

FUNDAMENTAÇÃO DA OBRIGATORIEDADE MORAL NO PENSAMENTO DE TOMÁS DE AQUINO

Francisco de Paula SOUZA
Instituto de Filosofia - PUCAMP

RESUMO

O presente artigo pretende demonstrar que a ética tomista fundamenta a obrigação moral na exigência para o ser humano de realizar a finalidade que lhe foi proposta por Deus ao criá-lo. Em base à noção tomista de participação, Deus se mostra causa eficiente em relação a todos os seres e, em particular, ao homem, conferindo-lhe ao criá-lo não apenas o ser mas também a liberdade pela qual o homem pode assumir ou recusar a realização do fim para o qual Deus o criou. A realização desse fim, consistente na efetivação de suas possibilidades de ser humano, representa o dever primeiro e a obrigação fundamental que a ética tomista propõe ao homem.

RÉSUMÉ

La présente étude prétend démontrer que l'éthique thomiste fonde l'obligation morale dans l'exigence pour l'être humain d'accomplir la finalité que Dieu lui a proposée au moment même de sa création. En base à la notion thomiste de participation, Dieu apparaît comme cause efficiente par rapport à tous les êtres et, en particulier, par rapport à l'homme, en donnant à lui non seulement l'être mais aussi la liberté pour laquelle l'homme peut assumer ou récuser la réalisation du fin pour lequel Dieu l'a créé. L'obtention de ce fin qui consiste dans la réalisation de ses possibilités d'être humain représente le devoir premier et l'obligation fondamentale que l'éthique thomiste propose à l'homme.

INTRODUÇÃO

A constatação de Aristóteles, no início de sua *Metafísica*, segundo a qual “todos os homens desejam por natureza conhecer”¹, não desvela ainda toda a força e passionalidade de que freqüentemente se reveste essa ânsia humana de conhecer que arrasta os homens para o confronto com os mais arriscados desafios e os torna capazes de aceitar com alegre entusiasmo os mais rudes despojamentos e sacrifícios.

Na verdade, o evoluir histórico da cultura ocidental demonstra, além disso, que existem homens que não apenas se satisfazem com um conhecimento puramente superficial das realidades que os circundam mas pretendem mergulhar no âmago dos seres para descobrir-lhes, animados por incoercível vocação, a verdade oculta em suas entranhas. Buscam, assim, captar dos seres o princípio fundamental e dinâmico, o arquê responsável pela sua atual configuração e pelos estágios evolutivos de suas futuras realizações. Essa busca arqueológica da verdade dos seres despertou no mundo antigo a reflexão dos primeiros filósofos e conduziu Parmênides de Elea a encetar a caminhada que o levaria ao ultrapassamento da aparência do múltiplo para encontrar na unidade do Ser e desvelamento do “âmago inabalável da bem redonda verdade”².

Idêntica preocupação arqueológica com a verdade dos seres sustentou, ao longo dos séculos de história da filosofia ocidental, a reflexão dos grandes pensadores da humanidade que, como Platão, Aristóteles, Tomás de Aquino, Descartes, Kant, Hegel e muitos outros, se dedicaram incansavelmente à procura dos fundamentos arqueológicos do real, visando encontrar a verdade dos seres para nela embasar os princípios orientadores das ações humanas no sentido de facilitar e garantir ao homem a realização de seu destino de homem. Assim, a metafísica funda a antropologia e esta garante a solidez da ética.

O homem contemporâneo, por sua vez, ao pretender exercer domínio sempre mais amplo e profundo sobre as coisas do

mundo, ao procurar manipulá-las mediante os recursos da mais avançada tecnologia inteiramente subordinada aos interesses imediatistas de sua sobrevivência, assume como referencial dominante de suas ações o valor econômico. A redução ao valor econômico de todos os valores - característica indiscutivelmente marcante do homem no limiar do terceiro milênio³ - representa tentativa continuamente frustrada mas insistentemente renovada de simplificar a multidimensionalidade axiológica do real para reduzi-lo à unidimensionalidade dos valores puramente econômicos que passam a representar a moeda privilegiada para todas as transações entre os mais diversos valores.

Conseqüentemente, à luz da unidimensionalidade do referencial econômico, se instaura, em detrimento de uma concepção personalista, visão profundamente individualista e quantitativa do homem que ingressa numa sociedade concebida como mera soma de grandezas homogêneas em cujo contexto as diferenças entre indivíduos se anulam niveladas pelo valor puramente numérico que cada um deles representa.

Nesse clima de voraz reducionismo axiológico em que fenecem os valores mais representativos para a sobrevivência do homem na integralidade de suas dimensões - valores desaparecidos todos no sorvedouro do econômico - surgem naturalmente no seio da sociedade profundas e incontidas carências axiológicas ávidas de valores cuja consistência possa proporcionar ao homem de hoje e a seus descendentes os condicionamentos imprescindíveis para a realização segura e sempre mais perfeita de si mesmos como pessoas.

Em todos os terríveis momentos da história deste século em que o homem se vê impotente perante a força arbitrária dos assassinos políticos, perante a carnificina das batalhas inúteis, perante a injustiça de uma desigual repartição de bens que o condena à miséria, à fome, à doença e à morte, ele, o homem infeliz deste século que agoniza, se apresenta brandindo, como última possibilidade de defesa contra a violência que sobre ele se abate, a verdade de sua realidade de ser humano. Em sua realidade de ser humano reside o valor irredutível que desponta do magma de todas

as mistificações axiológicas inventadas pelos caprichos desvairados da razão no decurso deste século. A realidade de ser humano constitui, para o homem que aprendeu as amargas lições da história, o valor ao qual ele deve reduzir todos os valores que não passarão de meios para a realização de si mesmo como homem, realização que representa para ele a obrigação moral primeira, o dever fundamental, do ponto de vista ético, em atenção a um finalismo profundamente inscrito em sua realidade de ser humano.

Não deixa, por conseguinte, de representar tarefa extremamente estimulante a identificação da maneira como alguns dos mais ilustres pensadores se defrontaram com o problema da fundamentação da obrigação moral. Na verdade, a solução desse problema depende da descoberta das razões que justificam para esses pensadores o dever primeiro e a obrigação fundamental no terreno da ética.

Ao estudarmos, porém, a fundamentação racional da obrigatoriedade moral, nossa pesquisa se concentrará, inicialmente e de modo especial, sobre a filosofia moral de Tomás de Aquino.

Duas razões nos conduzem ao estudo preferencial da ética tomista ao nos preocuparmos com o problema da fundamentação racional da obrigatoriedade moral. Em primeiro lugar, a posição de relevância de que goza o pensamento ético de S. Tomás no contexto da filosofia medieval e, a partir dessa época, de forma ininterrupta, ao longo de toda a reflexão ética ativamente exercida durante os mais de sete séculos que dele nos separam. A segunda razão se funda no fato de que Tomás de Aquino absorve e complementa, mediante interpretação original, a ética de Aristóteles, a mais alta expressão da Reflexão ética no mundo antigo.

1. A noção de fim como fundamento último da obrigação moral

Na ética tomista, a avaliação moral das ações humanas e, por conseguinte, o dever ou não de praticá-las, encontra sua justificação racional na noção de fim e a noção de fim, para S. Tomás, equivale à noção de bem⁴. Na verdade, com uma expressão que ultrapassa o plano das preocupações puramente éticas e

alcança a radicalidade das fundamentações de ordem metafísica, Tomás estabelece o princípio segundo o qual “todo agente age em busca de um fim”⁵. Ao definir, entretanto, a qualidade moral das ações humanas, no terreno específico da ética, propõe esse mesmo princípio como fundamento último dessa definição⁶.

Nada de novo, entretanto, pareceria, à primeira vista, representar a proposição de tal princípio como fundamento da ética tomista, se levássemos em consideração que o próprio Aristóteles insiste igualmente sobre o caráter fundamental para a instituição da ética da constatação de que “toda arte e toda investigação, assim como toda ação e toda escolha, têm em mira um bem qualquer”⁷. Esse bem se identifica, mesmo para Aristóteles, com o fim, porquanto, para o Estagirita, “o bem é aquilo a que todas as coisas tendem”⁸.

Entretanto, se para Aristóteles, a orientação para o fim e a busca do fim, em todas as coisas, se estabelece como princípio universal, dotado de alcance e validade metafísicos, a partir da constatação da realidade dos fatos que envolvem o homem⁹, para S. Tomás, a validade universal desse princípio, afirmada igualmente em plano metafísico, se sustenta, em última instância, em base a uma constatação de fato analisado, porém, à luz da doutrina tomista da participação¹⁰. Conseqüentemente, não obstante não se possa negar certa dependência da posição tomista em relação à doutrina aristotélica, representaria falha considerável de interpretação não descobrir, por trás e além do princípio tomista “omne agens agit propter finem” (todo agente age em busca de um fim), todos os condicionamentos de ordem doutrinária e metafísica que em S. Tomás conduzem à formulação de tal princípio e lhe enriquecem o significado¹¹.

2. A novidade contida na noção tomista de participação

Quando S. Tomás, no capítulo II do livro III da *Summa contra gentiles*, abraça o princípio “omne agens agit propter finem” para assumi-lo como princípio fundamental na construção de sua filosofia moral, a distância que o separa de Aristóteles representa não apenas o sulco aberto por profundas inovações de caráter

cultural e religioso que o evoluir histórico acumulou ao longo do tempo que intercorre entre os dois grandes pensadores. A distância que os separa se abre mediante a noção de participação, em linha de específico distanciamento teórico em que se revela toda a radicalidade da inovação tomista na originalidade com que o santo doutor soube, perfeitamente inserido no contexto cultural de seu tempo, ultrapassar, à luz de princípios rigorosamente aristotélicos, o “separatismo” das Idéias platônicas e os esquemas lógico-metafísicos formais de Aristóteles.

Assim, enquanto em Aristóteles o princípio “omne agens agit propter finem” decorre, como anteriormente salientamos, de simples constatação que expressa a admissão generalizada das pessoas, em S. Tomás, esse mesmo princípio mergulha num contexto teórico radicalmente inovado, de onde refluí dotado de funcionalidade e eficácia inteiramente novas e insuspeitadas ao próprio Aristóteles. O novo contexto teórico em que repousa o pensamento de S. Tomás ele o define, em síntese, no capítulo I do livro III da *Summa contra gentiles*. Nesse texto, S. Tomás afirma a existência de um ente anterior a todos os entes (*primum entium*), possuidor da plenitude da perfeição de ser, ente que denominamos Deus e que, a partir da abundância de suas perfeições, doa o ser (*largitur esse*) a todos os existentes, de tal maneira que ele se demonstra não apenas o primeiro de todos os seres, mas exatamente o princípio do ser (*esse*) que eles possuem¹².

Não obstante tenha Aristóteles elaborado uma das mais altas expressões da teologia¹³ do mundo antigo, a concepção de Deus por ele exposta no livro XII de sua *Filosofia primeira* padece das limitações inerentes a uma concepção de ser (*einai*) extremamente pobre, destituída de densidade ontológica e que, por conseguinte, jamais poderia representar instrumento teórico adequado para expressar a sublime altitude de sua concepção de Deus. Mediante uma metafísica centrada sobre a noção de substância(*ousía*) e que realizou, ao descobrir a noção de ato, “a descoberta mais simples e original do aristotelismo”¹⁴, elaborou o Estagirita “a noção mais perfeita e, a partir de então, definitiva - metafisicamente - de Deus”¹⁵, concebendo-o como Ato puro,

"substância eterna, imóvel e separada dos seres sensíveis"¹⁶ cujo pensar pensa a si mesmo e se apresenta, por conseguinte, como "pensamento de pensamento"¹⁷.

O Deus de Aristóteles, entretanto, permanece, na sublimidade de sua infinita perfeição, absolutamente distante da multiplicidade dos seres finitos sujeitos ao devir das coisas do mundo. Conhecendo exclusivamente a si mesmo, o Deus de Aristóteles não conhece as coisas do mundo e, não as conhecendo, não as ama e, por não amá-las, não as cria e, não as criando, não exerce sobre elas sua divina providência¹⁸ e, por conseguinte, não as conserva.

S. Tomás, porém, "supera - na expressão de Cornélio Fabro - com o aristotelismo teórico as posições insuficientes do aristotelismo histórico"¹⁹. Mediante um processo de relacionamento com Aristóteles que Cornélio Fabro denomina "assimilação intensiva emergente"²⁰, S. Tomás realiza definitivo e radical ultrapassamento da esfera teórica em que operam os princípios aristotélicos para condicioná-los a funcionar no interior de uma nova metafísica, a metafísica do "esse" como "ato" à luz da noção de participação. Não se furta, entretanto, S. Tomás ao reconhecimento da elevação metafísica da noção aristotélica de Deus e presta ao Estagirita "a homenagem de interpretar com o 'ato' aristotélico o conceito cristão do Primeiro Princípio"²¹.

Inserido em nova atmosfera metafísica que se define mais e mais em função do contacto com pensadores neoplatônicos como Pseudo Dionísio e Proclo; especulando à luz da surpreendente definição do Deus proposta no texto bíblico do Êxodo 3,14 - definição aceita de maneira incondicional no contexto das admissões que ele recebe do pensamento cristão patrístico e medieval - S. Tomás elabora sua nova noção de "esse" como "ato" e como perfeição absoluta. Inaugura, assim, S. Tomás, com a noção de participação, sua revolucionária interpretação do real não apenas em relação ao platonismo e ao aristotelismo mas em face também "de todas as principais formas históricas de filosofia que apoiam o ato sobre a forma e sobre a essência"²², apresentando-se responsáveis, segundo a acusação de Heidegger, de se terem esquecido do ser.

3. A metafísica tomista do “esse” como “ato de ser”

O “esse” como “ato de ser” (*actus essendi*) adquire no pensamento de S. Tomás absoluta e fundamental consistência ontológica. Tal consistência ultrapassa radicalmente, em termos de compreensão metafísica do real, a consistência que Aristóteles confere à “ousía” em razão da debilidade ontológica do “einaí” aristotélico constrangido a indicar apenas a abstração vazia da forma infinitiva e indeterminada do verbo ser, limitado, nas suas flexões verbais, ao desempenho de mera função copulativa no interior do discurso.

Para S. Tomás, entretanto, o objeto primordial do conhecimento humano não é o “esse”, nem na sua indeterminação de mera forma verbal infinitiva, nem mesmo na sua expressão semântica intensiva de perfeição pura e suprema, porquanto, sob este aspecto, só o conhecemos, na sua realização concreta, de forma mediata e demonstrada. Objeto primordial do conhecimento humano, segundo S. Tomás, é o “ens” na sua concretude de essência e “ato de ser” (*actus essendi*), cuja compreensão²³ representa conteúdo fundamental necessariamente presente na apreensão do tudo quanto a inteligência humana pode conhecer²⁴.

O “ens” só representa, porém, na concepção de S. Tomás, o conteúdo necessariamente primordial do conhecimento humano na medida em que ele é “ato”, ou seja, na medida em que, na sua estruturação profunda, participa do “esse”, vale dizer, do “ato de existir” (*actus essendi*) de modo finito, adquirindo com essa participação os condicionamentos imprescindíveis à sua captação pela inteligência humana²⁵.

O “ens” tomista apresenta, por conseguinte, estrutura bidimensional, compondo-se, em nível ontológico, de “essentia” e de “esse”, realmente distintos. Por isso, o “esse”, no entender de S. Tomás, representa o “ato” e a perfeição da “essentia” a qual, enquanto “potentia” ou capacidade de perfeição, recebe em si o “esse”, ou melhor, participa do “esse” na proporção de sua disponibilidade de “esse”. Assim, ao recebê-lo, a “essentia” determina o “esse”, ao determiná-lo, o limita e, ao limitá-lo, o insere

finito no contexto do mundo real. Dessa forma, participar do "esse" não representa para a "essentia" um simples receber (suscipere), mas importa, na expressão de Cornélio Fabro ²⁶, uma "descida" ou uma "queda" do "esse" participado na "essentia" que dele participa e, conseqüentemente, implica uma "diferença ontológica" e uma dependência real da "essentia" participante em relação ao "esse" participado.

Em razão dessa participação finita e limitada da perfeição em si mesma infinita e ilimitada que o "esse" intensivo tomista representa, o "ens" real, no dizer de Cornélio Fabro, "paga sua afirmação de realidade ao duro preço de não ser o "Esse", perfeição suprema e, conseqüentemente, coloca a exigência de se referir ao "Esse" para fundamentar a verdade de seu próprio existir²⁷. Assim, a perfeição existencial, ou seja, o "esse" do qual participa a "essentia" para a constituição do "ens" na sua concretude de ser-no-mundo e que no "ens" se revela finita, propõe, de forma inelutável, a exigência de seu próprio ultrapassamento e de sua emergência como Ato puro, como "Esse" subsistente (Ipsum Esse subsistens).

4. A noção tomista de participação e a idéia de Deus criador

A concepção tomista de Deus, estruturada sobre a metafísica da participação, realiza surpreendente sintonia com a concepção teológica de Deus fundamentada sobre a denominação que, no livro do Êxodo 3, 14, o próprio Deus atribui a si mesmo²⁸. Além disso, a concepção tomista de Deus ultrapassa a admirável elevação da teologia aristotélica elaborada no espaço teórico limitado do formalismo da metafísica de Aristóteles.

O "esse" intensivo da concepção tomista, elaborado no interior da metafísica da participação, permite a S. Tomás superar, de forma até então insuspeitada pelo pensamento ocidental, o hiato entre o Ser em plenitude, que possui o "esse" como perfeição absolutamente pura, e o nada. O ultrapassamento desse hiato entre o ser em plenitude e o nada se processa através de uma causalidade vertical pela qual o "Esse" subsistente comunica aos seres que Ele põe na realidade, mediante o ato criativo que lhe é absolutamente

exclusivo, o “esse” pelo qual os torna participantes do “ato de ser” (actus essendi) que eles recebem na potencialidade ou disponibilidade de suas essências.

A metafísica tomista da participação supera, dessa forma, o isolamento em que se colocavam o Bem ou a Idéia platônica assim como o Ato puro aristotélico, impossibilitados de se integrarem ao devir e à multiplicidade dos seres do mundo real. Essa superação se realiza mediante a concepção de um Deus que, na sua infinita perfeição e absoluta unidade, se apresenta como criador e conservador do mundo, profunda e intimamente presente ao devir e à multiplicidade dos seres do universo, não obstante preserve sempre aquela “diferença ontológica” radical que deles o distância infinitamente e que se fundamenta sobre a realidade mesma da participação. Na verdade, “participar” significa, para aquele que participa, possuir parcialmente a perfeição participada sem jamais identificar-se integralmente com ela²⁹, ou seja, equivale a ter a perfeição participada e, ao mesmo tempo, não ser a perfeição participada precisamente porque dela apenas participa.

À luz da metafísica tomista da participação, Deus, que realiza em si mesmo a plenitude da perfeição do existir (esse) e de todas as perfeições, de modo infinito, comunica aos seres que Ele pensa e decide pôr na realidade o ato de existir. Ao comunicar aos seres a perfeição do existir de forma radical e, por conseguinte, ao criá-los, Deus exerce ação que lhe é absolutamente exclusiva³⁰ pela qual Ele se propõe como Causa universal de todo existir³¹. E ao causar os seres do universo, o faz como manifestação absolutamente livre de sua vontade, como expressão de amor³² e jamais por necessidade de natureza³³. Sobre os seres que surgem na realidade, dependendo radicalmente, na sua estrutura mais íntima e profunda, do querer inteligente e criador do Ser-po-si-mesmo-subsistente, se instaura, de modo absoluto, o domínio³⁴ soberano do Deus que os retira do nada³⁵ e lhes prescreve uma finalidade a cumprir, finalidade que lhes define o significado imanente o lhes garante providencialmente o sucesso nas diversas etapas de sua subsequente realização.

5. A transição do finalismo metafísico para o finalismo ético

A multiplicidade indefinida dos seres representa, entretanto, a infinita variedade de modos através dos quais Deus pretende manifestar a riqueza inesgotável de suas perfeições. Existem, por conseguinte, no contexto das realidades criadas, seres vocacionados para a realização consciente e livre da finalidade que o Ser supremo insere no mais íntimo de sua realidade de seres racionais. Mas existem também seres que, direcionados para a consecução de uma finalidade imanente que representa para eles o bem, tendem - segundo se expressa S. Tomás - "para o bem por uma tendência natural, não porque conheçam o bem, mas porque são movidos para o bem por alguém que conhece o bem, ou seja, por uma ordem estabelecida pelo intelecto divino, do mesmo modo como a flecha tende para o alvo porque para ele é direcionada pelo arqueiro"³⁶. Conseqüentemente, os seres todos tendem, de uma forma ou de outra, para a realização de uma finalidade que lhes é imanente, finalidade que o Criador neles imprimiu e que representa o bem que todos buscam alcançar, o sentido e a verdade de que são portadores, o pensamento segundo o qual Deus os pensou.

Dessa forma, a doutrina contida no princípio "omne agens agit propter finem", princípio fundamental para a ética tomista, não decorre simplesmente, como já observamos, de mera constatação factual, como em Aristóteles, mas flui de posições metafísicas fundamentadas, por sua vez, numa nova concepção da realidade imposta pela metafísica tomista da participação. Ao implantar o primeiro princípio da ética "omne agens agit propter finem" sobre o terreno da metafísica, S. Tomás pretende conferir à sua ética uma fundamentação que ultrapasse em solidez os fundamentos oferecidos por uma constatação puramente factual do finalismo imanente nos seres, constatação não imune certamente às distorções costumeiramente presentes no conhecimento de ordem experimental. Para S. Tomás, portanto, a própria realidade do homem, sua natureza de ser humano, lhe impõe determinado fim a alcançar, fim que representa a idéia que dele teve Deus ao criá-lo, fim que se identifica com o bem do homem e cuja não consecução significa para o homem o fracasso quanto à realização de si mesmo e, por conseguinte, o meu mal supremo.

Na busca da realização de um fim que se propõe ao homem pela sua própria realidade de homem, fim que se inscreve no mais íntimo da natureza humana na medida em que o homem representa a efetivação temporal do Pensamento criador que o pensou e o arrancou do nada, encontra o homem o fundamento inabalável de todos os seus deveres. No entender de S. Tomás, somente um fim que se proponha ao homem pela sua própria realidade de homem e cuja busca signifique para o homem a realização de si mesmo se apresenta em condições de proporcionar fundamentação segura a todos os seus deveres.

A ética tomista, por conseguinte, alicerça sua justificação racional definitiva na realização pelo homem de uma finalidade imanente, inscrita profundamente na sua própria realidade de homem. Esquiva-se, assim, a ética tomista ao formalismo desumano da lei ou às sujeições escravizantes do prazer e da utilidade, sujeições a que se deixam aprisionar outras modalidades de ética. Conseqüentemente, na ética tomista o imperativo moral se apresenta sob a forma de um imperativo hipotético cuja formulação assim se expressaria: "se quiseres ser plenamente homem, i.é, se quiseres realizar a plenitude de teu ser, age de acordo com as exigências fundamentais de tua realidade de homem".

O significado profundo desse imperativo, segundo S. Tomás, implica, por outras palavras, em que, se o homem quiser ser plenamente homem e, em conseqüência disso, alcançar a felicidade, **deve** livremente fazer com que todas as suas ações se orientem para a realização de si mesmo e **deve** evitar a posição de todas aquelas ações cuja realidade objetiva se apresente em conflito com a realização de si mesmo, porquanto somente na realização de si mesmo e, conseqüentemente, do fim que o Criador inscreveu no íntimo de sua realidade de homem, poderá ele encontrar a felicidade. Essa felicidade não resulta, portanto, da consecução de algo exterior ao homem, algo que lhe advenha de regiões situadas fora e além das fronteiras de sua própria realidade de homem. Essa felicidade nem mesmo é buscada diretamente em si mesma, mas representa redundância natural da perfeita realização de si mesmo, realização que se propõe ao homem como objetivo último de todas as suas ações.

6. O finalismo imanente e a norma suprema da moralidade

Conseqüentemente, se todos os seres tendem para a realização de um fim que lhes é imanente, segundo um finalismo expresso pelo princípio "omne agens agit propter finem"; se o homem tende, como ser racional, livremente para a consecução desse fim, impõe-se concluir que a realização de si mesmo passa a representar para o homem, em virtude da liberdade de que ele é dotado, obrigação fundamental, dever moral a cujo cumprimento ele não deve se esquivar se quiser realizar-se como homem e encontrar, como resultado dessa realização, a felicidade. E, porque a realização de si mesmo representa para o homem o bem que ele livremente deve buscar, ao princípio fundamental da ética tomista "omne agens agit propter finem" permanece estreitamente vinculada a norma suprema da moralidade expressa pela fórmula "bonum est faciendum et malum vitandum" (deve-se fazer o bem e evitar o mal)³⁷.

A determinação, entretanto, daquilo que representa o bem ou o mal para o homem depende, na ética tomista, da realidade que o homem é e, em plano teórico, subordina-se à concepção de homem à luz da qual S. Tomás pretende elaborar sua ética. Para S. Tomás, o bem do homem, o "bonum humanum", consiste na realização plena de si mesmo, na sua "plenitudo essendi". Na expressão de S. Tomás, "cada coisa possui a plenitude de ser que lhe é conveniente, segundo o lugar que ocupa na variedade indefinida dos seres"³⁸. Essa plenitude de ser representa para a coisa a meta suprema de realização a que o Criador a destinou ao pensá-la e significa para o homem a realização máxima de suas possibilidades de ser inscritas pelo Pensamento absoluto no âmago de sua realidade de homem. Conseqüentemente, apresentar-se-á como bem a ser buscado pelo homem, na pluridimensionalidade de sua natureza e à luz de considerações elaboradas pela razão prática, tudo quanto se manifestar em harmonia com sua realidade efetiva de ser humano, tudo quanto representar aperfeiçoamento dessa mesma realidade em vista da concretização do ideal a que a Mente divina o vocacionou. Por outro lado, constituirá mal para o homem, e deverá ser evitado, tudo quanto implicar em obstáculo à realização do homem considerado na multiplicidade de suas possibilidades de ser.

Na ética tomista, por conseguinte, a passagem do ser para o dever-ser, a transição da metafísica para a ética, a evolução de proposições assertivas ou descritivas em torno do real para proposições imperativas ou normativas no campo da moral se processa de forma natural e espontânea³⁹ à luz de exigências intimamente presentes na própria realidade do homem. Por essa razão, não existe propriamente para S. Tomás o problema específico da fundamentação racional da obrigação moral. A inexistência desse problema em S. Tomás encontra explicação no fato de que a ética tomista se fundamenta, como vimos, na metafísica tomista da participação. Nesse contexto, a noção de obrigação moral decorre espontaneamente do finalismo impresso pelo Pensamento supremo - que "doa o ser(esse)" a todos os seres - no íntimo da realidade do homem. Tal finalismo representa para o homem uma missão a cumprir, um ideal a alcançar, uma vocação que o impele, como ser racional e livre, a escolher com autonomia os meios necessários à consecução do fim para o qual Deus o criou e ao qual, entretanto, pode ele livremente renunciar.

A obrigação moral, por conseguinte, não sobrevém ao homem imposta a ele por uma vontade que a si mesma o subordina e escraviza. Não recai a obrigação moral sobre o homem como imposição advinda de algo exterior à sua própria realidade de homem. Ela surge como necessidade objetiva e natural para o homem de empreender ações que representem meios indispensáveis para a realização de um fim, o "bonum humanum", inscrito em sua própria realidade de homem, fim a ser buscado - em razão do dom da liberdade de que o homem é portador - apenas na hipótese de que livremente pretenda ele realizar a plenitude de si mesmo como ser humano. Nessas condições, resulta evidente que a fundamentação racional da obrigatoriedade moral das normas éticas assume em S. Tomás caráter profundamente teleológico. Na verdade, o "bonum humanum", que representa para o homem o ideal a ser realizado, constitui na ética tomista o fundamento do dever e adquire sobre a obrigação moral, em termos da fundamentação, uma primazia que lhe advém da necessidade que se impõe ao homem de buscar livremente, em base a exigências estruturais de sua própria natureza, a realização sempre mais

perfeita de si mesmo. Dessa forma, para S. Tomás, o fim imanente na natureza do homem funda a obrigação moral, opondo-se a ética tomista a qualquer fundamentação não teleológica e extrínseca da obrigatoriedade moral. Demonstra-se assim a ética tomista incompatível até mesmo com a fundamentação posteriormente proposta pelo "voluntarismo" de Scoto e de Ockham os quais assentam os fundamentos da obrigatoriedade moral na própria vontade divina.

CONCLUSÃO

A ética tomista - como acreditamos ter suficientemente demonstrado no decorrer de nossa exposição - alicerça a obrigação moral na exigência fundamental para o ser humano de realizar, ao longo de sua existência e mediante ações que livremente decide praticar, a finalidade que o Ser supremo inseriu no mais íntimo de sua realidade de homem ao pensá-lo e ao conferir-lhe, de modo radical, a perfeição do existir.

S. Tomás, por conseguinte, mediante a noção de participação que representa o núcleo essencial da reflexão tomista e o "ponto de ruptura" com o formalismo essencialista da Escolástica tanto agostiniana como aristotélica, reconhece ao Ser supremo, em relação a todos os seres e, especificamente, em relação ao homem, uma causalidade criativa e vertical cuja eficiência ultrapassa, na expressão de Cornélio Fabro, o "hyatus entre o nada e o ser e faz aparecer o ser do ente"⁴⁰. Mediante essa causalidade, o Ser supremo (Ipsium Esse subsistens) rompe o isolamento em que o deixara a teologia de Aristóteles e se insere profunda e amorosamente, de maneira insuspeitada para a Filosofia platônico-aristotélica, no contexto dos seres finitos doando-lhes o *esse*, ou seja, o ato ou a perfeição do existir, resguardando, todavia, em relação a eles, sua infinita transcendência.

Ao torná-los participantes da perfeição constituída pelo *esse* que representa a mais alta e, ao mesmo tempo, a mais radical de todas as perfeições, perfeição que Ele mesmo possui de forma

imparticipada, essencial e infinita, o Ser supremo comunica aos seres finitos a mais elevada "dignidade ontológica", condição primeira de todas as perfeições com as quais os possa agraciar no âmbito das potencialidades limitadas de suas respectivas essências.

Ao doar aos seres finitos a perfeição do existir, o Ser supremo, entretanto, age de forma livre e inteligente, inserindo no íntimo da realidade de cada um dos seres criados um destino a cumprir, uma finalidade imanente a executar. Ao homem cabe, especificamente, abraçar, de maneira humana e, por conseguinte, livre, a execução dessa finalidade embutida radicalmente nas profundezas de sua realidade de homem, nos moldes em que o Pensamento supremo o pensou. No cumprimento desse destino, na execução dessa finalidade que nada mais representa senão a realização de si mesmo, consiste para o homem o dever fundamental, a obrigação primeira.

Cumprе ressaltar, finalmente, que essa concepção do Ser supremo como doador do *esse* - sempre no seu significado forte e revolucionário de perfeição radical e primeira - representa exigência lógica imposta não apenas pela noção bíblica e cristã do ser fundada sobre o dogma da criação, mas se propõe como tentativa racional de fundamentação radical da metafísica da causalidade que estabelece referência necessária do ente finito ao *Esse* na sua realização suprema visando a compreensão da verdade do ser finito na sua estrutura metafísica de ser criado. S. Tomás realiza, dessa forma, o encontro harmonioso e inesperado entre razão e fé.

NOTAS

(1) Met. I, 1.980 a.

(2) Parmênides de Elea. Fragmentos. **Sobre a natureza**. S. Paulo, Abril Cultural, 1978. p. 141. (Col. Os Pensadores)

(3) "... no estado atual da sociedade a economia domina os homens". (Horkheimer. **Filosofia e teoria crítica**. S. Paulo, Abril Cultural, 1980. p. 159. (Col. Os Pensadores)

(4) Afirma a esse propósito o grande mestre medieval: "Cum enim bonum sit quod est appetibile, id quod est secundum se appetibile, est secundum se bonum. Hoc autem est finis" (De Malo. q. 1, a. 2, c.)

Na **Suma Teológica**, ensina: "Illud appetit aliquis ut ultimum finem, quod appetit ut bonum perfectum et completivum sui ipsius". (S.Theol. Ia.IIae.q.1,a.5,c.) E na **Summa contra gentiles** acrescenta: "Finis unius cuiusque rei est perfectio". (C. Gentiles. III, 16).

(5) Na **Suma Teológica**, assim se expressa S. Tomás: "Respondeo dicendum quod omnia agentia necesse est agere propter finem". (S. Theol. Ia. Ilae.q.1,a.2). E na **Summa contra gentiles**, antepõe a afirmação: "Ostendendum est igitur primo quod omne agens agit propter finem". (C. Gentiles.III,2).

(6) S. Theol. Ia.Ilae. Prologus.

(7) Aristóteles. **Ética a Nicômaco**. I,1.

(8) *Id. ibid.*

(9) O caráter experimental da fundamentação sobre que se apóia o princípio aristotélico transparece da própria expressão de Aristóteles: "Admite-se geralmente que...". (**Ética a Nicômaco**.I,1)

(10) A noção tomista de participação constitui - conforme nos assegura Cornélio Fabro, um dos mais eminentes defensores da centralidade da noção de participação no pensamento de S. Tomás - "o núcleo radical e original das (...) reflexões do grande pensador medieval, núcleo responsável pela 'radical novidade' com que o santo doutor revestia seu pensamento, conforme nos atesta o biógrafo de S. Tomás, João de Tocco: "Factus autem bachallarius... erat **novus** in sua lectione movens articulos, **novum** modum et clarum determinandi inveniens et **novas** adducens in determinationibus rationes: ... (Vita. c. 14. In: **Fontes vitae S. Thomae. Tolosae, 1911. p.81**) Cfr. também Sofia Vanni-Rovighi. Le novità di Tommaso d' Aquino. In: **Studi di filosofia medioevale. v. 2, Milano, Vita e Pensiero, 1978. p. 189, nota 1.**

(11) Aristóteles parece não ter adivinhado a fecundidade escondida por trás da noção platônica de participação (*methéxis*). Para ele, recorrer à participação para a interpretação do real representava "falar no vazio e perder-se em metáforas poéticas". (*Met. I, 9.991a 20*).

(12) Firmado em demonstrações anteriores, S. Tomás assim se expressa: "Unum esse primum ens, totius esse perfectionem plenam possidens, quod Deum dicimus, in superioribus est ostensum, qui ex sui perfectionis abundantia omnibus existentibus esse largitur, ut non solum primum entium, sed et principium esse comprobetur". (**Summa contra gentiles. III, c. 1**)

(13) Cfr. *Met. VI, 1, 1026 a, 10-20*.

(14) Cornélio Fabro. **Partecipazione e causalità**. Torino, Società Editrice Inrernazionale, 1960. p. 313.

(15) Cornélio Fabro. *op. cit.*

(16) *Met. XII, 7, 1073 a 5*.

(17) *Met. XII, 9, 1074 b 30*.

(18) David Ross, um dos mais abalizados intérpretes de Aristóteles, lembra que "Aristóteles não tem nenhuma teoria quer da criação divina, quer da divina providência". E acrescenta: "Que a atividade divina é uma atividade cognoscitiva e nada mais não constitui apenas a teoria do livro XII; parece ser parte permanente do pensamento aristotélico e é expressa com igual clareza alhures". (David Ross. **A metafísica de Aristóteles**. In: Aristóteles. **Metafísica**. Porto Alegre, Editora Globo, 1969. p. 33).

(19) Cornélio Fabro. **Partecipazione e causalità**. p. 314.

(20) Cornélio Fabro. *op. cit.* p. 227.

(21) C. Fabro. *op. cit.* p. 313.

(22) C. Fabro. *op. cit.* p. 181.

- (23) Ensina S. Tomás: "Id quod primo cadit in intellectu nostro est ens". (**De Veritate**, q. I, a. 1).
- (24) Na expressão de S. Tomás: "Illud quod primo cadit in apprehensione est ens cujus intellectus includitur in omnibus quaecumque quis apprehendit". (S. Theol. Ia. q. 94, a. 2).
- (25) Segundo S. Tomás, "Ens dicitur id quod finite participat esse et hoc proportionatum intellectui nostro..."(De Anima. III, 4, 429b 19). Sendo assim, conclui S. Tomás: "Unde illud solum est capibile ab intellectu nostro quod habet quidditatem participantem esse". (Comm. in librum de Causis. Prop. VI).
- (26) C. Fabro. op. cit. p. 206.
- (27) C. Fabro. op. cit. p. 214-215.
- (28) Exodus. 3,14: "Dixit Deus ad Moysen": Ego sum qui sum. Ait: Sic dices filiis Israel: "Qui est misit me ad vos".
- (29) Nesse sentido, assim se expressa S. Tomás: "Quod enim totaliter est aliquid, non participat illud, sed est per essentiam idem illi". (In I Metaph. lect. 10, n. 154).
- (30) Ensina S. Tomás: "Illud autom quod est proprius effectus Dei creantis, est illud quod praesupponitur omnibus aliis, scilicet esse absolute". (S. Theol. 1a., q. 45, a. 5, c.)
- (31) Diz S. Tomás: "... nihil potest esse in entibus quod non sit a Deo, qui est causa universalis totius esse". (S. Theol. 1a. q. 45, a. 2, c.) E acrescenta: "Unde necesse est dicere quod Deus ex nihilo res in esse producit". (Ibid.)
- (32) Ensina, de fato, S. Tomás: "...Deo competit agere propter amorem finis cujus bonitati nihil addi potest. Ipse enim bonitatem suam perfecte amat, et ex hoc vult quod bonitas sua multiplicetur per modum qui possibilis est, ex sui scilicet similitudine;..."(II Sent. D. I. q. 2, a. 1)
- (33) A esse propósito, afirma S. Tomás: "... necesse est dicere voluntatem Dei esse causam rerum, et Deum agere per voluntatem, non per necessitatem naturae, ut quidam existimaverunt". (S. Theol. Ia. q. 19, a. 4, c.)
- (34) S. Tomás afirma esse domínio dizendo: "Unde consequens est (Deus) factorum suorum sit dominus; nam super ea quae nostrae voluntati subduntur, dominamur". (Summa Contra Gentiles. III, proemium.)
- (35) Diz S. Tomás: "Nihil potest esse in entibus quod non sit a Deo qui est causa universalis totius esse. Unde necesse est dicere quod Deus ex nihilo res in esse producit". (S. Theol. Ia., q. 45, a. 2)
- (36) S. Tomás. In decem libros Ethicorum Aristotelis expositio. ed. Spiazzi. Marietti, Torino, 1949. lib. I, lect. 1, n. 11.
- (37) De fato, assim se expressa S. Tomás: "Hoc est ergo primum preceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum; et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae, ut scilicet omnia alia facienda vel vitanda pertineant ad praecepta legis naturae, quae ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana". (S. Theol. Ia. lae., q. 94, a. 2, c.)
- (38) Para S. Tomás, "... unaquaqueque res habet plenitudinem essendi sibi convenientem secundum diversa". (S. Theol. Ia. lae., q. 18, a. 1, c.)
- (39) Cfr. Sofia Vanni Rovighi. Natura e moralità nell'etica di San Tomaso. In: **Studi di filosofia medioevale**. v. 2. Milano, Vita e Pensiero, 1978. p. 180.
- (40) Cornélio Fabro. **Partecipazione e causalità**. p. 22.