

# O Tomismo e a Ética: uma ética da consciência e da liberdade

*Thomism and Ethics: an ethics of conscience and freedom*  
*Tomismo y Ética: una ética de la conciencia y de la libertad*

Juvenal Savian Filho\*

**RESUMO:** Este artigo pretende introduzir o leitor no estudo do pensamento de Tomás de Aquino (1125-1274), principalmente pela análise do modo como esse pensador trata os temas da consciência e da liberdade. Esclarece-se, entretanto, inicialmente, a diferença entre “tomismo” e “tomasianismo”, para, em seguida, delinear-se o contexto em que se insere a reflexão ética de Tomás de Aquino. Por fim, passa-se ao estudo propriamente dito da ética tomasiana, a partir de duas questões básicas, quais sejam, a da possibilidade de considerar livre uma consciência que deve submeter-se a leis, e a da possibilidade de afirmar, ao mesmo tempo, a liberdade do indivíduo e a existência de Deus como fonte da moral.

**PALAVRAS-CHAVE:** Consciência. Liberdade. Moral.

**ABSTRACT:** This article intends to introduce the reader in the study of the thought of Thomas Aquinas (1125-1274), mainly through the analysis of the way this thinker deals with the themes of conscience and freedom. The difference between “Thomism” and “Thomasism” is clarified and after that we delineate the context where is inserted the ethical reflection of Thomas Aquinas. Finally, we reach the fulcrum of the study of Thomasian ethics from two basic questions, which are the possibility to consider as free a conscience that must submit to laws, and the possibility to assert at the same time the freedom of the individual and the existence of God as sources of moral.

**KEYWORDS:** Conscience. Freedom. Moral.

**RESUMEN** Este artículo se propone introducir el lector al estudio del pensamiento de Tomás de Aquino (1125-1274), principalmente con el análisis de la manera de este pensador acerca los temas de la conciencia y de la libertad. Tras aclarar la diferencia entre el “tomismo” y el “tomasismo”, delimitamos el contexto en donde se inserta la reflexión ética de Tomás de Aquino. Finalmente, alcanzamos el fulcro del estudio de la ética tomasiana a partir de dos cuestiones básicas, que son la posibilidad de considerar como libre una conciencia que debe se someter a leyes, y la posibilidad de afirmar al mismo tiempo la libertad del individuo y la existencia de Dios como fuentes de la moral

**PALABRAS LLAVE:** Conciencia. Libertad. Moral.

## TOMISMO OU TOMASIANISMO?

Um texto com esse título sugere, evidentemente, que o seu conteúdo versará sobre o pensamento ético de Tomás de Aquino (1125-1274)<sup>1,2,3</sup>. Mas um esclarecimento deve ser feito de saída, pois o termo Tomismo, na cultura atual, pode referir-se a um sistema de pensamento que não corresponde necessariamente ao patrimônio intelectual composto pelo próprio Tomás de Aquino. Há alguns estudiosos que falam, inclusive, de Neotomismo.

Com efeito, já na Idade Média surgem “escolas tomasistas”. Naquele período, ser chamado de “tomista” significava, grosso modo, ser adepto do pensamento de Tomás e con-

trário ao pensamento de Duns Scot ou de Guilherme de Ockham, conhecidos como membros do franciscanismo.

Essas duas tendências exerceram grande influência nos estudos filosóficos posteriores, a ponto de, a partir do século XVI, circularem manuais de filosofia tomasistas ou franciscanos (fundamentalmente escotistas), os quais eram utilizados como roteiros de formação filosófica. No interior da Igreja Católica, por exemplo, praticamente a totalidade dos clérigos, ao estudar filosofia, depois do Concílio de Trento, adotavam essas recensões. Fora da Igreja, em cursos não-eclesiásticos, também se seguia, em boa parte, essa mentalidade manualística de formação. É conhecida, por exemplo, a história de René Descartes,

\*Graduado em Filosofia pela Universidade de São Paulo e em Teologia pela Pontifícia Università Salesiana di Roma. Doutor e Mestre em Filosofia pela Universidade de São Paulo. Professor do Departamento de Filosofia da UNIFESP/EPM. E-mail: juvenal.savian@unifesp.br

que pretendia escrever um livro para contrapor-se àquele como o qual ele havia estudado a filosofia de Aristóteles e da Escolástica. Porém, ao mencionar o seu alvo de crítica, ele se refere à obra do Pe. Eustache, permitindo ver que dificilmente Descartes terá lido Aristóteles ou Tomás. Como se sabe, o livro escrito pelo Pe. Eustache era um desses manuais de filosofia elaborados a partir de idéias aristotélico-tomistas, mas sem corresponder integralmente à filosofia dos dois pensadores.

Também é conhecida a crítica de Kant ao estilo filosófico no qual ele mesmo se tinha formado, aquele dos manuais de Christian Wolff, que, apesar de um extremo rigor conceitual e silogístico, acabavam produzindo um certo ecletismo filosófico marcado por grande artificialidade. Seja como for, grande parte do que autores como Descartes e Kant elaboraram como “crítica do pensamento antigo”, ou do “pensamento metafísico e tomista”, se deve ao fato de eles terem lido tais manuais, e não propriamente os filósofos.

Isso não quer dizer que tais pensadores não teriam criticado os filósofos antigos e medievais se os tivessem lido diretamente; mas que nem todos os equívocos a eles atribuídos o seriam de fato. E isso faz entender por que, algumas vezes, Descartes e Kant pensam poder criticar aspectos do pensamento de Tomás de Aquino, por exemplo, mas, no fim de suas argumentações, acabam por repetir o que o Tomás histórico afirmou já no século XIII.

Em todo caso, os manuais produziram uma espécie de filosofia sistemática e despersonalizada, eclética e artificial, que, com o passar do tempo, acabou assimilando elementos dos próprios filósofos que criticavam o pensamento aristotélico-tomista, como é o caso, por exemplo, de manuais que contêm elementos nitidamente cartesianos e kantianos (se não no conteúdo, ao menos na linguagem). Além disso, assimilaram-se muitos elementos vindos de Leibniz e Malebranche, entre muitos outros autores.

Essa tendência perdurou em alguns ambientes universitários, mas sobretudo na formação filosófica dos candidatos ao sacerdócio católico, chegando até o século XX, sobretudo depois do impulso dado pelo papa Leão XIII, com a encíclica *Aeterni Patris*, de 1879, que proclamava Tomás de Aquino o pensador oficial da Igreja Católica. Mas o Tomás que era estudado na prática não era aquele dos textos históricos, e, sim, aquele das sínteses dos manuais. Um exemplo de manual tomista (neotomista), elaborado segundo esse espírito e traduzido em português, é o de Jolivet<sup>4</sup>.

No século XX, iniciou-se um trabalho de grande importância histórica e filosófica no sentido contrário ao chamado Tomismo. Trata-se da recuperação dos estudos histórico-exegéticos dos textos do próprio Tomás de Aquino, representada, entre outros, por Martin Grabmann, Pierre Rousselot e Marie-Dominique Chenu. Uma bibliografia bastante completa para o estudo histórico de Tomás de Aquino pode ser encontrada em Torrel<sup>5</sup>.

Atualmente, dada a artificialidade desses manuais, não faz mais sentido estudar filosofia por meio deles, a não ser por interesses históricos, inclusive porque temos acesso, mais facilmente do que outrora, aos textos dos próprios filósofos. Além disso, para que o espírito da filosofia dos pensadores antigos e medievais, como Tomás de Aquino, por exemplo, ainda possa continuar fecundo, é preciso ler os textos correspondentes no original e situados no quadro conceitual que os produziu. Mesmo a Igreja Católica reconheceu o artifício questionável que consistia em afirmar a existência de uma forma de “pensamento oficial” e imutável. Para ela, Tomás de Aquino ergue-se agora como um modelo de filósofo; não mais como detentor da única filosofia correta, segundo antigas afirmações<sup>6</sup>.

No caso do estudo da Ética, essa distinção entre um Tomismo e um Tomasianismo (tendência de estudar o pensamento do próprio Tomás de Aquino) é de crucial importância, pois muitas afirmações éticas vindas de alguns filósofos pertencentes ao tomismo e ao neotomismo não correspondem, absolutamente, ao pensamento do filósofo do século XIII. Isso não quer dizer que nenhuma ética de filósofo tomista ou neotomista mereça ser estudada. Há casos em que os filósofos neotomistas não produziram filosofias manualísticas, apresentando um pensamento ético bastante vigoroso, como é o caso, por exemplo, de Jacques Maritain<sup>7</sup>.

Nossa tentativa, aqui, será a de atermo-nos ao pensamento de Tomás de Aquino e apresentar os fundamentos de seu pensamento ético.

## O CONTEXTO TOMASIANO DE REFLEXÃO ÉTICA

Um dado importante para conhecer o pensamento ético de Tomás de Aquino consiste em lembrar que ele viveu num período de intensa interlocução filosófica com os pensadores árabes.

Como se sabe, a filosofia, no século XIII, cultivou um grande interesse pelas obras de Aristóteles (cujo estudo

nunca cessou na Europa, apesar da diminuição ocorrida com as invasões bárbaras e as dificuldades de acesso à sua obra). Mas, a partir dos séculos IX e X, fazem-se conhecer também alguns filósofos judeus e árabes, cuja obra despertou muito interesse da parte dos filósofos cristãos. Um caso muito curioso é o da obra de juventude de Tomás de Aquino, *O ente e a essência*, na qual ele estabelece os fundamentos de sua metafísica, citando muito mais Avicena do que Aristóteles.

Entretanto, a entrada do pensamento islâmico na cena filosófica européia provoca uma crise de fundamentos, pois, para os pensadores cristãos, o Islã era uma forma de paganismo, visto que ele não aceita a autoridade da Bíblia<sup>8</sup>. Por conseguinte, o diálogo com o pensamento islâmico requeria do pensamento cristão o esforço por operar uma confrontação ética no plano da lei natural e do fim último (o sentido, a finalidade) da vida humana.

Isso certamente explica por que o princípio de organização da ética de Tomás de Aquino não são as virtudes evangélicas postas em destaque pela mensagem cristã (humildade, obediência, paciência etc.), fazendo-o parecer mais aristotélico do que cristão, ao falar das grandes atitudes éticas típicas do agir humano, com o cuidado de recolher tudo o que há de válido na herança intelectual e moral dos pensadores que o precederam<sup>9</sup>.

Para caracterizar a ética de Tomás de Aquino, porém, não podemos esquecer que, no seu tempo, o texto base para a reflexão ética era o *Livro das Sentenças*, de Pedro Lombardo, obra que era comentada em sala de aula, e a partir da qual os professores/pensadores desenvolviam seu próprio pensamento.

Apenas para evocar, em grandes linhas, a estrutura do pensamento ético que subjaz ao *Livro das Sentenças*, vale lembrar que ele retoma o plano agostiniano da distinção entre um Bem Supremo, Deus, do qual devemos fruir (*frui*), e os bens relativos, as criaturas, das quais devemos nos servir (*uti*), como meios de ação moral, e que podem ser mal usadas caso as tomemos como fins em si. A moral ou a ética, nesse sentido, seria o bom emprego desses bens relativos, de modo a alcançar a sua finalidade suprema, que é conduzir ao Bem. Pedro Lombardo trata desse aspecto no livro III das *Sentenças*, logo após ter falado do Criador e do ser das criaturas (livros I e II), mas antes de falar dos sacramentos (livro IV).

Nessa estrutura, o ser de Deus dá uma finalidade única ao agir humano, pondo fim à hesitação antiga, quando

se discutia em torno das diferentes concepções de Bem Supremo. Agora, na tentativa cristã de compreender a experiência humana, o fruir do ser divino, como realização intelectual e afetiva (pelo exercício da inteligência e pelo exercício do amor) substituem a virtude pagã ou a lei antiga como fim ético supremo. Mesmo em termos lógico-ontológicos, costuma-se dizer que, segundo os cristãos, o ser, o verdadeiro, o bem e o belo constituem faces da mesma realidade, de maneira que a finalidade da ética seria proporcionar à pessoa humana o encontro com Bem, encontro este que se reveste de um caráter afetivo, epistemológico e estético. A ética, assim, seria um edifício teleológico, fundado sobre uma sólida armadura ontológica<sup>8</sup>.

Mas a associação de Deus com o Bem Supremo não quer dizer que, dado o contexto medieval, a ética ou a moral se reduzissem ao cumprimento de leis religiosas, ou que a consciência individual fosse cerceada por preceitos divinos e pela lei natural, tomada como a expressão por excelência da sabedoria de Deus. Seria um grave erro esquecer que, nos séculos XI-XIII elaboraram-se fundamentos éticos de grande importância para a reflexão posterior. Inspirados pela *Ética nicomaquéia* de Aristóteles, os autores desse período desenvolveram largamente o princípio segundo o qual não se podem julgar senão as ações humanas, uma vez que as intenções ficam sempre escondidas no coração de cada indivíduo.

Desenvolvendo as conseqüências desse princípio, os medievais dos séculos XI-XIII desenvolveram uma fina investigação ética, concluindo, grosso modo, que, se o ato moral e o livre-arbítrio consistem sempre na escolha dos meios para se chegar a um fim, então o conjunto das ações humanas – mesmo que não se tenha consciência clara disso – é orientado com vistas a um fim desejado. Esse fim será a felicidade, que só pode ser obtido pela união com o Bem Supremo ou Deus.

Em todo caso, é indispensável saber que essa ética da união com o Bem Supremo não representa uma submissão cega a preceitos ético-religiosos, pois a bondade ou a maldade das ações humanas não será julgada pela obediência cega, mas pela bondade ou a maldade da Intenção. Boaventura de Bagnoreggio (1220-1274), por exemplo, afirmava que, mesmo se fazemos um certo bem, nada em nossa ação será bom se o fazemos buscando algum mal. Abelardo (1079-1142) chega a dizer que o pecado reside apenas na intenção, pois a má ação não acrescenta nada à qualidade moral do pecado<sup>8,10</sup>.

Mas ter uma intenção reta não significa simplesmente ter uma convicção subjetiva de que se procura agir bem. Entre o ideal (proposto pelas regras morais e conhecido pela razão) e a prática, existe a mediação necessária da vontade, a qual, por sua vez, se fundamenta na consciência. Com efeito, a vontade e a consciência serão temas privilegiados da reflexão moral na Idade Média.

Provando essa prevalência da vontade e da consciência, surge, nesse contexto, a noção de *Sindérese*, que se refere ao julgamento prático sobre um ato concreto que o agente realiza à luz dos princípios éticos. A *sindérese* foi vista como um “hábito dos primeiros princípios da ação moral”, e ligada a ela aparece a noção de Consciência, que, por sua vez, designa, grosso modo, a norma última dos atos morais ou a instância mais íntima em que o indivíduo pondera as razões de sua prática e conclui por uma ou outra ação.

Dessa perspectiva, uma ação livre e responsável será aquela que brotar de uma reflexão pessoal, a partir dos princípios éticos que a pessoa tiver interiorizado (pelo hábito da *sindérese*), numa ponderação de regras, fins e meios (pela consciência). Tais condições passarão a ser exigidas para a qualificação do agir moral livre<sup>8,11,12</sup>.

## A ÉTICA DE TOMÁS DE AQUINO

Nesse contexto, uma forma de introduzir o leitor no estudo da ética tomasiana consiste em enfrentar duas questões (a) ainda que se fale de consciência, como considerá-la livre se, ao mesmo tempo, se afirma que ela deve submeter-se a leis, sobretudo à lei natural, que é expressão da sabedoria divina?; (b) o fato de a ética (religiosa ou não) ditar normas não instala uma tensão entre o universal (âmbito da lei, interiorizada pela *sindérese*) e o particular (o nível individual de decisão, com base na consciência)? Sobremaneira, se se admite que Deus é a fonte da moral religiosa, como dizer que ele não anula a liberdade individual?

### Uma ética da consciência

A primeira pergunta, acima explicitada, é inteiramente legítima, uma vez que, para a ação ser considerada livre e responsável, deve ser gerada por uma consciência livre de constrangimentos exteriores. Ora, como considerar livre uma consciência que se submete à exterioridade da lei?

Em grandes linhas, pode-se dizer que essa pergunta supõe que toda lei seja tirânica, e, como tal, contrária à

liberdade da consciência individual. Mas, se concebermos a lei como um princípio cuja finalidade é trazer o bem aos seres humanos, não haverá violência da liberdade na submissão à lei. Tomás de Aquino, aliás, só considera como lei autêntica aquela que for concebida com o fim de tornar os homens bons, supondo, portanto, o trabalho livre da razão na sua elaboração. Do contrário, não se trata de lei autêntica, mas de uma lei tirânica.

Evidentemente, ele também fala da lei eterna, inscrita, por exemplo, na natureza e na Revelação divina. Essas não seriam formadas pela razão, mas são boas por si mesmas, dado que procedem de uma inteligência superior, interessada no bem dos seres humanos<sup>3</sup>.

Alguém, então, poderia contra-argumentar, dizendo que, embora seja compreensível que a consciência continue livre ao submeter-se a uma lei racionalmente elaborada para o bem da humanidade, ela não pode continuar livre ao submeter-se a uma lei divina ou natural, porque não foi ela mesma que elaborou tal lei.

Tomás de Aquino esclarece que a liberdade da consciência não se exerce necessariamente na elaboração da lei, mas na sua ponderação e aplicação a situações concretas. Nesse momento, ou seja, no momento de sua ponderação íntima, se a consciência, com boa disposição, não consegue admitir o teor da lei e submeter-se a ele, fica desobrigada de obedecer-lhe. Sua primeira obrigação consiste em manter-se fiel a si mesma, pois, segundo Tomás de Aquino, a consciência segue a luz de sua razão para gerar o agir. Se ela perde essa luz, não pode pretender mover-se.

A postura franciscana defendia algo oposto, pois valorizava mais a experiência afetiva como motor da ação, dizendo que é a vontade, no limite, o seu motor. Um exemplo extremo ajudaria a compreender melhor essa postura: o que deve fazer alguém que tenha uma “consciência errônea”, ou seja, uma consciência que leva a agir diferentemente daquilo que é proposto pela lei divina, por exemplo?

Os franciscanos não hesitavam em responder que essa consciência não poderia ser seguida, porque deve prevalecer o respeito à lei divina, respeito esse fundado no amor por Deus. Tomás de Aquino, porém, embora não desprezasse o motor da vontade ou dos dispositivos afetivos que movem nossas ações, dava grande importância ao papel da razão no engendramento da ação moral. No seu dizer, razão e vontade enovelam-se na produção da prática ética, mas a razão tem certa prerrogativa sobre a vontade, porque, em síntese, ninguém pode desejar aquilo que não

conhece. Dessa perspectiva, a razão apresenta uma meta à vontade, e essa, com a razão, faz exercitar-se a consciência, na ponderação das circunstâncias particulares da ação, produzindo a escolha.

Respondendo diretamente ao conflito elencado acima, Tomás de Aquino diria que, mesmo se uma consciência é errônea, ela deve ser seguida, pois o bem visado por uma ação não é o bem em si, mas o bem enquanto apresentado a mim por minha razão. Em outras palavras, sempre que considero algo um bem, e o busco, isso resulta de um julgamento operado por minha consciência. Ora, a consciência que tenho é a única que posso ter, em continuidade com a formação moral que me foi possível. Assim, devo ser fiel a ela.

E isso não significaria desprezo por Deus ou menor amor por ele, pois a consciência é o dom mais característico da humanidade, de maneira que também é por ela que a humanidade relaciona-se com Deus. Nada, então, justificaria, uma violência à consciência como forma de mostrar amor por Deus.

Alguém pode insistir, dizendo que a consciência mal formada é fundada numa razão equivocada; donde essa consciência não estar apta a produzir uma ação moralmente boa. Tomás chega a dizer, explicitamente, na *Suma de teologia*, que, mesmo que a razão esteja equivocada, o indivíduo deve segui-la, pois é ela quem determina a consciência, e a consciência é a sede de sua liberdade. Não querer segui-la significa abrir mão de seu agir livre; significa ser infiel a si mesmo. Diz Tomás de Aquino:

“Como disse na Primeira Parte, questão 79, artigo 13, a consciência não é nada mais do que uma aplicação da ciência a algum ato. A ciência, por sua vez, está na razão. A vontade, então, que discorde de uma razão equivocada, é contrária à consciência. Mas toda vontade como essa é má”<sup>2</sup>.

Uma leitura do conjunto dos artigos 5 e 6 da questão 19 da primeira parte da Parte II da *Suma de teologia* pode ser um exercício privilegiado para demonstrar o modo como a ética de Tomás de Aquino funda-se numa defesa radical da consciência individual.

Mesmo no caso da adesão a Deus e da submissão à sua lei, não se trata de violência à autonomia da razão, pois a razão vê um bem nessa adesão e nessa submissão, baseada na experiência de que a lei divina só visa ao bem humano. Todavia, mesmo sendo uma pessoa religiosa, Tomás nunca postulou a obrigatoriedade dessa adesão a Deus e submis-

são à lei divina; a fé e a moral cristã, no seu entender, só fazem sentido se resultarem de um exercício de liberdade.

No dizer de um grande especialista no pensamento tomasiano, como é o caso de Dominique Chenu, é esse exercício da liberdade, fundado na consciência individual, que faz, segundo Tomás de Aquino, a dignidade do sujeito; a inseparabilidade entre pessoa e liberdade. Assim, ao agir, se a consciência sincera (não uma consciência qualquer ou uma “boa consciência” fácil) julga algo bom e obrigatório para si mesma, ela comporta, por essa consideração, a própria vontade. Se, então, a vontade descartar, por respeito ou amor pelo legislador (como queriam os franciscanos), algo que a consciência julga um bem obrigatório, ela (a vontade) estará fugindo do bem, e produzindo, por conseguinte, um mal moral. Eu erro, portanto, quando ajo contra minha consciência. E quando a sigo, mesmo contra a lei, não temos algo como um mal menor, e, sim, um bem subjetivo<sup>13</sup>.

### Uma ética radical da liberdade

Essa culminação da ética tomasiana no terreno da liberdade permite responder à segunda pergunta que havíamos formulado acima, ou seja: o fato de a ética ditar normas não instala uma tensão entre o universal e o particular? Sobremaneira, se se admite que Deus é a fonte da moral religiosa, como dizer que ele não anula a liberdade individual?

A solução a essa problemática já se anuncia, como vimos, pela investigação da consciência individual, mas um aprofundamento das relações entre razão e vontade pode trazer a clareza definitiva que se deseja.

Um outro debate pode ser útil para tratarmos do tema, mas não mais um debate com os franciscanos, e, sim, agora, com os averroístas ou seguidores do filósofo muçulmano Averróis (1126-1198). Esses pensadores defendiam um necessitarismo intelectualista no processo volitivo, ou seja, uma determinação estrita da vontade pela razão, caindo no exato oposto da tradição franciscana, que defendia uma determinação da razão pela vontade.

Tomás de Aquino, ao contrário, procura evitar esses dois extremos, inclusive porque nem um nem outro descrevem bem o dinamismo psicológico que o ser humano experimenta quando age moralmente. Uma ação nunca é fundada num mero raciocínio nem num mero desejo. Razão e vontade mostram-se entrelaçadas na ação moral, e Tomás, ainda que dê prerrogativa à razão, prefere apontar para tal entrelaçamento ou enovelamento, como dissemos acima.



Essa intercausalidade entre a razão e a vontade, na estrutura do ato livre, mostra-se, em linguagem aristotélica, da seguinte maneira: a razão goza de prioridade na ordem das causas formal e final, enquanto a vontade tem prioridade na ordem da causa eficiente. A causa formal é a que determina a essência de algo; nesse caso, a essência daquilo que se busca ou da ação que se pretende fazer. A causa final refere-se à finalidade de algo; nesse caso, a finalidade da ação. Por sua vez, a causa eficiente representa o início do movimento que leva à produção de alguma coisa ou de alguma ação.

Se tomarmos um exemplo muito simples, como o da produção artesanal, ilustraremos bem essas diferenças de causalidade: um artesão que queira fazer uma mesa tem idéia daquilo que quer produzir, ao mesmo tempo em que sabe por que quer produzi-lo. Digamos, por exemplo, que ele queira vender a mesa: o objetivo de vender a mesa será a Causa Final dela; e o fato de o artesão saber “o que é” uma mesa representa a Causa Formal daquilo que ele irá produzir (se ele não soubesse “o que é” uma mesa, poderia acabar produzindo uma cadeira). E ele mesmo, o marceneiro, sendo a origem do dinamismo físico que levou à produção da mesa, é a Causa Eficiente.

Na ordem cronológica, se olharmos para a mesa pronta, não teremos muita dúvida em dizer que o marceneiro existia antes da mesa, e seremos levados a dizer que tudo começou com ele, o marceneiro, terminando com ela, a mesa. Porém, se observarmos mais atentamente, veremos que tudo começou com a necessidade de vender a mesa, isto é, a primeira causa de todo esse dinamismo causal foi a finalidade ou a causa final. Assim, aquilo que está no fim (pois a finalidade visa o resultado final, pronto) já estava agindo desde o começo, motivando a ação do marceneiro. Ele mesmo, ou seja, o marceneiro, é uma causa apenas cronologicamente última, no sentido de que ele foi a última instância a agir. Primeiro, a finalidade “agiu” sobre ele.

Se quisermos ser mais rigorosos, podemos dizer que a necessidade “agiu” primeiro sobre o marceneiro, mas sem, ainda, determinar o que deveria ser produzido; ele apenas sentiu a necessidade de vender algo. Ao optar por fazer uma mesa, e não uma cadeira, foi determinado pela causa formal, ou seja, pela natureza da mesa. Por fim, quando se aplicou a trabalhar a madeira (causa material) e começou a produzir a mesa, aí sim foi ele que agiu, comportando-se, então, como causa eficiente.

O exemplo é útil somente para esclarecer a linguagem aristotélica das causas, empregada por Tomás de Aquino,

mas não é o melhor para falar da liberdade, porque não exprime o risco dinamismo da psicologia dos atos humanos livres. Em outras palavras, ele serve apenas para esclarecer a noção de causa final, formal e eficiente.

Por analogia, diz Tomás de Aquino que, no dinamismo interior que produz as ações livres e deliberadas (ações éticas), quando a razão e a vontade se intercausam para acionar os dispositivos da práxis, a razão se comporta como causa formal e final, cabendo à vontade o papel de causa eficiente. No exemplo do marceneiro, as três causas, a bem da verdade, articulam-se na unidade da sua pessoa, pois é ele quem sente a necessidade de produzir algo, é ele quem se deixa determinar pela idéia de mesa e é ele quem inicia o movimento de transformar a madeira em mesa. Analogamente, quando agimos, é a razão quem nos apresenta a finalidade da ação e a sua forma, ou seja, a sua natureza, e é a vontade que impele a agir. Mas todos esses níveis articulam-se na unidade do agente livre.

É, portanto, a razão que pondera sobre o objeto do ato de escolha, movendo a vontade assim como a finalidade da mesa já movia o marceneiro antes mesmo que a mesa existisse. Porém, quando a pessoa passa da ponderação ao ato ou ao não-ato, é a vontade que move a razão à maneira de uma causa eficiente, assim como o marceneiro, ao começar a produzir a mesa, concretizava a natureza dela e determinava o modo como se cumpriria a sua finalidade.

Em linguagem técnica, trata-se da distinção entre a Liberdade de Especificação, que diz respeito ao objeto do ato de escolha, e a Liberdade de Exercício, que diz respeito à efetivação ou não do ato<sup>12</sup> (p. 227).

Os artigos 3 e 4 da questão 82 da Parte I da *Suma de teologia* de Tomás de Aquino são os textos clássicos, entre outros, para esclarecer a articulação íntima existente entre a razão e a vontade. Apenas para conhecermos um pouco do teor de seu texto, leia-se:

“Há duas maneiras de causar o movimento. A primeira, ao modo de uma finalidade: é assim que a causa final move a causa eficiente. E é assim que a inteligência move a vontade, pois é sempre um bem conhecido que a vontade toma como alvo e que a põe em movimento como a sua finalidade. A segunda maneira de agir é aquela do ser ativo (o agente), assim como aquilo que altera move o alterado, e aquele que impele move o impelido. É desse modo que a vontade move a inteligência, e todas as capacidades da alma”<sup>1</sup>.

Um texto como este testemunha o esforço tomasiano por compreender a estrutura antropológica que fundamenta a ação livre dos indivíduos.

Retomando o problema inicial, a respeito da preservação da liberdade humana, mesmo quando se diz que é bom submeter-se à lei divina, a antropologia descrita por Tomás de Aquino garante a preservação da liberdade do indivíduo, pois, no dinamismo interno que o faz aderir a Deus e submeter-se à sua lei, o indivíduo, por sua razão, pondera o sentido dessa adesão (na ordem da causa formal e certamente com base nas experiências do indivíduo), bem como as possibilidades de realização humana por ela visadas (na ordem na causa final), e conclui que se trata de algo bom (algo a ser escolhido). O indivíduo, então, escolhe, por meio de sua vontade.

Como se vê, não há perda de autonomia da razão nem da vontade, ao mesmo tempo em que Tomás não cai no extremo de dizer que o que move a ação humana é só a vontade ou a dimensão afetiva, nem só a razão ou o conhecimento intelectual.

Visto o modo como Tomás de Aquino descreve a complexidade da psicologia dos atos humanos, não se pode negar que ele tenha elaborado uma ética radicalmente fundamentada na liberdade.

## CONCLUSÃO

Muitos outros aspectos poderiam ser explorados, aqui, na tentativa de apresentação da ética tomasiana, mas a reflexão sobre os dois temas fundamentais da consciência e da liberdade, vistos sob a perspectiva da articulação íntima entre a razão e a vontade, permitirão ao leitor um contato direto com o núcleo do pensamento ético de Tomás de Aquino, possibilitando-lhe, inclusive, aquilatar o valor filosófico-cultural desse pensamento não apenas para o contexto do século XIII, mas também para o contexto atual.

Com efeito, Tomás de Aquino, apesar de sua linguagem específica e do universo bastante característico em que se moveu, permanece como uma testemunha vigorosa da força que a atividade intelectual contém (no sentido amplo da atividade interior da pessoa humana, trabalho racional-afetivo) e da possibilidade de essa força fecundar debates éticos mesmo contemporâneos.

Para conhecer mais aspectos do pensamento ético de Tomás de Aquino, o leitor poderá servir-se das referências

dadas na bibliografia, principalmente os textos do próprio Tomás, a exposição de conjunto feita por Jean-Pierre Torrel e a reflexão histórico-sistemática de Lima Vaz<sup>9,12</sup>.

Mereceria especial atenção o tratado tomasiano dos hábitos e virtudes, mas os limites de um artigo como este não permitem entrar nesse campo rico e extremamente fértil para a reflexão ética. Sabe-se que o tratado das virtudes, tal como está registrado nas questões 49 a 66 da primeira parte da Parte II da *Suma de teologia*, somado a toda a segunda parte da Parte II, constitui uma das elaborações éticas mais bem formuladas e vigorosas de toda a história da Ética ocidental.

Para o mundo contemporâneo, entretanto, falar de virtudes morais pode parecer algo ultrapassado e sem sentido, pois a razão moderna foi fazendo que esse tema caísse no esquecimento, como se a ele não pudesse ser atribuído a racionalidade que os modernos pretendem ter inventado. Todavia, assistimos, ultimamente, a várias tentativas de recuperação da noção de virtude como forma de dar inteligibilidade à vida ética<sup>14</sup>.

Mas a ética de Tomás de Aquino, embora concentrada no exercício das virtudes, não consiste numa simples reprodução do pensamento ético dos antigos, que também fundamentavam sua ética nas virtudes, sobretudo Aristóteles. Com efeito, a ética tomasiana não prevê que todo o dinamismo da felicidade (*eudaimonia*) seja orientado para a atividade contemplativa do sábio, mas que esse mesmo dinamismo, que se efetiva concretamente na prática das virtudes, seja alimentado por uma relação não apenas de contemplação intelectual, mas também de gozo afetivo, com a Realidade Transcendente da qual depende tudo aquilo que existe.

Sua antropologia, por isso, previa a possibilidade de o ápice da liberdade humana estar na experiência de percepção da presença do ser divino. O sábio, dessa perspectiva, mostra-se como aquele para quem a contemplação intelectual estaria associada também com a fruição interpessoal, afetiva. Nesse quadro, a virtude do amor (*charitas*) tem papel central, e, para a realização do amor, cujo motor tem raízes profundas na experiência concreta de cada indivíduo (*eros*), entrelaçam-se ou intercausam-se a inteligência e a vontade, a capacidade intelectual e o dinamismo afetivo.

Essas indicações, ainda que introdutórias, permitem ver o esforço tomasiano por fundamentar a Ética na experiência da consciência individual autônoma e na liberdade radical dessa consciência.

---

## REFERÊNCIAS

1. Tomás de Aquino. Suma teológica. Parte I, questão 82, art. 4. São Paulo: Loyola; 2002. v. II.
  2. Tomás de Aquino. Suma teológica. 1ª parte da parte II, questão 19, art. 5. São Paulo: Loyola; 2003. v. III.
  3. Tomás de Aquino. Suma teológica. 1ª parte da parte II, questão 92, art. 1 e 2. São Paulo: Loyola; 2005. v. IV.
  4. Jolivet R. Curso de filosofia. Trad de Eduardo Prado de Mendonça. São Paulo: Agir; 1957.
  5. Torrel JP. Introdução a Santo Tomás de Aquino. Sua pessoa e sua obra. Trad de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Loyola; 1999.
  6. João Paulo II. Carta apostólica Fides et ratio – sobre as relações entre fé e razão. São Paulo: Loyola; 1998.
  7. Maritain J. Por um humanismo cristão. São Paulo: Paulus; 1999.
  8. Boulnois O. Os escolásticos, Boaventura, Tomás de Aquino, Duns Scot: beatitude, lei natural e pobreza. In: Caillé A, Lazzeri C, Senellart M (orgs.). História argumentada da filosofia moral e política. A felicidade e o útil. São Paulo: Editora da UNISINOS; 2004.
  9. Torrell JP. Tomás de Aquino. In: Canto-Sperber M (org.). Dicionário de Ética e Filosofia Moral. São Leopoldo: UNISINOS; 2003. (Verbetes “Tomás de Aquino”).
  10. Chenu M-D. Abelardo, o primeiro homem moderno. In: \_\_\_\_\_. O despertar da consciência na civilização medieval. Trad de Juvenal Savian Filho. São Paulo: Loyola; 2006a. p. 19-29.
  11. De Libera A. Idade Média. In: Canto-Sperber M (org.). Dicionário de Ética e Filosofia Moral. São Leopoldo: UNISINOS; 2003. (Verbetes “Idade Média”).
  12. Lima Vaz HC. Escritos de filosofia IV – Introdução à Ética Filosófica 1. São Paulo: Loyola; 1999.
  13. Chenu M-D. A psicologia dos atos humanos. In: \_\_\_\_\_. O despertar da consciência na civilização medieval. Trad de Juvenal Savian Filho. São Paulo: Loyola; 2006b. p. 46.
  14. Macintyre A. Depois das virtudes. Trad de Jussara Simões. Bauru: EDUSC; 2004.
- 

Recebido em: 25 de abril de 2008.  
Aprovado em: 19 de junho de 2008.