

# Pessoa e discernimento moral

## Uma reflexão a partir de S. Tomás

Num tempo em que várias tendências em teologia moral se reclamam da paternidade de S. Tomás de Aquino, ocorre por certo visitar directamente a sua obra, com o menos possível de preconceitos, para lhe encontrar o verdadeiro rosto. Porque, neste particular, basta já a lição de alguns séculos de teologia moral «tomista», hoje quase unanimemente reconhecida como bastante exígua portadora da verdadeira tradição do Mestre.

Revisitar, pois, S. Tomás, não com a convicção de que isso baste pura e simplesmente para a hodierna teologia moral, mas com o intento de haurir na tradição algumas direcções que hoje seria ocioso percorrer.

É para uma dessas direcções que entendemos chamar a atenção aqui. Esta precisamente: para S. Tomás, a intenção da pessoa, correctamente (ou incorrectamente) situada perante o fim último, é a fonte principal da moralidade dos seus próprios actos, quando se encontra perante a eleição de um bem particular.

Não esqueçamos, porém, que o facto moral pretende ser abrangido pela universalidade, ao menos potencial, de uma norma e que S. Tomás também tem em conta este aspecto na abordagem dos actos humanos. Porém, entendemos que só a consideração da moralidade dos actos da pessoa situada perante uma escolha aqui e agora, é o nível formalmente moral.

Se, pois, o bem e o mal do agir, em última análise, vem do coração do homem, do sujeito humano orientado ao seu Fim Pessoal, convém que comecemos por analisar a conta em que S. Tomás tem esse sujeito que deve agir moralmente. Será a primeira parte desta exposição (I). Em seguida, veremos como o fim intencionado por esse sujeito quando age, é tido como fonte da moralidade, quando consideramos o agir no concreto numa escolha situada. Será a segunda parte (II).

## 1 — O HOMEM SUJEITO MORAL NO PRÓLOGO DA I-II

Se queremos aproximar-nos da visão que nos apresenta da vida moral a *Summa Theologica*, é importante começarmos pelo magistral prólogo da sua segunda parte<sup>1</sup>. Aí nos aparece o homem que deve agir moralmente no mundo qualificado de maneira radical como «imagem de Deus»<sup>2</sup>. Essa qualidade ontológica coloca-o frente-a-frente com Deus, o seu «exemplar» e confere-lhe senhoria sobre o seu agir e sobre o mundo criado.

Convém determo-nos a precisar o pensamento de S. Tomás, analisando o contexto dessa afirmação (1.), o seu significado atendendo ao ao esquema de pensar do autor (2.) e, finalmente, as consequências disso em ordem ao seguimento posterior desta exposição (3.).

## 1. Contexto das afirmações do prólogo da I-II

Num artigo recente<sup>3</sup>, D. Mongillo chamou a atenção para o facto de as partes I-II e I da *Summa* estarem construídas sobre um esquema bastante paralelo, baseado na relação exemplar-imagem<sup>4</sup>. Desse cotejo resulta que o prólogo da I-II que informa toda a secção sobre o homem enquanto *também* ele é senhor do seu agir («et ipse est suorum operum principium») está em paralelismo com a secção da *I Pars* sobre a produção das criaturas por parte de Deus (I, 44-119)<sup>5</sup>. Assim, o nosso prólogo apresenta-se como a charneira entre os dois grandes movimentos em base aos quais se organiza a *Summa*: o movimento da partida das criaturas desde Deus, princípio criador (*exitus*) e o movimento de regresso dessas criaturas a Deus (*reditus*). Neste

<sup>1</sup> Sobre a importância dos prólogos na *Summa Theologica*, ver D. MONGILLO, *La fondazione dell'agire nel Prologo della I-II*, in *Sapienza* 27 (1974) 261-271. A estes prólogos, porém, não foi dada muita importância na tradição. Veja-se, por exemplo TOMÁS DE VIO (CAETANO), *Commentaria*, in THOMAS AQUINATIS, *Opera omnia*, VI, Roma 1891, onde este prólogo não oferece matéria para nenhum comentário.

<sup>2</sup> *S. Th.* I-II, prol.: «Postquam praedictum est de exemplari, scilicet de Deo, et de his quae processerunt ex divina potestate secundum eius voluntatem; restat ut consideremus de eius imagine, idest de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium...».

<sup>3</sup> D. MONGILLO, *La teonomia come autonomia dell'uomo in Dio*, in K. DEMMER-B. SCHÜLLER, *Fede cristiana e agire morale*, Assisi 1980, 62-85.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 66.

<sup>5</sup> *Ibid.*

prólogo se cruzam ainda as duas direcções que inclui a afirmação de Deus como «subiectum» da *Summa* enquanto, a respeito das criaturas e especialmente do homem-imagem, é causa eficiente, é causa final e é causa exemplar.

Desta confluência de perspectivas no prólogo pode antever-se a importância e a nobreza atribuída ao homem como imagem de Deus de cujo agir moral vai S. Tomás tratar em toda a segunda parte da sua *Summa*. O personalismo contido «in nuce» neste prólogo é, por conseguinte, a forma de toda a parte moral da obra<sup>6</sup>.

Antes, porém, de levar por diante esta afirmação vamos aprofundar um pouco alguns conceitos e modos de pensar surgidos até agora.

## 2. Explicação das afirmações do prólogo da I-II

O homem e o mundo saem das mãos de Deus que os produz como sua causa eficiente; o homem é imagem de Deus (que é o seu exemplar) e pelo seu agir deve orientar-se para Deus que é o seu fim, enquanto causa final do «reditus» de toda a criação<sup>7</sup>. Que significa isto, precisamente, no pensamento de S. Tomás?

Antes de mais, sublinhemos este aspecto importantíssimo: quando se fala do ser das coisas e do homem, o Aquinate refere-se aos seres que realmente existem, que têm realidade. «Ser» é para ele aquilo que tem realidade. O singular é o mais rico de entidade<sup>8</sup>. Esta maneira de pensar ultrapassa o esquema essência-existência dos seus contemporâneos. Mas Tomás não é um empirista. Quando trata da metafísica, ele completa a sua concepção com a ideia platónico-agostiniana de que a verdadeira realidade das coisas não é o visível, mas a realidade em sentido próprio são as ideias com que Deus formou as seres existentes. Por isso, a aspiração das coisas pela sua plenitude identifica-se com a aspiração por Deus. A metafísica é também teologia<sup>9</sup>.

Congruentemente com isto, quando S. Tomás trata dos atributos do ser, além da analogia, dos transcendentais, das categorias aristo-

<sup>6</sup> D. CAPONE, *Introduzione alla teologia morale*, Bologna 1972, 38.

<sup>7</sup> *S. Th.* I-II, 5, 7; 6, prol.

<sup>8</sup> *De ente et essentia*, cap. 2; *S. Th.* I, 84, 7; cf. J. HIRSCHBERGER, *História da filosofia na Idade Média*, São Paulo 1959, 129 s.; CAPONE, *Introduzione*, 47.

*S. Th.* I, 15, 2; cf. HIRSCHBERGER, *História*, 130.

télicas, ele conhece uma outra repartição do ser segundo os graus de perfeição ontológica<sup>10</sup>. A maior ou menor perfeição depende da proximidade da unidade, numa gradação em que o homem ocupa o último grau de perfeição. Este conceito do ser como participação do ser fontal, com o homem à cabeça, é importantíssimo para o nosso objectivo de aclarar o significado do prólogo da I-II<sup>11</sup>.

S. Tomás retoma os tradicionais princípios da substância aristotélica: matéria, forma, causalidade e finalidade às quais junta a noção de causa exemplar<sup>12</sup>. Ainda aqui temos algo de útil, uma vez que as noções de causalidade eficiente, final e exemplar estão presentes neste prólogo.

Antes de mais sublinhemos que a causa eficiente não se reduz ao seu aspecto mecânico. Essa inclui uma transmissão de ser<sup>13</sup>. Mas o enobrecimento da ideia de homem que buscamos não fica por aqui. Segundo que a ideia de causa eficiente se reduz à causa formal<sup>14</sup>, e a matéria tem na consecução da forma o seu fim, a finalidade é a causa das causas.

A esta teleologia inscrita na raiz do universo, S. Tomás acrescenta ainda a noção de causa exemplar: as coisas reproduzem a imagem do seu criador. Deus como «*Ipsum esse*» é a actualidade de todas as formas e de todo o real e todo o universo com o homem à frente é à imagem de Deus<sup>16</sup>.

Este breve apanhado do esquema de pensamento de S. Tomás fundamenta o que passamos a expor seguidamente, isto é, os aspectos mais importantes da antropologia pressuposta no prólogo da I-II.

### 3. Pressupostos antropológicos do prólogo da I-II para toda a parte moral da «*Summa*»

Julgamos poder sintetizar o pensamento personalista de S. Tomás contido no prólogo que nos ocupa, nas duas afirmações básicas que passamos a desenvolver.

Primeira afirmação: o homem criado à imagem de Deus significa que ele participa do ser dinâmico de Deus criador e, por isso, é também ele senhor do seu agir.

Esta afirmação coloca-nos Deus como simultaneamente imamente e transcendente ao homem e ao seu mundo. Supõe a metafísica de S. Tomás, sobretudo a ideia de natureza, criada por Deus e dotada de dinamismo interno<sup>17</sup>. Isto quer dizer que Deus, sem prejuízo da sua liberdade de intervir no mundo, deixa este entregue a si mesmo, ao seu dinamismo de causas segundas. Aqui entronca a liberdade do homem que é o fundamento de toda a vida moral. No dinamismo do «*reditus*» do mundo a Deus, o homem tem uma responsabilidade. Em ordem a isso, pode livremente orientar-se para o seu fim pessoal. Identificamos aqui um dos lugares em que S. Tomás foi absolutamente original<sup>18</sup>. Os seus contemporâneos (S. Boaventura e S. Alberto) tinham uma visão do mundo que podemos chamar sacral. Não tendo uma armadura intelectual adequada para exprimir a distinção entre Deus e o mundo, sustentavam que todo o agir no mundo é de Deus. Por esse facto era bom. A bondade metafísica coincide com a bondade moral. Daí que, agir moralmente é «*fazer bem o bem que Deus faz no mundo*»<sup>19</sup>. Outra é a visão de S. Tomás: o estatuto criatural confere ao homem senhoria sobre o seu mundo. A presença de Deus como razão de moralidade está no homem<sup>20</sup>. Este é imagem de Deus na sua razão prática.

Segunda afirmação: esta senhoria sobre o seu próprio agir significa capacidade de orientar-se para o seu fim devido («*intentio*») através da escolha («*electio*») dos bens particulares por que é constituído o cosmos, em forma hierarquizada, precisamente consigo (o homem) no topo.

<sup>10</sup> C. Gent. III, 97: «*Et hoc evidenter apparet naturae rerum speculanti. Inveniet enim, si quis diligenter consideret, gradatim rerum diversitatem compleri: nam supra inanimata corpora inveniet plantas; et super has irrationabilia animalia; et super has intellectuales substantias; et in singulis horum inveniet diversitatem secundum quod quaedam sunt aliis perfectiora...*».

<sup>11</sup> D. CAPONE, *Ritorno a S. Tommaso per una visione personalista in teologia morale*, in *Rivista di teologia morale* 1 (1969) 99; F. COPELSTON, *Aquinas*, Middlesex 1982, 125.

<sup>12</sup> HIRSCHBERGER, *História*, 134.

<sup>13</sup> C. Gent. II, 22: «*Omne agens agit in quantum actu est. Secundum igitur modum actus uniuscuiusque agentis est modus suae virtutis in agendo: homo enim generat hominem, et ignis ignem*».

<sup>14</sup> *De verit.*, 28, 7.

<sup>15</sup> *S. Th.* I, 4, 1 ad 3.

<sup>16</sup> *S. Th.* I, 4, 3;

*História*, 142.

<sup>17</sup> CAPONE, *Ritorno*, 88.

<sup>18</sup> E. SCHILLEBEECKX, *Glaube und moral*, in D. MIETH-F. COMPAGNONI, *Ethik im Kontext des Glaubens*, Freiburg 1978, cit. in O. BERNASCONI, *Morale autonoma ed etica della fede*, Bologna 1981, 145.

<sup>19</sup> CAPONE, *Ritorno*, 87.

D. CAPONE, *La morale dei moralisti*, in *Seminarium* 23 (1971) 640.

Esta afirmação, completando a anterior, dá-nos o segundo aspecto deste núcleo onde julgamos encontrar o ponto de fuga das duas perspectivas: a antropologia e a vida moral pressupostas no prólogo da I-II.

Já acenámos a que S. Tomás não podia aceitar a visão sacral do mundo. Ele vê as realidades terrestres organizadas hierarquicamente, possuidoras dum valor criatural, mas valor orientado à pessoa humana que é a verdadeira fonte de moralidade propriamente dita<sup>21</sup>. A pessoa naturalmente no seu estado de imagem viva de Deus, tensa para o seu princípio-fim e fonte de ser, para o qual se dirige pelos seus actos<sup>22</sup>. Isto é, pessoa no estado de devida finalização<sup>23</sup>, de intenção recta. Os bens terrestres, as criaturas infra-humanas assumidas neste finalismo encontram a sua realização<sup>24</sup>, pois aspiram a revelar-se nos filhos de Deus (Rm 8, 19)<sup>25</sup>.

Novamente aqui encontramos S. Tomás bem mais genial do que a tradição da maior parte dos seus intérpretes que chegou até nós<sup>26</sup>. Efectivamente, Tomás de Aquino está bem acima de uma visão do homem subserviente a um «ordo» jus-naturalista horizontal, esquema a partir do qual a moralidade é uma conformação à lei, e a virtude predominante é a justiça. Concebendo o homem como aquele que deve tornar pessoal (isto é, moral) com a sua liberdade o finalismo hierarquizado do mundo, com o próprio Deus no vértice dessa finalização, S. Tomás cria uma moral fundada na caridade em vez da justiça, na deliberação em vez da conformação. E repare-se que o perigo de os fins justificarem os meios está excluído<sup>27</sup>. Efectivamente o finalismo tomasiano parte e regressa ao Fim Último que se identifica com o

<sup>21</sup> CAPONE, *Ritorno*, 88.

<sup>22</sup> *S. Th.* I-II, 5, 7; 6, prol.

<sup>23</sup> *S. Th.* I-II, 89, 6; CAPONE, *Introdução*, 46.

<sup>24</sup> Sobre o processo da assunção deste bem concreto pelo qual o agir chega à sua plenitude e sobre a consciência e a prudência que o orientam, não tratamos aqui. Cf. sobre isso S. MAJORANO-D. CAPONE, *La norma morale nella coscienza* [ad usum privatum, Roma, Accademia Alfonsiana] 1984, 77-91.

<sup>25</sup> *S. Th.* I-II, 1, 1-2; CAPONE, *Ritorno*, 90.

<sup>26</sup> Os compêndios de moral desde o século XVI, mesmo os que se querem tomistas, não tratam do sujeito na sua moral geral.

<sup>27</sup> Notemos o que diz CAPONE (*Ritorno*, 89): «E non vi è da temere che così il fine giustifichi i mezzi; perché noi non parliamo dei fini e mezzi secondo i loro rapporti essenziali orizzontali, ma del Fine ontologico che avvalora verticalmente tutti i fini e mezzi e realtà di questo mondo». Neste sentido, o fim é fonte de objectividade.

próprio Deus e a intenção do verdadeiro fim é, por isso mesmo, fonte de objectividade, da verdadeira objectividade.

Desta forma cremos ter explicitado o personalismo humano em teologia moral, contido como em embrião no prólogo da I-II. Seguidamente entendemos constatar a coerência de S. Tomás com estas premissas que julgamos poder atribuir-lhe, procedendo à análise das fontes da moralidade nas questões 18-20 da I-II.

## II — A ESPECIFICAÇÃO MORAL DO AGIR DO HOMEM-IMAGEM DE DEUS

Tradicionalmente considerava-se como fontes da moralidade de um acto estes três factores: o objecto, as circunstâncias, e de entre estas especialmente o fim<sup>28</sup>. Fim que significa duas coisas: o fim que o sujeito se propõe (finis operantis) e o fim intrínseco do acto (finis operis), os quais são completamente distintos. Não constituindo o sujeito moral mais que uma condição de imputabilidade dos actos, raciocinava-se a partir do «ordo moralis» entendido primeiramente como «ordo» físico e metafísico. Tratava-se para o homem de assumir os actos respeitando os seus objectos para se submeter à norma guardando as devidas circunstâncias que tornam o acto mais ou menos conveniente para o homem.

Atribuiu-se durante séculos uma visão semelhante a S. Tomás<sup>29</sup>. Mas seguramente, depois de quanto vimos, ele não vê as coisas deste modo. Assim, depois de dizermos algo sobre a sua visão personalista dos actos (1.), veremos como a qualificação de bem e mal é dada pela intenção da pessoa concreta, situada perante a eleição de um bem particular (3.). Mas há em S. Tomás também uma análise dos actos em abstracto. Por isso ocorre distinguir, ao abordar a sua obra, em qual registo ele raciocina. É isso que queremos dizer quando falamos de bondade e malícia como conceito análogo (2.).

### 1. Visão personalizante dos actos

S. Tomás vê os actos humanos como desvelo histórico-situado da pessoa tensa para o seu Fim Pessoal que é a sua beatitude, ou como

<sup>28</sup> Cf., por exemplo, A. LEHMKUHL, *Teologia moralis*, I, Friburgo de Bris. 1888, 30-33.

<sup>29</sup> Seguindo o célebre C. R. Billuart, a generalidade dos moralistas assim pensava. Cf. A. HAINE, *Theologiae moralis elementa ex S. Thoma aliisque probatis doctoribus*, I, Roma-Lovaina 1899, 53-64.

expressão da recusa desse fim<sup>30</sup>. De facto, a realização do homem como imagem de Deus, enquanto «viator», não prescinde desse agir multiforme, no interior de um mundo caracterizado pela multiplicidade e pela contingência. Agir esse que deve ser também orgânico, pois assim o exige a unidade tensa da pessoa. E os dois aspectos são indivisíveis<sup>31</sup>. Esta acção do homem é caracterizada pela sua radical participação do ser de Deus que o torna senhor dos seus actos. Diferentemente do resto da criação, o homem não «agitur» mas «seipsum agit». Assim se constitui pessoa e não simplesmente natureza. Decerto que ele se integra num movimento que o precede, mas o finalismo criatural é destinado a tornar-se humano, e assim a chegar à sua consumação (Rm 8, 19)<sup>32</sup>.

Este finalismo humano, o homem o actualiza quando age voluntariamente. Só neste caso o acto é humano. Acto este que se caracteriza por uma actividade da vontade que se propõe um fim na intenção e persevera nele até concretizar isso na escolha de um bem particular, dos inúmeros por que é constituído o mundo (ainda que esta segunda parte possa não realizar-se por razões alheias)<sup>33</sup>.

É por isso que S. Tomás pode afirmar a identificação entre acto humano e acto moral<sup>34</sup>. Precisamente porque a moralidade não é um acidente na ordem cósmica mas se identifica com a actualização, o tornar *livre* do finalismo criatural. A moralidade consiste no assumir

<sup>30</sup> S. Th. I-II, 6, prol.: «Quia igitur ad beatitudinem per actus aliquos necesse est pervenire...». Ver também I-II, 5, 7. Note-se que S. Tomás parece estar consciente de que os actos da pessoa não são expressão adequada de toda a sua interioridade. É por isso que ele afirma que o sujeito da bondade ou malícia moral são os actos e não a pessoa cujas acções não implicam *imediatamente* um juízo sobre a sua profundidade: «Actus autem est subiectum bonitatis vel malitiae» (I-II, 20, 3). Sobre isto ver D. MONGILLO, *Le componenti della bontà morale. Riflessioni su I-II, 18-21*, in *Studia moralia* 15 (1977) 487.

<sup>31</sup> MAJORANO-CAPONE, *La norma*, 80-81.

<sup>32</sup> S. Th. I-II, 1, 1-2. CAPONE (*Introduziane*, 46, nota 34) sugere que a partir do prólogo da I-II, o «subiectum» da parte moral da *Summa* é o homem. Por isso, o agir do homem é participação do governo de Deus sobre o cosmos. O homem também providencia sobre a ordem do mundo pela prudência.

<sup>33</sup> S. Th. I-II, 1, 1: «Illae ergo actiones proprie humanae dicuntur, quae ex voluntate deliberata procedunt». A distinção no interior do acto humano aqui acenada é a que havemos de encontrar em I-II, 18, 6. Os autores interpretam diferentemente tal distinção. Ver sobre isso: CAPONE, *Introduzione*, 45-46; Id., *Moralisti*, 643; MONGILLO, *Componenti*, 495-498.

<sup>34</sup> S. Th. I-II, 1, 3: «...nam idem sunt actus morales et actus humani».

do finalismo à ordem da liberdade<sup>35</sup>. Cremos encontrar aqui um dos momentos de maior equilíbrio entre o lugar de Deus e o lugar do homem em antropologia e moral. Lugar talvez não mais alcançado na longa história do pensamento cristão.

Mas uma coisa é a consideração da moralidade em geral, que em S. Tomás coincide com a tratção da humanidade do acto<sup>36</sup>, e outra coisa é a consideração das duas espécies de moralidade: a bondade e a malícia.

## 2. Bondade moral dos actos: conceito unívoco ou análogo?

Quem se aproxima das questões 18-20 da I-II que tratam da especificação dos actos humanos em bons e maus, pode experimentar alguma perplexidade. Efectivamente, aí pode parecer que S. Tomás não ultrapassa o nível da consideração tradicional das fontes da moralidade<sup>37</sup>, sem que aí encontremos claramente aquela predominância da finalidade sobre os outros factores na avaliação do acto humano. Isso ao menos nos primeiros três artigos da questão 18<sup>38</sup>, pois que no artigo 6 essa predominância já é clara. Como explicar o facto?

Efectivamente, pensamos que S. Tomás não entende a bondade (e malícia) moral dos actos em sentido unívoco mas em sentido análogo. Neste sentido: uma é a qualificação dos actos de forma abstracta, sem relação imediata à pessoa agente, consideração universal (que tem por norma a lei) e que só é moral por analogia. Outra é a consideração do acto da pessoa diante de um bem concreto, em situação (a ordem da execução como chamam também)<sup>39</sup>. Só neste segundo caso se entra na ordem formalmente moral.

<sup>35</sup> CAPONE, *Ritorno*, 88.

<sup>36</sup> Dessa humanidade e moralidade *in genere* trata I-II, 6-17.

<sup>37</sup> S. Th. I-II, 18: no a. 2 trata da bondade «ex obiecto»; no a. 3, da bondade «ex circumstantia»; no a. 4, da bondade «ex fine».

<sup>38</sup> Por este facto, O. LOTTIN (*Les éléments de la moralité des actes*, in *Revue néo-scholastique de philosophie* (1922) 293-194, cit. in T. BELMANS, *La spécification de l'agir humain par son objet chez Saint Thomas d'Aquin*, Città del Vaticano 1979, 32) propôs que o que chama o tratado da moralidade só começa no a. 5, versando os aa. 1-4 só a ordem metafísica.

<sup>39</sup> MAJORANO-CAPONE (*La norma*, 82.109) distingue entre ordem moral objectiva com os seus fins e valores, e a ordem dos fins que se põem como valores formais no interior da consciência fundamental. O primeiro nível é só materialmente moral. Só o segundo é formalmente moral. Na p. 109 esta distinção é aplicada a S. Tomás com referência às questões que nos ocupam.

Segundo esta ordem de ideias, os artigos 2-4 da questão 18 tratam dos actos no primeiro sentido, de forma abstracta, só materialmente moral, segundo que é uma só e mesma a disposição das coisas na bondade e no ser <sup>40</sup>. Igualmente a este nível se põem em comparação o nível ôntico e o nível moral já na questão primeira <sup>41</sup>. A análise dos actos no segundo sentido entra claramente na intenção de S. Tomás a partir da questão 18, a.6, e é antecipada já no a.4 quando a finalidade não é enumerada simplesmente entre as outras circunstâncias, mas tida numa outra conta <sup>42</sup>.

3. *Os actos da pessoa em situação especificam-se pelo fim intencionado pela vontade*

Os actos da pessoa em situação diversificam a espécie em bons e maus a partir do fim <sup>43</sup>. Por isso, a este nível, a intenção da vontade (faculdade do fim) é tida como fonte da moralidade.

Para clarificar melhor o seu propósito, S. Tomás introduz uma nova distinção no acto humano: este tem uma dupla valência de acto interior da vontade e de acto exterior <sup>44</sup>. Ambos têm o seu objecto: o fim é o objecto do acto interior da vontade, enquanto que aquilo «circa quod» é o acto exterior, constitui o objecto deste. E S. Tomás

<sup>40</sup> *S. Th.* I-II, 18, 2: «Et ideo sicut prima bonitas rei naturalis attenditur ex sua forma... ita et prima bonitas actus moralis attenditur ex objecto convenientia». No a. 3: «In rebus naturalibus non invenitur tota plenitudo perfectionis quae debetur rei, ex forma substantiali... sed multum superaditur ex supervenientibus accidentibus...». No a. 4: «Sicut autem esse rei dependet ab agente et forma, ita bonitas rei dependet a fine».

<sup>41</sup> Sobretudo, *S. Th.* I-II, 1, 3 ad 3: «Fines autem morales accidunt rei naturali; et e converso ratio naturalis finis accidunt morali».

<sup>42</sup> Este facto é notado por S. PINCKAERS (*S. Thomas d'Aquin. Somme théologique*, II, Paris 1984, 139). Outros comentadores, não admitindo estoutro nível de consideração dos actos, arranjam soluções engenhosas. É o caso de BELMANS (*La spécification*, 36 s.) que, a partir dum cotejo deste passo com outro (*In II Sent* 41, 1, 2) afirma que se trata aqui do fim meritório.

<sup>43</sup> *S. Th.* I-II, 18, 6. «Et ideo actus humani species formaliter consideratur secundum finem...». Continua e desenvolve I-II, 1, 1. Cf. CAPONE, *Introduzione*, 46, sobretudo nota 34; MONGILLO, *Componenti*, 398-99. Ver também S. PINCKAERS, *Le rôle de la fin dans l'action morale selon Saint Thomas*, in *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 45 (1961) 409-410.

<sup>44</sup> *S. Th.* I-II, 18, 6: «In actu autem voluntario invenitur duplex actus, scilicet actus interior voluntatis, et actus exterior. et uterque horum actuum habet suum obiectum».

conclui o seu raciocínio: o acto interior da vontade é o elemento formal do acto globalmente considerado, enquanto o acto exterior é a matéria <sup>45</sup>. Desta maneira, usando o esquema matéria-forma, se chega a duas coisas muito importantes: em primeiro lugar, a unidade das duas partes do acto no agir unitário da pessoa. Em segundo lugar se chega à especificação do agir pelo fim uma vez que o específico é da ordem da causa formal <sup>46</sup>. Note-se que assim o acto exterior só ganha qualificação moral a partir da sua relação com o acto interior da vontade. Portanto, quando se trata do nível formalmente moral, da pessoa em situação, prevalece como factor de moralidade claramente o «finis operantis» <sup>47</sup>. Infelizmente, este aspecto importantíssimo foi esquecido pelos moralistas, preocupados como estiveram com a confrontação entre objectivistas e subjectivistas.

Quanto à questão 19, que trata do acto interior da vontade, chamamos a atenção sobretudo para o a. 2, ad 2, onde se reafirma que o fim é o objecto da vontade e não das outras potências. E, por isso, no caso da vontade, o objecto e o fim coincidem <sup>48</sup>.

Na questão 20, sobre a bondade do acto externo, mais uma vez encontramos a distinção entre bondade «ex fine», ordem da execução (*propriamente* moral), e a bondade analogamente moral da ordem objectiva (ordem que se pode chamar pré-moral) <sup>49</sup>.

<sup>45</sup> Note-se que raciocinamos na ordem propriamente moral, independentemente da qualidade do acto considerado em abstracto. Neste sentido vale o exemplo: aquele que rouba para cometer adultério é mais adúltero que ladrão; q. 18, 6.

<sup>46</sup> *S. Th.* I-II, 18, 6: «Ita autem quod est ex parte voluntatis, se habet ut formale ad id quod est ex parte exterioris actus...; neque actus exteriores habent rationem moralitatis, nisi in quantum sunt voluntarii». A distinção entre objecto e fim seria mais rigorosamente entre fim próximo (objecto) e fim remoto. Este último enquanto é aquilo que move o coração do homem (Mt 15, 18-20) é que é a fonte radical da moralidade. (Cf. I-II, 1, 3 ad 1).

<sup>47</sup> Segundo CAPONE (*Ritorno*, 86), S. Tomás chegou a esta posição de maturidade depois de ter passado por fases de menos clareza. Ao tempo da redacção do *Comentário das Sentenças* (II, 36, 1, 3) aparecem como factores da moralidade, o objecto, o fim e as circunstâncias. Mesmo na *Summa* (I-II, 7, 4) se fala de fim como circunstância principal. Aqui, pelo contrário, quando se trata do nível moral propriamente dito, o fim é tido numa conta toda particular. Esta gradação é no sentido de valorizar sempre mais o «finis operantis».

<sup>48</sup> Cf. I-II, 19, 2 ad 1.

<sup>49</sup> Cf. I-II, 20, 1-2: No a. 1, a bondade em abstracto é confiada ao juízo da razão.

## CONCLUSÃO

A consideração da moralidade dos actos humanos gira entre dois eixos não confusos nem separados: a universalidade a que pretende chegar a ciência moral (a que se exprime numa norma), e a concreção situada onde verdadeiramente se dá o facto moral (aqui onde a consciência é soberana).

Depois de quanto vimos, devia ser claro que para S. Tomás, quando ele tem em vista a consideração deste segundo aspecto, formente moral, a intenção dum fim pelo sujeito agente é a fonte da moralidade dos actos humanos. Esta afirmação é tanto mais fundada quanto é elevado o lugar que ocupa o homem, radicalmente entendido como imagem de Deus, no sistema moral de S. Tomás.

Embora não possamos considerar plenamente adequada para o nosso tempo esta maneira de raciocinar, nela se delinea uma direcção extremamente importante a ter em conta em moral fundamental, a saber: a verdade moral não é só nem primariamente uma verdade universal, mas sobretudo a verdade duma pessoa situada defronte à sua história, aos outros e a Deus, mantendo com a lei moral uma relação de discernimento e de escuta hermenêutica, e não de submissão pura e simples.

JORGE TEIXEIRA DA CUNHA

## LEIS DA FÍSICA: Ciência, Filosofia e Teologia

## INTRODUÇÃO

Aristóteles e os Escolásticos definiram lei física, em sentido ontológico, como nexos constantes entre o sujeito agente (causa) e a sua acção (efeito). Porém, tal nexos traduz a causalidade da lei física e não a lei enquanto tal.

As leis físicas — exactas e estatísticas —, que se representam como relações abstractas, definem o «fieri» da realidade, dando-nos a explicação racional dos estados ou fenómenos; sendo, com efeito, a fenomenologia da lei física esquecida por Aristóteles e pelos Escolásticos. Contudo, as leis da natureza física são expressões analíticas (funções ou equações diferenciais de variada ordem) representativas de grandezas físicas reais.

Se os filósofos se dividem no campo do pensamento, quanto ao valor da causalidade, ou num *Determinismo Absoluto* ou num *Determinismo Relativo*, não menor será, no domínio científico, a caracterização das leis da natureza, definindo-se a natureza e sua divisão dialéctica. Tal situação determina as divergências, no âmbito da Física, nos termos seguintes: 1 — Para os Físicos Relativistas, as leis físicas fundamentam-se no Determinismo Causal. O Indeterminismo das leis dos fenómenos microscópicos é definida somente «quoad nos», dado que «quoad se» a natureza se mantém diádica, vigorando as características de determinação; 2 — Os físicos da Mecânica Quântica expressam o seu pensamento em duas interpretações, que se poderão catalogar da forma seguinte: a — *Subjectivistas* (Escola de Copenhagen, N. Bohr, Heisenberg, Jordan, etc): Segundo estes, as leis dinâmicas dos fenómenos macroscópicos são causais-determinismo objectivo. Todavia, as leis estatísticas dos fenómenos microscópicos não são causais e assim se infere o Indeterminismo Objectivo; b — *Objectivistas* (Bohm, Blokhintsev, Alexandrov, etc): Todas