

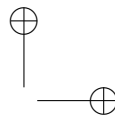
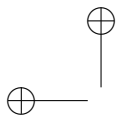
SÃO TOMÁS DE AQUINO



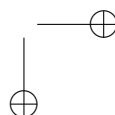
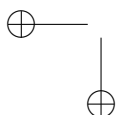
Manuel Barbosa da Costa Freitas

1992

www.lusosofia.net



Texto publicado na LUSOSOFIA.NET
com a benévola e graciosa autorização da
Editorial Verbo,
onde a obra integral do Professor
Manuel Barbosa da Costa Freitas foi editada:
O Ser e os Seres. Itinerários Filosóficos,
2 volS., Editorial Verbo, Lisboa, 2004
(1ºVol., pp. 207-221).





LUSOSofia:press

Covilhã, 2008

FICHA TÉCNICA

Título: *São Tomás de Aquino*

Autor: Manuel Barbosa da Costa Freitas

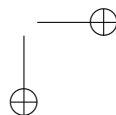
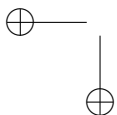
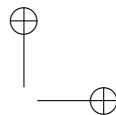
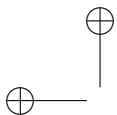
Colecção: Artigos LUSOSOFIA

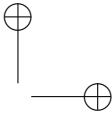
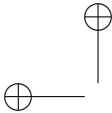
Design da Capa: António Rodrigues Tomé

Composição & Paginação: Américo Pereira

Universidade da Beira Interior

Covilhã, 2008





São Tomás de Aquino *

Manuel Barbosa da Costa Freitas
Universidade Católica Portuguesa

Filósofo e teólogo italiano, uma das figuras mais representativas da Escolástica medieval (nasceu em Roccasecca, junto de Aquino, entre 1224 e 1225, faleceu em Fossanova, em 1274). Recebeu a primeira formação intelectual na abadia de Monte Cassino e, mais tarde, estudou lógica e artes liberais na Universidade de Nápoles, de recente fundação. Vencida forte oposição familiar, entrou, aos 18 anos, na ordem mendicante dos frades pregadores ou Dominicanos, que o enviaram a Paris e Colónia, onde completou estudos filosóficos e teológicos sob a orientação de Alberto Magno, que sobre ele exerceu funda e duradoira influência. Ordenado sacerdote, regressou em 1252 a Paris, onde iniciou o seu magistério académico, comentando, na qualidade de bacharel, as *Sentenças* de Pedro Lombardo. Por esse tempo, redigiu a sua primeira obra monumental, o *Comentário aos Quatro Livros das Sentenças de Pedro Lombardo* (1254-1256), e escreveu o opúsculo *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*, em defesa das ordens mendicantes que viam contestado pelos mestres seculares o seu direito de ensinar na Universidade de Paris. Em 1257, por intervenção pessoal do Papa Alexandre IV, recebeu do chanceler Aimérico, ao mesmo

*Inicialmente publicado em *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Vol. V, Editorial Verbo, Lisboa / S. Paulo, cols. 184-202,

tempo que Boaventura, a *licentia docendi*, e passou a exercer a sua actividade de mestre de teologia com grande dedicação e liberdade de espírito. Em 1259, foi chamado a Itália, onde, na qualidade de teólogo da corte pontifícia, durante dez anos acompanhou o Papa em Roma, Orvieto e Viterbo. Em Viterbo, privou com o confrade Guilherme de Moerbeke, a quem solicitou uma nova versão latina das obras de Aristóteles, que serviu de texto para os seus numerosos comentários, designadamente à *Física*, à *Metafísica*, ao *De anima*, à *Ética a Nicómaco* e à *Política*. Pertencem também a este período quase todas as suas obras maiores, desde a *Summa Contra Gentiles* até às *Quaestiones disputatae* e à *Summa Theologiae*, iniciada em 1267. No Outono de 1269, foi novamente chamado a ensinar na Universidade de Paris. Neste curto período, que decorre de 1269 a 1273 e que constitui o ponto culminante da sua actividade universitária, teve de defender Aristóteles das acusações de paganismo por parte de agostinianos conservadores e das interpretações averroístas de alguns professores da Faculdade de Letras (Siger de Brabante e Boécio de Dácia).

Em 1272, o capítulo da província romana da Ordem, reunido em Florença, confia-lhe o encargo de fundar e organizar um *studium generale* em Nápoles. Neste período, além de continuar a trabalhar na composição da *Summa Theologiae* e nos *Comentários a Aristóteles* dedica-se também à pregação popular. Em Janeiro de 1274, convidado por Gregório X, parte para Lião, a fim de tomar parte no próximo Concílio ecuménico. Durante a viagem, foi acometido de doença grave, pelo que se acolheu à abadia cisterciense de Fossanova, onde faleceu a 7.3.1274. Foi canonizado por João XXII, em 1323. Nos séculos XV-XVI, foi-lhe dado o título de Doutor Angélico, mas já no final do século XIII era conhecido como *doutor comum*, título que encontrou eco em tempos mais recentes. Em 1567, Pio V proclamou-o Doutor da Igreja e, Leão XIII, em 1880, patrono das escolas católicas.

No seguimento de seu mestre, Alberto Magno, Tomás de Aquino construiu uma vigorosa síntese filosófico-teológica a partir do pensamento aristotélico, que tinha penetrado na Idade Média através dos grandes comentadores árabes e judeus. De facto, se Aristóteles é celebrado como o *filósofo*, Averróis é frequentemente invocado como o *comentador*. Trata-se, no entanto, de um aristotelismo já purificado de aderências averroístas e avicenizantes pelo judeu Moisés Maimónides, profundamente marcado pela rica herança agostiniana e não menos pelo neoplatonismo do Pseudo-Dionísio e do *Liber de causis*. Neste sentido, quase se pode dizer que toda a construção doutrinal de Tomás de Aquino resulta da harmoniosa articulação das mais recentes aquisições aristotélicas com a já existente herança platónico-agostiniana. Mas a coerência extraordinária da obra de Tomás de Aquino, a profundidade, ordem e beleza que, entre todas, singularizam a sua síntese doutrinal, derivam certamente da original ontologia que lhe serve de suporte e instrumento. Do ponto de vista filosófico, a grandeza especulativa de Tomás Aquino reside na elaboração de uma metafísica do ser, que assenta fundamentalmente, em termos heideggerianos, numa dupla diferença ontológica: *a*) diferença entre os seres (entes) e o ser; *b*) diferença, nos seres, entre a essência e o acto de ser (*actus essendi*).

É de facto mediante o conceito intensivo de ser, como actualização plena de todos os actos - *actualitas ommium actuum* (*Suma Theologiae*, I, q. 4, a. 1, ad 3), por oposição ao conceito extensivo do ser comum - *ens commune* -, e a distinção real entre o acto de ser e a essência dos seres que praticamente Tomás de Aquino aborda e resolve os principais problemas filosóficos, como, por exemplo, entre outros, o problema de Deus, o problema do conhecimento, o problema do mundo e do homem.

Por *ser* Tomás de Aquino entende não só a realidade em geral, que está na base de todas as possibilidades, mas a plenitude ilimitada de todas as perfeições, o que há de mais perfeito em to-

das as coisas, o *interomnia perfectissimum* (*De Potentia*, q. 7, a. 2, ad 9). Aquilo a que chamo ser - *hoc quod dico esse* (ibid.) - é a primeira das perfeições, origem de todas as demais, que ele contém em si prévia e implicitamente (*In Sent.*, I, d. 8, q. 1 a. 1). Portanto, todas as outras perfeições são relativas e dependentes desta perfeição primeira, que é o acto de ser - *ipsum esse consideratur ut formale et receptum, non autem ut illud cui competit esse* (*Summa Theologiae*, I, q. 4, a. 1, ad 3). Neste sentido, e tomado em absoluto, o ser é infinito, porque pode ser participado de infinitos modos (*Summa contra Gentiles*, I, 43). O ser assim entendido é denominado, de preferência, por Tomás de Aquino, *acto de* ou *do ser- actus essendi* (*Summa Theologiae*, I, q. 3, a. 4, ad 2) ou o *ser em si mesmo- esse ipsum* (*De anima*, a. 6, ad 2). Entretanto, importa frisar que este ser não constitui uma realidade particular, intermediário entre Deus e os seres, mas um simples dado conceptual. O ser constitui o âmago de todos os seres finitos ou limitados, o que neles existe de mais íntimo e profundo (*Summa Theologiae*, I, 8, 1), mas ao mesmo tempo os seres trazem consigo a diferença, características da participação entre a substância que participa do ser e o ser de que ela participa (*Quodlibetales*, III, q. 8, a. 20). Esta dualidade de princípios fundamentais, que constitui o ser finito, resulta do facto de a substância ou essência individual ser de si mesma limitada enquanto que o ser em si mesmo é ilimitado. Esta distinção real entre essência e acto de ser impôs-se com maior nitidez a partir da doutrina cristã da *criação* e foi elaborada sob influência de Avicena. O ser difere dos seres existentes finitos e múltiplos, pela sua infinidade e unidade: embora diferentes entre si pelas essências, todos os seres participam do ser e nele se unificam (*Summa Theologiae*, I, q. 4, a. 3; *Contra Gentiles*, I, 26). É por isso que o ser é caracterizado muitas vezes como *comum* a tudo quanto existe (*Summa Theologiae*, I, q. 3, a. 4, ad 1). A um tempo *comuníssimo*, do qual todos os seres participam e comungam (*De potentia*, 2, obj. 5) como perfeição suprema (*Summa Theologiae*, I,

q. 4, a. 1, ad 3), o ser é também o que há de mais íntimo e profundo em cada um - *illud quod est magis intimum cuilibet et quod profundius omnibus inest* (*id.*, I, q. 8, a. 1). É o horizonte que tudo cinge e abraça, a unidade inesgotável que funda e garante a intimidade mais profunda de todos os seres na sua singularidade individual (*Contra Gentiles*, 1, 43). Mas em si mesmo carece de subsistência: realiza-se a si mesmo na medida em que intrinsecamente realiza os seres ou as naturezas existentes - *esse non est subsistens sed inherens* (*De potentia*, 7, 2, ad 7). Só nos seres o ser aparece, está e subsiste - *esse significat aliquid completum et simplex sed non subsistens* (*id.*, 1, 1).

Na medida em que torna resplandecente nos seres múltiplos e finitos a sua infinidade e unidade, o ser imanente aos seres reflecte necessariamente o ser transcendente e subsistente (*De Veritate*, q. 22, a. 2, ad 2). Como Tomás de Aquino o pensa, o ser é ao mesmo tempo mais e menos que os seres. Mais, porque é o elemento mais nobre e fundamental de todos os seres (*De potentia*, 7, 2, ad 9), o efeito primeiro, mais íntimo e penetrante em todos eles (*id.*, 3, 7). Menos, porque não subsiste como tal e se descobre dependente dos seres que dele dependem: assim como não se pode dizer que o *correr corre* muito menos se poderá dizer que o *ser é*, já que verdadeira e propriamente só os *seres são* (*In Boethium de Hebdomadibus*, 2). O ser encontra-se, deste modo, sem limites de essências, numa livre infinidade, disponível e suspenso do gesto criatural do Ser, como símbolo eficaz da bondade divina - *ipsum esse est similitudo divinae bonitatis* (*De Veritate*, 22, 2, ad 2). É por aqui que se infiltra a última e definitiva diferença entre o ser dos seres e o Ser subsistente. O ser, que funda e permeia todos os seres, só pode ser compreendido, na insubsistência da sua pobreza e na riqueza da sua promessa, referido a um Ser que se anuncia como o Ser subsistente, porque só em si se actualiza a plenitude do ser. O ser só pode ser real e verdadeiramente ou como Ser subsistente ou como ser participado (*Summa Theologiae*, I, q. 4, a. 2 e q. 75,

a. 5, ad 4). É precisamente na esfera do ser, e não dos seres ou do existente, que se põe o problema de Deus. A participação neoplatónica combina-se assim com a doutrina do *actus essendi*, recolhida do Pseudo-Dionísio, na demonstração de que o *ser como acto* ou *acto de ser* constitui o efeito próprio, imediato e universal do acto criador de Deus. Encontramo-nos aqui no centro das cinco vias para demonstrar a existência de Deus (*id.*, I, q. 2, a 3). O conhecimento racional de Deus, tal como Tomás de Aquino o concebe, parte da afirmação vaga de um objecto indeterminado do qual se desconhece ainda o carácter espiritual e pessoal. Trata-se de um conhecimento confuso, implícito e inicial destinado a evoluir num *Ele*, num sujeito absoluto, porventura criador pessoal que com a sua Providência orienta a História dos homens, antes de culminar num Tu que se venera e confiadamente se invoca - *Divina substantia non sic est extra facultatem intellectus creati quasi aliquid omnino extraneum ab ipso [...] quia ipsa divina substantia est primum intelligibile et totius cognitionis principium* (*Contra Gentiles*, III, c. 54). Só quando nos dirigimos a este Tu absoluto tomamos existencialmente consciência do seu carácter de Absoluto e da nossa participação nesse mesmo carácter que nos constitui. As mais das vezes, a afirmação existencial precede a afirmação explícita da razão. De qualquer modo e sempre no plano natural, o recurso concreto ao *Tu* é infinitamente mais importante para o destino de cada pessoa em particular do que a afirmação abstracta do simples Acto puro. E isto porque a prova da existência de Deus e dos seus atributos de Deus não é a prova de um objecto estranho e indiferente ao nosso destino, mas de um Sujeito que, mesmo sem o sabermos, na nossa ausência e sem nós, se comprometeu connosco pelo simples facto de nos ter criado e quer que livremente nos comprometamos com Ele. Se Deus existe, é criador do espírito que O procura, o motor secreto ao mesmo tempo que o fim último deste movimento racional. Se Deus existe, não podemos demonstrar a sua existência sem o seu concurso natural. E, de facto, Tomás de

Aquino afirma um certo conhecimento geral e confuso, primordial ou pré-científico de Deus. Em cada um dos objectos que o homem conhece, conhece implicitamente a Deus - *Ommia cognoscentia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognito* (*De Veritate*, q. 22, a. 2, ad 1). E isto porque desejar a felicidade equivale a desejar ultimamente o próprio Deus - *Sic enim homo naturaliter Deum cognoscit sicut naturaliter ipsum desiderat. Desiderat autem ipsum homo naturaliter in quantum desiderat naturaliter beatitudinem* (*Contra Gentiles*, I, c. 11 e III, c. 38; *Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 1, ad 1). Deste modo, a demonstração racional da sua existência é necessariamente uma sinergia, uma passividade activa, mais uma dádiva do que um direito e um dever. Neste sentido, Tomás de Aquino afirma que Deus é a causa de todas as causas - *causa ommium causarum* (*De Veritate*, 2, 4) -, que sem influência divina a inteligência humana é incapaz de conhecer qualquer verdade por mínima que seja - *intellectus non potest sine divino motu veritatem quantamcumque cognoscere* (*In Boethium de Trinitate*, 1, 7) - e que continuamente realiza na mente humana o que nela mesma produz a luz natural, luz que Ele próprio dirige (*id.*, 1, 1, 6). Pode dizer-se que o conhecimento racional de Deus culmina no reconhecimento da presença do Acto puro no seio do acto relativo e dependente, que é o conhecimento humano em geral e, portanto, no seio do acto pelo qual conhecemos a Deus. Por conseguinte, o conhecimento racional de Deus é reflexo e participação do conhecimento eterno que Deus tem de Si mesmo ou, melhor, da consciência total de Si mesmo que Ele é. Importa, no entanto, sublinhar que o conhecimento comum e confuso é insuficiente em ordem à felicidade plena - *non est autem possibile hanc cognitionem Dei ad felicitatem sufficere* (*Contra Gentiles*, III, c. 38), pois não se conhece Deus verdadeiramente enquanto não for identificado como tal: podemos, com efeito, saber que alguém vem ao nosso encontro sem sabermos quem é que vem - *sed hoc non est simpliciter cognoscere Deum esse, sicut cognoscere venientem, non est cog-*

noscere Petrum, quamvis veniens sit Petrus (*Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 1, ad 1). Impõe-se, portanto, uma demonstração racional que explicita aquele saber conatural e pouco a pouco alcance um conhecimento mais seguro, determinado e objectivo.

No esforço de pensamento afirmativo de Deus, a razão humana atinge o seu limite extremo na dedução das perfeições da Causa primeira, entre as quais sobressai o carácter pessoal, e, nas tentativas para precisar as relações com que a ela se liga ou deve ligar, apreende-se como movida e finalizada por ela à qual deve prestar homenagem e render culto na expectativa de uma união mais íntima e definitiva. Neste preciso momento as duas grandes diferenças ontológicas entre *ser e essência* e entre *os seres e o Ser* adquirem toda a sua amplitude e sentido a legitimar o conhecimento analógico, a dialéctica da afirmação-negação e negação da negação, até culminar na teologia negativa do Pseudo-Dionísio - *cognoscimus [...] differentiam creaturarum ab ipso, quod scilicet ipse non est aliquid eorum quae ab eo causantur et quod haec non remouentur ab eo propter eius defectum sed quia superexcedit* (*id.*, I, q. 12, a. 12). A mesma doutrina é abundantemente afirmada em muitos outros textos: - *magis manifestatur nobis de Deo quid non est quam quid est* (*id.*, I, q. 1, a. 9, ad 3); *non possumus considerare de Deo quo modo sit sed potius quomodo non sit* (*id.*, I, 9-3 preâmbulo). Deste modo, e sem que se caia em contradição, o *ser*, o *existir*, o *Ser* por si mesmo, o nome que mais convém a Deus, o nome por excelência a que se pode chegar no termo da *via causalitatis*, esse mesmo é envolvido na negação suprema da *via remotionis* ou *negationis*. E num único e mesmo movimento de ascensão para Deus são definitivamente arredados o *agnosticismo* e o *antropomorfismo*, tentações permanentes da inteligência humana.

É na multiplicidade dos seres existentes, que possuem o ser ou que simplesmente participam da plenitude do ser, que se encontra o ser participado. Como essências limitadas que são, os seres fini-

tos recebem o ser segundo a sua capacidade própria sem jamais o poderem exaurir (*id.*, I, q. 75, a. 5, ad 4).

O ser real encontra-se tanto no Ser subsistente como nos seres finitos, mas analogicamente determinado, segundo o grau maior ou menor de semelhanças e diferenças que o acompanham. Analogia apenas compreensível pela dependência dos seres limitados em relação ao Ser subsistente e infinito - *oportet ergo quod illud cuius esse est aliud ab essentia sua habeat esse causatum ab alio* (*id.*, I, q. 3, a. 4). Consequência de uma causalidade *eficiente, exemplar e final*, a analogia de simples proporcionalidade é reconduzida às dimensões de analogia de atribuição (*De potentia*, q. 3, a. 5, ad 1; *Summa Theologiae*, I, q. 44, d. 3 e 4). Guiado pela revelação, Tomás de Aquino ultrapassa Aristóteles e integra a ideia de criação *ex nihilo* no seu pensamento filosófico, que assim atinge o verdadeiro fundamento da transcendência de Deus. Os seres corpóreos são compostos de matéria-prima indeterminada e de forma determinante. A alma humana, porque espiritual, é imortal, ao contrário das outras formas que, dependentes intrinsecamente da matéria, são perecíveis (*Summa Theologiae*, I, q. 75, a. 2 e 3). Nos seres compostos só existe uma forma substancial, mas as formas de nível superior, designadamente a alma humana, integram em si as formas inferiores (*id.*, I, q. 76, a. 4, ad 4). O universo é constituído por todas as criaturas dispostas hierarquicamente como partes de um conjunto. Cada ser individual é naturalmente orientado para a sua acção e para a perfeição própria e dos outros: os seres menos perfeitos para os seres mais perfeitos, os seres inferiores para os seres superiores, de modo que todas as criaturas contribuem para a perfeição integral do universo, espelho e reflexo da glória divina (*id.*, I, q. 65, a. 2). Ultimamente todas as criaturas buscam a Deus, porque as coisas que elas buscam só são boas na medida em que participam da plenitude da bondade de Deus (*id.*, I, q. 44, a. 4, ad 3).

O Ser subsistente que é o nome mais próprio de Deus é o Seu ser (*id.*, I, q. 3, a. 4), ao qual o ser compete pura e absolutamente (*De Veritate*, q. 2, a. 3, ad 16). É, por isso mesmo, o acto puro e infinito - *unde solus Deus, qui est ipsum suum esse, est actus purus et infinitus* (*Summa Theologiae*, I, q. 75, a. 5, ad 4) -, porque nenhuma das perfeições do ser pode faltar ao ser subsistente (*id.*, I, q. 4, a. 2, ad 3), que funda e ordena todas as coisas entre si e, por último, para um só e mesmo fim, que é o seu esplendor e glória (*In Dionysium de divinis nominibus*, 4, lect. 5). Utilizando o binómio conceptual aristotélico de *acto* e *potência*, Tomás de Aquino construiu uma ontologia que organiza hierarquicamente todo o universo criado desde a *matéria-prima*, pura potência, até à realidade última ou *acto puro* (Deus). Dois princípios fundamentais presidem às relações do *acto* ou perfeição realizada com a *potência* ou capacidade de perfeição: *a)* nenhum ser passa de potência a acto sem a intervenção de um ser já em acto; *b)* o acto é limitado e multiplicado pela potência em que é recebido. O primeiro princípio atinge a sua máxima aplicação na doutrina do conhecimento e na doutrina da criação. O segundo princípio constitui, por assim dizer, o centro em torno do qual gravita o universo metafísico de Tomás de Aquino. Deste modo a sua sistematização doutrinal surge como a celebração da realidade mais profunda do real, do mistério do ser que envolve todas as coisas e, para lá de todo o humanamente pensável, toca o impensável mistério de Deus.

Quanto ao problema das relações entre fé e razão, teologia e filosofia, Tomás de Aquino exclui a tese da *iluminação divina*, de ascendência agostiniana e predominante entre os franciscanos da primeira geração, bem como a *unidade da inteligência* defendida pelos árabes. O homem é um ser natural dotado de autonomia suficiente para exercer a própria causalidade tanto no domínio do conhecer como no domínio do agir. Por extrema bondade, Deus quis comunicar às criaturas a sua semelhança *quantum ad esse et quantum ad agere*, de tal modo que elas não só *são*, mas *são eficazes*,

cada uma segundo a sua mesma natureza. Neste sentido, a fórmula que diz que menosprezar a capacidade das criaturas equivale a menosprezar a bondade divina - *detrahere ergo perfectioni creaturarum est detrahere perfectioni divinae virtutis* (*Contra Gentiles*, livro III, c. 69) - tornou-se clássica. O poder de Deus bastaria para explicar tudo, mas por bondade Deus quis partilhar alguma coisa desse poder com as criaturas. Trata-se de um momento solene e paradigmático da síntese doutrinal de Tomás de Aquino a mostrar como a ideia de Deus funda e sanciona o naturalismo aristotélico. E. Gilson comenta a propósito: *um mundo de causas segundas eficazes tal como o de Aristóteles é o único digno de um Deus cuja causalidade é essencialmente bondade* (citado em Paul Vignaux, *Philosophie au Moyen Âge*, 1987, p. 159). Sente-se aqui a influência do Pseudo-Dionísio que proclamava que, entre todas as coisas, a mais divina é o poder de colaborar com Deus - *omnium divinis est Dei cooperatorem fieri* (*ibid.*). Distintas embora, Filosofia e Teologia concorrem na construção da sabedoria cristã. A primeira, baseada na luz natural - *homem natural*- é a causa eficiente de todo o conhecimento natural. A segunda, proveniente da luz, sobrenatural da fé - *lumen supernaturale ou lumen fidei*- dá a conhecer as verdades reveladas por Deus ao homem. Essencialmente distintas, podem realizar uma articulação vital: sem se duplicarem, podem eventualmente incidir sobre o mesmo objecto material. Com efeito, verifica-se que existem verdades reveladas que, de sua natureza, são acessíveis à razão, como, por exemplo, a existência de Deus. A *Summa Theologiae* explica a razão de ser desta aparente sobreposição: das coisas de Deus necessárias ao homem é preciso que este seja instruído por Revelação porque, de outro modo, só um pequeno número, depois de muito tempo e com graves erros, as poderia alcançar - *ad ea etiam, quae de Deo ratione humana investigari possunt, necessarium fuit hominem instrui revelatione divina: quia veritas de Deo per rationem investigata, a paucis et*

per longum tempus et cum admixtione multorum errorum homini proveniret (*Summa Theologiae*, I, q. 1, a. 1).

No mundo das criaturas o homem ocupa um lugar privilegiado pela sua posição fronteira nos confins entre as criaturas espirituais e as criaturas corporais, participando ao mesmo tempo das perfeições de umas e de outras - *quia est in confinio spiritualium et corporalium creaturarum [...] concurrunt in ipsa (anima) virtutes utrarumque creaturarum* (*id.*, I, q. 77, a. 2). E o acto característico do homem, que o eleva acima de todos os outros seres corporais, é o conhecer e o agir livre e espiritual (*id.*, I, q. 76, a. 1 e q. 82 e 83). A alma humana é espiritual por isso mesmo que não vive totalmente submersa pela matéria nem dela depende intrinsecamente. No entanto e corrigindo Platão, Tomás de Aquino ensina que, em virtude da sua essência, a alma é a forma do corpo ou que vive naturalmente unida ao corpo (*id.*, I, q. 76, a. 1, ad 4). Neste sentido, o homem é um espírito essencialmente encarnado e um corpo substancialmente espiritualizado. A autonomia de cada homem fica plenamente salvaguardada na medida em que afirma, contra Averróis e Avicena, a presença na alma da capacidade quer activa quer receptiva no exercício do conhecimento espiritual. De assinalar a unidade e continuidade entre razão aberta ao mundo e a inteligência que ultrapassa o mundo e penetra nos domínios da inteligibilidade pura (*id.*, I, q. 79, a. 8). Associada ao pensamento aristotélico, é visível aqui a ideia fundamental da metafísica agostiniana do conhecimento, na medida em que o espírito humano é concebido como participação habitual e actual da luz incriada - *ipsum enim lumen intellectuale, quod est in nobis, nihil aliud est quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae* (*id.*, q. 84, a. 5). Sob este aspecto, o problema do conhecimento não passa de um caso particular do problema da eficácia das causas segundas. De frisar o carácter *realista* do conhecimento: uma vez que o acto da inteligência, do mesmo modo que o acto de fé, não termina nas fórmulas mas nas

coisas - *non terminatur ad enuntiabile sed ad rem* (*id.*, II-II, q. 1, a. 2, ad 2). Do seio da Natureza em que se inscreve emerge o humanismo livre e responsável do homem que, conhecendo-se e conhecendo-a, isto é, conhecendo-se ser no meio dos seres, por eles e com eles é chamado a conformar o seu agir. Isto mesmo antes e independentemente da Revelação. Aqui reside a sublime dignidade do homem: em poder concentrar em si a perfeição total do universo - *unde haec est ultima perfectio ad quam anima potest pervenire, secundum philosophos, ut in ea describatur totus ordo universi et causarum ejus* (*De Veritate*, 2, 2 c). Ao desvendar-se, o universo desvenda o espírito a si mesmo: intencionalmente, o espírito é não apenas um universo mas o universo e todos os universos que são os outros espíritos, pois que a substância intelectual, a pessoa, é, de algum modo, todas as coisas pela sua inteligência - *unaquaeque intellectualis substantia est quodam modo omnia, in quantum totius entis comprehensiva est suo intellectu* (*Contra Gentiles*, III, 1, 12). O homem é simultaneamente uma singularidade e uma totalidade, uma parte num todo, mas uma parte que totaliza intencionalmente o conjunto da realidade. Este gesto de totalização intencional é o lugar da auto-revelação da sua própria totalidade, que o desperta para o reconhecimento do Todo real e absoluto como constituinte da sua própria estrutura totalizante. A aspiração para Deus, implícita nos seres irracionais, manifesta-se explicitamente no homem, o qual, criado à imagem e semelhança de Deus, é pela sua natureza intelectual *capax Dei*, capaz de conhecer e amar a Deus (*Summa Theologiae*, I, q. 93, a. 4; *De Veritate*, q. 22, a. 2, ad 5). Só em Deus encontra o homem a sua realização plena porque só Ele, enquanto bondade infinita, pode cumular inteiramente as suas aspirações de felicidade (*Summa Theologiae*, I-II, q. 3, a. 1). Deste modo e em perfeita consonância com a ontologia, a moral é concebida como um movimento da criatura racional para Deus. No termo deste movimento encontra-se a felicidade, como seu último fim (*id.*, I-II, q. 1, a. 5). Felicidade esta que consiste essencialmente na visão

imediate de Deus da qual deriva, como elemento secundário e concomitante, o amor (*id.*, I-II, q. 3, a. 4). Os meios que conduzem a um tal fim são os actos humanos, a cuja análise psicológica Tomás de Aquino consagra grande parte de todo um tratado (*id.*, q. 6-44), pondo em relevo a *liberdade da vontade* como elemento essencial e decisivo da ordem moral. A razão apresenta à vontade o objecto do seu querer e os motivos da deliberação. A vontade sente-se atraída irresistivelmente pela ideia de bem: é sob o aspecto de bem que quer tudo quanto quer. Mas enquanto o bem em geral, o bem universal, move natural e necessariamente a vontade, esta permanece livre em relação aos bens particulares que pode escolher ou não escolher (*libertas exercitii*), escolher um ou outro (*libertas specificationis*). À análise do livre-arbítrio como pressuposto subjectivo do acto moral, segue-se o exame do conteúdo objectivo do *acto humano*, enquanto *bom* ou *mau* em si mesmo. A acção livre é boa moralmente se e na medida em que *participa* do *ser* em que realiza a perfeição devida, e má, no caso contrário. O ponto de vista da finalidade ou da intenção, elemento essencial da moralidade, faz depender a bondade do querer e do agir da liberdade humana da sua conformidade com a vontade divina, enquanto causa de todo o bem criado. Nesta concepção do bem moral, a Ética e a Metafísica compenetraram-se mutuamente. A par da razão e da vontade, factores necessários e fundamentais, também os elementos afectivos, sentimentos e paixões, desempenham um papel importante na acção moral. Não admira que a análise do seu influxo, positivo ou negativo, na vida moral absorva grande número de questões (*id.*, I-II, q. 22-48). O acto moral, ao qual os sentimentos transmitem um colorido atraente e humano, supõe *princípios internos e externos* a que obedece e através dos quais se exprime e configura. Os princípios internos são os hábitos virtuosos, naturais e sobrenaturais, que dispõem e confirmam as potências da alma no seu movimento para o último fim. Princípio extrínseco do acto moral é Deus: primeiramente, enquanto nos dá, com a sua *lei*, a norma, a direcção,

o conteúdo e a sanção do acto moral (*id.*, I-II, q. 90-108); secundariamente, enquanto, com a sua *graça*, nos move, eleva e assiste (*id.*, q. 109-114). Todas as criaturas inteligentes e não inteligentes estão sujeitas a esta *lei divina ou lei eterna* inscrita de algum modo na sua própria natureza. Enquanto as criaturas irracionais realizam inconscientemente a sua actividade, numa obediência natural e passiva, o homem, como criatura inteligente e livre, reflecte a *lei eterna* na medida em que pode conhecer o seu fim e agir livre e conscientemente. Esta lei divina inscrita agora no coração do homem constitui a *lei moral natural*, cujos princípios supremos - faz o bem, evita o mal - constituem um hábito da *razão*, da *sindérese* ou *scintilla animae*. A *sindérese* amplia-se ulteriormente na *consciência*, que aplica os princípios morais às acções singulares. Mediante a lei natural, Deus é o princípio extrínseco do agir moral. Por esta exposição sumária verifica-se que a ética de Tomás de Aquino consegue equilibrar harmoniosamente entre si os elementos objectivos e subjectivos que a constituem. A acção moral procede do mais íntimo do homem como livre expressão da sua natureza, a um tempo sensível e espiritual. Contudo mostra-se determinada por um fim supremo, regulada por normas e leis, que se descobrem inscritas na ordem metafísica. Ultimamente, é a própria vida com todas as suas aspirações morais que, à semelhança do conhecimento da verdade, aparece fundada em Deus. Deste modo, moralidade e felicidade caminham a par: a felicidade, que constitui o último fim, coincide com a prática do ideal moral. A mesma fundamental concepção ontológica do homem determina a doutrina da Sociedade e do Estado. No seguimento da teoria agostiniana, Tomás de Aquino ensina que a origem do Estado e do respectivo poder decorre da própria natureza do homem: assim como a alma domina o corpo e, entre as partes da alma, a irascível e a concupiscível estão sujeitas à razão e, entre os membros do corpo há um membro principal que dirige os outros, e é o coração ou a cabeça, assim também onde quer que haja uma multidão deve haver um

princípio directivo (*De regimine principum*, I, 1). E pois na própria natureza do homem que se encontram a origem e os motivos, ou melhor, a necessidade de uma autoridade social, tal como se concretiza no pai de família, no chefe de uma comunidade, de uma nação ou de um país. E como Deus é o autor da natureza humana, Deus deve ser considerado como autor e fonte primeira do poder político. Tomás de Aquino considera que a monarquia é a melhor forma de governo, porque, a seu ver, a autoridade de um só asseguraria melhor o bem da paz. Se a monarquia degenerasse em tirania, haveria que a tolerar com paciência para evitar males maiores; o tiranicídio em caso algum será permitido (*id.*, I, 63). Da maneira de governar e das qualidades do bom soberano Tomás de Aquino tem um conceito extremamente ideal; o rei deve ser no seu reino o que a alma é no corpo e Deus no mundo (*id.*, I, 12-14). A missão imediata do Estado e da autoridade política consiste em orientar os cidadãos para o verdadeiro bem, seja, para uma vida virtuosa (*id.* I, 14). Para melhor e mais facilmente conseguir este fim, deve a autoridade prosseguir diversos fins particulares. Antes de mais, deve assegurar a paz, tarefa principal do Estado, criando e desenvolvendo condições económicas favoráveis ao bem-estar material dos seus súbditos (*id.*, I, 15). O fim último da eterna união com Deus não é tarefa de uma soberania terrena, mas de uma soberania divina. Caso particular do problema das relações entre a ordem natural e a ordem sobrenatural, o problema das relações entre o Estado e a Igreja é resolvido por Tomás de Aquino com base no princípio da distinção na harmonia. O Estado e a Igreja são duas sociedades perfeitas, cada uma com uma finalidade própria: o bem comum - *bonum comune*, para o Estado; o bem espiritual e eterno para a Igreja. Existe uma subordinação indirecta do Estado em relação à Igreja na medida em que a finalidade temporal do primeiro, sendo inferior à finalidade espiritual do segundo, nesta se integra e completa.

Se quisermos resumir o valor intrínseco da doutrina filosófica de Tomás de Aquino, que está na base das frequentes declarações do magistério eclesiástico em seu favor, diremos que ele lhe vem fundamentalmente da grande abertura à realidade integral. Na sua universalidade acolhe o ser sejam quais forem as modalidades com que se apresenta. A sua metafísica é um hino da inteligência em honra e louvor da realidade que a estimula e provoca. A primeira intuição da inteligência não é uma projecção subjectiva, mas um acolhimento alvoroçado e cumulativo da realidade circunstante. Parece que a inteligência se sente como que à vontade e em casa nesta intuição primeira e original anunciadora de uma antropologia em que o homem se impõe pela profundidade e *verdade* do seu ser. A Filosofia fica definitivamente estabelecida como disciplina irreduzível e autónoma no quadro geral do saber: transcendente às restantes ciências e artes, permite afirmar em bases sólidas a existência de Deus e construir um discurso verdadeiro, embora incompleto, sobre a sua natureza. Pela fiel adesão à realidade, o pensamento do *Doutor comum* demarca-se, à partida, de todos os subjectivismos relativistas, de todo os racionalismos absorventes e redutores para atender, silencioso e dócil, a todas as vozes, venham elas da natureza ou da história.

Como observa J. Rassam, a identidade espiritual de Tomás de Aquino parece residir no "silêncio, quer dizer, no acto interior, em que o espírito se recolhe para acolher o sentido das coisas, lugar onde o seu discurso extrai a plenitude do seu sentido" (*Thomas d'Aquin*, Paris, 1969, p. 13). Silêncio interior mais profundo ainda diante da Palavra divina e da Tradição da Igreja, que, sem se diminuírem, acabam por se dobrar às próprias categorias humanas. A sua Filosofia, que na afirmação da capacidade da inteligência humana para a verdade reconhece a relativa autonomia das realidades terrestres, dá-nos ao mesmo tempo e em profundidade o contacto, ainda que tangencial e fugidio, com o Deus, no qual, segundo S. Paulo, "vivemos, nos movemos e somos".

Obras: podem dividir-se em seis grupos as obras maiores atribuídas a S. Tomás cuja autenticidade não oferece dúvidas: 1) Obras sistemáticas: *In quattuor libros sententiarum* (1254-1256); *Summa contra gentes* (1258-1264); *Summa Theologiae* (1267-1273); *Compendium Theologiae* (1272); 2) Ensaio filosófico: *De ente et essentia* (1256); *De regimine principum* (1265); *De unitate intellectus contra Averroistas* (1269-1272); 3) Questões disputadas: *De veritate* (1256-1259); *De potentia* (1256-1259); *De malo* (1263-1268); *De anima* (1269-1270); *De virtutibus* (1269-1270); 4) Questões quodlibetais (questões livres): *Quodlibeta*, VI-XI (1256-1259); *Quodlibeta*, I-V e XII (1269-1272); 5) Comentários filosóficos: a Aristóteles - *Physica* (1265-1270); *Metaphysica* (1265-1270); *Ética a Nicómaco* (1266); *Política* (1268); *Analytica posteriora* (1268); *De coelo et mundo* (1269); *De anima* (1270); *De interpretatione* (1269-1272); a Boécio - *De hebdomadibus* (1258) e *De Trinitate* (1258); ao Pseudo-Dionísio - *De divinis nominibus* (1262); escreveu também um importante comentário ao *Liber de Causis*; 6) Comentários bíblicos: *Super Job ad litteram* (1267); *Super Isaiam* (1252-1256); *Super Psalmos* (1272); *Super Jeremiam*, *Expositio continua super IV Evangelia* ou *Catena aurea*, *Lectura super Matheum*, *super Epistolas Pauli*, *Lectura super Johannem*.

Edições: *Opera omnia*, 18 vols., Roma, 1570-1571 (ed. de base, conhecida pela designação de *piana*, do nome do Papa Pio V, que a patrocinou); esta edição foi posteriormente revista e melhorada em Parma, 25 vols., 1862-1873, e, mais tarde, em Paris, 34 vols., ed. Vives, 1871-1888 e 1889-1890. Encontra-se em curso de publicação uma edição crítica, dita *Leonina*, do nome do Papa Leão XIII, que a promoveu, em Roma; desde 1882 até ao presente 48 tt. Existem várias edições bilingues, em francês, inglês, alemão, italiano e espanhol da *Suma teológica* e da *Suma contra os Gentios*, bem como de alguns opúsculos, como *De ente et essentia*. Da

Suma teológica existe trad. port., por Alexandre Corrêa, em 11 vols., Porto Alegre, 1980-19812.

Bibliografia: P. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin*, Lovaina, 1911; id., *Bibliographie thomiste*, Paris, 1921, continuada por *Bulletin thomiste*, Paris, desde 1924 (teve continuidade com V. J. Bourke, *Thomistic Bibliography*, 1920-1940, Saint-Louis, 1945, e com V. J. Bourke e T. L. Miethe, *Thomistic Bibliography*, 1940-1978, Westport e Londres, 1980); E. A. Pace, "The Concept of Order in the Philosophy of St. Thomas Aquinas", em *New Scholasticism*, 2 (1928) 51-72; A. D. Sertillanges, *Saint Thomas d'Aquin*, 2 vols., Paris, 19402; J. Legrand, *L'Univers et l'homme dans la philosophie de S. Thomas*, Paris, 1946; M. Grabmann, *Thomas von Aquin: eine Einführung in seine Persönlichkeit und Gedankenwelt*, Munique, 19467; C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo san Tommaso*, Turim, 19502; id., *Participation et causalité selon saint Thomas d'Aquin*, Lovaina-Paris, 1961; L. B. Geiger, *La Participation dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 19532; André Hayen, *L'Intentionnel selon Saint-Thomas*, Paris, 19542; id., *La Communication de l'Être d'après Saint Thomas d'Aquin*, I vol.: *La Métaphysique d'un théologien*, Malines, 1957; II vol.: *L'Ordre philosophique de Saint Thomas*, Malines, 1959; M. D. Chenu, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 19592; id., *Saint Thomas d'Aquin et la théologie*, Paris, 1959; J. Maritain, *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, Paris, 19638; AA. VV., *Saint Thomas d'Aquin aujourd'hui*, Paris, 1963; B. Mondini, *La filosofia dell'essere di san Tommaso d'Aquino*, Roma, 1964; id., *Dizionario Enciclopedico del Pensiero di san Tommaso D'Aquino*, Bolonha, 1991; id., *Il sistema filosofico di Tommaso d'Aquino*, Milão, 19922; J. de Finance, *Être et agir dans la philosophie de St. Thomas*, Roma, 1964; J. Rassin, *St. Thomas. L'Être et l'Esprit. Textes choisis*, Paris, 1964; id., *La Métaphysique de S. Thomas*, Paris, 1968; id.,

Thomas d'Aquin, Paris, 1969; E. Gilson, *Le Thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 19656; S. Breton, *Saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1965; M. Seckler, *Le Salut et l'histoire. La pensée de saint Thomas d'Aquin sur la théologie de l'histoire* (trad. fr.), Paris, 1967; E. H. Weber, *L'Homme en discussion à l'Université de Paris en 1270*, Paris, 1970; id., *La Personne humaine au XIIIe siècle*, Paris, 1991; S. Tomás e S. Boaventura, VII Centenario, *Rev. Port. Filos.*, 30 (1974) 1-292; F. M. Genuyt, *Vérité de l'Être et affirmation de Dieu. Essai sur la philosophie de Saint Thomas*, Paris, 1974; Santiago Ramírez, *Introducción a Tomas de Aquino*, Madrid, 1975; Joseph Moreau, *De la Connaissance selon S. Thomas d'Aquin*, Paris, 1976; R. Mc. Inerny, *St. Thomas Aquinas*, Boston, 1977; id., *Boethius and Aquinas*, Washington, 1990; AA. VV., *Thomas von Aquin*, ed. von Klaus Bemath: I. Chronologie und Werkanalyse, 1978; II: Philosophische Fragen, 1981; F. van Steenberghen, *Le Problème de l'existence de Dieu dans les écrits de S. Thomas d'Aquin*, Lovaina, 1980; id., *Le Thomisme*, Paris, 1983 (trad. port. por J. M. da Cruz Pontes, Lisboa, 1990); id., *La Philosophie au XIIIe siècle*, Lovaina-Paris, 19912; Leo J. Elders, *Die Metaphysik des Thomas von Aquin in historischer Perspektive*, I-II, Salzburgo-Munique, 1985-1987; id., *Autour de Saint Thomas d'Aquin. Recueil d'études sur sa pensée philosophique et théologique*, I: Les commentaires sur les oeuvres d'Aristote. La métaphysique de l'être, Paris-Bruges, 1987; II: L'Agir moral. Approches théologiques, Paris, 1987; id., "Le commentaire de saint Thomas sur le *De anima* d'Aristote", em *L'Anima nell'antropologia di S. Tommaso d'Aquino*, Milão, 1987, 33-51; A. Campodonico, *Alla scoperta dell'essere. Saggio sul pensiero di Tommaso d'Aquino*, Milão, 1986; Wolfgang Schmidt, *Homo Discens. Studien zur pädagogischen Anthropologie bei Thomas von Aquin*, Viena, 1987; G. Siewerth, *Der Thomismus als identitätssystem*, Einsiedeln, 19612; id., *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*, Düsseldorf, 1987; M. Pan-

gallo, *L'essere come atto nel tomismo essenziale di Cornelio Fabro*, Cidade do Vaticano, 1987; id., *Il principio di causalità nella metafisica di S. Tommaso. Saggio di ontologia tomista alla base dell'interpretazione di Cornelio Fabro*, Cidade do Vaticano, 1991; Thomas von Aquin, *Werk und Wirkung im Lichte neuerer Forschungen*, Berlim, 1988 (Actas do 25º Congresso dos medievistas); J. A. Weisheiph, *Tommaso d'Aquino. Vita, pensiero, opere*, Milão, 1988; Dino Staffa, *Il tomismo è vivo*, Cidade do Vaticano, 1989; S. Vanni Rovighi, *Introduzione a Tommaso d'Aquino*, Bari, 1990; AA. VV., *Thomist Papers*, 5 vols., Houston, 1990; Gérard Verbeke, *D'Aristote à Thomas d'Aquin. Antécédents de la pensée moderne. Recueil d'articles*, Lovaina, 1990; Armand Maurer, *Being and Knowing. Studies in Thoma Aquinas*, Toronto, 1990; M. Blais, *L'autre Thomas d'Aquin*, Montréal, 1990; *Atti del IX Congresso tomistico internazionale*, I. San Tommaso d'Aquino Doctor humanitatis, Cidade do Vaticano, 1991 (estão previstos mais 5 tt.); F.-X. Putallaz, *Le Sens de la réflexion chez Thomas d'Aquin*, Paris, 1991; Florent Gaboriau, *Saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1992.