* de Aristóteles<sup>77</sup>. Esta afirmação tomada fora do seu contexto pode ser interpre-

<sup>74</sup> *Ibidem*, lib. 3, lect. 5, n. 2: «mores virtuosus vel etiam vitiosus magis diiudicatur ex electione quam ex operationibus exterioribus».

<sup>75</sup> *Ibidem*, lib. 2, lect. 5, n. 13: «si accipiamus principales actus virtutum qui sunt interiores, virtus est electio. Si autem exteriores, virtus non est sine electione, quia exteriores actus virtutum ab interiori electione procedunt».

<sup>76</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, liv. 1, cap. 1 (1094a, 3). O Aquinate cita este passo de Aristóteles muitas vezes. Vejam-se, por exemplo: *Contra Gentiles*, lib. 1, cap. 37, n. 4: «Bonum est quod omnia appetunt: ut philosophus optime dictum introducit, I Ethicorum»; *ibidem*, lib. 3, cap. 3, n. 11: «Hinc est quod philosophi definiunt bonum dixerunt: bonum est quod omnia appetunt»; *Summa theologiae*, I, q. 5, a. 1, c.: «philosophus, in I Ethic. dicit quod bonum est quod omnia appetunt»; *ibidem*, I-II, q. 8, a. 1, c.: «philosophus dicit, in I Ethic. quod bonum est quod omnia appetunt»; *De veritate*, q. 1, a. 1, c.: «in principio Ethic. dicitur quod bonum est quod omnia appetunt»; *De potentia*, q. 9, a. 7, ad 6: «bonum est quod omnia appetunt, ut dicitur in I Ethic.»; *De malo*, q. 1, a. 1, c.: «philosophum in I Ethic. optime definirunt bonum dicentes, quod bonum est quod omnia appetunt»; *Sententia Metaphysicae*, lib. 2, lect. 4, n. 2: «bonum est quod omnia appetunt, ut dicitur in primo Ethicorum».

<sup>77</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, liv. 6, cap. 4 (1027b, 25-29); vejam-se por exemplo: *Super Sent.*, lib. 1, d. 30, q. 1, a. 3, ad 3: «dicit philosophus, quod bonum et malum sunt in rebus; verum et falsum in anima»; *De veritate*, q. 1, a. 2, c.: «philosophus dicit VI Metaphys. quod bonum et malum sunt in rebus, verum autem et falsum sunt in mente»; *De malo*, q. 1, a. 1,

tada de forma ambígua, pois não é evidente se aqui o bem e o mal são tomados em sentido ontológico ou em sentido moral. Quando examinamos o texto do Estagirita vemos que aqui o bem e o mal são referidos à perfeição do ser e não à perfeição do agir. O que Aristóteles procura sublinhar é que o verdadeiro e o falso só existem na razão, ao contrário do bem e do mal – entendidos enquanto perfeição do ser – que existem nas coisas, ou seja, uma ideia falsa não tem consistência ontológica própria e é neste sentido que ele afirma que apenas existe na mente; mas contrariamente um cão cego – por exemplo – tem uma existência própria e é neste sentido que ele afirma que o mal existe nas coisas. Seria erróneo descontextualizar esta afirmação do filósofo e querer aplicá-la ao agir humano *tout court*<sup>78</sup>. Portanto quando o Aquinate cita esta passagem da *Metafísica* e afirma que *bonum et malum sunt in rebus* é importante ter presente que se está a falar do bem e do mal segundo uma perspectiva ontológica e não segundo uma perspectiva moral.

Fechado este breve parêntesis, outra ideia chave no contexto do agir humano é a de que «os fins estão para as coisas desejáveis tal como os prin-

arg. 20: «philosophus dicit in VII Metaph. quod bonum et malum sunt in rebus, sed verum et falsum sunt in intellectu».

<sup>78</sup> Cf. *Sententia Metaphysicae*, lib. 6, lect. 4, n. 11: «Verum autem et falsum, etsi sint in mente, non tamen sunt circa illam operationem mentis, qua intellectus format simplices conceptiones, et quod quid est rerum. Et hoc est quod dicit, quod verum et falsum, circa simplicia et quod quid est, nec in mente est. Unde relinquitur per locum a divisione, quod ex quo non est in rebus, nec est in mente circa simplicia et quod quid est, quod sit circa compositionem et divisionem mentis primo et principaliter; et secundo vocis, quae significat conceptionem mentis. Et ulterius concludit, quod quaecumque oportet speculari circa ens et non ens sic dictum, scilicet prout ens significat verum, et non ens falsum, posterius perscrutandum est, scilicet in fine noni et etiam in libro de anima, et in logicalibus. Tota enim logica videtur esse de ente et non ente sic dicto. Sciendum est autem, quod cum quaelibet cognitio perficiatur per hoc quod similitudo rei cognitae est in cognoscente; sicut perfectio rei cognitae consistit in hoc quod habet talem formam per quam est res talis, ita perfectio cognitionis consistit in hoc, quod habet similitudinem formae praedictae. Ex hoc autem, quod res cognita habet formam sibi debitam, dicitur esse bona; et ex hoc, quod aliquem defectum habet, dicitur esse mala. Et eodem modo ex hoc quod cognoscentis habet similitudinem rei cognitae, dicitur habere veram cognitionem: ex hoc vero, quod deficit a tali similitudine, dicitur falsam cognitionem habere. Sicut ergo *bonum et malum designant perfectiones*, quae sunt in rebus: ita verum et falsum designant perfectiones cognitionum». O itálico é nosso.

cípios estão para as coisas inteligíveis»<sup>79</sup>, ou seja os fins têm razão de princípios quando se trata do agir humano. Portanto tal como dos princípios mais evidentes se procede dedutivamente para outras verdades menos evidentes, assim no que respeita ao desejo humano, ou seja racional e livre, se procede do desejo dos fins mais remotos e globais até à escolha dos fins mais particulares e próximos. Quanto ao fim último, o Aquinate cita o filósofo quando afirma que a felicidade é a operação segundo a virtude perfeita<sup>80</sup>. A perfeição no agir requer a perfeição da virtude a qual é condição *sine qua non* para aceder à contemplação da verdade. As virtudes morais não são inatas, mas é natural em nós a aptidão para as virtudes<sup>81</sup>, pois o homem é racional e procura racionalmente aqueles bens para os quais se sente naturalmente inclinado. Estas disposições naturais são as premissas da virtude.

Segundo o Aquinate e o Estagirita a virtude é aquilo que torna bom aquele que a possui e torna boas as suas obras<sup>82</sup>, uma vez que torna ordenados todos os desejos humanos. Esta ordem nos desejos deriva da rectidão da razão prática que é capaz de apreender e ordenar entre si os diversos fins convenientes ao homem enquanto homem. Nesta linha eles também afirmam que a bondade do intelecto prático é estar verdadeiramente conforme

<sup>79</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, liv. 7, cap. 9 (1151a, 16-17); *Summa theologiae*, I-II, q. 8, a. 2, c.: «nem se habet finis in appetibilibus, sicut se habet principium in intelligibilibus, ut dicitur in VII Ethic.»; *ibidem*, q. 9, a. 3, c.: «sicut dictum est, hoc modo se habet finis in appetibilibus, sicut principium in intelligibilibus»; *Compendium theologiae*, lib. 1, cap. 166: «finis in appetibilibus est sicut principium in intelligibilibus».

<sup>80</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, liv. 1, cap. 13 (1102a, 5-6); *Summa theologiae*, I-II, q. 3, a. 2, s.c.: «philosophus dicit, in I Ethic. quod felicitas est operatio secundum virtutem perfectam»; *Super Sent.*, lib. 4, d. 49, q. 1, a. 2, qc. 2, s.c. 1: «philosophus dicit in I Ethic. quod felicitas est operatio secundum perfectam virtutem»; *Summa theologiae*, I, q. 88, a. 1, c.: «philosophus dicit expresse, in I Ethic. quod felicitas est operatio secundum perfectam virtutem»; *De virtutibus*, q. 1, a. 1, ad 4: «philosophus in I Ethic. dicit, quod felicitas est operatio secundum virtutem perfectam».

<sup>81</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, liv. 2, cap. 1 (1103a, 25-26); *Summa theologiae*, II-II, q. 169, a. 1, arg. 1: «sicut philosophus dicit, in II Ethic. naturalis inest nobis aptitudo ad virtutes».

<sup>82</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, liv. 2, cap. 5 (1106a, 16); *Super Sent.*, lib. 1, d. 19, q. 3, a. 1, c.: «dicitur 2 Ethic. quod virtus est quae bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit»; *Summa theologiae*, I-II, q. 21, a. 2, s.c.: «virtus est quae bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit, ut dicitur in II Ethic.»; *De virtutibus*, q. 1, a. 12, c.: «virtus est, quae bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit: ut patet in Lib. Ethic.».

com o recto desejo<sup>83</sup>. Quando a razão sabe “ver” quais são as acções que verdadeiramente são convenientes, então pode falar-se de verdade prática.

A disposição afectiva habitual que cada pessoa tem é determinante. Esta disposição pressupõe, pelo menos implicitamente, uma determinada ideia de felicidade. Assim, por exemplo, para o homem intemperante a felicidade encontra-se nos prazeres da sensibilidade e será à luz de tal critério que serão considerados convenientes ou inconvenientes as diversas alternativas de acção. A ele, parecer-lhe-à seguramente muito oportuno ir a uma grande festa de casamento e muito inconveniente jejuar a pão e água durante 3 dias. Nesta linha de pensamento, pode-se afirmar que uma determinada acção virtuosa parecerá conveniente ao homem virtuoso e não conveniente ao homem vicioso pois estes estão diversamente dispostos em relação ao bem humano. Não é, pois, de estranhar que o Aquinate cite Aristóteles quando este afirma que tal qual cada um é, tal lhe parecerá o fim<sup>84</sup>, para sublinhar como a disposição afectiva de cada qual condiciona a avaliação da conveniência ou inconveniência das escolhas concretas. Para uma pessoa avara e egoísta a possibilidade de contribuir para uma obra de solidariedade afim de ajudar os pobres é vista como uma acção inconveniente, enquanto que esta mesma acção é vista como conveniente para uma pessoa generosa e solidária.

Com alguma frequência, o Aquinate cita o filósofo quando afirma que a vontade diz respeito ao fim e a escolha àquelas coisas que são para o fim<sup>85</sup>.

<sup>83</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, liv. 6, cap. 2 (1139a, 29-31); *Summa theologiae*, I-II, q. 19, a. 3, arg. 2: «philosophus dicit, in VI Ethic. quod bonitas intellectus practici est verum conforme appetitui recto».

<sup>84</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, liv. 3, cap. 4 (1114a, 32-b, 1); *Summa theologiae*, I-II, q. 9, a. 2, c.: «philosophus dicit in III Ethic. qualis unusquisque est, talis finis videtur ei»; *De veritate*, q. 24, a. 1, arg. 19: «secundum philosophum in III Ethicorum, qualis unusquisque est, talis finis videtur ei»; *De malo*, q. 6, c.: «secundum philosophum, qualis unusquisque est, talis finis videtur ei»; *De virtutibus*, q. 1, a. 5, arg. 2: «ut dicitur in III Ethic. qualis unusquisque est, talis finis videtur ei».

<sup>85</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, liv. 3, cap. 4 (1111b, 26-27); *Summa theologiae*, I-II, q. 13, a. 3, s.c.: «philosophus dicit, in III Ethic. quod voluntas est finis, electio autem eorum quae sunt ad finem»; *Super Sent.*, lib. 1, d. 45, q. 1, a. 2, arg. 1: «secundum philosophum, voluntas est finis; electio autem eorum quae sunt ad finem, ut dicitur in 3 Ethic.»; *Contra Gentiles*, lib. 1, cap. 88, n. 4: «Secundum philosophum, in III Ethic. voluntas est finis, electio autem eorum quae ad finem sunt».

Segundo o Estagirita a virtude moral torna rectos os fins do agir, e a prudência torna rectas aquelas coisas que são para o fim<sup>86</sup>, ideia que o Aquinate também faz sua. A virtude ordena o desejo humano para os fins convenientes enquanto que à prudência cabe-lhe discernir como realizar concretamente os fins virtuosos. Nesta linha ambos afirmam que a prudência torna rectas aquelas coisa que são para o fim<sup>87</sup>, pois as ordena em vista das virtudes. A prudência tem pois uma papel determinante, na condução do desejo humano, razão pela qual seja Aristóteles seja São Tomás afirmam que a prudência é a recta razão nas coisas a realizar<sup>88</sup>.

O Aquinate também repete com alguma frequência, citando o filósofo, que a virtude faz recta a escolha<sup>89</sup>, o que não é de estranhar uma vez que a escolha é quase uma conclusão no campo do agir<sup>90</sup>. Se alguém é justo e prudente, fará certamente escolhas justas, uma vez que deseja a justiça e sabe como realizá-la *hic et nunc*. Nesta linha eles também afirmam que hábitos semelhantes produzem actos semelhantes<sup>91</sup>.

<sup>86</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, liv. 6, cap. 13 (1145a, 5-6); *Summa theologiae*, II-II, q. 47, a. 5, arg. 2: «philosophus dicit, in VI Ethic. quod virtus moralis recte facit operari finem, prudentia autem ea quae sunt ad finem».

<sup>87</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, liv. 6, cap. 13 (1144a, 8-11); *Summa theologiae*, II-II, q. 33, a. 1, ad 2: «sicut philosophus dicit, in VI Ethic. prudentia facit rectitudinem in his quae sunt ad finem».

<sup>88</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, liv. 6, cap. 5 (1140b, 20-21); *Summa theologiae*, II-II, q. 47, a. 2, s.c.: «philosophus dicit, in VI Ethic. quod prudentia est recta ratio agibilium»; *Super Sent.*, lib. 3, d. 33, q. 2, a. 2, qc. 1, arg. 3: «dicit philosophus in 6 Ethic. quod prudentia est recta ratio agibilium»; *Contra Gentiles*, lib. 1, cap. 93, n. 5: «secundum philosophum, in VI Ethic. prudentia est recta ratio agibilium»; *De virtutibus*, q. 5, a. 1, ad 3: «secundum philosophum in VI Ethic. prudentia est recta ratio agibilium».

<sup>89</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, liv. 6, cap. 13 (1144a, 6-9); *Summa theologiae*, I-II, q. 13, a. 3, arg. 1: «philosophus, in VI Ethic. quod electionem rectam facit virtus»; *Super Sent.*, lib. 4, d. 14, q. 1, a. 1, qc. 3, arg. 3: «virtus facit rectam electionem, ut dicitur in 3 Ethic.».

<sup>90</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, liv. 7, cap. 5 (1147a, 24-1147b, 1); *Summa theologiae*, I-II, q. 13, a. 1, arg. 2: «electio sit quasi conclusio in operabilibus, ut dicitur in VII Ethic.»; *Super Sent.*, lib. 1, d. 27, q. 2, a. 1, c.: «enim operatio se habet in operabilibus sicut conclusio in speculativis, ut dicitur 7 Metaphysic.»; *De veritate*, q. 22, a. 4, ad 3: «electionem operis, quae est quasi conclusio in operabilibus, ut dicitur in VII Ethic.».

<sup>91</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, liv. 2, cap. 1 (1103b, 21-22); *Summa theologiae*, I-II, q. 18, a. 5, s.c.: «philosophum, in II Ethic. similes habitus similes actus reddunt»; *Contra*

Finalmente Aristóteles defende que onde um é por causa de outro, aí está uma só realidade<sup>92</sup>, ou seja uma certo ilemorfismo aplicado ao agir humano, que o Aquinate fará também seu e que usará com bastante frequência. Nesta linha, o filósofo afirma que aquele que rouba para cometer adultério, é, falando propriamente, mais adúltero que ladrão<sup>93</sup>, exemplo que o Aquinate usa para ilustrar a relação material/formal entre a *electio* e a *intentio*<sup>94</sup>.

*Gentiles*, lib. 2, cap. 73, n. 22: «sicut probat Aristoteles, in II Ethicorum, ex similibus actibus fiunt similes habitus, et similes etiam actus reddunt».

<sup>92</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Tópicos*, liv. 3, cap. 2 (117a, 18-19); *Super Sent.*, lib. 2, d. 38, q. 1, a. 4, s.c. 1: «philosophus dicit: ubi unum propter alterum, ibi unum tantum. Sed illud quod est ad finem, desideratur propter finem. Ergo unum desiderium est finis et ejus quod est ad finem»; *Summa theologiae*, I-II, q. 17, a. 4, s.c.: «philosophus dicit, quod ubi est unum propter alterum, ibi est unum tantum»; *ibidem*, III, q. 18, a. 2, ad 3: «ubi est unum propter alterum, ibi tantum unum esse videtur, sicut superficies, quae est visibilis per colorem, est unum visibile cum colore».

<sup>93</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, liv. 5, cap. 4 (1130a, 24-27); *Summa theologiae*, II-II, q. 181, a. 2, c.: «id quod ordinatur ad aliud sicut ad finem, praecipue in moralibus, trahitur in speciem eius ad quod ordinatur, sicut ille qui moechatur ut furetur, magis dicitur fur quam moechus, secundum philosophum, in V Ethic.»; *ibidem*, III, q. 88, a. 4, c.: «philosophus dicit, in V Ethic. ille qui moechatur ut furetur, magis est fur quam moechus»; *De malo*, q. 7, a. 3, c.: «philosophus dicit in V Ethic. quod ille qui ut moechetur furatur, magis est moechus quam fur». Como se pode constatar, o Aquinate, usa o exemplo de Aristóteles com uma certa liberdade, invertendo, por vezes, o objecto da *intentio* com o objecto da *electio*, sem com isso pôr em causa a ideia que pretende sublinhar: o objecto da *intentio* é aquele que é maiormente amado, pois é querido por si mesmo, enquanto que o objecto da *electio* é querido de um modo instrumental.

<sup>94</sup> Cf. *Summa theologiae*, I-II, q. 18, a. 6, c.: «In actu autem voluntario invenitur duplex actus, scilicet actus interior voluntatis, et actus exterior, et uterque horum actuum habet suum obiectum. Finis autem proprie est obiectum interioris actus voluntarii, id autem circa quod est actio exterior, est obiectum eius [...]. Et ideo actus humani species *formaliter* consideratur secundum finem, *materialiter* autem secundum obiectum exterioris actus. Unde philosophus dicit, in V Ethic. quod ille qui furatur ut committat adulterium, est, per se loquendo, magis adulter quam fur». O itálico é nosso. Noutras passagens o Aquinate ilustra a relação entre a *intentio (finis)* e a *electio (ea quae sunt ad finem)* com a relação entre a luz e a cor que de alguma maneira complementa as insuficiências da analogia hilemórfica. Veja-se por exemplo: *Super Sent.*, lib. 1, d. 45, q. 1, a. 2, ad 1: «in objecto alicujus potentiae est duo considerare: scilicet illud quod est materiale, et illud quod formaliter complet rationem objecti; sicut patet in visu: quia color est visibile in potentia, et non efficitur visibile in actu nisi per actum lucis. Similiter dico, quod illud quod formaliter complet rationem voliti, est finis, ex quo est ratio boni; et hoc intelligit philosophus cum

## 2. A SAGRADA ESCRITURA

Uma primeira leitura dos textos em que o Aquinate trata o tema da especificação moral dos actos humanos, poderia induzir-nos a crer estarmos perante um tratado puramente filosófico, uma vez que escasseiam as citações bíblicas e abunda o recurso à autoridade de Aristóteles e ao seu paradigma conceptual. Mas tal primeira impressão não corresponde à verdade dos factos. O *De actibus humanis* não é um parêntesis puramente filosófico dentro da *Summa theologiae*, é um tratado de teologia. Simultaneamente, é de justiça reconhecer que, na Escritura, encontramos poucas passagens que abordem de modo teórico o tema da especificação do acto humano, mas encontramos, isso sim, maior abundância de informações acerca do fim último da vida humana, dos bens da pessoa humana, das virtudes e dos vícios, dos actos bons e dos pecados, e também inúmeras passagens que podem suscitar alguma perplexidade de ponto de vista moral e que pedem portanto um estudo mais profundo<sup>95</sup>. Estas verdades que aprouve a Deus revelar-nos para nossa salvação, formam como que o ponto de partida e o contexto a partir do qual a *fides quaerens intellectum* se desenvolve até chegar a uma compreensão mais sistemática do acto humano, e neste *iter* são Tomás serve-se utilmente das outras ciências entre as quais a filosofia<sup>96</sup>. É pois, por demais evidente que para o Aquinate «no mais alto nível de autoridade encontra-se a Palavra de Deus, expressa na Escritura. É esta que fornece a matéria-prima da teologia [...] e que constitui a sua principal, mais elevada e segura fonte. Está rodeada pelos ensinamentos dos grandes concílios, os quais a interpretaram de uma maneira autêntica em nome da Igreja, e pelas confissões de fé

dicit, quod voluntas est finis; sed ea quae sunt ad finem, se habent materialiter ad objectum voluntatis, ut scilicet sint volita per ordinem finis, sicut color videtur per actum lucis».

<sup>95</sup> Veja-se por exemplo o pedido que Deus faz a Abraão para que Lhe ofereça o seu filho Isaac em holocausto (cf. *Gen 22,2*). Poderia-nos parecer à primeira vista que esta proposta de Deus fosse uma proposta escandalosa. Será de facto assim? Qual é a espécie moral do acto humano “oferecer o próprio filho em holocausto a Deus”?

<sup>96</sup> Cf. *Summa theologiae*, I, q. 1, a. 5, ad 2: «haec scientia [sacra doctrina] accipere potest aliquid a philosophicis disciplinis, non quod ex necessitate eis indigeat, sed ad maiorem manifestationem eorum quae in hac scientia traduntur. Non enim accipit sua principia ab aliis scientiis, sed immediate a Deo per revelationem. Et ideo non accipit ab aliis scientiis tanquam a superioribus, sed utitur eis tanquam inferioribus et ancillis».

que resumem os seus ensinamentos»<sup>97</sup>.

São Tomás conhece a fundo as Escrituras, como o demonstra a profundidade dos seus comentários bíblicos<sup>98</sup>, e as suas contínuas citações quer do Antigo quer do Novo Testamento. No seu *corpus* encontramos citações de todos os livros da Sagrada Escritura. Os textos mais citados são do Novo Testamento. Em relação ao Antigo Testamento o Aquinate demonstra uma especial predileção pelo livros sapienciais, nomeadamente pelos *Salmos*, pelo livro da *Sabedoria* e dos *Provérbios*. Provavelmente contribuíram para esta sua boa formação bíblica a sua passagem pela abadia beneditina de Montecassino, bem como toda a formação que recebeu nos seus primeiros anos com os dominicanos.

Pode-se pois afirmar, sem medo, que a doutrina tomista acerca das especificação moral dos actos humanos tem como fonte mais importante e autorizada a Palavra de Deus; e é somente na medida em que são úteis para aprofundá-la cientificamente que são utilizadas determinadas doutrinas filosóficas, como aquela de Aristóteles. Veja-se, por exemplo, a importância do discurso da montanha para a proposta moral do Aquinate. «Nas bem-aventuranças, Tomás vê a resposta de Cristo à questão da felicidade, a qual nenhum filósofo nunca tinha sido verdadeiramente capaz de resolver, nem sequer Aristóteles»<sup>99</sup>. São Tomás só recorre a Aristóteles na medida em que lhe é útil para aprofundar e sistematizar o dado revelado. Considere-se ainda, também a título exemplificativo, a doutrina tomista dos *intrinsicamente malum* com forte fundamento bíblico<sup>100</sup>, ou também a doutrina das virtudes e

<sup>97</sup> S.-Th. PINCKAERS, *The Sources of the Ethics of St. Thomas Aquinas*, cit., p. 19: «At the highest level of authority is the Word of God, expressed in Scripture. This is what furnishes the prime substance of theology (I, q. 1) and constitutes its principal source, the highest and surest one. It is rounded out by the teaching of the great councils, which interpret it in an authentic way in the name of the church, and by the confessions of faith which summarize their teaching».

<sup>98</sup> São Tomás fez oito grandes comentários bíblicos: *Expositio in Job, In Psalmos Davidis lectura, Expositio in Cantica canticorum, Expositio in Jeremiam prophetam, Expositio in Threnos Jeremiae prophetae, Catena aurea super quattuor Evangelia, Expositio in Ev. s. Matthei, Expositio in Ev. s. Joannis, Expositio in s. Pauli apostoli epistolas*.

<sup>99</sup> *Ibidem*, p. 24: «In the Beatitudes, Thomas sees Christ's answer to the question of happiness, which no philosopher had ever truly been able to resolve, not even Aristotle».

<sup>100</sup> Cf. por exemplo *I Cor* 6,9-10.

dos vícios<sup>101</sup>, ou ainda a doutrina sobre a consciência errónea<sup>102</sup>. É pois claro que para são Tomás, a Palavra de Deus contida na Sagrada Escritura goza da máxima autoridade e é o critério definitivo à luz do qual são avaliadas naquilo que possuem de verdadeiro as diversas doutrinas teológicas e filosóficas. Não há nada mais verdadeiro que as verdades que nos foram comunicadas pelo próprio Deus, daí que entre todas as fontes que utilizou são Tomás «a Sagrada Escritura era, de longe, a primeira»<sup>103</sup> em dignidade e importância. Não surpreende portanto que em todas as qq. da *Secunda pars* da *Summa theologiae* encontremos citações da Escritura, que é de longe a fonte mais utilizada pelo Aquinate<sup>104</sup>.

É importante notar porém, que no tratado acerca dos actos humanos e da sua moralidade o uso da Escritura não é tão intensivo como nos outros tratados da *Secunda pars*. Se no tratado acerca do fim último, que são Tomás desenvolve em 5 questões (I-II, qq. 1-5) a Escritura é citada 37 vezes<sup>105</sup> como um dos argumentos em que se apoia a solução proposta pelo Aquinate. A mesma abundância de recurso à Bíblia já não encontramos nas 12 questões (I-II, qq. 6-17) em que trata dos actos humanos nos seus pressupos-

<sup>101</sup> Sobre este tema encontram-se abundantes passagens nos escritos sapienciais do Antigo Testamento.

<sup>102</sup> Veja por exemplo o caso da consciência errónea que vincula em *Rom* 14,14-23 e *1Cor* 8,7-13.

<sup>103</sup> M.-J. NICOLAS, *Introdução à Suma Teológica*, in «São Tomás de Aquino, Suma teológica», vol. 1, Edições Loyola, São Paulo 2003<sup>2</sup>, p. 31.

<sup>104</sup> Cf. S.-Th. PINCKAERS, *The Sources of the Ethics of St. Thomas Aquinas*, cit., p. 17: «Citations of Scripture are found in all the questions and are the most numerous. Confining myself to the *Secunda pars*, I have counted 1.839 from the Old Testament and 2.003 from the New Testament».

<sup>105</sup> O Aquinate cita: *Sab* 11,21 na q. 1, a. 4, ad 1; *Fil* 3,19 e *Mt* 6,24 na q. 1, a. 5, s.c.; *Sal* 8,8 na q. 2, a. 1, c.; *Prov* 17,16 na q. 2, a. 1, ad 2; *Ecl* 24,29 e *Jo* 4,13 na q. 2, a. 1, ad 3; *Sal* 90,15-16 e *2Cor* 10,18 na q. 2, a. 3, c.; *Mc* 8,38 na q. 2, a. 3, ad 1; *Ecl* 5,12 na q. 2, a. 4, c.; *Ecl* 15,14 na q. 2, a. 5, c.; *Sal* 143,15 na q. 2, a. 8, s.c.; *Sal* 102,5 na q. 2, a. 8, c.; *Jo* 17,3 na q. 3, a. 2, s.c.; *Mt* 22,30 na q. 3, a. 2, ad 4; *Jo* 17,3 na q. 3, a. 4, s.c.; *Jer* 9,23 na q. 3, a. 6, s.c.; *Jer* 9,24 na q. 3, a. 7, s.c.; *IJo* 3,2 na q. 3, a. 8, s.c.; *1Cor* 9,24 na q. 4, a. 3, s.c.; *Mt* 5,8 e *Heb* 12,14 na q. 4, a. 4, s.c.; *Ap* 14,13 na q. 4, a. 5, s.c.; *2Cor* 5,6 na q. 4, a. 5, c.; *Jo* 13,17 na q. 4, a. 6, s.c.; *Sal* 72,25 na q. 4, a. 7, s.c.; *Sab* 7,11 na q. 4, a. 3, s.c.; *Sal* 93,12 na q. 5, a. 1, s.c.; *Jo* 14,2 na q. 5, a. 2, s.c.; *Jo* 14,1 na q. 5, a. 3, s.c.; *Rom* 8,24 na q. 5, a. 3, c.; *Mt* 25,46 na q. 5, a. 4, s.c.; *Sal* 16,15 e *Sab* 7,11 na q. 5, a. 4, c.; *1Cor* 2,9 na q. 5, a. 5, s.c.; *Sal* 83,12 na q. 5, a. 6, s.c.; *Jo* 13,17 na q. 5, a. 7, s.c..

tos metafísicos e psicológicos. Aí a Sagrada Escritura é citada explicitamente no contexto da solução proposta pelo Aquinate apenas 11 vezes<sup>106</sup>. A situação proporcionalmente melhora um pouco no tratado da moralidade dos actos humanos (I-II, qq. 18-21) em que o tema é desenvolvido em apenas 4 questões e em que são Tomás usa 10 citações<sup>107</sup> explícitas da Escritura nas soluções que oferece aos problemas que coloca. Isto significa que no total das qq. 1-21 da I-II, o Aquinate usa a autoridade da Escritura 58 vezes na resposta que oferece aos problemas que afronta.

A título exemplificativo consideraremos de seguida, nas qq. 18-21, as respostas do Aquinate que se baseiam na autoridade da Escritura, para mostrar como, mesmo nos tratados de maior densidade filosófica, são Tomás recorre com relativa frequência a argumentos de fé, ou seja, em que entra em jogo a própria autoridade do Deus que se revelou.

No a. 1 da q. 18, citando o evangelho de são João afirma que «aquele que *faz o mal* odeia a luz» (3,20) para demonstrar que existem alguns acções que são más, e que portanto é errado defender que todas as acções humanas são boas. No a. seguinte cita o profeta Oseias quando este afirma: «tornaram-se abomináveis como *as coisas* que amaram» (9,10), para demonstrar que um objecto mau torna mau o acto que para esse tende e consequentemente torna mau o sujeito que realiza tal acto. São Tomás usa aqui esta passagem para sublinhar como um objecto da vontade mau, causa a desordem ou falta de rectidão na vontade que para esse objecto tende e tal vontade perversa torna também mau o sujeito de onde tal acto emana.

No corpo do a. 4 da q. 19, o Aquinate cita os versículos 6 e 7 do Salmo 4, em que lemos: «muitos dizem, quem nos mostrará o bem? Senhor, a *luz do teu rosto está impressa em nós*», para demonstrar que a razão humana, que é regra imediata da moralidade dos actos humanos, depende totalmente, enquanto regra da moralidade, da lei eterna que é a razão divina. A luz da

<sup>106</sup> O Aquinate cita: *Prov* 21,1 na q. 6, a. 4, ad 1; *Job* 21,14 na q. 6, a. 8, c.; *Tg* 1,14 na q. 9, a. 2, s.c.; *Fil* 2,13 na q. 9, a. 6, s.c.; *Gen* 4,7 na q. 10, a. 3, s.c.; *Rom* 7,15 na q. 10, a. 3, c.; *Ecl* 15,14 na q. 10, a. 4, s.c.; *Gal* 5,22 na q. 11, a. 3, obj. 2 que vem respondida em ad 2; *2Cor* 12,10 na q. 13, a. 3, c.; *Sab* 1,1 na q. 15, a. 1, c.; *Rom* 7,23 na q. 17, a. 7, ad 1.

<sup>107</sup> O Aquinate cita: *Jo* 3,20 na q. 18, a. 1, s.c.; *Os* 9,10 na q. 18, a. 2, s.c.; *Sal* 4,6-7 na q. 19, a. 4, c.; *Rom* 14,23 na q. 19, a. 5, s.c.; *Jo* 16,2 na q. 19, a. 6, s.c.; *Mt* 26,39 na q. 19, a. 9, s.c.; *Sal* 32,1 na q. 19, a. 10, s.c.; *1Tim* 2,4 na q. 19, a. 10, ad 2; *Is* 3,10-11 na q. 21, a. 3, s.c.; *Ecl* 12,14 na q. 21, a. 4, s.c..

razão é a “impressão” da luz divina em nós. No a. sucessivo cita a seguinte passagem da Carta aos Romanos: «tudo o que não procede da fé é pecado» (14,23), para demonstrar como a vontade que discorda do juízo de consciência é necessariamente má, uma vez que se age contra aquilo que se crê em consciência ser a recta via a seguir. São Tomás nesta passagem da Escritura assume a expressão “proceder da fé” como sinónimo de estar de acordo com o juízo da consciência. Depois a conclusão é óbvia: “todo o acto que não está de acordo com o juízo da consciência é pecado”. Porém logo no a. sucessivo cita o passo do evangelho de são João em que diz: «virá a hora em que todos os que vos matarem, pensarão estar prestando um serviço a Deus» (16,2), para demonstrar que um juízo errado de consciência só causa a boa vontade se o erro em tal juízo for devido a uma ignorância inculpável. Neste caso com a expressão “pensarão estar prestando um serviço a Deus”, o Senhor implicitamente afirma que *na realidade* não estarão a realizar uma boa acção, e é apoiando-se nesta ideia que o Aquinate defende que a consciência errónea não desculpa sempre, mas só nos casos em que existe uma ignorância inculpável porque invencível.

No a. 9 da q. 19, o Aquinate cita do evangelho segundo são Mateus a passagem em que Jesus rezando ao Pai diz: «não seja como eu quero, mas como tu queres» (26,39), para demonstrar que a bondade do acto da nossa vontade humana depende da sua conformidade com a Vontade divina. Portanto para que o acto da nossa vontade seja bom do ponto de vista moral é necessário querer aquilo que Deus quer como o fez Jesus. Nesta linha de raciocínio no a. seguinte, são Tomás cita o Salmo (33)32,1: «aos rectos convém o louvor», precisando que segundo a *Glossa* “rectos” são aqueles que querem o que Deus quer, e portanto isto significa que é devido o louvor àqueles que querem o que Deus quer, para que um acto seja louvável é necessário que seja conforme com a Vontade divina. Dentro deste mesmo a., para responder à objecção que afirma que Deus quer condenar eternamente aqueles que morrem em pecado mortal e que portanto estes para se conformarem com a vontade divina devem querer a sua danação<sup>108</sup>, o Aquinate afirma que Deus «quer que todos os homens sejam salvos» (1Tim 2,4) ci-

<sup>108</sup> Cf. *Summa theologiae*, I-II, q. 19, a. 10, arg. 2: «Deus vult damnare aliquem, quem praescit in mortali peccato moriturum. Si ergo homo teneretur conformare voluntatem suam divinae voluntati in volito, sequeretur quod homo teneretur velle suam damnationem».

tando são Paulo, e que portanto não quer a morte eterna do pecador por si mesma mas apenas enquanto esta danação realiza a ordem da sua justiça divina, e esta última sim todos devemos desejar<sup>109</sup>.

No a. 3 da q. 21 o Aquinate coloca a questão de saber se o acto humano tem ou não razão de mérito ou demérito em função da sua bondade ou malícia, e cita a passagem do profeta Isaías em que lemos: «Feliz o justo, porque tudo lhe vai bem! Com efeito, colherá o fruto do seu procedimento. Mas ai do ímpio, do homem mau! Porque será tratado de acordo com as suas obras» (3,10-11), para defender que os actos humanos têm razão de mérito ou demérito em função da sua bondade ou malícia. No a. sucessivo a questão que se coloca é a de saber se os actos humanos estão sujeitos a mérito ou demérito quando considerados em relação a Deus. O Aquinate defende que sim porque a Escritura diz que «Deus julgará toda a obra, até mesmo a que está escondida, para ver se é boa ou má» (*Ecl* 12,14). Ora se Deus julga é porque retribuirá as boas obras e punirá as más e portanto existem de algum modo méritos perante Deus<sup>110</sup>.

Pela sua relevância para os objectivos do nosso estudo merece uma referência especial a passagem do capítulo 7 do Evangelho segundo são Mateus em que lemos que «toda a árvore boa dá bons frutos, mas a árvore má dá frutos ruins. Uma árvore boa não pode dar frutos ruins, nem uma árvore má dar bons frutos» (*Mt* 7,17-18), passagem esta que o Aquinate cita e comenta várias vezes ao longo dos seus escritos. O lugar onde examina esta passagem com maior detalhe é na *Catena in Mt.*, cap. 7, lect. 8, mas aí ele empenha-se, sobretudo, em recolher as considerações dos Padres. A nós interessa-nos, aqui, o uso normal que o Aquinate faz desta importante passagem bíblica.

Segundo são Tomás «o género do pecado, tal como com qualquer outro género, pode derivar de duas causas. Uma das quais é própria, e, é por si

<sup>109</sup> Cf. *ibidem*, ad 2: «Deus non vult damnationem alicuius sub ratione damnationis, nec mortem alicuius inquantum est mors, quia ipse vult omnes homines salvos fieri, sed vult ista sub ratione iustitiae. Unde sufficit circa talia quod homo velit iustitiam Dei, et ordinem naturae servari».

<sup>110</sup> Cf. *ibidem*, q. 21, a. 4, s.c.: «dicitur Eccle. ult., cuncta quae fiunt adducet Deus in iudicium, sive bonum sit sive malum. Sed iudicium importat retributionem, respectu cuius meritum et demeritum dicitur. Ergo omnis actus hominis bonus vel malus habet rationem meriti vel demeriti apud Deum».

mesma (*per se*) a causa do pecado, a qual é a própria vontade de pecar, e que vem comparada ao acto do pecado como a árvore ao fruto, como se diz na glosa de *Mt 7*, uma árvore boa não pode dar maus frutos. E deste modo quanto maior for a causa tanto mais grave será o pecado, pois de facto quanto maior for a vontade de pecar tanto mais gravemente peca o homem»<sup>111</sup>. Portanto para o Doutor Angélico, a má vontade vem associada à árvore má e é a causa *per se* do pecado que vem implicitamente associado com os maus frutos. «É evidente que – afirma ele noutro lugar – é a partir da má vontade, tal como da árvore má, que vêm realizadas todas as obras más. Isto diz-se para responder a certa objecção a partir das palavras do Senhor em *Mt 7,18* “não pode a árvore boa dar maus frutos”; donde se vê que uma coisa boa não pode ser causa do mal. Mas deve dizer-se que a árvore é a causa próxima dos frutos, na realidade a primeira causa no seu género é o sol ou a terra, e esta primeira causa é comum seja às boas que às más árvores e aos bons e maus frutos. Portanto a própria natureza da vontade, tal como a primeira causa, é o princípio da bondade e da maldade da vontade, e da bondade e da maldade dos próprios actos exteriores, mas a má vontade, a qual se compara à árvore é a causa próxima da maldade do acto exterior o qual vem comparado com os frutos»<sup>112</sup>. Aqui de uma maneira muito sintética e pouco clara o Aquinate sublinha que a inclinação natural da vontade para o bem inteligível em toda a sua amplitude (*voluntas ut natura*) é a primeira causa da moralidade das nossas acções porque nos dá o fundamento da nossa orientação na-

<sup>111</sup> *Ibidem*, q. 73, a. 6, c.: «in genere peccati, sicut et in quolibet alio genere, potest accipi duplex causa. Una quae est propria et per se causa peccati, quae est ipsa voluntas peccandi, comparatur enim ad actum peccati sicut arbor ad fructum, ut dicitur in Glossa, super illud Matth. VII, non potest arbor bona fructus malos facere. Et huiusmodi causa quanto fuerit maior, tanto peccatum erit gravius, quanto enim voluntas fuerit maior ad peccandum, tanto homo gravius peccat».

<sup>112</sup> *Super Sent.*, lib. 2, d. 34, q. 1, a. 5, exp.: «Manifestum est ex voluntate mala, tamquam ex arbore mala, fieri omnia opera mala. Hoc dicit ad excludendum quamdam objectionem ex verbis domini exortam, Matth. 7, 18: non potest arbor bona malos fructus facere; ex quo videtur sequi quod res bona causa mali esse non possit. Sed dicendum, quod arbor est causa proxima fructus; causa vero prima in genere illo est vel sol vel terra; et causa prima est communis et bonis et malis arboribus, et bonis et malis fructibus; ideo ipsa natura voluntatis, sicut causa prima, est principium bonarum et malarum voluntatum, et bonorum et malorum exteriorum actuum, una et eadem; sed voluntas mala, quae comparatur arbori, est causa mali actus exterioris proxima, qui comparatur fructui».

tural para o fim último à luz do qual os actos humanos se distinguem entre ordenados e desordenados. Depois ele afirma que a má vontade que vem comparada com a árvore má é a causa próxima da maldade do acto exterior que vem comparado com os maus frutos. Aqui a má vontade parece fazer referência à escolha da vontade (*electio*) e o acto externo parece corresponder ao acto imperado pela vontade às outras faculdades em vista da realização da obra má. Poder-se-ia afirmar portanto que de uma *electio* má não pode resultar um bom acto externo, uma vez que «é descabido e impossível que o mal seja causado a partir das consequências naturais do bem, como os acidentes naturais vêm causados a partir das suas substâncias, porque como diz o Senhor em *Mt 7* “uma árvore boa não pode dar maus frutos” nem vice-versa»<sup>113</sup>. Portanto, «tal como Agostinho propõe no *Enchiridion de Fide, Spe et Charitate*, por árvore entende-se a vontade, e por fruto entende-se a obra exterior. É neste sentido, que se deve entender que a árvore boa não pode dar maus frutos, porque da boa vontade não procede uma obra má, tal como da má vontade não procede uma obra boa»<sup>114</sup>.

São Tomás também faz outra interpretação ligeiramente diferente. Afirma ele que «ninguém que tenha a caridade pode pecar enquanto está sob o impulso da mesma caridade, tal como ninguém que possua determinada forma, a partir da inclinação de tal forma pode operar contra essa mesma forma, assim como o quente a partir da força do calor não pode arrefecer ou estar congelado. E neste sentido falou Agostinho no livro *De Sermone Domini in monte*, quando expunha o sentido de *Mt 7,18* “uma árvore boa não pode dar maus frutos”»<sup>115</sup>. Isto significa que um acto externo, enquanto pro-

<sup>113</sup> *Super De divinis nominibus*, cap. 4, lect. 17: «inconveniens et impossibile est quod malum causetur ex bono naturali effluxu, sicut accidentia naturalia causantur a suis subiectis, quia, ut dominus dicit, Matth. 7, non potest arbor bona fructus malos facere nec e converso».

<sup>114</sup> *De malo*, q. 1, a. 3, ad 1: «sicut Augustinus solvit in Enchir. per arborem intelligitur voluntas, per fructum intelligitur opus exterius. Sic ergo intelligendum est, quod arbor bona non potest fructus malos facere, quia ex bona voluntate non procedit opus malum, sicut nec ex mala voluntate procedit opus bonum».

<sup>115</sup> *De virtutibus*, q. 2, a. 12, c.: «nullus habens caritatem potest peccare, quantum est ex vi ipsius caritatis, sicut neque aliquis habens aliquam formam, ex vi illius formae potest operari contra formam illam; sicut calidum ex vi calidi non potest infrigidare, vel frigidum esse; potest tamen amittere calorem et infrigidari. Et secundum hoc loquitur Augustinus in Lib. de sermone domini in monte, exponens illud quod habetur Matth. VII, 18: non potest

cede da caridade é necessariamente um “bom fruto”, porque procede de uma vontade necessariamente boa, porque ordenada ao fim último sobrenatural com amor de caridade.

### 3. OS PADRES DA IGREJA E OS ESCRITORES ECLESIAÍSTICOS

Tanto os símbolos da fé e a divina liturgia, como os Padres da Igreja constituem testemunhos privilegiados daquela Tradição que provem dos apóstolos e que forma com a Sagrada Escritura um só depósito da Palavra de Deus. Por isso, não basta ao teólogo conhecer a Sagrada Escritura, é necessário também que conheça bem a Tradição apostólica, a qual tem na divina liturgia e nos Padres da Igreja dois testemunhos privilegiados. De facto os ensinamentos dos santos Padres testemunham a presença viva desta Tradição, cujas riquezas se comunicam à vida da Igreja. Para o Aquinate, a seguir à Escritura, «num segundo nível de autoridade estão os ensinamentos dos Padres da Igreja, considerados como intérpretes qualificados e comentadores da Escritura»<sup>116</sup>. Na realidade, «segundo Tomás, os Padres estão alinhados no prolongamento da Bíblia, esta e os comentários dos Padres foram escritos sob a influência inspiradora do mesmo Espírito. Não obstante, os escritos dos Padres não possuem uma autoridade absoluta; são fonte de doutrina na medida que apresentam aquilo que está contido na Bíblia e os seus ensinamentos foram recebidos pela Igreja»<sup>117</sup>. Por exemplo, é interessante notar que «as citações da Escritura na *Summa* decisivas para determinada questão, são com frequência acompanhadas com referências a obras dos Padres. Isto revela que são Tomás não lia a Escritura isoladamente mas que a interpreta dentro da Igreja com a ajuda de representantes da melhor tradição

arbor bona fructus malos facere».

<sup>116</sup> S.-Th. PINCKAERS, *The Sources of the Ethics of St. Thomas Aquinas*, cit., p. 19: «at a second level of authority are the teachings of the church fathers, considered as qualified interpreters and commentators of Scripture».

<sup>117</sup> L.J. ELDERS, *Santo Tomás de Aquino y los Padres de la Iglesia*, in «Doctor Communis» 48 (1995), p. 58: «según Tomás, los Padres están alineados en prolongación de la Biblia: ésta y los comentarios de los Padres han sido escritos bajo la influencia inspiradora del mismo Espíritu. No obstante los escritos de los Padres no poseen una autoridad absoluta; son una fuente de doctrina en la medida que presentan lo que está contenido en la Biblia y sus enseñanzas han sido recibidas por la Iglesia».

revestidos de autoridade»<sup>118</sup>. Também se nota com frequência que «determinados Padres são citados preferencialmente em questões particulares nas quais têm uma autoridade especial ou sobre as quais fizeram afirmações importantes»<sup>119</sup>. Ou seja, o Aquinate atribui a cada Padre áreas de competência próprias nas quais a sua autoridade é mais elevada, em continuidade com a sensibilidade dos seus contemporâneos.

São Tomás é pois, sem dúvida alguma, um grande conhecedor dos Padres e escritores eclesiásticos dos primeiros séculos. O Aquinate, «como todos os seus contemporâneos, utilizou compilações, séries de textos, colecções de “Sentenças”. Concretamente, convém sublinhar que «na transmissão do ensinamento patrístico as *Sentenças* de Pedro Lombardo têm um papel determinante visto que são o manual obrigatório para o ensinamento teológico»<sup>120</sup>. «Mesmo quando se trata dos Padres gregos, ficamos impressionados pelo seu conhecimento das doutrinas mais significativas [...]. Vimos que, em sua estada na Corte pontifícia, Tomás teve em mãos um compêndio de textos gregos (de cinquenta e sete Padres) que fez traduzir para o latim, a fim de compor a sua *Catena aurea*»<sup>121</sup>. De facto, são «Tomás não sabia grego suficiente para ler textos gregos. Não obstante usa uma grande quantidade de autores eclesiásticos gregos na sua tradução latina. Estas obras são muito mais numerosas do que as conhecidas por qualquer dos seus contemporâneos ou predecessores latinos»<sup>122</sup>. Portanto é evidente que são Tomás

<sup>118</sup> S.-Th. PINCKAERS, *The Sources of the Ethics of St. Thomas Aquinas*, cit., p. 20: «the citations from the Scripture in the *Summa*, decisive for a question, are often accompanied by references to patristic works. This reveals that St. Thomas does not read Scripture in isolation but interprets it within the church with the help of authoritative representatives of the best tradition».

<sup>119</sup> L.J. ELDERS, *Santo Tomás de Aquino y los Padres de la Iglesia*, cit., p. 75: «determinados Padres son citados preferentemente en cuestiones particulares en las que tienen una autoridad especial o sobre las cuales hicieron importantes afirmaciones».

<sup>120</sup> S.-Th. PINCKAERS, *The Sources of the Ethics of St. Thomas Aquinas*, cit., p. 19: «In the transmission of patristic teaching the *Sentenences* of Peter Lombard play a determinig role as the required manual for theological teaching».

<sup>121</sup> M.-J. NICOLAS, *Introdução à Suma Teológica*, cit., p. 31.

<sup>122</sup> L.J. ELDERS, *Santo Tomás de Aquino y los Padres de la Iglesia*, cit., p. 62: «Tomás no sabía suficiente griego para leer textos griegos. No obstante usa una gran cantidad de autores eclesiásticos griegos en traducción latina. Estas obras son mucho mas numerosas de las conocidas por qualquiera de sus contemporâneos o predecessores latinos».

não se contentou em conhecer bem a própria tradição latina em que se inseria, mas soube empenhar-se em descobrir as riquezas do oriente cristão, e tal facto contribuiu muito positivamente para a universalidade da sua teologia. Não há dúvida de que, para além do profundo conhecimento da Patrologia latina, «a atenção que são Tomás dedicou às fontes patrísticas gregas é de grande importância»<sup>123</sup> para toda a sua reflexão teológica. Concretamente, pode-se afirmar que «o estudo dos Padres gregos influenciou consideravelmente as obras posteriores de Tomás, em particular a teologia trinitária e a cristologia da *Summa theologiae*»<sup>124</sup>.

Ao contrário de alguns estudiosos nossos contemporâneos «são Tomás não estava tão interessado num estudo histórico dos Padres, mas bem mais na descoberta, mediante a ajuda dos Padres, de uma compreensão mais profunda dos mistérios da fé»<sup>125</sup>. O Aquinate procura penetrar sempre com maior profundidade na Revelação divina, e é nesta empresa que o contributo dos Padres é especialmente precioso. Não há dúvida de que também acontece que, por vezes, em uma ou outra afirmação, os Padres não parecem ser bons guias. Nestes casos «são Tomás explica porquê certos textos nos escritos dos Padres parecem duvidosos. A razão é que as suas opiniões às vezes estão influenciadas por teorias filosóficas erróneas, tal como por certos princípios platónicos»<sup>126</sup>. Isto significa que ainda que o Aquinate nutra uma sincera estima pelos ensinamentos e pela vida dos Padres, tal facto não o torna um mero transmissor acríptico das suas doutrinas. O Aquinate é sem dúvida alguma um devoto depositário do património dos primeiros pensadores cristãos, mas sem nunca extinguir o seu sentido crítico, consequência natural do

<sup>123</sup> M.-J. NICOLAS, *Introdução à Suma Teológica*, cit., p. 27.

<sup>124</sup> L.J. ELDERS, *Santo Tomás de Aquino y los Padres de la Iglesia*, cit., p. 68: «El estudio de los Padres griegos ha influido considerablemente sobre las obras posteriores de Tomás, en particular sobre la teología trinitaria y la cristología della *Suma de teología*».

<sup>125</sup> *Ibidem*, p. 64: «Santo Tomás no estaba tan interesado en un estudio histórico de los Padres sino más bien en el descubrimiento, mediante la ayuda de los Padres, de una comprensión más profunda de los misterios de la fe».

<sup>126</sup> *Ibidem*, p. 59: «santo Tomás explica porqué ciertos textos en los escritos de los Padres nos parecen dudosos. La razón es que sus opiniones están a veces influenciadas por teorías filosóficas erróneas, así como por ciertos principios platónicos»; cf. *Super Sent.*, lib. 2, d. 14, q. 1, a. 2, c.: «Basilii enim et Augustinus et plures sanctorum sequuntur in philosophicis quae ad fidem non spectant, opiniones Platonis».

seu zelo pela busca da verdade. Ocorre também dizer que «na sua atribuição de certas obras a um ou a outro dos Padres, o Aquinate segue a convicção dominante no seu tempo que em alguns casos era errónea»<sup>127</sup>. Sintetizando pode-se afirmar que «na visão de Tomás, os Padres são necessariamente os intérpretes da Escritura, autênticos representantes do pensamento da Igreja»<sup>128</sup>, logo o conhecimento dos seus ensinamentos é necessário para a ciência teológica. Para fazer teologia não basta conhecer a Escritura, é também necessário conhecer os Padres.

a) *Santo Agostinho de Hipona (354-431)*

É sem dúvida alguma impressionante o conhecimento que são Tomás demonstra ter dos escritos dos Padres seja latinos seja gregos, «contudo, nenhuma fonte patrística pode ser comparada ao que foi para ele santo Agostinho»<sup>129</sup>. Pode-se afirmar que se “o filósofo” para são Tomás é Aristóteles, “o teólogo” é sem dúvida alguma santo Agostinho, do qual o Aquinate conhece e usa todas as obras<sup>130</sup>. Tal facto é ainda mais compreensível se tivermos presente que no tempo dele «a obra de Agostinho lotava as bibliotecas universitárias. Sem dúvida, Tomás lia-a directamente, embora utilizasse compêndios de textos para as citações. Para são Tomás, santo Agostinho foi, em matéria de fé e teologia, o “Padre” por excelência»<sup>131</sup>, daqui que seja injusto contrapor continuamente a doutrina destes dois grandes teólogos. Exactamente por serem os dois teólogos, e portanto beberem da mesma fon-

<sup>127</sup> L.J. ELDERS, *Santo Tomás de Aquino y los Padres de la Iglesia*, cit., pp. 60-61: «En su atribución de ciertas obras a uno o otro de los Padres el Aquinate sigue la convicción dominante en su tiempo que en algunos casos era errónea».

<sup>128</sup> S.-Th. PINCKAERS, *The Sources of the Ethics of St. Thomas Aquinas*, cit., p. 20: «on Thomas's view, the fathers are the necessary interpreters of Scripture, authentic representatives of the church's thought».

<sup>129</sup> M.-J. NICOLAS, *Introdução à Suma Teológica*, cit., p. 32.

<sup>130</sup> Cf. B. MONDIN, *Agostino*, in «Dizionario enciclopedico del pensiero di san Tommaso d'Aquino», Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2000, p. 31: «San Tommaso conosce perfettamente Agostino, che è il suo autore preferito e più citato. La sua documentazione rivela una conoscenza e un uso di tutte le sue opere». Segundo o *Index Thomisticus*, são Tomás refere-se explicitamente a santo Agostinho 9817 vezes em 6838 lugares distintos dos seus escritos autênticos e provavelmente autênticos.

<sup>131</sup> M.-J. NICOLAS, *Introdução à Suma Teológica*, cit., p. 32.

te da divina Revelação, existe uma grande continuidade de argumentos teológicos. Simultaneamente, há que afirmar que as filosofias de que ambos se serviram na sua reflexão teológica são sem dúvida alguma de matrizes distintas. São Tomás mostra, como é sabido, uma simpatia especial pela filosofia aristotélica, enquanto que santo Agostinho se serve utilmente da filosofia neoplatónica, mas nem São Tomás é anti-platónico nem santo Agostinho é anti-aristotélico. Há muitas intuições verdadeiras, quer em Aristóteles quer em Platão, com que ambos estão de acordo e simultaneamente outras teses que ambos os teólogos não podem aceitar.

Não é pois de estranhar que «ao longo da *Summa theologiae* santo Agostinho seja o Padre que goza de maior autoridade e seja o mais citado, cerca de quatro vezes mais que Gregório Magno e cerca de cinco vezes mais que o Pseudo-Dionísio»<sup>132</sup>. Concretamente, logo no início da I-II «santo Agostinho é a autoridade incontestável no tema do fim último, como o é também com respeito à questão em que consiste a felicidade e como se alcança»<sup>133</sup>. O santo bispo de Hipona vem citado 536 vezes ao longo da I-II, mas apenas 12 vezes nas qq. 18-21 que tratam da moralidade dos actos humanos. Nestas questões o contributo de Aristóteles é considerável visto que vem citado 31 vezes. Nas qq. 6-17 em que o Aquinate estuda detalhadamente a psicologia do acto humano o uso de santo Agostinho continua a ser proporcionalmente modesto se tivermos em conta que nestas 11 qq. o santo bispo de Hipona é citado 48 vezes.

Há algumas ideias que o Aquinate cita de santo Agostinho com alguma frequência quando trata de temas relacionados com o agir humano. Vejamos de seguida quais são as mais importantes.

São Tomás, citando a santo Agostinho, afirma que o mal não está nas coisas mas no seu uso pecaminoso<sup>134</sup>. Obviamente aqui refere-se ao mal

<sup>132</sup> L.J. ELDERS, *Santo Tomás de Aquino y los Padres de la Iglesia*, cit., p. 79: «a lo largo de la *Suma de teología* San Agustín es el Padre que goza de mayor autoridad y es el más citado, alrededor de 4 veces más que Gregorio Magno y cerca de 5 veces más que Dionisio».

<sup>133</sup> *Ibidem*, p. 75: «San Agustín es la autoridad incontestable en el tema del fin último, como lo es también con respecto a la cuestión en qué consiste la felicidad y cómo se alcanza».

<sup>134</sup> Cf. AGOSTINHO DE HIPONA (santo), *De doctrina christiana*, lib. 3, cap. 12 (PL 34, 73): «Nam in omnibus huiusmodi rebus, non ex earum rerum natura quibus utimur, sed ex causa utendi et modo appetendi vel probandum est vel improbandum quod facimus»;

moral, aquele que procede da razão e da vontade, ou se preferirmos aquele que nasce do coração do homem. «Portanto não se peca senão por meio da vontade»<sup>135</sup>, afirmação importante do santo bispo de Hipona, que o Aquinate fará sua. E na mesma linha também afirma que «o pecado voluntário é mau, de tal modo que se não é voluntário de nenhum modo será pecado»<sup>136</sup>.

Falando daqueles actos que não são intrinsecamente maus, santo Agostinho afirma que «existem certos actos dos quais ignoramos com que intenção são realizados, pois podem ser realizados com boa ou com má intenção, sendo por isso temerário julgá-los»<sup>137</sup>. Com estas palavras sublinha a importância da perspectiva da primeira pessoa. Comentando o Evangelho acrescenta: «“a árvore boa não dá maus frutos”, em tal afirmação o Mestre divino, não se referia à natureza da árvore, da qual falava dos frutos, mas à boa ou má vontade e dos seus frutos, as obras, as quais quando boas não podem proceder de uma má vontade, nem quando são más de uma boa vanta-

*Summa theologiae*, I-II, q. 18, a. 2, arg. 1: «In rebus autem non est malum, sed in usu peccantium, ut Augustinus dicit in libro III de Doct. Christ.».

<sup>135</sup> AGOSTINHO DE HIPONA (santo), *De Duabus Animabus*, cap. 10 (PL 42, 104): «Non igitur nisi voluntate peccatur»; cf. *Summa theologiae*, I-II, q. 20, a. 2, arg. 2: «Augustinus dicit, in libro Retract. quod non nisi voluntate peccatur»; *ibidem*, q. 74, a. 2, arg. 1: «Dicit enim Augustinus, in libro de duabus animabus, quod non nisi voluntate peccatur»; *De veritate*, q. 25, a. 5, arg. 1: «nisi in voluntate peccatur»; *De malo*, q. 2, a. 2, arg. 1: «Dicit enim Augustinus in Lib. Retractationum, quod non nisi voluntate peccatur».

<sup>136</sup> AGOSTINHO DE HIPONA (santo), *De Vera Religione*, cap. 14 (PL 34, 133): «peccatum voluntarium est malum, ut nullo modo sit peccatum, si non sit voluntarium»; cf. *Summa theologiae*, I-II, q. 6, a. 8, arg. 2: «Augustinum dicentem quod omne peccatum est voluntarium»; *ibidem*, II-II, q. 64, a. 8, c.: «omne peccatum est voluntarium, secundum Augustinum»; *De malo*, q. 3, a. 6, arg. 1: «peccatum enim adeo est voluntarium, quod si non sit voluntarium, non est peccatum, ut Augustinus dicit»; *De veritate*, q. 22, a. 6, s.c. 2: «secundum Augustinum, peccatum adeo est voluntarium, quod nisi sit voluntarium non est peccatum»; *Quodlibet I*, q. 9, a. 3, arg. 1: «Augustinus dicit, peccatum adeo est voluntarium, quod si non est voluntarium, non est peccatum».

<sup>137</sup> AGOSTINHO DE HIPONA (santo), *De Sermone Domini in monte*, lib. 2, cap. 18 (PL 34, 1296): «Sunt ergo quaedam facta media, quae ignoramus quo animo fiant, quia et bono et malo fieri possunt, de quibus temerarium est iudicare»; cf. *Summa theologiae*, I-II, q. 18, a. 8, s.c.: «Augustinus dicit, in libro de Serm. Dom. in Mont. quod sunt quaedam facta media, quae possunt bono vel malo animo fieri, de quibus est temerarium iudicare»; *De malo*, q. 2, a. 5, s.c. 1: «Augustinus dicit in Lib. de sermone domini in monte, quod quaedam sunt facta media quae possunt bono et malo animo fieri, de quibus temerarium est iudicare».

de. E depois acrescenta: “a árvore má não pode dar bons frutos nem a árvore boa maus frutos” como se dissesse que nem as obras boas procedem de uma má vontade, nem as más obras de uma boa<sup>138</sup>.

Também de grande importância para o Aquinate é a definição que o bispo de Hipona dá do pecado e da lei eterna. Segundo ele «o pecado é uma certa obra, palavra ou desejo contra a lei eterna. A lei eterna é a razão divina e a vontade de Deus, que ordena conservar a ordem natural e proíbe perturbá-la»<sup>139</sup>. O pecado é um acto voluntário contra a lei eterna, ou seja contra o plano que Deus pensou e quer.

Quanto à relação entre os fins últimos e os fins próximos, santo Agostinho, afirma que «interessa certamente mais, por qual causa, em vista de qual fim, com qual intenção a coisa é feita, mas aquelas coisas que constam ser pecados, não se devem fazer por uma boa causa, por um bom fim ou por

<sup>138</sup> AGOSTINHO DE HIPONA (santo), *Contra Iulianum haeresis Pelagianae defensorem*, lib. 1, cap. 8 (PL 44, 667): «*Arbor bona fructus malos non facit*; cum ille magister Deus, non utique naturam constituat arborem, ex qua fructus de quo loquebatur, existat; sed voluntatem seu bonam seu malam, fructus autem opera, quae nec bona voluntatis malae, nec mala possunt esse voluntatis bonae. Hoc est enim quod ait: Arbor mala fructus bonos non facit, et *arbor bona fructus malos non facit*; tamquam diceret: Nec opera bona voluntas mala, nec mala opera facit voluntas bona»; cf. *Summa theologiae*, I, q. 49, a. 1, ad 1: «sicut Augustinus dicit, contra Iulian., arborem malam appellat dominus voluntatem malam, et arborem bonam, voluntatem bonam. Ex voluntate autem bona non producitur actus moralis malus»; *De malo*, q. 1, a. 3, ad 1: «sicut Augustinus solvit in Enchir. per arborem intelligitur voluntas, per fructum intelligitur opus exterius. Sic ergo intelligendum est, quod arbor bona non potest fructus malos facere, quia ex bona voluntate non procedit opus malum, sicut nec ex mala voluntate procedit opus bonum»; *Summa theologiae*, I-II, q. 20, a. 2, arg. 1: «Per arborem autem intelligitur voluntas, et per fructum opus, secundum Glossam».

<sup>139</sup> AGOSTINHO DE HIPONA (santo), *Contra Faustum Manichaeum*, lib. 22, cap. 1 (PL 42, 418): «peccatum est, factum vel dictum vel concupitum aliquid contra aeternam legem. Lex vero aeterna est, ratio divina vel voluntas Dei, ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans»; cf. *Summa theologiae*, I-II, q. 19, a. 4, s.c.: «Augustinus dicit, XXII libro contra Faustum, quod peccatum est factum, dictum vel concupitum aliquid contra aeternam legem»; *De veritate*, q. 15, a. 4, arg. 9: «definitionem peccati ab Augustino datam, quod peccatum est dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei»; *De malo*, q. 2, a. 1, c.: «verbo Augustini dicentis, quod peccatum est dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei»; *De virtutibus*, q. 2, a. 6, arg. 16: «peccatum est dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei».

uma boa intenção»<sup>140</sup>, ou seja os fins mais remotos são mais determinantes para a qualidade moral do agente, porém em nenhum caso um fim virtuoso justifica uma má obra. Simultaneamente santo Agostinho reconhece que existem casos que podem causar uma certa perplexidade pois aparentam externamente ser pecados mas de facto não o são. Afirma ele que «entre todas as nossas acções aquelas que mais turbam também os bons são aquelas nas quais o pecado e a boa acção se equilibram de tal modo que se existem motivos adequados para realizá-las, não são consideradas pecado, mas pelo contrário considera-se pecado não fazê-las. Esta opinião afirmou-se na mentalidade comum sobretudo naquilo que diz respeito a diversas mentiras, as quais às vezes não são consideradas pecados mas acções virtuosas. Assim, por exemplo, quando se mente para utilidade de alguém que do seu engano tira proveito ou quando se faz para impedir que faça mal quem parece ter intenção de querer causar dano se não fosse impedido pela mentira. Para justificar as mentiras deste tipo acredita-se de poder recorrer à ajuda de exemplos, muito numerosos, tirados das Escrituras»<sup>141</sup>. Existem pois para o

<sup>140</sup> AGOSTINHO DE HIPONA (santo), *Contra mendacium*, cap. 7 (PL 40, 528): «Interest quidem plurimum, qua causa, quo fine, qua intentione quid fiat: sed ea quae constat esse peccata, nullo bonae causae obtentu, nullo quasi bono fine, nulla velut bona intentione facienda sunt»; cf. *Summa theologiae*, I-II, q. 20, a. 2, s.c.: «Augustinus dicit, in libro contra mendacium, quod quaedam sunt quae nullo quasi bono fine, aut bona voluntate, possunt bene fieri»; *De malo*, q. 10, a. 2, arg. 3: «ea autem quae sunt mala ex genere, non possunt bene fieri; ut Augustinus dicit in libro contra mendacium».

<sup>141</sup> AGOSTINHO DE HIPONA (santo), *Contra mendacium*, cap. 10 (PL 40, 533): «In omnibus autem actibus nostris maxime etiam bonos turbant compensativa peccata; ita ut nec peccata existimentur, si habeant tales causas propter quas fiant, et in quibus videatur peccari potius si non fiant. Et praecipue de mendaciis hoc in hominum opinione praevaluit, ut peccata non putentur illa mendacia, quinimo et recte facta esse credantur, quando quisque pro eius cui falli expedit utilitate mentitur, aut ne aliis noceat qui nociturus videtur, nisi mendaciis evitetur. Ad haec mendaciorum genera defendenda, plurima de Scripturis sanctis suffragari putantur exempla»; cf. *Summa theologiae*, II-II, q. 110, a. 3, ad 3: «in sacra Scriptura, sicut Augustinus dicit, inducuntur aliquorum gesta quasi exempla perfectae virtutis, de quibus non est aestimandum eos fuisse mentitos. Si qua tamen in eorum dictis appareant quae mendacia videantur, intelligendum est ea figuraliter et prophetice dicta esse»; *Quodlibet VIII*, q. 6, a. 4, ad 2: «sicut Augustinus dicit in Lib. de mendacio, et habetur in Glossa super illud Psalm. V, 7: perdes omnes qui loquuntur mendacium, dupliciter aliquis laudatur in Scriptura. Quidam propter perfectum statum virtutis; et horum facta proponuntur omnibus in exemplum; et de talibus non legitur quod mentiti sint; vel si aliqua dixerunt quae

bispo de Hipona “mentiras” que parecem pecados, mas que na realidade são acções virtuosas, sendo que podemos encontrar vários exemplos dessas na Escritura.

Outra grande questão é aquela da origem e da essência do mal. Também neste ponto o Aquinate cita com frequência santo Agostinho, por exemplo quando este afirma: «Que significa dizer que uma coisa é má, senão que está privada do bem? Tal como para o corpo animal não significa outra coisa o estar doente ou ferido que estar privado da saúde [...], assim na alma existem alguns vícios que são privações de bens naturais, de tal maneira que quando um se cura não se transforma noutra, mas naquele que era quando não padecia de tal doença»<sup>142</sup>. Procurando responder aos erros dos maniqueus afirma:

«Perguntam-nos [os maniqueus] qual seja a origem do mal. Respondemos que o mal deriva do bem mas não do bem supremo e imutável. O mal deriva dos bens inferiores e mutáveis. Porém pelo mal não entendemos a natureza

mendacia videntur, secundum intentionem quam ex instinctu spiritus sancti conceperunt, mendacia non sunt. Quidam vero laudantur propter virtutis indolem; et sic in aliquibus mendacium fuisse legitur, maxime officiosum, sicut patet de obstetricibus. Non enim commendantur quia mentitae sunt, sed propter misericordiam ex qua in mendacium inciderunt; et sic apparet in eis quaedam indoles, idest profectus virtutis, non autem perfectio».

<sup>142</sup> AGOSTINHO DE HIPONA (santo), *Enchiridion ad Laurentium*, lib. 1, cap. 11 (PL 40, 236): «Quid est autem aliud quod malum dicitur, nisi privatio boni? Nam sicut corporibus animalium nihil est aliud morbis et vulneribus affici quam sanitate privari (neque enim id agitur cum adhibetur curatio, ut mala ista quae inerant, id est morbi ac vulnera, recedant hinc et alibi sint, sed utique ut non sint; non enim ulla substantia, sed carnalis substantiae vitium est vulnus aut morbus, cum caro sit ipsa substantia, profecto aliquod bonum cui accidunt ista mala, id est privationes eius boni quod dicitur sanitas); ita et animorum quaecumque sunt vitia, naturalium sunt privationes bonorum: quae cum sanantur non aliquo transferuntur, sed ea quae ibi erant, nusquam erunt, quando in illa sanitate non erunt»; cf. *Summa theologiae*, I-II, q. 18, a. 8, arg. 1: «Malum enim est privatio boni, secundum Augustinum»; *Super Sent.*, lib. 4, d. 16, q. 3, a. 2, qc. 1, arg. 3: «malum privatio quaedam est boni, ut Augustinus dicit Lib. 3 Confess. cap. 7, et in Enchirid.»; *Contra Gentiles*, lib. 3, cap. 8, n. 9: «malum privatio est boni»; *De veritate*, q. 2, a. 15, arg.: «malum est privatio boni, ut Augustinus dicit»; *De malo*, q. 1, a. 2, s.c. 2: «malum est privatio boni, ut Augustinus dicit».

das coisas, mas os defeitos da natureza, mas simultaneamente dizemos que esses não podem derivar senão de uma natureza e não podem subsistir senão numa natureza uma vez que o mal não é outra coisa que a privação do bem. Mas privação de quê senão de uma natureza? A própria má vontade não é senão a vontade de uma natureza. O homem e o anjo são naturezas. Se existe uma vontade, esta não pode ser a vontade de ninguém. As vontades valem tanto que constituem as qualidades das naturezas às quais pertencem. Se se pergunta quem é o homem ou o anjo de má vontade, responder-se-à justamente, aquele malvado, ou seja, preferindo tomar o nome da qualidade da má vontade em vez do da boa natureza. A natureza é a mesma substância capaz de bondade ou malícia. É capaz de bondade por participação no Bem do qual foi criada, por outro lado é capaz de malícia não por participação no mal, mas pela privação de um bem. Por outras palavras, a natureza adquire um mal não enquanto se mistura com uma natureza má – de facto, nenhuma natureza enquanto tal é má – mas enquanto possui um desvio da natureza que é o sumo e imutável bem, e isto porque não foi gerada a partir de esta mas a partir do nada. Se não fosse mutável a natureza não poderia sequer ter má vontade. A natureza, na realidade, não poderia ser mutável se fosse derivada directamente de Deus e não fosse gerada a partir do nada. Por isto, Deus Criador das naturezas é Criador de coisas boas, o seu espontâneo afastamento do bem indica não por quem foram criadas, mas a partir de que coisa foram geradas, e isto não é alguma coisa porque é absolutamente nada. Aquilo que não é nada não pode ter um criador»<sup>143</sup>.

<sup>143</sup> AGOSTINHO DE HIPONA (santo), *Contra Iulianum haeresis Pelagianae defensorem*, lib. 1, cap. 8 (PL 44, 666-667): «Quaerunt itaque a nobis, unde sit malum. Respondemus: Ex bono, sed non summo et incommutabili bono. Ex bonis igitur inferioribus atque mutabilibus orta sunt mala. Quae mala licet intellegamus non esse naturas, sed vitia naturarum: tamen simul intellegimus ea, nisi ex aliquibus et in aliquibus naturis esse non posse; nec aliquid

Merece ser realçada a ideia que a qualidade moral do homem como dos anjos deriva da bondade da sua vontade, a qual se torna má pela privação de um determinado bem devido à sua natureza, criada boa por Deus. É pela má vontade que o homem se desvia do seu bem.

*b) Pseudo-Dionísio Areopagita (séc. V)*

Depois de santo Agostinho, o Pseudo-Dionísio, teólogo cristão de inspiração neoplatónica, é o teólogo mais citado por são Tomás<sup>144</sup>. O Aquinate «lia e comentava o Pseudo-Dionísio com avidez e o respeito que acreditava dever ao “Areopagita”, discípulo de são Paulo»<sup>145</sup>, ideia esta que vinha aparentemente confirmada com o facto de o Pseudo-Dionísio se intitular bispo de Atenas e de na sua teologia fazer apenas citações da Sagrada Escritura. Um estudo mais atento mostra com alguma facilidade a dependência do pensamento do Areopagita dos primeiros Concílios, dos Padres e também de alguns filósofos neoplatónicos; como por exemplo Próclo, de quem muito

esse malum, nisi a bonitate defectum. Sed cuius defectum, nisi alicuius sine dubitatione naturae? Quia et ipsa voluntas mala, non nisi alicuius voluntas est profecto naturae. Et angelus quippe et homo naturae sunt. Non enim potest essenullius voluntas, quando est voluntas. Et tantum valent eadem voluntates, ut earum naturarum, quarum sunt, faciant qualitates. Nam si quaeratur, qualis sit angelus vel homo malae voluntatis: rectissime respondetur: Malus; magis accipiens qualitatis nomen ex voluntate mala, quam ex natura bona. Quoniam natura est ipsa substantia et bonitatis et malitiae capax: bonitatis capax est, participatione boni a quo facta est: malitiam vero capit non participatione mali, sed privatione boni, id est, non cum miscetur naturae quae aliquod malum est, quia nulla natura in quantum natura est, malum est; sed cum deficit a natura quae summum atque incommutabile est bonum; propterea quia non de illa, sed de nihilo facta est. Alioquin nec malam voluntatem habere posset, nisi mutabilis esset. Mutabilis porro natura non esset, si de Deo esset, et non ab illo de nihilo facta esset. Quapropter bonorum auctor est Deus, dum auctor est naturarum: quarum spontaneus defectus a bono, non indicat a quo factae sunt, sed unde factae sunt. Et hoc non est aliquid, quoniam penitus nihil est; et ideo non potest auctorem habere quod nihil est»; cf. *Summa theologiae*, I, q. 49, a. 1, s.c.: «dicit, contra Iulianum, non fuit omnino unde oriri posset malum, nisi ex bono».

<sup>144</sup> Segundo o *Index Thomisticus*, são Tomás refere-se explicitamente ao Pseudo-Dionísio 2016 vezes em 1821 lugares distintos dos seus escritos autênticos e provavelmente autênticos.

<sup>145</sup> M.-J. NICOLAS, *Introdução à Suma Teológica*, cit., p. 31-32.

provavelmente terá seguido os cursos em Atenas. No final do séc. XIX, J. Stiglmayr e H. Koch demonstraram graças aos seus estudos históricos que as obras do Pseudo-Dionísio devem datar-se por volta do final do V, século início do VI<sup>146</sup>. Além de privilegiar os conceitos platónicos, o Pseudo-Dionísio é simultaneamente um importante representante da teologia bizantina, teologia caracterizada por três elementos principais: o conhecimento sapiencial, o apofatismo e a divinização mística. «Em relação às obras do Pseudo-Dionísio, Tomás usou diferentes traduções. Na *Summa contra Gentiles*, Dionísio é citado na versão de Sarrasín, nas outras obras vem usada frequentemente a versão de João Scoto Eurígena»<sup>147</sup>.

No que respeita à sua influência sobre o tratado dos actos humanos do Aquinate, deve-se dizer que o Doutor Angélico fez sua a importante máxima do Pseudo-Dionísio segundo a qual «o bem deriva de uma causa una e íntegra, enquanto que o mal deriva de muitos defeitos particulares»<sup>148</sup>. O Aquinate comentando esta passagem afirma explicitamente que «isto é manifesto seja nas coisas naturais como naquelas morais. Na realidade a saúde e a beleza são causadas pelo facto que o corpo em todas as suas partes está bem proporcionado, mas para que se seja feio ou se esteja doente basta que falte a devida proporção em determinada parte [...]. De modo semelhante também

<sup>146</sup> Cf. J. STIGLMAYR, *Das Aufkommen der pseudo-dionysischen und ihr Eindringen in die christlichen Literatur*, Feldkirch 1895; H. KOCH, *Pseudo-Dionysius Areopagita in seine Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen*, Mainz 1900.

<sup>147</sup> L.J. ELDERS, *Santo Tomás de Aquino y los Padres de la Iglesia*, cit., p. 63: «Con relación a las obras del Ps. Dionisio Tomás usó diferentes traducciones. En la *Summa contra Gentiles* Dionisio es citado en la versión de Sarrasín, en otras obras frecuentemente en la de Juan Scoto Eurígena».

<sup>148</sup> PSEUDO-DIONÍSIO, *De divinis nominibus*, cap. 4, n. 237, in «S. Tommaso d'Aquino, Commento ai Nomi Divini di Dionigi e testo integrale di Dionigi», vol. 1, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2004, p. 538: «Bonum ex una et tota est causa; malum autem ex multis et particularibus defectibus»; cf. *Summa theologiae*, I-II, q. 18, a. 4, ad 3: «quilibet singularis defectus causat malum, bonum autem causatur ex integra causa, ut Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom.»; *Super Sent.*, lib. 2, d. 36, q. 1, a. 5, ad 2: «bonum contingit ex una et perfecta causa: sed malum ex particularibus defectibus, ut Dionysius dicit»; *De malo*, q. 8, a. 1, arg. 12: «bonum contingit ex una et tota causa, malum autem ex singularibus defectibus, ut Dionysius dicit IV cap. de Div. Nomin.»; *De virtutibus*, q. 3, a. 1, c.: «malum, quia contingit ex singularibus defectibus, ut Dionysius dicit in IV cap. de divinis Nomin.».

para o acto [humano] se exige que esteja bem disposto segundo todas as circunstâncias devidas, e retirando-se qualquer uma o acto torna-se vicioso»<sup>149</sup>.

A reflexão do Pseudo-Dionísio sobre a natureza deixou, pois, uma profunda marca em são Tomás. Segundo o Areopagita o mal não tem consistência ontológica própria mas apresenta-se como a privação de um bem devido, o mal “puro” não existe, «nem de facto existe o mal senão enquanto subsistente no bem»<sup>150</sup>. Nesta linha de raciocínio, tendo em mente o mal moral, afirma também que «deve atribuir-se ao mal um modo de ser accidental, de origem estranha, e que não tem um seu princípio próprio, de modo que quando se produz parece ser um bem, enquanto se realiza em vista de um bem, sem porém que na realidade seja um bem, dado que se realiza em vista de um bem, sem porém sê-lo na realidade, na medida em que nós consideramos bom aquilo que não o é. Demonstrou-se que uma coisa é aquela que se deseja e uma outra é aquela que se obtém»<sup>151</sup>. Ou seja, o mal moral apresenta-se como um bem aparente, uma vez que possui uma certa atractividade derivante da presença do bem mas falta-lhe algum bem devido que o

<sup>149</sup> *Super De divinis nominibus*, cap. 4, lect. 22: «hoc apparet tam in naturalibus, quam in moralibus. Sanitas enim et pulchritudo causantur per hoc quod corpus, quantum ad omnes partes, est bene proportionatum, sed ad hoc quod sit turpitude vel aegritudo, sufficit quod desit debita proportio in quacumque parte. Et ideo multipliciter contingit esse aegrum et turpe, sed uno modo esse sanum et pulchrum. Similiter, ad actum requiritur quod sit commensuratus secundum omnes debitas circumstantias, quarum quaecumque tollatur, efficitur actus vitiosus».

<sup>150</sup> PSEUDO-DIONÍSIO, *De divinis nominibus*, cap. 4, n. 248, cit., p. 558: «neque enim est malum conspicuum subsistens bono»; cf. *Summa theologiae*, I-II, q. 29, a. 3, s.c.: «quia malum non agit nisi virtute boni, ut Dionysius dicit, cap. IV de Div. Nom.»; *Super Sent.*, lib. 2, d. 34, q. 1, a. 2, ad 4: «dicit Dionysius, quod malum nihil agit nisi virtute boni»; *De veritate*, q. 1, a. 10, arg. 5: «malum non substantificatur nisi in bono, ut Dionysius et Augustinus dicunt»; *De potentia*, q. 3, a. 6, c.: «Dionysii qui dicit, quod malum non agit nisi virtute boni»; *De virtutibus*, q. 2, a. 12, arg. 12: «malum non agit nisi virtute boni, ut dicit Dionysius, IV cap. de Divin. Nomin.».

<sup>151</sup> PSEUDO-DIONÍSIO, *De divinis nominibus*, cap. 4, n. 244, cit., p. 540: «Malo, esse ponendum est secundum accidens et propter aliud et non ex principio proprio. Quare quod fit, rectum quidem esse apparere, quoniam boni gratia fit; revera autem non rectum esse, idcirco quod non bonum, bonum opinamur. Demonstratum est aliud esse desideratum et aliud factum»; cf. *Summa theologiae*, I-II, q. 18, a. 1, arg. 3: «malum non potest esse causa nisi per accidens, ut patet per Dionysium, IV cap. de Div. Nom.»; *ibidem*, q. 78, a. 1, arg. 2: «Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom. quod nullus intendens ad malum operatur».

torna deficiente, e «portanto, o mal é privação e defeito, fraqueza, falta de medida, pecado, falta de intenção, de beleza, de vida, de inteligência, de razão, de perfeição, de fundamento, de causa, de definição, de produção, de acção, de actividade, de ordem, de semelhança, e é indefinido, tenebroso, sem substância»<sup>152</sup>.

Por outro lado «a causa dos bens é una. Se o bem é contrário ao mal, as causas do mal são muitas»<sup>153</sup>, na medida em que as privações possíveis de bens devidos são múltiplas. A Causa das perfeições devidas em todos os seres, seja do ponto de vista ontológico seja considerando o seu agir deve ser sempre atribuída a Deus enquanto Perfeição Absoluta da qual os diversos entes participam em distintos graus. Portanto, uma vez que tudo o que tem o ser, tem-no em virtude da sua participação na fonte do bem, o Pseudo-Dionísio reconhece simultaneamente que «de todos os males o princípio e o fim será o bem; de facto, por causa do bem existem todas as coisas [que são boas] e aquelas que são contrárias. Na realidade, também estas coisas nós fazemos desejando o bem, porque ninguém faz aquilo que faz em vista do mal. Portanto o mal não tem uma sua subsistência, mas uma privação de substância, porque nasce não por si mesmo mas por causa do bem»<sup>154</sup>. São Tomás comentando esta afirmação dá um sugestivo exemplo quando diz que «aquele que comete adultério não é atraído a esse por causa da desordem em virtude da qual o adultério é um mal, mas pelo prazer que é um

<sup>152</sup> PSEUDO-DIONÍSIO, *De divinis nominibus*, cap. 4, n. 245, cit., p. 540: «Igitur, privatio est malum et defectus et infirmitas et incommensuratio et peccatum et sine intentione et sine pulchritudine et sine vita et sine mente et sine ratione et imperfectum et non collocatum et sine causa et indefinitum et sine germine et vacuum et non operans et inordinatum et dissimile et infinitum et obscurum et sine substantia»; cf. *Super Sent.*, lib. 2, d. 34, q. 1, a. 3, arg. 5: «Dionysius dicit, quod malum non habet causam».

<sup>153</sup> PSEUDO-DIONÍSIO, *De divinis nominibus*, cap. 4, n. 242, cit., p. 540: «Bonorum causa est una. Si bono malum est contrarium mali causae sunt multae»; cf. *Super Sent.*, lib. 1, d. 39, q. 2, a. 2, ad 4: «malum contingit multifariam secundum Dionysium, et bonum uno modo».

<sup>154</sup> PSEUDO-DIONÍSIO, *De divinis nominibus*, cap. 4, n. 243, cit., p. 540: «Omnium et malorum principium et finis erit bonum: etenim boni gratia sunt omnia, quaecumque contraria. Etenim ista facimus, bonum desiderantes; nullus enim ad malum respiciens facit quae facit; propter quod neque subsistentiam habet malum, sed privationem substantiae, boni gratia et non sui ipsius factum»; cf. *Summa theologiae*, I-II, q. 19, a. 1, arg. 1: «malum est praeter voluntatem, ut Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom.»; *Super Sent.*, lib. 1, d. 46, q. 1, a. 2, arg. 2: «malum est praeter voluntatem, ut dicit Dionysius».

bem»<sup>155</sup>. Nesta linha o Aquinate também cita o Pseudo-Dionísio quando afirma que «o mal não está em luta contra o bem senão em virtude do bem, na realidade por si mesmo é impotente e deficiente»<sup>156</sup>, ou seja, é o prazer do adultério, o bem sensível que comporta, e não a sua maldade intrínseca que “dá luta” ao bem que é viver castamente. De facto, «ninguém tende para o mal no agir»<sup>157</sup>, mas «todos fazem aquilo que fazem por causa do amor do bem»<sup>158</sup> e não do mal, uma vez que nenhuma coisa pode ser querida enquanto mal. Neste sentido preciso e não noutra o Aquinate, citando o Pseudo-Dionísio<sup>159</sup> também afirma com frequência que «o mal está para além da intenção»<sup>160</sup>. «Mas se aquele que faz o mal tende para o bem, como aqui se

<sup>155</sup> *Super De divinis nominibus*, cap. 4, lect. 22: «ille qui committit adulterium non allicitur ex inordinatione propter quam adulterium est malum, sed ex delectatione quae est aliquod bonum».

<sup>156</sup> *Contra Gentiles*, lib. 3, cap. 8, n. 11: «malum non pugnat contra bonum nisi virtute boni, secundum se vero est impotens et infirmum»; cf. PSEUDO-DIONÍSIO, *De divinis nominibus*, cap. 4, n. 200, cit., p. 458: «haec est boni virtutis excellens magnitudo quod et privata et sui ipsius privationem firmat secundum totalem ipsius participationem. Et, si oportet confidenter dicere vera, et adversaria ipsi, ipsius virtute et sunt et adversaria possunt»; *ibidem*, n. 246, cit., p. 540: «Sicut totaliter potest aliquid malum ad bonum mixtione: quod enim omnino boni expers neque est aliquid neque potest». Vejam-se também por exemplo: *Summa theologiae*, I-II, q. 29, a. 3, s.c.: «malum non agit nisi virtute boni, ut Dionysius dicit, cap. IV de Div. Nom.»; *Super Sent.*, lib. 2, d. 20, q. 2, a. 3, arg. 2: «quia malum non agit nisi virtute boni, ut dicit Dionysius»; *De potentia*, q. 3, a. 6, c.: «Dionysii qui dicit, quod malum non agit nisi virtute boni»; *De virtutibus*, q. 2, a. 12, arg. 12: «malum non agit nisi virtute boni, ut dicit Dionysius, IV cap. de Divin. Nomin.».

<sup>157</sup> *Super Sent.*, lib. 2, d. 42, q. 2, a. 1, ad 7: «nullus intendens ad malum operatur»; *Summa theologiae*, I-II, q. 78, a. 1, arg. 2: «Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom., quod nullus intendens ad malum operatur»; *De malo*, q. 3, a. 12, arg. 1: «secundum quod Dionysius dicit IV cap. de Divin. Nomin., nullus intendens ad malum operatur»; cf. PSEUDO-DIONÍSIO, *De divinis nominibus*, cap. 4, lect. 14, n. 189, cit., p. 438: «nihil enim ad mali naturam respiciens facit quae facit».

<sup>158</sup> *Summa theologiae*, I-II, q. 28, a. 6, s.c.: «propter amorem boni omnia agunt quaecumque agunt»; cf. PSEUDO-DIONÍSIO, *De divinis nominibus*, cap. 4, lect. 14, n. 189, cit., p. 438: «si existentia pulchrum et bonum desiderant et omnia quaecumque faciunt, propter hoc quod videtur bonum faciunt et omnium existentium intentio principium habet et finem, bonum».

<sup>159</sup> Cf. *ibidem*, lect. 22, n. 244, cit., p. 540: «malum est praeter viam et praeter intentionem».

<sup>160</sup> *Super Sent.*, lib. 1, d. 47, q. 1, a. 3, arg. 4: «malum est praeter intentionem»; *Summa theologiae*, I-II, q. 74, a. 1, arg. 1: «Dicit enim Dionysius, in IV cap. de Div. Nom. quod malum est praeter voluntatem et intentionem»; *Contra Gentiles*, lib. 3, cap. 4, n. 6:

diz, parece que não peca porque o pecado depende principalmente da intenção. Porém é necessário dizer que se se ignora, sem culpa própria, que um certo mal está anexo ao bem enquanto tal, raramente e em poucos casos a intenção que diz respeito ao bem seria má. Mas quando o mal anexo é advertido, enquanto está anexo ao bem ao qual se refere a intenção, de alguma maneira a intenção também se dirige para esse mal ainda que não de maneira principal, ou seja dirige-se para esse mal por causa de um determinado bem ao qual está anexa uma privação de um fim devido. Na realidade, pelo facto que não renuncia àquele bem por causa do mal anexo, deriva que quer mais aquele mal que a privação do bem e que quer menos o bem maior do qual é privado por causa daquele mal do que o bem menor ao qual está anexo aquele mal»<sup>161</sup>. Voltando ao exemplo do adultério, podia-se dizer que ainda que quem comete adultério o faça pelo bem sensível que esse produz e que portanto a desordem moral em tal acção esteja para além da sua intenção, uma vez que, neste sentido aqui usado, não deseja *per se* a privação da castidade e da justiça, todavia peca porque tem consciência de que esse acto tem anexa inevitavelmente uma desordem intrínseca; concretamente é contrário à virtude da castidade e da justiça, e tal desordem em relação aos bens humanos indispõe a pessoa em relação à verdadeira felicidade, porque produz uma desordem no *ordo amoris* diria santo Agostinho.

É pois justo afirmar que o Aquinate recebe esta doutrina que vê no mal uma privação de um bem devido e conseqüentemente adere também à afirmação do Areopagita, segundo a qual «nem todas as coisas são comple-

«Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom. quod malum est praeter intentionem»; *De veritate*, q. 18, a. 6, c.: «malum est praeter intentionem, ut dicit Dionysius, IV cap. de divinis Nomin.»; *De potentia*, q. 3, a. 6, c.: «Dionysii qui dicit, quod malum non agit nisi virtute boni, et quod malum est praeter intentionem»; *De malo*, q. 2, a. 1, c.: «malum est praeter intentionem, et voluntatem, ut Dionysius dicit IV capite de Divin. Nomin.».

<sup>161</sup> *Super De divinis nominibus*, cap. 4, lect. 22: «Sed si ille qui facit malum intendit ad bonum, ut hic dicit, videtur quod non peccet, quia peccatum praecipue ex intentione dependet. Sed dicendum est quod si aliud malum coniunctum bono esset ignoratum, utpote adiunctum ei, raro et in paucioribus intentio quae fertur in bonum esset mala. Sed quando malum adiunctum non latet, utpote semper adiunctum huic bono in quod intentio fertur, aliquo etiam modo fertur in malum, licet non principaliter. Ex quo enim non recusat illud bonum propter malum adiunctum, sequitur quod magis velit illud malum quam carere bono et quod minus velit maius bonum, quo privatur per illud malum, quam minus bonum cui adiungitur malum».

tamente más segundo si próprias. Para o demónio o mal consiste no estar para além do intelecto conforme ao bem; para a alma no estar para além da razão; para o corpo estar para além da natureza»<sup>162</sup>. É citando explicitamente esta passagem que o Aquinate afirma, com bastante frequência que o bem do homem é agir segundo a razão<sup>163</sup>, e que o mal é ir contra a ordem da razão. De facto para o homem, agir racionalmente é uma condição para realizar a sua humanidade. É graças à razão que o homem é capaz de discernir quais são os bens que lhe convêm enquanto homem, e portanto quais são os fins devidos para alcançar a perfeição humana no agir. A tais fins convenientes à natureza humana só podemos chegar através do uso da razão prática, e é neste sentido que o Aquinate sublinha com insistência, citando o Pseudo-Dionísio, que o bem do homem é agir segundo a razão. Sempre que a pessoa humana deixa guiar o seu comportamento por outros critérios, como por exemplo as paixões da sensibilidade, em prejuízo da razão, então necessariamente afastar-se-à do seu verdadeiro bem pois só a razão é capaz de nos mostrar que bens nos são verdadeiramente convenientes para alcançar o fim último. A própria capacidade que a pessoa humana tem de dar razão do seu agir pressupõe que este mesmo agir é um agir orientado pela razão. Nesta perspectiva o mal moral implica sempre necessariamente uma certa “irracionalidade” porque nele se prefere um bem aparente a um verdadeiro bem,

<sup>162</sup> PSEUDO-DIONÍSIO, *De divinis nominibus*, cap. 4, n. 247, cit., p. 540: «Non omnia omnibus et eadem secundum idem mala. Daemoni est malum praeter boniformem intellectum esse; animae praeter rationem; corporis praeter naturam»; cf. *Summa theologiae*, I-II, q. 18, a. 5, c.: «In actibus autem humanis bonum et malum dicitur per comparationem ad rationem, quia, ut Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom. bonum hominis est secundum rationem esse, malum autem quod est praeter rationem»; *Super Sent.*, lib. 3, d. 23, q. 2, a. 4, qc. 1, arg. 3: «malum hominis est contra rationem esse, ut dicit Dionysius»; *De malo*, q. 14, a. 1, c.: «sicut Dionysius dicit IV cap. de Divin. Nomin. malum animae est praeter rationem esse».

<sup>163</sup> Cf. *Summa theologiae*, I-II, q. 18, a. 5, c.: «Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom. bonum hominis est secundum rationem esse, malum autem quod est praeter rationem»; *De malo*, q. 4, a. 2, ad 6: «Dionysius dicit in IV cap. de Divin. Nomin. malum hominis est praeter rationem esse»; *Super De Trinitate*, pars 2, q. 3, a. 1, arg. 5: «dicit Dionysius, malum hominis est praeter rationem esse»; *Super Sent.*, lib. 3, d. 29, q. 1, a. 1, s.c. 1: «Dionysius dicit, malum hominis est contra bonum rationis esse»; *De veritate*, q. 15, a. 3, arg. 4: «malum enim hominis est contra rationem esse, ut dicit Dionysius, IV cap. de divinis Nomin.».

conveniente e devido. É pouco racional privar-se voluntariamente dos verdadeiros bens para o homem enquanto homem, e é exactamente esta intuição do Pseudo-Dionísio que vê no mal uma privação de um bem devido, que são Tomás saberá aprofundar e expor magistralmente<sup>164</sup>.

c) *São João Crisóstomo (ca. 347-407) e Nemésio de Emesa (sec. IV)*

São João Crisóstomo é citado 3282 vezes pelo Aquinate ao longo dos seus escritos, de uma maneira especial nos seu comentários bíblicos e sobretudo na *Catena aurea*<sup>165</sup>. Nele, são Tomás vê uma grande autoridade em matéria de interpretação da Sagrada Escritura. No que respeita ao tema do acto humano, a única citação relevante de são João Crisóstomo que encontramos no *corpus* do Aquinate é a de que «a vontade é aquela realidade em função da qual se é recompensado pelo bem ou se é condenado pelo mal»<sup>166</sup>, ou seja, a responsabilidade moral deriva da voluntariedade dos nossos actos.

Quanto ao *De natura hominis*, de Nemésio, bispo de Emesa, o Aquinate cita-o com alguma frequência, embora pensasse, juntamente com os seus contemporâneos, que esta obra era da autoria de são Gregório de Nisa. Muitas das vezes cita-a juntamente com são João Damasceno, e faz dele um abundante uso nas qq. 6-17 da I-II, onde em apenas 11 qq. o cita explicitamente 20 vezes.

O Aquinate cita Nemésio quando defende que «as crianças e os animais participam do voluntário»<sup>167</sup>, ainda que reconheça simultaneamente

<sup>164</sup> É impressionante constatar o número de vezes que são Tomás cita o cap. 4 do *De divinis nominibus* ao longo das suas obras. Segundo o *Index Thomisticus* serão 181 vezes, das quais cerca de metade (93) encontram-se na *II pars* da *Summa theologiae*.

<sup>165</sup> O Aquinate cita 2889 vezes o Crisóstomo na *Catena aurea*, o que representa 88% das suas citações do referido Padre.

<sup>166</sup> *Summa theologiae*, I-II, q. 20, a. 4, arg. 1: «voluntas est quae aut remuneratur pro bono, aut condemnatur pro malo»; *De malo*, q. 2, a. 2, arg. 4: «Chrysostomus dicit super Matth. quod voluntas est quae aut remuneratur pro bono aut condemnatur pro malo»; cf. JOÃO CRISÓSTOMO (santo), *Homilia* 19 (PG 57, 274): «Quamobrem non simpliciter rem, sed voluntatem vel punit vel coronat».

<sup>167</sup> *Summa theologiae*, I-II, q. 6, a. 2, s.c.: «pueri et bruta animalia communicant voluntario»; cf. NEMÉSIO, *De natura hominis*, cap. 32 (PG 40, 730 a): «si illa invite fiunt, neque bestia ulla sponte quid facit, neque parvuli: nunc non ita se habet. Videmus enim illa sponte ad alimenta accedere, et neque per vim (per se enim moventur), neque per

que «as crianças e os animais irracionais aquilo que certamente fazem voluntariamente, fazem-no porém sem inteligência»<sup>168</sup>. Como teremos ocasião de mostrar mais adiante, são Tomás usa um conceito amplo de voluntário que se aplica aos seres dotados de conhecimento sensitivo e apetite concupiscível e irascível. Neste sentido, “voluntário” não está pois a significar que determinado agir procede da vontade, mas apenas que procede de um princípio interno estimulado pelo conhecimento sensitivo, como é o caso das crianças e dos animais.

O Aquinate também cita a famosa obra de Nemésio ao afirmar que quando se age com medo misturam-se o voluntário com o involuntário<sup>169</sup>. Também quando o Doutor Angélico define o agir sob violência recorre ao bispo de Emesa para afirmar que deve ser considerado coagido o agir que tem origem num princípio externo<sup>170</sup>. Da parte do conhecimento prático relevante para agir, o Aquinate citará Nemésio para afirmar que a ignorância das circunstâncias causa o acto involuntário<sup>171</sup>. Falando das circunstâncias mais importantes, são Tomás afirma que «as circunstâncias principalíssimas são o fim em vista do qual se age e aquilo que é feito»<sup>172</sup>.

inscientiam, quoniam alimentum non ignorat».

<sup>168</sup> *Summa theologiae*, I-II, q. 13, a. 2, s.c.: «pueri et irrationalia voluntarie quidem faciunt, non tamen eligentia»; cf. NEMÉSIO, *De natura hominis*, cap. 33 (PG 40, 731 a): «Nam pueri et bestiae sponte quidem faciunt, non tamen eligentes».

<sup>169</sup> Cf. *Summa theologiae*, I-II, q. 6, a. 6, c.: «dicit Gregorius Nyssenus in libro suo de homine, huiusmodi quae per metum aguntur, mixta sunt ex voluntario et involuntario»; NEMÉSIO, *De natura hominis*, cap. 30 (PG 40, 722 a): «aut metum majorum malorum elegerit quis minus malum, aut spe majoris boni sumpserit minus bonum, quod aliter consequi, quod vult, non possit, non invitus agit aut patitur».

<sup>170</sup> Cf. NEMÉSIO, *De natura hominis*, cap. 30 (PG 40, 719 b): «Quod invite fit, partim per vim, partim per ignorantiam; atque eorum quidem, quae per vim fiunt, principium efficiendi extra est. Alia enim quaequam causa violentiae est, non nos»; *Summa theologiae*, I-II, q. 6, a. 6, ad 1: «ut Gregorius Nyssenus dicit, ad excludendum ea quae per metum aguntur, in definitione violenti non solum dicitur quod violentum est cuius principium est extra, sed additur, nihil conferente vim passo».

<sup>171</sup> Cf. NEMÉSIO, *De natura hominis*, cap. 31 (PG 40, 723 b): «agimus quaedam per inscientiam, quae facta molestiam afferant: haec vocarunt invite facta, quae perpetrata dolor consequitur»; *Summa theologiae*, I-II, q. 7, a. 2, s.c.: «ignorantia circumstantiarum causat involuntarium, ut Damascenus et Gregorius Nyssenus dicunt».

<sup>172</sup> *Summa theologiae*, I-II, q. 7, a. 4, s.c.: «principalissimae circumstantiae sunt cuius gratia agitur, et quid est quod agitur»; cf. NEMÉSIO, *De natura hominis*, cap. 31 (PG 40, 727 a-b):

Falando da escolha, o Aquinate, apoia-se em Nemésio para defender que esta não é apenas um desejo, nem apenas um juízo, mas algo de composto por estes dois aspectos; tal como o animal é composto de corpo e alma assim a escolha é composta por um apetite e por um juízo<sup>173</sup>. Se «a vontade diz respeito ao fim a escolha diz respeito aquelas coisas que são em vista do fim»<sup>174</sup>. A deliberação não se realiza acerca do fim, mas daquelas coisas que são em vista do fim<sup>175</sup>. «Toda a deliberação é certamente uma procura de solução, mas nem toda a procura de solução é deliberativa»<sup>176</sup>, afirma o Aquinate citando Nemésio. A deliberação recai sob aquelas coisas que estão sob o nosso poder realizar<sup>177</sup>. Aquelas coisas que segundo a disciplina ou a arte não são realizáveis, não caem portanto sob a deliberação<sup>178</sup>.

«Sunt autem potissima in his, cujus gratia, et quod agitur, id est causa et factum».

<sup>173</sup> Cf. *Summa theologiae*, I-II, q. 13, a. 1, c.: «Gregorius Nyssenus dicit quod electio neque est appetitus secundum seipsam, neque consilium solum, sed ex his aliquid compositum. Sicut enim dicimus animal ex anima et corpore compositum esse, neque vero corpus esse secundum seipsum, neque animam solam, sed utrumque; ita et electionem»; NEMÉSIO, *De natura hominis*, cap. 33 (PG 40, 734 b-c): «Est igitur mistum quid ex consilio et iudicio et appetito, et neque appetitus per se (*neque iudicium*), aequè consilium tantum, sed quiddam ex his compositum. Ut enim dicimus animal ex corpore et anima constare, neque tamen animal corpus esse, neque animam solum, sed quod ex utroque, sic etiam electionem. Esse ergo consilium quoddam et consultationem cum approbatione».

<sup>174</sup> NEMÉSIO, *De natura hominis*, cap. 33 (PG 40, 734 a): «Voluntas enim finis ipsius est; electio eorum quae sunt ad finem pertinent».

<sup>175</sup> Cf. *Summa theologiae*, I-II, q. 14, a. 2, s.c.: «Gregorius Nyssenus dicit, quod non de fine, sed de his quae sunt ad finem, est consilium»; NEMÉSIO, *De natura hominis*, cap. 34 (PG 40, 739 a): «Ostensum porro est, neque de fine, sed de his, quae ad finem referuntur, consultationem esse».

<sup>176</sup> *Summa theologiae*, I-II, q. 14, a. 1, s.c.: «omne quidem consilium quaestio est; non autem omnis quaestio consilium»; cf. NEMÉSIO, *De natura hominis*, cap. 34 (PG 40, 735 b): «omnis enim consultatio quaestio quaedam est; non omnis autem quaestio, consultatio».

<sup>177</sup> Cf. *Summa theologiae*, I-II, q. 14, a. 3, s.c.: «Gregorius Nyssenus dicit, consiliamur de his quae sunt in nobis, et per nos fieri possunt»; NEMÉSIO, *De natura hominis*, cap. 34 (PG 40, 738 a): «Consultamus de iis quae in nobis sunt posita et per nos fieri possunt».

<sup>178</sup> Cf. *Summa theologiae*, I-II, q. 14, a. 4, s.c.: «Gregorius Nyssenus dicit, quod de his quae secundum disciplinam vel artem sunt operibus, non est consilium»; NEMÉSIO, *De natura hominis*, cap. 34 (PG 40, 738 c): «Quamobrem dictum est, de iis nos consultare quae in nobis sita sunt. Nam non de omnibus hominibus, neque de qualibet re consultatio instituitur, sed de iis tantum quae in nostra sunt potestate (*ac per nos geruntur*). Non enim deliberamus, quomodo hostes, aut remotae a nobis gentes, recte rempublicam administrent;

d) *São João Damasceno (ca. 675-749)*

O grande compilador do pensamento patrístico do oriente cristão na sua obra *De fide orthodoxa*, foi uma das principais fontes de inspiração da época escolástica. São Tomás não será neste ponto excepção, demonstrando conhecer com profundidade o pensamento do Damasceno e usando-o com a sua habitual profundidade<sup>179</sup>. Concretamente na I-II «nas qq. 6-17 sobre as acções humanas em geral o Damasceno é solicitado para definir o que é um acto voluntário (“actus qui est operatio rationalis”, I-II, q. 6, a. 1, s.c.) assim como para explicar o que são as circunstâncias do acto humano»<sup>180</sup>.

Com alguma frequência o Aquinate cita o Damasceno sobre alguns aspectos antropológicos importantes, por exemplo para associar o livre-arbítrio com a vontade humana<sup>181</sup>, para sublinhar que esta mesma vontade é um apetite racional<sup>182</sup>, e que é nela juntamente com a razão que se manifesta no homem o facto de ser criado à imagem de Deus<sup>183</sup>. Também segue o

etsi hoc apud illos in consultationem veniat. At neque de omnibus quae per nos geruntur et in nobis sita sunt, consultamus; sed adjici oportet: de iis quorum exitus incertus est. Nam si res plana sit, de eaque constet, non consultamus. Neque enim de operibus aut actionibus, quae scientia aut arte instituta sunt, deliberatio est».

<sup>179</sup> Cf. M.-J. NICOLAS, *Introdução à Suma Teológica*, cit., p. 31. Segundo o *Index Thomisticus*, são Tomás cita o *De fidei orthodoxae* de são João Damasceno em 911 lugares distintos, sobretudo do seu *Scriptum super Sententiis* e na *Summa theologiae*.

<sup>180</sup> L.J. ELDERS, *Santo Tomás de Aquino y los Padres de la Iglesia*, cit., p. 75: «en las cuestiones 6 hasta 17 sobre las acciones humanas en general el Damasceno es solicitado para definir qué es un acto voluntario (“actus qui est operatio rationalis”, I-II, q. 6, a. 1, s.c.) así como para explicar qué son las circunstancias del acto humano»; cf. JOÃO DAMASCENO (santo), *De fide orthodoxa*, lib. 2, cap. 24 (PG 94, 954 a): «omnino scire oportet, actionem esse operationem cum ratione editam. Actiones porro laus sequitur aut vituperium».

<sup>181</sup> Cf. *ibidem*, lib. 3, cap. 14 (PG 94, 1038 c): «Et rursus, si ad beatae et superessentialis divinitatis imaginem conditus est homo, profecto cum natura divina libera sit, et virtute volendi suapte natura polleat, homo quoque qui ejus imago est, iisdem a natura praeditus erit. Etenim Patres liberum arbitrium voluntatem esse delineirunt».

<sup>182</sup> Cf. *Super Sent.*, lib. 1, d. 45, q. 1, a. 1, arg. 4: «secundum Damascenum, voluntas est in ratione»; JOÃO DAMASCENO (santo), *De fide orthodoxa*, lib. 2, cap. 22 (PG 94, 943 b): «Voluntas est rationalis et vitalis appetitus, ex iis duntaxat quae naturalia sunt, pendens».

<sup>183</sup> Cf. *Summa theologiae*, I-II, prol.: «sicut Damascenus dicit, homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur intellectuale et arbitrio liberum et per se potestativum»; JOÃO DAMASCENO (santo), *De fide orthodoxa*, lib. 2, cap. 12 (PG 94, 919 b): «hominem ex visibili et invisibili natura suis Deum manibus ad imaginem et

Damasceno quando afirma que a consciência é a própria lei do nosso intelecto<sup>184</sup>, e quando defende que os corpos celestes não são as causas dos nossos actos<sup>185</sup>.

A distinção entre as potências apetitivas e cognitivas da alma<sup>186</sup> e a afirmação que a violência e a ignorância causam o involuntário<sup>187</sup> também são referências frequentes que o Aquinate faz ao grande Padre Oriental, adiantando, no entanto, com firmeza que «a escolha está certamente sempre sob o nosso domínio»<sup>188</sup>, e graças a ela podemos até orientar as nossas potências cognitivas e o nosso agir<sup>189</sup>. Outra ideia importante que o Aquinate

similitudinem suam condit: sic nempe, ut efficto de terra corpore, animam ratione et intelligentia praeditam insufflatione sua ei tribuerit: id quod divinam imaginem appellamus. Quod enim dicitur, *ad imaginem*, hoc vis intelligendi, arbitriique libertas significatur: quod autem *ad similitudinem*, virtutis, quantum fieri potest, expressa similitudo notatur».

<sup>184</sup> Cf. *ibidem*, lib. 4, cap. 22 (PG 94, 1199 a): «Dei itaque lex mentem nostram inscendens, eam ad se trahit, conscientiam nostram extimulando, quae et ipsa mentis nostrae lex dicitur»; *Summa theologiae*, I, q. 79, a. 13, c.: «nomen conscientiae attribuitur primo habitui naturali, scilicet synderesi, sicut Hieronymus, in Glossa Ezech. I, synderesim conscientiam nominat; et Basilius naturale iudicium; et Damascenus dicit quod est lex intellectus nostri»; *Super Sent.*, lib. 2, d. 24, q. 2, a. 4, arg. 5: «Damascenus dicit, quod conscientia est lex intellectus nostri»; *De veritate*, q. 17, a. 4, s.c. 4: «Damascenum, conscientia est lex intellectus nostri».

<sup>185</sup> Cf. JOÃO DAMASCENO (santo), *De fide orthodoxa*, lib. 2, cap. 7 (PG 94, 894 a-b): «cum liberi arbitrii a Conditore praediti simus, hinc efficitur ut actiones nostrae juris nostri sint. Alioqui, si ex siderum motu cuncta facimus, sequitur ut ea quae facimus necessitate faciamus. Id porro quod necessitate fit, neque virtus, neque vitium est»; *Summa theologiae*, I-II, q. 9, a. 5, s.c.: «Damascenus dicit, in II libro, quod corpora caelestia non sunt causae nostrorum actuum».

<sup>186</sup> Cf. JOÃO DAMASCENO (santo), *De fide orthodoxa*, lib. 2, cap. 22 (PG 94, 942 c): «Illud porro notandum duplices esse animae nostrae vires, alias in cognitione positae, sunt mens, cogitatio, opinio, imaginatio, sensus. Vitales seu appetentes, voluntas et electio».

<sup>187</sup> Cf. *ibidem*, cap. 24 (PG 94, 954 b): «Porro non voluntarium, vel per vim fit, vel per ignorantiam»; *ibidem* (PG 94, 954 c): «Non voluntarium igitur duplex cum sit, alterum propter vim, alterum propter ignorantiam, utrique voluntarium opponitur»; *Summa theologiae*, I-II, q. 6, a. 5, s.c.: «philosophus et Damascenus dicunt, quod aliquid est involuntarium per violentiam»; *ibidem*, a. 8, s.c.: «Damascenus et philosophus dicunt, quod involuntarium quoddam est per ignorantiam»; *De malo*, q. 3, a. 6, arg. 1: «Ignorantia enim causat involuntarium, ut Damascenus dicit».

<sup>188</sup> JOÃO DAMASCENO (santo), *De fide orthodoxa*, lib. 2, cap. 26 (PG 94, 959 b): «electionem quidem semper in nostra potestate esse».

<sup>189</sup> Cf. *ibidem*: «In nobis igiur haec sita sunt, quae alterutro modo possunt evenire, velut,

recebe do Damasceno é a de que a vontade deve desejar aquilo que é consentâneo à natureza<sup>190</sup>, e portanto o Aquinate citando o Damasceno afirmará que «o pecado é o afastamento em relação aquilo que é segundo a natureza»<sup>191</sup>.

Também no que respeita à discursividade do agir humano, o Aquinate se deixará inspirar pelo Padre de Damasco, eis uma passagem que pela sua riqueza merece ser transcrita. Afirma são João Damasceno que:

«A vontade, ou o acto de querer diz respeito ao fim, e não àquelas coisas que são em vista do fim. E o fim é certamente aquilo a que o acto da vontade tende, como por exemplo “reinar”, ou “estar de boa saúde”. Por outro lado

moveri, et non moveri; incitari, et non incitari; appetere quae necessaria sunt, et non appetere; mentiri, et non mentiri; tribuere, et non tribuere; gaudere dum convenit, et similiter non gaudere, et ubi non convenit, caeteraque ejusmodi, in quibus virtutis et vitii munera versantur. Horum enim penes nos libera est potestas»; *Summa theologiae*, I-II, q. 17, a. 6, s.c.: «dicit enim Damascenus quod libero arbitrio homo exquirat, et scrutatur, et iudicat, et disponit».

<sup>190</sup> Cf. JOÃO DAMASCENO (santo), *De fide orthodoxa*, lib. 2, cap. 22 (PG 94, 943 b): «Θέλῃσις, innata vis volendi. – Sciendum itaque est, insitam a natura vim eam esse, qua id quod naturae consentaneum est, appetat, et omnia quae naturae essentialiter insunt, tueatur et conservet: quae quidem voluntas dicitur»; *Summa theologiae*, III, q. 18, a. 3, c.: «alterius rationis est actus voluntatis secundum quod fertur in aliquid secundum se volitum, ut sanitas, quod a Damasceno vocatur thesis, idest simplex voluntas, et a magistris vocatur voluntas ut natura, et alterius rationis est actus voluntatis secundum quod fertur in aliquid quod est volitum solum ex ordine ad alterum, sicut est sumptio medicinae, quem quidem voluntatis actum Damascenus vocat bulesim, idest consiliativam voluntatem, a magistris autem vocatur voluntas ut ratio. Haec autem diversitas actus non diversificat potentiam, quia uterque actus attenditur ad unam rationem communem obiecti, quod est bonum».

<sup>191</sup> *Summa theologiae*, II-II, q. 34, a. 3, arg. 3: «peccatum est recessus ab eo quod est secundum naturam»; cf. JOÃO DAMASCENO (santo), *De fide orthodoxa*, lib. 2, cap. 4 (PG 94, 875 a): «quem Creatoris beneficio consecutus erat, non ferens, libera voluntate, ex eo quod naturae consentaneum est, in id quod est contram naturam, immutatus est, atque adversus opificem suum Deum rebellionis ergo se extulit, ac primus a bono discedens, malus evasit. Neque enim quidquam aliud malum est, nisi boni privatio»; *ibidem*, cap. 30 (PG 94, 975 a): «in stato naturae consentaneo manentes, in virtute sumus: ab eo autem statu, hoc est virtute deflectentes, in id quod naturae repugnat vitiumque labimur»; *ibidem*, lib. 4, cap. 20 (PG 94, 1195 b-c): «malum nihil aliud esse quam privationem boni, atque ab eo quo naturae consentanneum est, in id quod naturae repugnat».

em vista do fim é aquilo que é objecto de consideração, ou seja o modo como se alcança a saúde ou a dignidade régia. Ao acto da vontade segue-se a procura ou consideração. Então se tais coisas estão ao nosso alcance de ser realizadas, dá-se o conselho ou a deliberação. O conselho é de facto o desejo que se pergunta acerca das coisas a realizar, as quais estão sob as nossas possibilidades operativas. Delibera, na realidade, qual das opções se deva fazer ou não, e então aquilo que se considera mais idóneo, vem chamado “juízo”. Depois disso move-se para essa e é abraçada pelo juízo do conselho, e então chama-se γνώμη ou seja “sentença”. Se, por outro lado, a decisão, segundo aquilo que foi julgado conveniente, não se realiza, isto é aquilo que foi considerado oportuno não se realiza, isto significa que foi pouco abraçado, e portanto não se chama “sentença”. Ao verdadeiro desejo segue-se a escolha, a qual obviamente não é outra coisa senão a preferência de uma entre duas coisas que são propostas. Depois a acção é comandada, e a isto chama-se “impulso”. Então logo de seguida o fim alcançado é gozado, e a tal chama-se “uso”. Depois do uso finalmente o apetite descansa»<sup>192</sup>.

<sup>192</sup> *Ibidem*, lib. 2, cap. 22 (PG 94, 946 a): «Voluntas, seu volendi actus finem specat, non ea quae sunt ad finem. Ac finis quidem est, id quod actus voluntatis subjectum est, v. gr. regnare, bona valetudine esse: ad finem autem, id de quo consultatur, puta modus consequendae sanitatis, vel regiae dignitatis. Voluntatis actum sequitur inquisitio et consideratio. Deinde si de rebus quae in potestate nostra sunt, agitur, consilium existit, seu deliberatio. Est autem consilium appetitus inquirens de rebus agendis, quarum potestas penes nos est. Deliberat enim quispiam, num rem aliquam aggredi debeat, necne: tum id quod idoneum magis sit iudicat, et *judicium* dicitur. Postea erga illud afficitur, et amplectitur quod consilium censuit; et tunc γνώμη, id est, *sententia* vocatur. Nam si ita iudicet, ut tamen erga illud quod iudicatum est, non afficiatur; hoc est, illud quod iudicatum est, non afficiatur; hoc est, illud minime amplectatur, sententia non dicitur. Jam vero affectionem sequitur electio, quippe quae nihil est aliud nisi e duabus rebus quae proponuntur, alterius prae altera susceptio. Dein ad actionem progreditur, et hoc dicitur *impulsus*. Tum subinde adepto fine utitur, et tunc *usus* appellatur. Post *usum* denique appetitus quiescit».

A influência desta psicologia da acção humana de são João Damasceno em são Tomás é considerável, facto que se tornará progressivamente mais evidente ao longo do nosso estudo. É inegável a existência de um forte afinidade entre a proposta do Damasceno e a do Aquinate no que respeita à maneira de conceber a dinâmica do acto humano. Só nas qq. 6-21 da I-II o grande Padre oriental é citado umas impressionantes 28 vezes.

#### 4. O MAGISTÉRIO ECLESIAÍSTICO

Intimamente ligado à Escritura e à Tradição encontra-se o magistério eclesiástico a quem foi concedido o múnus carismático de interpretar autenticamente a palavra de Deus. São Tomás conhece também bastante bem o magistério, concretamente é bastante evidente que o «seu conhecimento dos grandes concílios, e também dos mais recentes, é determinante na elaboração do seu pensamento. É fácil constatar, por exemplo, que falou com mais precaução das relações da graça e da liberdade a partir do momento em que tomou conhecimento do Concílio de Orange»<sup>193</sup>. Nesta linha é interessante notar que são «Tomás é o primeiro teólogo que cita textualmente as Actas dos cinco primeiros concílios ecuménicos das quais parece ter descoberto uma tradução latina no princípio dos anos sessenta [do século XIII] em Itália»<sup>194</sup>. A doutrina da Igreja proposta solenemente pelo magistério manifesta com certeza a fé transmitida pelos apóstolos. «Segundo Tomás nem sequer o consenso entre numerosos Padres cria uma certeza absoluta. Somente a doutrina da Igreja é o critério absoluto para avaliar a verdade do que eles escrevem»<sup>195</sup>.

No que diz respeito às intervenções do magistério sobre questões ligadas ao acto humano vale a pena referir o Sínodo de Sens (2.6.1140) em que são condenadas algumas teses de Pedro Abelardo, contestadas com grande

<sup>193</sup> M.-J. NICOLAS, *Introdução à Suma Teológica*, cit., p. 31.

<sup>194</sup> L.J. ELDERS, *Santo Tomás de Aquino y los Padres de la Iglesia*, cit., pp. 62-63: «Tomás es el primer teólogo que cita textualmente las Actas de los cinco primeros concilios ecuménicos de las que parece haber descubierto una traducción latina al principio de los años sessenta en Italia».

<sup>195</sup> *Ibidem*, p. 60: «Según Tomás ni siquiera el consenso entre numerosos Padres crea una certeza absoluta. Solamente la doctrina de la Iglesia es el criterio absoluto para evaluar la verdad de lo que escriben».

veemência por são Bernardo e mais tarde condenadas abertamente pelo magistério eclesiástico. Eis as teses de Pedro Abelardo condenadas pelo referido sínodo:

«5. Que o livre arbítrio por si mesmo seja suficiente para qualquer bem»<sup>196</sup>.

«13. Que por causa das obras o homem não se torne nem melhor nem pior»<sup>197</sup>.

«19. Que nem a obra, nem a vontade, nem a concupiscência, nem o prazer que a suscita, é pecado, e não devemos querer que seja extinta»<sup>198</sup>.

Ao que parece são Tomás não teve contacto directo com os escritos de Abelardo, mas acabou por considerar as questões ligadas às suas polémicas com são Bernardo através das *Sentenças* de Pedro Lombardo e também através desta intervenção magisterial<sup>199</sup>.

## 5. PEDRO ABELARDO (1079-1142)

A figura de Pedro Abelardo interessa-nos de maneira indirecta, uma vez que são Tomás não o cita textualmente. O famoso filósofo e teólogo de Pallet não deixou indiferentes os seus contemporâneos com algumas das suas afirmações, concretamente são Bernardo de Claraval, e marcou, de alguma maneira, alguns dos temas de discussão posteriores ligados à moralidade dos actos humanos. A sua vida conturbada é marcada por acesas disputas, seguramente favorecidas pelo seu temperamento efervescente e a sua grande capacidade retórica.

No que respeita ao acto humano, Abelardo reage com intensidade contra o modo dominante de tratar o tema, centrado demasiado sobre o acto externo, que poderíamos classificar, com terminologia actual, de “refém” da perspectiva da terceira pessoa. Pedro Abelardo tem, pois, algum mérito em sublinhar a importância das intenções do sujeito agente, e de um modo indi-

<sup>196</sup> DH 725: «5. Quod liberum arbitrium per se sufficiat ad aliquod bonum».

<sup>197</sup> DH 733: «13. Quod propter opera nec melior nec peior efficiatur homo».

<sup>198</sup> DH 739: «19. Quod neque opus neque voluntas neque concupiscentia neque delectatio, quae movet eam, peccatum sit, nec debemus eam velle extinguere».

<sup>199</sup> Cf. *Autores e obras citadas na Suma Teológica*, in «São Tomás de Aquino, Suma teológica», vol. 1, Edições Loyola, São Paulo 2003<sup>2</sup>, p. 121.

recto, e talvez pouco consciente, de mostrar a insuficiência de alguns aspectos da abordagem dominante à moralidade dos actos humanos do seu tempo.

Neste seu esforço por superar os limites das análises do seu tempo, o seu pensamento tem, porém, o grave limite de ver no acto externo apenas um *operatum* meramente transitivo sem relevância moral, e de fazer depender a moralidade das acções da *sola intentione agentis*. Esta sua posição tende a ignorar a moralidade da *electio*, facto que consequentemente o leva a não admitir a existência de *intrinsece malum*, ou seja de escolhas concretas que são sempre imorais<sup>200</sup>, independentemente das intenções subsequentes do agente.

Na sua *Ethica*, Abelardo coloca a questão do mérito das nossas acções com a seguinte questão: «que coisa merecemos, perguntas, perante Deus devido àquilo que fazemos querendo ou não querendo? Respondo que nada certamente: uma vez que Ele próprio, ao remunerar-nos, considera mais a disposição da acção, e nem a boa ou má vontade acrescentam algo ao mérito da acção»<sup>201</sup>. A sua resposta deixa já entrever algumas das características do modo como concebe a moralidade das acções humanas. Noutra passagem, seguindo a mesma linha de raciocínio, afirma que a moralidade depende exclusivamente da disposição interior do sujeito moral «portanto não é pecado desejar uma mulher, mas o consentir nesse desejo; nem [é pecado] a vontade de concubinato, mas é o consentimento a tal vontade que é condenável»<sup>202</sup>. É importante notar que para Pedro Abelardo, os conceitos de vontade e de consentimento não se identificam exactamente com os nossos. Para ele o conceito de vontade parece identificar-se com o desejo enquanto tendência natural que não é possível evitar<sup>203</sup>, enquanto que o conceito de consenti-

<sup>200</sup> Cf. G. DE VECCHI, *L'etica o Scito te ipsum di Pietro Abelardo. Analisi critica di un progetto di teologia morale*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2005, p. 134: «penso che sia possibile affermare che l'unico *intrinsece malum* nel pensiero etico abelardiano sia il disprezzo di Dio».

<sup>201</sup> P. ABELARDO, *Ethica*, cap. 3 (PL 178, 638 c-d): «aut quid, inquires, apud Deum meremur ex eo quod volentes aut inviti agimus? Nihil certe respondeo: cum ipse animum potius quam actionem in remuneratione penset, nec quidquam ad meritum actio addat sive de bona, sive de mala voluntate prodeat».

<sup>202</sup> *Ibidem* (PL 178, 693 a): «Non itaque concupiscere mulierem, sed concupiscentiae consentire peccatum est; nec voluntas concubitus, sed voluntatis consensus damnabilis est».

<sup>203</sup> M.J. CANO, *La teología moral fundamental de Pedro Abelardo*, Servicio de

mento parece identificar-se com aquele de intenção<sup>204</sup>.

Vendo assim as coisas, Abelardo considera que o mérito e o louvor «não estão naquelas coisas que se fazem, mas na realidade Deus considera com que disposição são feitas; [e portanto] o mérito e o louvor não consistem nas obras mas na intenção do agente»<sup>205</sup>. Além disso na realidade «vê-se, de facto, que as obras que convém realizar ou não [convém realizar], se encontram igualmente seja nos homens bons que nos homens maus, aos quais apenas a intenção separa»<sup>206</sup>. Portanto, Abelardo não vê nenhum problema em afirmar que «não é pecado desejar a mulher alheia ou a ela unir-se, mas o consentir a este desejo ou acção»<sup>207</sup>. Tudo depende da intenção do agente e portanto as obras concretas são consideradas todas indiferentes do ponto de vista moral. O teólogo de Pallet insiste no mesmo quando defende que «certamente as obras, que, como dissemos previamente, são igualmente comuns aos maus e aos eleitos, e que são todas elas em si mesmas indiferentes, não se dizem boas ou más senão pela intenção do agente»<sup>208</sup>. Não há dúvida de que o termo intenção pode ser concebido em sentido lato de modo a incluir também o movimento da vontade na *electio* em direcção ao objecto, mas parece ser bastante claro que não é esse o uso que Abelardo lhe atribui, uma vez que não se cansa de insistir que as acções são todas em si mesmas indiferentes do ponto de vista moral, ou mais precisamente do ponto de vista do mérito.

publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1996. p. 45: «En el *Ethica* va a identificar la voluntad con el deseo o tendencia natural que surge espontáneamente y que no es posible evitar».

<sup>204</sup> J. COSTA, *El discernimiento del actuar humano*, cit., p. 104: «Este autor pone todo el peso del mérito o del pecado en el *consentimiento* que posteriormente identificará con la *intención*».

<sup>205</sup> P. ABELARDO, *Ethica*, cap. 3 (PL 178, 644 a): «Non enim quae fiunt, sed quo animo fiant pensat Deus; nec in opere, sed in intentione meritum operantis, vel laus consistit».

<sup>206</sup> *Ibidem* (PL 178, 643 d): «Constat quippe opera quae fieri convenit aut minime aequae a bonis sicut a malis hominibus geri, quos intentio sola separat».

<sup>207</sup> *Ibidem* (PL 178, 642 d): «Non est itaque peccatum uxorem alterius concupiscere vel cum ea concumbere, sed magis huic concupiscentiae vel actioni consentire».

<sup>208</sup> *Ibidem*, cap. 7 (PL 178, 650 b): «Opera quippe, quae, ut praediximus, aequae reprobis ut electis communia sunt, omniaque in se indifferentia, nec nisi pro intentione agentis bona vel mala dicenda sunt, non videlicet quia bonum vel malum sit ea fieri, sed quia bene vel male fiunt, hoc est, ea intentione qua convenit fieri, aut minime».

Este foi no fundo o facto que escandalizou são Bernardo e que levou os Padres do sínodo de Sens a reafirmar a doutrina revelada quando condenaram a tese abelardiana segundo a qual «por causa das obras o homem não se torna nem melhor nem pior»<sup>209</sup>. Infelizmente, parece que depois da condenação feita pelo sínodo de Sens, Pedro Abelardo manteve substancialmente as suas teses<sup>210</sup> como se pode constatar quando afirma que «a obra das nossas acções, como são em si mesmas indiferentes, vêm ditas boas ou más a partir da intenção da qual procedem»<sup>211</sup>. Esta posição de Abelardo iria tornar a questão da moralidade dos actos concretos um tema de reflexão para os teólogos subsequentes e permitiu sem dúvida alguma significativos aprofundamentos para a nossa compreensão da moralidade *ex obiecto*.

#### 6. PEDRO LOMBARDO (ca. 1100-1160)

Pedro Lombardo que foi aluno de Abelardo, discordará do seu polémico mestre na questão da moralidade dos actos externos, e dedicará algumas reflexões nas suas *Sentenças* para clarificar a questão dos *intrinsece malum*, como veremos de seguida.

O famoso bispo de Paris conhece pouco os Padres Orientais, mas por outro lado conhece e cita abundantemente os principais Padres latinos. «No seu *Liber Sententiarum*, Pedro Lombardo cita Agostinho umas mil vezes, a Ambrósio e a Hilário noventa e oitenta e cinco vezes respectivamente, a Gregório cinquenta e cinco e a Jerónimo cinquenta vezes, mas apenas há vinte e sete referências a João Damasceno e dezassete a Crisóstomo»<sup>212</sup>.

<sup>209</sup> DH 733: «13. Quod propter opera nec melior nec peior efficiatur homo».

<sup>210</sup> Cf. O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, tome IV, III partie, Abbaye du Mont César - J. Duculot éditeur, Louvain - Gembloux 1954, pp. 313-314: «Dans son *Dialogus* écrit vers 1142, peu après le concile de Sens, Pierre Abélard ne modifie qu'apparemment sa position. Il concède – ce qui n'était mis en doute par personne – qu'il y a certaines choses d'ordre moral qui sont bonnes en soi, substantiellement et nécessairement, telles les vertus, d'autres sont mauvais, tels les vices; mais il maintient que les actes sont de soi indifférents et ne deviennent moralement bons que par l'intention».

<sup>211</sup> P. ABELARDO, *Dialogus inter philosophum, Iudeorum et Christianum*, cap. 3 (PL 178, 1652 b): «operum nostrorum actiones, cum in se sint indifferentes, ex intentione tamen, ex qua procedunt, bonae dicuntur aut malae».

<sup>212</sup> L.J. ELDERS, *Santo Tomás de Aquino y los Padres de la Iglesia*, cit., p. 56: «En su *Liber*

Devido à ampla difusão que tiveram as suas *Sentenças*, Pedro Lombardo marcou de maneira profunda a “agenda” das questões a serem objecto de reflexão e de debate durante largos decénios nas universidades europeias. As questões que ele levantou foram amplamente discutidas e a terminologia que ele utilizou também obteve uma ampla difusão. São Tomás, como todos os seus contemporâneos, é também “filho do seu tempo”, pelo que não é de estranhar que procure dar resposta àquelas que eram as questões “em cima da mesa”. No que diz respeito ao acto humano, é importante notar que «contra o indiferentismo de Abelardo, o Mestre das *Sentenças* sublinha que certos actos encontram-se na ordem moral pela sua própria natureza»<sup>213</sup>. Desenvolve-se assim a reflexão, radicada na Escritura e nos Padres, da moralidade das acções, e tendem-se a distinguir e caracterizar as fontes da moralidade.

#### a) *Liber Sententiarum*

Apoiando-se sobretudo em santo Agostinho, o Mestre das *Sentenças* fala do mal enquanto privação do bem. «O mal na realidade é a corrupção ou a privação do bem. Onde não há bem, não pode haver privação ou corrupção do bem. O pecado portanto não pode existir senão numa coisa boa. Tal como os corpos são corrompidos com as doenças e as feridas, as quais [...] são a privação daquele bem que se chama saúde, assim também todos os vícios da alma são privações dos bens naturais»<sup>214</sup>, e portanto o mal absolu-

*Sententiarum* Pedro Lombardo cita Agustín unas 1000 veces, a Ambrosio y a Hilario 90 y 85 veces respectivamente, a Gregorio 55 y a Jerónimo 50 veces, pero solamente hay 27 referencias a Juan Damasceno y 17 a Crisóstomo».

<sup>213</sup> O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XI<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, tome II, I<sup>e</sup> partie, Abbaye du Mont César - J. Duculot éditeur, Louvain - Gembloux 1948, p. 464: «contre l'indifférentisme moral d'Abelard, le Maître des Sentences souligne que certains actes sont dans l'ordre moral par leur nature même».

<sup>214</sup> P. LOMBARDO, *Sententiarum libri IV*, lib. 2, dist. 34, in «S. Tommaso d'Aquino, Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo», vol. 4, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2001, p. 630: «Malum enim est corruptio vel privatio boni. Ubi autem bonum non est, non potest esse privatio vel corruptio boni. Peccatum igitur non potest esse nisi in re bona. Sicut enim morbis ac vulneribus corrumuntur corpora, quae, ut ait Augustinus in Enchiridion, sunt privationes eius boni quod dicitur sanitas, ita et animorum quaecumque sunt vitia, naturalium sunt privationes bonorum»; Cf. *Super Sent.*, lib. 2, d. 35, q. 1, a. 1, ad

to não existe, existe sim é a natureza privada de determinado bem, e é a tal privação que é denominada “mal”. Neste sentido Lombardo defende que «toda a natureza ainda que seja viciosa, enquanto é natureza é boa, enquanto é viciosa é má»<sup>215</sup>, ou seja o mal moral é-o sempre sob determinada razão de privação e não absolutamente.

Tratando do pecado, Pedro Lombardo afirma que «pode dizer-se certamente, e deve ensinar-se, que o pecado é um acto mau interior e exterior, ou seja é um mau pensamento, discurso e obra. Porém o pecado consiste principalmente na vontade, a partir da qual como de uma árvore má procedem as más obras como frutos maus»<sup>216</sup>. Com esta afirmação parece querer afastar-se daqueles que, como Abelardo, sublinhando a centralidade da vontade acabam por defender que o pecado não se encontra no acto exterior. Ao mesmo tempo ele reconhece que a vontade tem um papel único na moralidade do agir humano. «De facto querer coisas más é um mal, enquanto que entender ou recordar coisas más não é um mal»<sup>217</sup>. É pela rectidão da vontade

3: «nocere dicitur dupliciter; scilicet effective, et formaliter. Formaliter autem nocere dicitur ipsum nocendum, sive ipsa ademptio boni vel privati, sicut albedo facit album: et sic omne quod nocet, poena est in his quae nata sunt poenam subire. Si autem sumatur effective, sic dicitur nocere id quod causat privationem alicujus perfectionis in re; et hoc modo culpa nocet, quia per actum deordinatum aufertur aliqua perfectio, scilicet gratia; et tamen ipsa privatio gratiae poena est; et hoc est quod Magister dicit, quod culpa est corruptio boni active: quia scilicet malum culpae consistit in defectu actus, secundum quod deficit a debito fine et debitis circumstantiis: et iste actus deficiens agit vel efficit in anima privationem gratiae; et ipsa privatio gratiae passive accepta, poena est».

<sup>215</sup> P. LOMBARDO, *Sententiarum libri IV*, lib. 2, dist. 34, cit., p. 630: «Omnis itaque natura etiam si vitiosa sit, in quantum natura est, bona est; in quanto vitiosa est, mala est»; cf. *Super Sent.*, lib. 4, d. 49, q. 3, a. 4, qc. 1, c.: «omnis actio quantum ad hoc quod habet de natura actionis est bona; sed quantum ad hoc quod adjungitur de defectu, aliqua actio est mala».

<sup>216</sup> P. LOMBARDO, *Sententiarum libri IV*, lib. 2, dist. 35, cit., p. 670: «Sane dici, et libere tradi debet, peccatum esse actum malum interiorem et exteriorem, scilicet malam cogitationem, locutionem et operationem. Praecipue tamen in voluntate consistit peccatum, ex qua tamquam ex arbore mala procedunt opera mala tamquam fructus mali»; cf. *Summa theologiae*, I-II, q. 74, a. 1, c.: «peccatum quidam actus est, sicut supra dictum est. Actuum autem quidam transeunt in exteriorem materiam».

<sup>217</sup> P. LOMBARDO, *Sententiarum libri IV*, lib. 2, dist. 39, cit., p. 830: «Velle enim mala, malum est; sed intelligere vel memorare mala malum non est»; cf. *Super Sent.*, lib. 2, d. 39, q. 1, a. 2, c.: «velle enim mala, malum est; sed intelligere mala, non est malum: cujus ratio sumi potest ex objecto utriusque. Objectum enim voluntatis est bonum; sed objectum

de que o homem se torna bom, e «a vontade é avaliada a partir do seu fim, se é boa ou má, pecado ou graça»<sup>218</sup>. A vontade que tende para um fim bom será boa e a vontade que tende para um fim mau será má.

Sobre a articulação do fim último com os fins mais próximos, Pedro Lombardo defende que «são múltiplas nos fiéis as vontades rectas, possuindo fins próprios e distintos, e possuem ao mesmo tempo um único e idêntico fim, pois todas são ordenadas a um, que é o fim dos fins»<sup>219</sup>. Isto significa que ele admite que exista uma pluralidade de fins virtuosos próximos distintos nos diversos fiéis, mas que todos estes diferentes caminhos estão ordenados a Deus, fim último, pela caridade. «Portanto todas as coisas devem ser realizadas por Deus, de modo a que a Ele ordenemos todas as coisas que fazemos e todos os fins»<sup>220</sup> que desejamos. Eis a vocação do cristão: ordenar todas as actividades humanas pela caridade a Deus. «Parecem ser certamente diversas a vontade pela qual desejo possuir a vida e aquela pela qual desejo socorrer um pobre, mas esta última ordena-se à outra»<sup>221</sup>, e portanto ainda que possam ser distinguidas, encontram-se unidas na prática.

A dado momento Pedro Lombardo faz uma interessante clarificação terminológica no que se refere ao uso dos termos “vontade”, “fim” e “intenção”. Diz ele que «entre a vontade e o fim há uma distinção certa e evidente,

intellectus est verum».

<sup>218</sup> P. LOMBARDO, *Sententiarum libri IV*, lib. 2, dist. 38, cit., p. 798: «voluntas ex suo fine pensetur, utrum sit recta an parva, peccatum an gratia»; cf. *Summa theologiae*, I-II, q. 34, a. 4, c.: «voluntas sit bona vel mala, praecipue ex fine cognoscitur».

<sup>219</sup> P. LOMBARDO, *Sententiarum libri IV*, lib. 2, dist. 38, cit., p. 794: «plures in fidelibus esse voluntates rectas, proprios ac diversos fines habentes; et tamen unum eumdemque: quia omnes referuntur ad unum, qui est finis finium»; cf. *De malo*, q. 6, ad 9: «multis viis ad beatitudinem perveniri potest».

<sup>220</sup> P. LOMBARDO, *Sententiarum libri IV*, lib. 2, dist. 38, cit., p. 796: «Propter Deum ergo omnia facienda sunt, ut omnia quae facimus, omniumque fines ad eum referamus»; cf. *Summa theologiae*, I-II, q. 100, a. 10, arg. 2: «omnia fiant propter Deum».

<sup>221</sup> P. LOMBARDO, *Sententiarum libri IV*, lib. 2, dist. 38, cit., p. 798: «alia quidem videtur esse voluntas qua volo habere vitam, et alia qua pauperi subvenire volo; sed ista ad illam refertur»; cf. *Super Sent.*, lib. 2, d. 38, q. 1, a. 5, exp.: «Intentio ad illud respicit propter quod volumus. Intentio enim includit actum rationis; et ideo respicit ad id ad quod aliquid ordinatum est; sed voluntas nominat actum voluntatis absolute, cujus non est ordinare vel conferre; et ideo voluntas respicit id in quod immediate fertur. Et alia quidem videtur voluntas esse qua volo habere vitam, et alia qua pauperi subvenire volo»; *Super Sent.*, lib. 1, d. 45, q. 1, a. 2, arg. 4: «ea quae sunt ad finem, non quaeruntur nisi propter finem».

porque a vontade é aquilo pelo qual queremos determinada coisa, e o fim da vontade, na realidade, é aquilo que queremos, pelo qual se realiza a própria vontade ou é aquilo em vista do qual queremos aquela coisa. A intenção na realidade por vezes é tomada pela vontade, outras vezes pelo fim da vontade»<sup>222</sup>. Assim, a vontade é a faculdade humana que nos permite “querer”, o “fim” são os diversos objectos desejados pela vontade e a “intenção” admite um uso mais flexível, pode referir-se seja à vontade seja ao fim.

Outro problema importante que se coloca é o da moralidade dos actos humanos. Segundo Pedro Lombardo «são absoluta e verdadeiramente bons aqueles actos que têm uma boa causa e intenção, isto é, que são acompanhados por uma boa vontade e tendem para um bom fim. Por outro lado, devem ser chamados absolutamente maus os actos que possuem uma causa e intenção perversa»<sup>223</sup>. É interessante a associação entre a causa boa do acto e o ser acompanhado por uma boa intenção. Nesta linha de raciocínio afirma ele que «as obras são boas ou más a partir do afecto e do fim, e isto parece estar em consonância com o que diz o Senhor no Evangelho (*Mt 7,18*): “Não pode uma árvore boa dar maus frutos, nem uma árvore má dar bons frutos”. E com o nome de árvore não se entende a natureza da mente humana, mas entende-se a vontade, a qual se é má não faz obras boas mas más, e se na

<sup>222</sup> P. LOMBARDO, *Sententiarum libri IV*, lib. 2, dist. 38, cit., p. 796: «inter voluntas et finem certo atque evidenti modo distingui; quia voluntas est qua volumus aliquid; finis vero voluntatis est vel illud quod volumus, per quod impletur ipsa voluntas, vel potius aliud propter quod illud volumus. Intentio vero [interdum pro voluntate,] interdum pro finis voluntatis accipitur»; cf. *Summa theologiae*, I-II, q. 8, a. 2, c.: «voluntas quandoque dicitur ipsa potentia qua volumus; quandoque autem ipse voluntatis actus»; *Super Sent.*, lib. 2, d. 38, q. 1, a. 5, exp.: «Finis vero voluntatis est vel illud quod volumus... vel potius illud propter quod illud volumus. Quia omne bonum rationem finis habet; bonum autem objectum est voluntatis; ideo quodlibet volitum quod est objectum voluntatis, finis potest dici; sed magis proprie dicitur finis illud in quod ultimo voluntas tendit, quia hoc est ab ea primo volitum».

<sup>223</sup> P. LOMBARDO, *Sententiarum libri IV*, lib. 2, dist. 40, cit., p. 874: «Nam simpliciter ac vere boni sunt illi actus qui bonam habent causam et intentionem; idest, qui bonam voluntatem comitantur, et ad bonum finem tendunt. Mali vero simpliciter dici debent, qui perversam habent causam et intentionem»; cf. *Summa theologiae*, I-II, q. 20, a. 2, c.: «voluntas sit mala sive ex intentione finis, sive ex actu volito, consequens est actum exteriorem esse malum».

verdade for boa faz boas obras e não más»<sup>224</sup>. Portanto é claro que da má vontade procedem as más obras, enquanto que da boa vontade procedem as boas obras. Porém, Pedro Lombardo parece admitir uma excepção à sua regra geral, quando afirma que «nem sempre a partir do fim é julgada má uma vontade ou uma acção, tal como acontece naquelas coisas que *per se* são pecados. De facto se alguém fizer tais acções por uma determinada causa boa, o fim parece ser bom, e a vontade não se torna má por causa do fim, nem a acção se torna má por causa da vontade, mas por causa da acção a vontade fica depravada»<sup>225</sup>, e «portanto todas as obras do homem são julgadas boas ou más segundo a intenção e a causa, excepto aquelas que são más por si mesmas, isto é aquelas que não se podem realizar sem prevaricação»<sup>226</sup> da vontade. Isto significa que, para Lombardo, por um lado, existem

<sup>224</sup> P. LOMBARDO, *Sententiarum libri IV*, lib. 2, dist. 40, cit., p. 874: «ex affectu et fine opera esse bona vel mala; quibus consonant quod Dominus in Evangelio [Veritas] ait (*Mt* 7,18): “Non potest arbor bona fructus malos facere, neque arbor mala fructus bonos facere”. Nomine arboris non humanae mentis natura, sed voluntas intelligitur; quae si mala fuerit, non bona, sed mala facit opera; si vero bona fuerit, bona, non mala facit opera»; cf. *Super Sent.*, lib. 2, d. 34, q. 1, a. 5, exp.: «Manifestum est ex voluntate mala, tamquam ex arbore mala, fieri omnia opera mala. Hoc dicit ad excludendum quamdam objectionem ex verbis domini exortam, *Matth.* 7, 18: non potest arbor bona malos fructus facere; ex quo videtur sequi quod res bona causa mali esse non possit. Sed dicendum, quod arbor est causa proxima fructus; causa vero prima in genere illo est vel sol vel terra; et causa prima est communis et bonis et malis arboribus, et bonis et malis fructibus; ideo ipsa natura voluntatis, sicut causa prima, est principium bonarum et malarum voluntatum, et bonorum et malorum exteriorum actuum, una et eadem; sed voluntas mala, quae comparatur arbori, est causa mali actus exterioris proxima, qui comparatur fructui».

<sup>225</sup> P. LOMBARDO, *Sententiarum libri IV*, lib. 2, dist. 40, cit., p. 878: «non semper ex fine iudicatur voluntas sive actio mala, sicut in illis quae per se peccata sunt. Illa enim cum quis gesserit pro aliqua bona causa, bonum videtur habere finem; nec ex fine voluntas est mala, nec ex voluntate actio fit mala, sed ex actione voluntas fit parva»; cf. *Summa theologiae*, I-II, q. 20, a. 3, c.: «quando actus exterior est bonus vel malus solum ex ordine ad finem, tunc est omnino eadem bonitas vel malitia actus voluntatis, qui per se respicit finem, et actus exterioris, qui respicit finem mediante actu voluntatis. Quando autem actus exterior habet bonitatem vel malitiam secundum se, scilicet secundum materiam vel circumstantias, tunc bonitas exterioris actus est una, et bonitas voluntatis quae est ex fine, est alia».

<sup>226</sup> P. LOMBARDO, *Sententiarum libri IV*, lib. 2, dist. 40, cit., p. 878: «Omnia igitur hominis opera secundum intentionem et causam iudicatur bona vel mala, exceptis his quae per se mala sunt, idest quae sine praevaricatione fieri nequeunt»; cf. *Summa theologiae*, I-II, q. 20, a. 4, ad 2: «bonitas actus exterioris quam habet ex materia et circumstantiis, est alia a

alguns actos que são em si mesmo maus e que nunca podem ser realizados com uma boa vontade, uma vez ao tender para esses a própria vontade é necessariamente corrompida, mas também que, nos outros casos em que tal não acontece, é de suma importância considerar a intenção que move o agente à acção.

### 7. SÃO BOAVENTURA (ca. 1217-1274)

Às vezes exagera-se com alguma facilidade em contrapor são Tomás a são Boaventura. É certo que se distinguem em variadíssimos pontos, mas também seria injusto não sublinhar o muito que têm em comum.

No que respeita, por exemplo, à questão do direito natural, «uma tese própria de são Boaventura seguida por são Tomás: contrariamente a toda a tradição escolástica, Boaventura tinha defendido que, no sentido mais estrito, o direito natural é aquele que é comum ao homem e ao animal, *quod natura docuit omnia animalia*; onde se reconhece a definição do jurista romano Ulpiano. É notável que, sobre este ponto, Tomás de Aquino abandona o seu mestre Alberto e toma por própria, até às suas últimas obras, a concepção de Boaventura»<sup>227</sup>.

Segundo Boaventura, «a vontade é boa enquanto está ordenada para um fim bom»<sup>228</sup>. Nesta passagem deve entender-se fim em sentido amplo, ou seja inclusivo não apenas do *finis operantis* mas também do *finis operis*, uma vez que «a bondade da intenção não respeita apenas a bondade do fim, mas também a recta ordem daquilo que é para o fim em relação ao próprio

bonitate voluntatis quae est ex fine».

<sup>227</sup> O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XI<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, tome III, II partie, cit., p. 593: «une thèse prope à saint Bonaventure reprise par saint Thomas: contrairement à toute la tradition scolaire, Bonaventure avait soutenu que, dans son sens le plus strict, le droit naturel est celui qui est commun à l'homme et à l'animal, *quod natura docuit omnia animalia*; on reconnaît la définition du jurisconsulte romain Ulpian. Il est remarquable que, sur ce point, Thomas d'Aquin abandonne son maître Albert et reprend pour son compte, jusque dans ses derniers ouvrages, la conception de Bonaventure».

<sup>228</sup> BOAVENTURA (santo), *Super Sent.*, in «Opera omnia, voll. 1-12, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1882-1902», lib. 2, d. 38, a. 1, q. 1, c.: «voluntas esse bona ex ordinatione ad bonum finem»; *Super Sent.*, lib. 2, d. 38, q. 1, prol.: «rectitudo voluntatis est ex intentione finis».

fim»<sup>229</sup>. O Aquinate concordaria plenamente com estas afirmações, uma vez que ele próprio fez afirmações análogas, como veremos adiante.

Segundo o Doutor Seráfico, para que a vontade seja recta é necessário que o fim para o qual tende seja bom<sup>230</sup> e que os meios pelos quais tende para esse não sejam maus *ex genere* ou *secundum se* como no caso da mentira<sup>231</sup>. São Boaventura, juntamente com a grande maioria dos seus contemporâneos, defende pois que existem escolhas concretas intrinsecamente desordenadas, as quais tornam, por si só, mau o acto moral.

## 8. OUTROS AUTORES

Como já foi evidenciado, «certos mestres, tais como Filipe o Chanceler com o seu ensinamento sobre as virtudes, Alberto Magno, no seu ensinamento em Colónia e Paris, e os colegas franciscanos, tais como Alexandre de Hales e Boaventura, deram a Tomás muita informação e muitas ideias»<sup>232</sup> no que respeita ao modo de conceber o acto humano e a sua especificação moral. É provável que, por exemplo, a concepção da legítima de defesa que tem o Aquinate se inspire em Alexandre de Hales e em Alain de Lille<sup>233</sup>.

<sup>229</sup> BOAVENTURA (santo), *Super Sent.*, cit., lib. 2, d. 40, a. 1, q. 1, c.: «bonitas intentionis non tantum respicit bonitatem finis, sed etiam rectum ordinem eius quod est ad finem ad ipsum finem»; cf. *Summa theologiae*, I-II, q. 20, a. 2, c.: «Si igitur voluntas sit bona et ex obiecto proprio, et ex fine, consequens est actum exteriorem esse bonum. Sed non sufficit ad hoc quod actus exterior sit bonus, bonitas voluntatis quae est ex intentione finis, sed si voluntas sit mala sive ex intentione finis, sive ex actu volito, consequens est actum exteriorem esse malum».

<sup>230</sup> Cf. O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, tome IV, III partie, cit., p. 455: «Pour qu'une volonté soit orientée convenablement vers la fin – car, note le saint docteur, c'est bien là le problème – il faut d'abord que la fin soit bonne, bonne en elle-même sans doute, mais aussi en tant de fin».

<sup>231</sup> Cf. *ibidem*, p. 546: «Sous d'autres formules saint Bonaventure en revient à son tour à la thèse du Lombard: la volonté est bonne si la fin est bonne et si le moyen ne soit pas mauvais en soi».

<sup>232</sup> S.-Th. PINCKAERS, *The Sources of the Ethics of St. Thomas Aquinas*, cit., p. 19: «Certain masters, such as Philip the Chancellor with his teaching on the virtues, Albert the Great, in his teaching at Cologne and Paris, and Franciscan colleagues, such as Alexander of Hales and Bonaventure, provide St. Thomas with much information and many ideas».

<sup>233</sup> Cf. T.A. CAVANAUGH, *Double-Effect Reasoning*, cit., p. 5.

Para Alexandre de Hales a legítima defesa não inclui «nenhum desejo de vingança, mas apenas a intenção de conservar a própria vida»<sup>234</sup>, enquanto que Alain de Lille sublinha que na legítima defesa não há intenção de matar o agressor<sup>235</sup>.

De Odon Rigaud o Aquinate fará seu o conceito de livre arbítrio. Rigaud «sustém que o livre arbítrio não é nem um *habitus* nem uma *potentia habitualis*, mas uma faculdade, a saber a vontade enquanto impregnada pela razão; o acto próprio do livre arbítrio é a escolha, acto da vontade todo penetrado, ele também, pela razão. Muitos elementos que são Tomás irá cedo recuperar para se separar, seja do seu mestre Alberto, seja de Boaventura»<sup>236</sup>.

<sup>234</sup> ALEXANDRE DE HALES, *Summa theologica*, t. 4, typographia Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1948, p. 533: «nulla libido vindictae, sed sola intentio conservationis propriae salutis»; cf. *Summa theologiae*, II-II, q. 64, a. 7, c.: «Actus igitur huiusmodi ex hoc quod intenditur conservatio propriae vitae, non habet rationem illiciti».

<sup>235</sup> Cf. ALAIN DE LILLE, *De fide catholica*, cap. 22 (PL 210, 398 a): «Concedimus etiam, quod “vim vi repellere licet cum moderamine inculpatae tutelae”, nec licet repellendo injurias, hominem occidere ex deliberatione, si tamen intuitu se defendendi, occiderit alium, non intendendo eum occidere, non peccabit mortaliter»; cf. *Summa theologiae*, II-II, q. 64, a. 7, c.: «Morales autem actus recipiunt speciem secundum id quod intenditur, non autem ab eo quod est praeter intentionem, cum sit per accidens, ut ex supradictis patet. Ex actu igitur alicuius seipsum defendentis duplex effectus sequi potest, unus quidem conservatio propriae vitae; alius autem occisio invadentis [...]; illicitum est quod homo intendat occidere hominem ut seipsum defendat».

<sup>236</sup> O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, tome III, II partie, cit., p. 594: «[Odon Rigaud] soutient que le libre arbitre n’est ni un *habitus* ni une *potentia habitualis*, mais une faculté, à savoir la volonté en tant qu’imprégnée de raison; l’acte propre du libre arbitre est la choix, acte de volonté tout pénétré, lui aussi, de raison. Autant d’éléments que saint Thomas va bientôt reprendre pour se séparer à la fois de son maître Albert e de saint Bonaventure».

