



**Wagner Augusto Moraes dos Santos**

**O conceito de pecado mortal de Tomás de Aquino e  
suas fontes patrísticas**

**DISSERTAÇÃO DE MESTRADO**

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Teologia da PUC-Rio como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Teologia.

Orientador: Prof. André Luiz Rodrigues da Silva.



**Wagner Augusto Moraes dos Santos**

**O conceito de pecado mortal de Tomás de Aquino e  
suas fontes patrísticas**

Dissertação apresentada como requisito parcial  
para obtenção do grau de Mestre pelo Programa  
de Pós-Graduação em Teologia da PUC-Rio.  
Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo  
assinada.

**Prof. André Luiz Rodrigues da Silva**

Orientador  
Departamento de Teologia – PUC-Rio

**Prof. Joel Portella Amado**

Departamento de Teologia – PUC-Rio

**Prof. Carlos Frederico Calvet da Silveira**

UCP/RJ

**Prof<sup>a</sup>. Monah Winograd**

Coordenadora Setorial de Pós-Graduação e Pesquisa do Centro de  
Teologia e Ciências Humanas

Rio de Janeiro, 18 de dezembro de 2018

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e do orientador.

## Wagner Augusto Moraes dos Santos

Graduou-se em Física na UERJ (Universidade do Estado do Rio de Janeiro) e em Filosofia na PUC-Rio (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro), ambos títulos logrados em 2013. Coursou Teologia no ISTARJ (Instituto Superior de Teologia da Arquidiocese do Rio de Janeiro) completando os estudos básicos em 2016 e na FSB (Faculdade São Bento) logrando título de bacharel em teologia em 2018. Interessa-se por filosofia e teologia aristotélico-tomista. Em 2015, escreveu um livro sobre a Teologia do Corpo de São João Paulo II, desde então, pesquisa assuntos sobre moral da sexualidade.

### Ficha Catalográfica

Santos, Wagner Augusto Moraes dos

O conceito de pecado mortal de Tomás de Aquino e suas fontes patrísticas / Wagner Augusto Moraes dos Santos ; orientador: André Luiz Rodrigues da Silva. – 2018.

187 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia, 2018.

Inclui bibliografia

1. Teologia – Teses. 2. Pecado mortal. 3. Opção fundamento. 4. Lei natural. I. Silva, André Luiz Rodrigues da. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Teologia. III. Título.

CDD: 200

Aos meus pais

## Agradecimentos

“Eu agradeço a Deus de todo coração junto com todos os seus justos reunidos. Que grandiosas são as obras do Senhor! Elas merecem todos amor e admiração” (Sl 110). Admirável é o Senhor nos seus anjos e santos, aos quais agradeço a intercessão. Admirável é o Senhor pela sua providência através da qual dividiu seu poder salvador aos meus superiores, aos quais agradeço a permissão para o desenvolvimento desse trabalho. Agradeço ao meu orientador pela frequente, pronta e assídua instrução nos temas cruciais desse trabalho; aos meus pais pelo dom da vida, pela educação exemplar e pelas frequentes intercessões; às minhas irmãs pela grandiosa amizade e frequentes intercessões; aos amigos das paróquias, ao meu pároco e irmãos no sacerdócio pelo incentivo e ajuda nos momentos de dificuldades. Por fim, a todos os profissionais que com o seu trabalho me ajudaram com a revisão e as partes técnicas dessa dissertação, em especial, ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) pela bolsa de fomento sem a qual seria muito difícil concluir essa dissertação em tempo oportuno.

## Resumo

Santos, Wagner Augusto Moraes dos; Silva, André Luiz da. **O conceito de pecado Mortal de Tomás de Aquino e suas fontes patrísticas.** Rio de Janeiro, 2018. 187p. Dissertação de Mestrado - Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

O advento do mundo contemporâneo trouxe uma série de questões novas à teologia moral, entre as quais se encontra o problema sobre a definição do que seja pecado mortal. As inúmeras críticas realizadas pelos teólogos revisionistas a moral dos manuais, a necessidade de criar uma moral cristã autônoma e a solicitação conciliar de uma reforma nos estudos de teologia moral nos seminários tiveram como resposta a definição de pecado mortal a partir da doutrina da opção fundamental. Porém, a promulgação da *Veritatis Splendor* manifestou que as instruções dos pastores da Igreja iam de encontro ao pensamento dos teólogos. Na intenção de contribuir para a solução dessa diferença entre teologia e pastoral, acredita-se que o conceito de pecado mortal de Tomás de Aquino seja o mais adequado para dissolver a disputa. Em virtude da sua dependência literária ao pensamento de Aristóteles, pretende-se destacar o caráter patrístico da obra do Aquinate para que a contribuição proposta não seja helênica, mas sim cristã.

## Palavras-chave

Pecado mortal; opção fundamental; lei natural.

## Abstract

Santos, Wagner Augusto Moraes dos. Silva, André Luiz da (Advisor). **The concept of the mortal sin of Thomas Aquinas and his patristic sources.** Rio de Janeiro, 2018. 187p. Dissertação de Mestrado - Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The advent of the contemporary world has brought a series of new questions to moral theology, among where is the problem of defining what a mortal sin is. The many criticisms made by the revisionist theologians to the moral of the manuals, to the need to create an autonomous Christian morality, and to the conciliar solicitude of a reform in the studies of moral theology in the seminaries, were answered by the definition of mortal sin from the doctrine of the fundamental option. However, the promulgation of *Veritatis Splendor* stated that the instructions of the pastors of the Church were contrary to the thinking of theologians. In order to contribute to the solution of this difference between theology and pastoral, it's believed that the concept of mortal sin of Thomas Aquinas is the most adequate to dissolve the dispute. By the virtue of it's literary dependence on Aristotle's thought, it is intended to emphasize the patristic character of Aquinas's work so that the proposed solution will not be Hellenic, but essentially Christian.

## Keywords

Mortal sin; fundamental option; natural law.

## Sumário

1	Introdução	13
2	Concepções contemporâneas de pecado	17
2.1.	Os problemas histórico-sociológicos dos manuais	17
2.1.1.	A teologia pré-conciliar	17
2.1.2.	A novidade do Vaticano II	20
2.1.3.	A crítica	22
2.2.	A crítica filosófica ao conceito de Lei natural	27
2.2.1.	A Lei Natural no pré-Concílio	28
2.2.2.	Crítica ao essencialismo	32
2.2.3.	A Moral Autônoma	35
2.3.	A Teologia da Opção Fundamental	39
2.3.1.	Fundamentação	39
2.3.2.	Desenvolvimento da teologia da opção fundamental	47
2.3.3.	Pecado Mortal: uma leitura para hoje	55
2.4.	Resultados do capítulo	62
3	Ensino de Tomás de Aquino	65
3.1.	Os atos humanos	65
3.1.1.	O ser e o agir humano	66
3.1.1.1.	As potências da alma	69
3.1.1.2.	Os princípios do agir humano	70
3.1.2.	O ato voluntário	71
3.1.2.1.	Felicidade	71
3.1.2.2.	O ato de fé	74
3.1.2.3.	Santidade	77
3.1.3.	Moralidade dos atos	80
3.1.3.1.	Responsabilidade	80
3.1.3.2.	Fundamentos da moralidade	84
3.1.3.3.	Bondade e correção	90
3.2.	Princípios diretivos internos	98
3.2.1.	As paixões	98

3.2.2. O Hábito	102
3.2.3. O pecado	111
3.3. Princípios diretivos externos	118
3.3.1. A Lei Natural	118
3.3.2. A Lei Humana	125
3.3.3. A Lei Divina	127
3.4. Resultados do capítulo	133
4 As fontes patrísticas	135
4.1. A moralidade dos atos humanos	137
4.1.1. O homem	137
4.1.2. Beatitude e Liberdade	141
4.1.3. Bondade e Malícia	151
4.2. Vida e a morte espiritual	159
4.2.1. As virtudes infusas	159
4.2.2. O pecado mortal	164
4.2.3. Os mandamentos	170
4.3. Resultados do capítulo	174
5 Conclusão Final	177
6 Referências bibliográficas	179

## **Lista de Quadros**

<b>Quadro 1</b> - Estrutura do Silogismo Moral	121
<b>Quadro 2</b> - Os dez mandamentos	128
<b>Quadro 3</b> - Resumo dos parágrafos	142
<b>Quadro 4</b> - Concepções de liberdade	146
<b>Quadro 5</b> - Criação Gnóstica	153
<b>Quadro 6</b> - Dignidade dos seres	153

## Lista de abreviaturas

Catecismo da Igreja Católica	CEC
Quaestiones Disputate de Malo	De Malo
Quaestiones Disputatae de Veritate	De Verit.
Quaestio Disputata de Virtutibus	De Virt.
Denzinger e Hünermann	DH
De Decem Preceptis	DP
Dei Verbum	DV
Física	Fís.
Gaudium Spes	GS
Humanae Vitae	HV
In Libros Physicorum	ILPh.
Libertatis Conscientia	LC
Lumen Gentium	LG
Libertatis Nuntius	LN
Optatam Totius	OT
Quaestio Disputata de Anima	QDA
Quaestiones Quoadlibetales	QQ
Reconciliatio et paenitentia	RP
Summa Theologiae	S. Th.
Summa Contra Gentiles	SCG
Sententia Libri de Anima	SLA
Sententia Libri Ethicorum	SLE
Sententia Libri Metaphysicae	SLM
Super Mattheum	SM
Scriptum Super Sententiis	SS
Veritatis Splendor	VS

*Também a letra do Evangelho mataria se não tivesse a graça interior da fé, que salva.*

Santo Tomás de Aquino

# 1 Introdução

A Exortação Apostólica pós-sinodal *Amoris Laetitia* tratou de muitas questões referentes à família cristã. No capítulo oitavo, o pontífice tratou do discernimento e acompanhamento dos casais que apresentassem situações chamadas ‘irregulares’. No n. 301, a Exortação declara: “já não é possível dizer que todos os que estão numa situação chamada ‘irregular’ vivem em estado de pecado mortal, privados da graça santificante. [...] Santo Tomás de Aquino reconhecia que alguém pode ter a graça e a caridade, mas é incapaz de exercitar bem alguma das virtudes”.

Acredita-se que esse trecho esteja no âmago da discussão referente aos temas polêmicos da Exortação pós-sinodal. A razão para a assertiva é o texto do cân. 915 que proíbe a comunhão eucarística para os que estão em pecado grave manifesto e a aplicação desse cânon aos casais em segunda união na *Declaração do conselho pontifício para os textos legislativos* de 24 de Junho de 2000.

A diferença entre os documentos reside no fato de que a Declaração considera todos os casos irregulares como pecados mortais, enquanto a Exortação admite situações cuja irregularidade não implica perda da graça santificante. O impasse se resolveria fazendo um estudo sobre os casos em que claramente a irregularidade não implicou pecado mortal. O grande problema dessa solução é que a graça santificante não é percebida explicitamente pelos sentidos, pelo contrário, a graça só pode ser vista pela inteligência iluminada pela fé.

Isso significa que uma proposta de solução para o impasse teria duas etapas: a compreensão do que seja pecado mortal e a apresentação dos casos cuja irregularidade não implica pecado mortal. Essa dissertação se propõe apenas a tratar da primeira etapa, por questões de brevidade e delimitação do tema. Considerando que a passagem da *Amoris Laetitia* usa Santo Tomás de Aquino como fundamento para elucidar a distinção entre *estado de graça* e *manifestação das virtudes*, intenta-se compreender o pecado mortal a partir da visão do Aquinate. Como o estado de graça só pode ser conhecido pela Revelação, não basta encontrar a concepção

tomista. É necessário verificar a sua conformidade com as fontes da Revelação. Por isso, essa dissertação buscará compreender as *fontes patrísticas do conceito de pecado mortal em Tomás de Aquino*.

Esse estudo, por sua vez, seria de pouca utilidade se desconsiderasse afastamento histórico existente entre o Aquinate e o mundo contemporâneo, por isso é importante perceber como esse conceito e suas fontes dialogam com as concepções contemporâneas de pecado. Para realizar tal engenho, esta dissertação irá se dividir em cinco capítulos: *introdução, concepções contemporâneas de pecado, ensinamento de Tomás de Aquino, as fontes patrísticas hoje e conclusão*.

O segundo capítulo apresentará uma história das ideias básicas que motivaram a revisão dos estudos em teologia moral no século XX. Para isso, apresenta-se a concepção de pecado nos antigos manuais, as interpretações que sucederam ao Vaticano II e as críticas contemporâneas aos manuais. Essas críticas dividem-se em duas: histórica (2.1) e filosófica (2.2). A solução coerente às duas críticas é a moral autônoma teônoma, cuja doutrina do pecado reside na teologia da opção fundamental (2.3).

O terceiro capítulo descreve o conceito de pecado mortal em Santo Tomás no contexto argumentativo da Suma Teológica, isto é, como esse conceito se apresenta no contexto total da referida obra. Para tanto, será necessário criar uma espécie de síntese fundamental da *Prima Secundae*, de sorte que todas as premissas básicas para a compreensão de pecado estejam contempladas no referido capítulo. Por isso, divide-se em três partes: os atos humanos (3.1), os princípios diretivos internos da ação humana (3.2) e os princípios diretivos externos (3.3). O primeiro descreve o ato voluntário em si e sua moralidade; o segundo trata dos motores internos da vontade humana, isto é, as paixões, os hábitos e o pecado; o terceiro trata daquilo que move o homem de fora, isto é, a lei. Este capítulo pretende ainda apresentar a visão tomista para cada posicionamento contemporâneo apresentado no primeiro capítulo. Enquanto o primeiro capítulo valorizava a ordem histórica, o segundo considerará a ordem lógica conforme a distribuição pensada pelo Doutor Comum na *Prima Seccundae*.

O quarto capítulo pretende verificar o caráter cristão das conclusões obtidas no capítulo precedente. Para isso, vai-se tratar os mesmos tópicos tratados do capítulo segundo sob a ótica das fontes patrísticas. Porém, por questões de

brevidade, vai-se tratar dos temas apenas naquilo que tange essencialmente ao pecado mortal, isto é, à moralidade dos atos (4.1) e à vida espiritual (4.2).



## 2 Concepções contemporâneas de pecado

Uma breve observação nos livros de teologia moral contemporânea é suficiente para perceber que existe uma significativa diferença entre eles e os manuais de teologia pré-conciliar. Essa mudança provavelmente se explica por causa da necessidade de compatibilizar três realidades que emergiram concomitante e imediatamente após o Concílio: os *novos questionamentos morais*, a *crítica filosófica* ao conceito de lei natural e o pedido do Concílio para uma *renovação do ensino de teologia moral* nos seminários. O que se pretende mostrar neste capítulo é a maneira como esses três fatores influenciaram significativamente as concepções de pecado, afastando-se cada vez mais daquela concepção dos manuais neoescolásticos e seguindo a linha da moral autônoma.

### 2.1. Os problemas histórico-sociológicos dos manuais

Quando trata da formação da teologia moral católica em chave teleológica, Abbà destaca quatro problemas que estavam em discussão entre os moralistas católicos da década de sessenta: o aborto terapêutico, o suicídio, a contracepção e as segundas núpcias<sup>1</sup>. Naquela época, o maior problema não era encontrar uma resposta para os questionamentos, mas, de tal modo fundamentá-las, que se pudesse ter em conta a justa contribuição das realidades humanas destacadas pela GS 44. Foi exatamente a necessidade de fundamentar as respostas diante dos avanços do mundo moderno que condicionaram os teólogos morais a buscar outras maneiras para argumentar sobre a gravidade de um pecado.

#### 2.1.1. A teologia pré-conciliar

Na teologia pré-conciliar, em geral o pecado era definido, citando Santo Agostinho, como “uma palavra, uma ação ou um desejo contra a lei eterna”<sup>2</sup>. A

---

<sup>1</sup> Cf. ABBÀ, G., *História crítica da filosofia moral*, p. 209.

<sup>2</sup> DEL GRECO, T. T., *Teologia moral*, p. 100; PRUMMER, M., *Manuale Theologiae Moralis*, p. 240; BUCCERONI, J., *Institutiones Theologiae Moralis*, p. 240. São alguns exemplos clássicos de livros que eram usados nos seminários no período pré-conciliar.

partir dessa tradição definia-se *pecado mortal* como “a transgressão da lei divina em matéria grave, realizada com plena advertência e consentimento deliberado”<sup>3</sup>. A partir dessa definição comum entre os manuais, os moralistas continuavam resolvendo os problemas de moral propostos na década de sessenta. Note-se que o problema para os especialistas concentrava-se na matéria, pois a plena advertência e o consentimento deliberado dependiam do fato de o agente reconhecer a gravidade dos seus atos pela matéria.

Contudo, perguntar-se-ia: qual é o critério para saber o que é matéria grave? Prümmer dizia: “a matéria grave necessária para definir o pecado mortal pode ser definida a partir da *autoridade* ou a partir da *razão*. A autoridade é tríplice, isto é, a autoridade da Sagrada Escritura, da Igreja e dos Doutores” (tradução nossa)<sup>4</sup>. Recorrendo à Sagrada Escritura, entendia-se por matéria grave aqueles atos que eram acompanhados de presságios de morte ou da exclusão do Reino<sup>5</sup>. Recorrendo à Igreja, reconhecia-se as definições do magistério que tinham infalivelmente declarado alguns pecados como mortais<sup>6</sup>. Recorrendo aos Doutores, via-se a “[...] doutrina dos doutores da Igreja e não a doutrina consensual dos teólogos, [...] o consenso dos doutores é juízo de verdade” (tradução nossa)<sup>7</sup>. Enfim, recorrendo à razão, deduzia-se a matéria grave “[...] da natureza mesma da ação ou omissão ilícita, se é, por exemplo, injuriosa a Deus, danosa ao próximo, enquanto lesa a justiça ou a caridade”<sup>8</sup>.

Em vias de facilitar a aplicação da regra que determina a gravidade de uma matéria, Konings destaca que geralmente são considerados graves

1° Todos os pecados que são diretamente contra Deus, ou alguma coisa da sua perfeição. Igualmente, todos os pecados que implicam um grave prejuízo do gênero humano, como são as várias espécies de luxúria. 2° Todos os pecados que gravemente repugnam a um fim muito importante instituído pela lei, como a omissão do jejum, da Missa, da Confissão anual, da Comunhão pascal etc. 3° Todos os pecados que gravemente lesam o próximo na boa vida, na fama, na fortuna etc., como o homicídio, a difamação muito culposa ao próximo, o furto notável etc. (tradução nossa)<sup>9</sup>.

Esse resumo de Konings, em poucas palavras, define o que se passava na mente de um moralista da década de sessenta quando tinha que resolver algum

<sup>3</sup> DEL GRECO, T. T., *Teologia moral*, p. 101.

<sup>4</sup> PRÜMMER, M., *Manuale Theologiae Moralis*, p. 247.

<sup>5</sup> Cf. KONINGS, A., *Theologia Moralis*, p. 91.

<sup>6</sup> Cf. DEL GRECO, T. T., *Teologia moral*, p. 101.

<sup>7</sup> KONINGS, A., *Theologia Moralis*, p. 92.

<sup>8</sup> DEL GRECO, T. T., *Teologia moral*, p. 101.

<sup>9</sup> KONINGS, A., *Theologia Moralis*, p. 92.

problema grave de moral. Contudo, para compreender a natureza dos argumentos pré-conciliares, é fundamental observar como eram resolvidos os grandes problemas de moral da década de sessenta. O que gerou mais polêmica, sem dúvida, foi o problema da contracepção.

Nos Estados Unidos, desde o final da década de quarenta, já havia manuais de moral médica que tratavam dos casos de contracepção e esterilização. Dois manuais famosos foram os de Kelly e McFadden, ambos aplicavam o método supracitado para verificar a gravidade da contracepção. Dizia McFadden

Resumidamente, qualquer uso da linguagem é imoral quando é oposto ao propósito final para o qual foi feito como parte integrante da nossa natureza. Similarmente, qualquer uso da potência reprodutiva do homem é imoral quando o uso é de uma natureza tal que impede o propósito para o qual Deus criou esse poder. (tradução nossa).<sup>10</sup>

O argumento aqui usa o critério daquilo que se opõe à natureza mesma da ação. Aqui, no fundo, faz-se uma analogia de proporcionalidade entre a mentira e a contracepção. A argumentação seria da seguinte ordem: uma vez que a linguagem fora criada para propagar a verdade, a mentira se torna um uso imoral da linguagem, pois é usada pelo que mente na intenção oposta ao motivo para a qual foi criada. Deste modo, assim como a mentira é imoral pelo fato de se agir contra a finalidade própria da linguagem, verifica-se a imoralidade da contracepção por contrariar a finalidade própria do ato conjugal.

Analogamente, Kelly opta por enfatizar os critérios da Sagrada Escritura e do Magistério para fundamentar a gravidade da contracepção. Em relação à Sagrada Escritura, cita a história de Onã que diz:

Então Judá disse a Onã: “vai à mulher do teu irmão e cumpre com ela o teu dever de cunhado e suscita uma posteridade a teu irmão”. Entretanto Onã sabia que a posteridade não seria sua e, cada vez que se unia à mulher de seu irmão, derramava por terra para não dar uma posteridade a seu irmão. O que ele fazia desagradava a YHWH, que o fez morrer também. (Gn 38, 8-10)

Essa passagem aparece citada indiretamente no documento de Pio XI, *Castii conubi*, que, junto com a *Humani generis* de Pio XII, constituem o principal fundamento para Kelly considerar a contracepção como um caso de matéria grave<sup>11</sup>. No referido documento, Pio XI não faz uma citação direta de Gn 38, porém referencia o comentário que Santo Agostinho faz dessa passagem. Sobre isso, diz Pio XI:

<sup>10</sup> McFADDEN, C. J., *Medical Ethics*, p. 88.

<sup>11</sup> Cf. KELLY, G., *Medical Moral problems*, p. 149-168.

Nenhum motivo, entretanto, ainda que seja gravíssimo, pode fazer com (sic) que o que vai intrinsecamente contra a natureza seja honesto e conforme a mesma natureza; estando destinado o ato conjugal, pela sua mesma natureza, à geração dos filhos, os que, no exercício do mesmo, o destituem intencionalmente da sua natureza e virtude, agem contra a natureza e comentem uma ação torpe e intrinsecamente desonesta. Pela qual não é de admirar que as mesmas Sagradas Letras atestem com quanto aborrecimento a Divina Majestade perseguiu esse nefasto delito, castigando-o por vezes com a pena de morte, como recorda Santo Agostinho: ‘porque ilícita e impudicamente se faz, ainda que com sua legítima mulher, o que evita a concepção da prole. Que é o que fez Onã, filho de Judas, aquele que Deus retirou a vida’<sup>12</sup>.

Nesse texto, recorreu-se a todos os critérios para definir uma matéria de pecado como grave. A Sagrada Escritura, citando Gn 38; os doutores, citando o texto de Santo Agostinho; a razão, argumentando acerca da finalidade do ato conjugal; por fim, o magistério, pela autoridade pontifícia de quem escreve o texto.

### 2.1.2.

#### A novidade do Vaticano II

O Concílio Vaticano II não dedicou nenhum documento para tratar propriamente da teologia moral, contudo emitiu um decreto sobre a formação da teologia moral, nos seminários, que foi importantíssimo para renovação do ensino dessa disciplina. Diz o decreto:

Ponha-se especial cuidado em aperfeiçoar a teologia moral, cuja exposição científica, mais alimentada pela Sagrada Escritura, deve revelar a grandeza da vocação dos fiéis em Cristo e a sua obrigação de dar frutos na caridade para a vida do mundo<sup>13</sup>.

Esse parágrafo se tornou tão importante para a renovação da teologia moral que Fuchs, em *Teologia moral segundo o concílio*, interpretou cuidadosamente cada sentença com a intenção de explicitar o desejo do Concílio. O primeiro elemento importante a ser destacado é a necessidade de se fazer uma *exposição científica* da teologia moral. O problema é: que inclui uma exposição científica? Quando se considera que também sejam úteis à Igreja a experiência dos séculos passados; o progresso das ciências e os tesouros escondidos nas várias formas da cultura humana<sup>14</sup>, conclui-se, com Fuchs, que “esta exposição científica deve atender aos dados da antropologia - teológica, filosófica, psicológica - e buscar a confrontação conveniente com as outras doutrinas morais cristãs e não cristãs”<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> PIO XI, Papa, *Castii Connubi*, n. 20.

<sup>13</sup> CONCÍLIO VATICANO II, *Optatam Totius* (OT), n. 16.

<sup>14</sup> Cf. CONCÍLIO VATICANO II, *Gaudium Spes* (GS), n. 44.

<sup>15</sup> FUCHS, J., *Teologia Moral segundo o Concílio*, p. 59.

O segundo elemento versa em ter uma exposição da teologia moral mais *alimentada pela Sagrada Escritura*. Essa proposta não geraria grandes diferenças na teologia moral, contudo, considerando que “o intérprete da Sagrada Escritura deve, para bem entender o que Deus nos quis transmitir, investigar atentamente o que os hagiógrafos de fato quiseram dar a entender”<sup>16</sup>. Seguindo o pensamento de Fuchs, infere-se que, para a exposição bíblica da teologia moral, “não basta o uso piedoso e elegante das citações da Bíblia, mas se requer a exposição das mesmas de acordo com a reta exegese. Tampouco é suficiente a exposição de meras ideias bíblicas, mas, em grande parte dos casos, se requer uma posterior explicação teológica delas”<sup>17</sup>.

O terceiro elemento refere-se à necessidade de revelar a *vocação dos fiéis em Cristo*. Sobre a vocação universal dos fiéis em Cristo, o Concílio diz: “É evidente que todos os fiéis cristãos de qualquer estado ou ordem são chamados à plenitude da vida cristã e à perfeição da caridade”<sup>18</sup>. O que aparece de novo em relação à teologia pré-conciliar não é a citação da universalidade da perfeição cristã, mas o fato de ser a teologia moral a disciplina responsável por revelar isso aos seminaristas; pois, naquele período se distinguia a teologia moral da teologia da perfeição cristã<sup>19</sup>. Contudo, a perfeição cristã é entendida como um chamado de Deus, de modo que essa alteração na teologia moral levou Fuchs a concluir que a categoria verdadeiramente fundamental da moralidade cristã é bem mais a ‘vocação’ que a ‘lei’<sup>20</sup>.

O quarto elemento reporta-se à necessidade de *dar frutos para a vida do mundo*. Sobre a necessidade de os cristãos darem frutos à vida do mundo, diz o Concílio: “todos juntos e cada um, na medida das suas possibilidades, deve alimentar o mundo com frutos espirituais”<sup>21</sup>. Não somente do ponto de vista espiritual, “mas também são chamados a serem testemunhas de Cristo em tudo, no meio da comunidade humana”<sup>22</sup>. Mais uma vez, a novidade não reside na necessidade de que haja consistência entre fé e vida, mas no fato de esse ser um

<sup>16</sup> CONCÍLIO VATICANO II, *Dei Verbum* (DV), n. 12.

<sup>17</sup> FUCHS, J., *Teologia Moral segundo o Concílio*, p. 44.

<sup>18</sup> CONCÍLIO VATICANO II, *Lumen Gentium* (LG), n. 40.

<sup>19</sup> Cf. TANQUEREY, A., *Compêndio de teologia ascética e mística*, p.40.

<sup>20</sup> Cf. FUCHS, J., *Teologia Moral segundo o Concílio*, p. 7.

<sup>21</sup> LG, n. 38.

<sup>22</sup> GS, n. 43.

componente essencial do ensino de teologia moral. Essa assertiva se faz distinta daquela dos antigos manuais que definiam a teologia moral como *uma parte da teologia que dirige os atos humanos à luz da revelação ao fim último*<sup>23</sup>. Nesta definição, a construção da cidade terrena não parece ser um fim da teologia moral. Provavelmente, por notar essa diferença, Fuchs conclui que a teologia moral conforme o Concílio deve ser tal que “se alguém é verdadeiramente cristão e, portanto, possui o Espírito de Cristo, não poderá deixar de produzir fruto em favor da vida do mundo. [...] Dessa forma, o interesse pela vida do mundo se manifestará como fruto-considerado no sentido cristão da vocação em Cristo”<sup>24</sup>.

Portanto, seguindo a análise de Fuchs, a teologia moral que deve ser ensinada, nos seminários, conforme o Concílio deve ser *científica, bíblica, especificamente cristã e frutífera também para o mundo*. Isso requer que toda a teologia moral seja preenchida por esses princípios. O grande problema é saber como esses princípios alteram as respostas dadas pela teologia pré-conciliar.

### 2.1.3. A crítica

Os quatro princípios da teologia moral pós-conciliar de Fuchs atingem diretamente os critérios usados para se definir a gravidade da matéria de um ato na teologia pré-conciliar. Os quatro critérios, *Sagrada Escritura, Doutores, Magistério e razão*, passam por uma profunda alteração de concepção à medida que precisam estar afins com as exigências conciliares.

A primeira grande alteração acontece no campo da interpretação da *Sagrada Escritura*. A necessidade de considerar o texto bíblico segundo uma exegese correta, causa alterações significativas na maneira de tratar a fundamentação de pecados graves. Um exemplo para isso é a maneira como se tratavam os casos de divórcio com segundas núpcias nos manuais pré-conciliares. Zalba entendia que “[a fornicação] difere-se acidentalmente do concubinato, no qual o comércio carnal é exercido diuturnamente entre as mesmas pessoas, prosseguindo com convenção ao menos tácita disso” (tradução nossa)<sup>25</sup>. Para fundamentar biblicamente, a gravidade

<sup>23</sup> Cf. PINCKAERS, S., *Las fuentes de la moral Cristiana*, p. 26. A teologia pré-conciliar não tinha uma definição uniforme para a teologia moral, por isso o autor não definiu a teologia moral desta forma, mas compilou em uma sentença o que havia de comum entre vinte manuais diferentes da época.

<sup>24</sup> FUCHS, J., *Teologia Moral segundo o Concílio*, p. 29.

<sup>25</sup> ZALBA, M., *Theologia Moralis Summa*, p. 144.

desse pecado, Zalba utiliza o texto: “Acaso não sabeis que os injustos não herdarão o Reino de Deus? Nem os devassos, [...], nem os de costumes infames (*neque fornicarii*) [...] herdarão o Reino de Deus” (I Cor 6, 9-10). Para fundamentar a gravidade do meretrício, o mesmo autor cita: “Não sabeis que aquele que se une a uma prostituta constitui com ela um só corpo? [...] Fugi da fornicção” (I Cor 6, 16.18). Se não fosse necessário considerar a pesquisa exegética para a exposição da Sagrada Escritura, essa fundamentação seria suficiente; contudo, quando se considera o horizonte de pensamento do hagiógrafo, deve-se concordar com a afirmação de Fuchs que declara:

É necessário, não só citar os textos da Sagrada Escritura que a considerem como tal, mas indagar qual é o sentido que tem em cada texto a palavra “fornicação”. No caso de aparecer realmente um deles que a reprove positivamente, ainda assim terá que demonstrar, se nele, condena-se qualquer ato de fornicção ou se apenas aquele que se realiza com uma meretriz<sup>26</sup>.

Essa exposição de Fuchs deixa bem claro que a natureza da novidade a que se referia não se baseava tanto em uma fundamentação na Bíblia a ser encontrada, mas sobretudo em uma verificação sobre como ela se relaciona com a exegese contemporânea. Assim como fez no caso concreto da argumentação de Zalba, a metodologia histórico-crítica também traz consequências ao próprio critério da Escritura levantado por Konings<sup>27</sup>.

Um dos critérios bíblicos para saber se um pecado incluía matéria grave era o fato de a Sagrada Escritura afirmar que este pecado levava à morte, contudo considerando o método da exegese contemporânea, faz-se mister considerar a formação dos livros canônicos. Ocorre que a pesquisa verificou que as prescrições da Torah receberam influência dos códigos legais do Antigo Oriente Próximo, tais como os códices babilônicos, hititas, assírios<sup>28</sup>, cananeus etc. De certo modo, esses “códigos” legais não são frutos de uma lei promulgada para ser universal, mas sim eram listas de decisões tomadas por juízes e reis<sup>29</sup>. No fundo, a proposta de ter um código legal que tenha um valor vertical não é do Antigo Oriente Próximo, porém

<sup>26</sup> FUCHS, J., *Teologia Moral segundo o Concílio*, p. 47.

<sup>27</sup> Cf. KONINGS, A., *Theologia Moralis*, p. 91. Ver seção 2.1.1. desta dissertação.

<sup>28</sup> Cf. MCKENZIE, J. L., Lei. In: \_\_\_\_\_, *Dicionário bíblico*, p.537. Para uma abordagem mais específica, pode-se ver também LOBOSCO, R. L., *Bíblia e direito: sobre o alcance normativo dos textos bíblicos à luz da pesquisa sobre direito mesopotâmico*. In: MAZZAROLO, I.; FERNANDES L. A.; LIMA, M.L.C., *Exegese, Teologia e pastoral*, p. 283.

<sup>29</sup> Cf. BOUZON, E., Lei, Ciência e Ideologia na composição dos “códigos” legais cuneiformes apud LOBOSCO, R. L., *Bíblia e direito...*, p.289.

da visão grega, pois foi “a filosofia grega que (por exemplo) proporcionou os meios pelos quais as leis, verdadeiramente compreensivas, puderam ser formuladas [...]; novos métodos de raciocínio analítico possibilitaram que as leis fossem formuladas de maneira vertical [...]”<sup>30</sup>.

Isso indica que, sob o ponto de vista da exegese, o sentido original das sentenças morais do Pentateuco não é necessariamente a emissão de um código legal universalmente válido, e sim a compilação das boas decisões tomadas por aqueles que têm autoridade. Além disso, considerando ainda a contribuição da exegese, vale lembrar que “prever o futuro era considerado como uma ciência para os mesopotâmicos, e, a compilação de presságios, o equivalente a uma pesquisa científica”<sup>31</sup>; assim, naquilo que tange à série de presságios nos textos mesopotâmicos, diz Lobosco que “foi compilada para um propósito muito prático: para ser usada como trabalho de referência para adivinhos”<sup>32</sup>. Aplicando essa descoberta dos textos do Pentateuco à teologia moral, pode-se dizer que as ações que conduzem à morte seriam, originalmente, presságios associados a um juízo do particular, não do universal como se interpreta na teologia moral pré-conciliar. Assim,

As aprovações ou reprovações bíblicas em matéria de moral, nem sempre, devem ser consideradas como princípios estritamente universais que não tenham nunca conhecido ou não conheçam exceção, somente porque a forma de emitir juízo da Sagrada Escritura é universal e não indica restrição positiva alguma<sup>33</sup>.

Nesses moldes, não seria adequado definir uma matéria como grave apenas por ela ser vista como algo grave na Escritura, pois sempre se poderá dizer que aquelas sentenças procedem de um evento particular ou excepcional e, por isso passível de mudança conforme o tempo.

A segunda grande alteração ocorre no ensinamento dos *doutores* e nas determinações *magisteriais*. A necessidade de se apresentar o conteúdo de forma científica, no sentido moderno de ciência, traz uma mudança significativa na maneira de interpretar o ensinamento dos doutores e as determinações magisteriais. Isso pode ser percebido por algumas consequências lógicas que se poderiam retirar dos resultados da ciência histórico-contemporânea.

<sup>30</sup> WESTBROOK, R., Codification and Canonization. In: LA CODIFICATION des lois dans L'Antiqué: actes du colloque de Strasnourg apud LOBOSCO, R. L., *Bíblia e direito...*, p.290.

<sup>31</sup> LOBOSCO, R. L., *Bíblia e direito...*, p.286.

<sup>32</sup> Ibid., p. 287.

<sup>33</sup> FUCHS, J., *Teologia moral segundo o Concílio*, p. 46.

Uma breve análise na história do sacramento da penitência é suficiente para mostrar certa mutabilidade da prática penitencial, no decorrer da história da Igreja. Ramos-Regidor destaca que Vogel (historiador do sacramento da penitência) encontra duas listas de pecados que obrigavam o fiel a passar pela penitência canônica. Ocorre que alguns pecados que hoje são considerados veniais, no século II, eram chamados graves como avareza, orgulho, inconstância, arrogância, entre outros. O mesmo autor aponta que, no século VI, os pecados capitais eram considerados mortais<sup>34</sup>. Posteriormente, somente a luxúria foi considerada pecado mortal *in toto genere suo*, como diziam os antigos manuais.

Além disso, vale lembrar que o sacramento da penitência inicialmente só poderia ser recebido uma única vez com normas duríssimas para ser executado; contudo, após o século VI, alguns monges irlandeses iniciaram uma nova prática penitencial chamada *penitência tarifada*. Essa penitência diferia da antiga, pois, era repetível e aplicava uma pena proporcional (tarifa) ao pecado cometido<sup>35</sup>. Acerca dessa nova prática, o Concílio de Toledo, em 589, dizia: “Aqueles, pois, que ou durante a penitência ou depois da reconciliação recaírem nos primitivos pecados, pela norma da antiga severidade dos cânones sejam excomungados”<sup>36</sup>. Contudo, a prática irlandesa se propagou na Igreja e, hoje, repete-se o sacramento da penitência inúmeras vezes. Essa seria mais uma evidência de que os textos magisteriais e o dos doutores devem ser lidos conforme o contexto histórico e social em que estão.

Um exemplo na história da liturgia, que mostra a variação histórica do posicionamento dos doutores da Igreja e do próprio ensinamento oficial, foi o uso de velas ou tochas entre os cristãos. No tempo de Tertuliano, a prática do uso de velas estava associada a uma prática romana de homenagear grandes homens do império e os deuses da cidade<sup>37</sup>. Nesse período, o uso de velas era considerado idolatria, portanto pecado grave. Mais grave ainda era a prática de acender velas nos cemitérios, pois para os pagãos teriam a virtude mágica de afastar os demônios que habitavam nesses lugares de morte. A situação foi grave o suficiente para que o Concílio de Elvira decretasse: “não se deve acender círios por dia principalmente

---

<sup>34</sup> Cf. RAMOS-REGIDOR, J., *Teologia do Sacramento da Penitência*, pp. 168-169.

<sup>35</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 193-196.

<sup>36</sup> CONCÍLIO DE TOLEDO, n. 11 apud RAMOS-REGIDOR, J., *Teologia do Sacramento da Penitência*, p. 194.

<sup>37</sup> Cf. RIGHETTI, M., *Historia de la liturgia*, p. 362.

nos cemitérios, de fato, o espírito dos santos não serão perturbados” (tradução nossa)<sup>38</sup>. Contudo, tendo passado a influência pagã “o Ritual Romano recomenda que uma vez morto o cristão, junto ao cadáver se acenda uma luz” (tradução nossa)<sup>39</sup>. Nesse sentido, é nítido o caráter histórico-sociológico de algumas determinações eclesiais, como o exemplo do uso das velas: de matéria grave tornaram-se, pela evolução social, uma obrigação canônica, mostrando que hoje errado seria não as usar.

Essa descoberta do caráter variável das determinações eclesiais, quando levada em consideração, tende a dificultar o uso de expressões dos doutores. Quando se desmerecia a análise histórico-sociológica dos textos, bastava citar o Concílio, proibindo o uso de velas, que isso já seria considerado matéria grave, contudo, considerando a abordagem científica contemporânea, alude-se ao contexto em que a sentença foi proferida e, dependendo das condições sociológicas, aquele ensinamento pode não ser adequadamente aplicado ao contexto atual.

Aqueles que partem dessa noção reduzem significativamente o valor da determinação magisterial para o juízo sobre a matéria grave, pois, sem a certeza da Escritura e dos Doutores, a determinação magisterial confunde-se com arbitrariedade, ou seja, um impedimento para o livre exercício da liberdade humana.

A terceira grande alteração procede daquilo que se refere à *razão*. Essa alteração é notada quando se sabe a importância que o argumento racional tem para exposição de uma doutrina dogmática. Na teologia pré-conciliar, entendia-se que a teologia dogmática e a teologia moral eram disciplinas irmãs e deveriam gozar do mesmo método, de modo que a primeira estudava os *dogmata fidei*, enquanto a segunda estudava os *dogmata morum*<sup>40</sup>. É por esse motivo que se encontra Zalba, na sua *Theologiae Moralis Summa*, tratando a questão da gravidade de um pecado usando o mesmo método com que a *Summa Sacrae Theologiae* usava para tratar da divindade de Cristo.

Isso é significativo, pois o método usado na teologia pré-conciliar era o método desenvolvido por Melchior Cano (+1560), no seu livro *De Loci Theologici*. Nesse método, o que importa para fundamentar de modo definitivo um tema não são os argumentos racionais, mas a continuidade desse ensinamento na tradição

<sup>38</sup> CONCÍLIO DE ELVIRA, n. 34 apud RIGHETTI, M., *Historia de la liturgia*, p. 363.

<sup>39</sup> RIGHETTI, M., *Historia de la liturgia*, p. 365.

<sup>40</sup> Cf. BARTMANN, B., *Teologia Dogmática*, p. 11.

cristã. Por isso, era necessário expor os ensinamentos segundo a maneira como eles apareciam na Escritura, na Tradição e no Magistério. Esses três lugares teológicos privilegiados garantem a um ensinamento o fato de ter sido revelado por Deus e, por isso, a conservação necessária da mesma doutrina a que se refere na Igreja<sup>41</sup>.

Desse modo, o que realmente importava para definir a ética cristã era a sua continuidade com a Tradição. Não é sem motivo que, citando Santo Agostinho, Koning vai dizer que somente Deus é capaz de dizer o que realmente é grave<sup>42</sup>. Ou seja, o argumento racional não era o elemento mais importante da fundamentação teológica de uma doutrina. Muitas vezes, inclusive, eles apareciam apenas como argumentos de conveniência, sua importância era maior para a retórica do que para dialética. Isso pôde ser visto no argumento de McFadden na questão acima citada<sup>43</sup>.

Verifica-se que, após o Vaticano II, o argumento racional adquiriu um peso bastante importante como indica Abbà ao dizer:

A exigência proposta pelo Concílio Vaticano II, na *Gaudium et Spes*, de reconhecer a justa autonomia das realidades humanas estendera-se também à moral, fazia-se necessário distinguir, na teologia moral, a moral propriamente humana e autônoma no contexto de fé cristã em que esta era introduzida. A moral humana e autônoma podia e devia ser comunicada mediante argumentação puramente racional - e, por conseguinte, filosófica - e ser exposta, assim, em confronto com a ética filosófica secular<sup>44</sup>.

Agora, a análise racional precisa ser filosoficamente consistente, capaz de superar as críticas da ética filosófica contemporânea e capaz de manifestar sua especificidade cristã. No fundo, está-se a dizer que não basta uma norma moral ser cristã para ser considerada boa, pelo contrário, ela também precisa ser entendida como boa para o homem, enquanto homem.

## 2.2. A crítica filosófica ao conceito de Lei natural

Entre os desafios do mundo moderno que a teologia moral deveria resolver na década de sessenta estava, sem dúvida, o problema filosófico de fundamentar os atos morais segundo o princípio de autonomia humana. O problema é a incompatibilidade que esse princípio, inicialmente kantiano, apresenta com a formulação do ato moral feita pelos manuais de teologia moral clássica. Essa

<sup>41</sup> Cf. BARTMANN, B., *Teologia Dogmática*, p. 10.

<sup>42</sup> Cf. KONINGS, A., *Theologia Moralis*, p. 91.

<sup>43</sup> Ver Subseção 2.1.1.

<sup>44</sup> ABBÀ, G., *História crítica da filosofia moral*, p. 205.

incompatibilidade gerou consequências significativas naquilo que tange à fundamentação racional das normas morais.

### 2.2.1. A Lei Natural no pré-Concílio

Quando se procurava explicar o que se entendia por lei natural, o manual de Del Greco dizia:

Lei natural - é uma manifestação da lei eterna à criatura racional por meio da luz da razão. Deus dirige todas as criaturas para o próprio fim e as guia de modo próprio adaptado à natureza de cada uma. Os seres inanimados correspondem aos fins divinos mediante as leis da natureza física. Os animais agem mediante suas tendências instintivas. O homem, dotado de razão, tende ao próprio fim mediante uma norma de conduta que dimana da mesma essência da natureza humana, ao qual foi concedida capacidade de conhecer imediatamente os princípios gerais da ação humana, conexos com o impulso para realizá-los<sup>45</sup>.

O texto de Del Greco está imbuído de um pensamento filosófico segundo o qual a lei natural é uma norma oriunda da essência humana. O problema todo é entender como o homem consegue retirar da sua essência a formulação da lei natural. Afinal, não se tem notícias de homens que conheçam imediatamente as suas essências para que se possa verificar a norma onde Deus a pôs. Esse problema parece estar resolvido no artigo de Cathrein em que se pergunta “Em que sentido, segundo Santo Tomás, a razão é a regra dos atos humanos?” (tradução nossa)<sup>46</sup>.

Nesse artigo, Cathrein entende que

Para que a lei natural seja plenamente conhecida, a natureza humana deve ser analisada completamente, isto é, não só consideradas todas as suas partes, como são as partes da natureza racional, mas ainda *conforme todas as suas relações* tanto para com Deus, criador e fim último, quanto para as criaturas (tradução nossa)<sup>47</sup>.

Essas relações aparecem na *Summa Contra Gentiles* quando Santo Tomás, perguntando-se sobre a existência de coisas que naturalmente sejam corretas nas ações humanas sem terem sido sancionadas pela lei, diz que o natural é aquilo sem o qual a natureza não pode se dar. Por isso, distingue quatro tipos de relações de coisas fundamentais à natureza humana: *as relações sociais, as coisas inferiores necessárias à vida, o exercício da razão e a busca de Deus*<sup>48</sup>. Na *Summa Theologiae*, Santo Tomás resumirá essas quatro relações nos três grandes preceitos da lei natural, dizendo:

<sup>45</sup> DEL GRECO, T. T., *Manual de Teologia Moral*, p. 62.

<sup>46</sup> CATHREIN, V., “Quo sensu secundum S. Thomam ratio sit regula actuum humanorum?”. In: *Gregorianum*, pp. 584-594.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 591.

<sup>48</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra Gentiles* (SCG), III, 129.

Daqui que a ordem dos preceitos da lei natural seja correlativa à ordem das inclinações naturais. E assim encontramos, antes de tudo, no homem uma inclinação comum com todas as substâncias, que consiste em que toda substância tende por natureza a conservar seu próprio ser. E, de acordo com essa inclinação, pertence à lei natural tudo aquilo que ajuda para a conservação da vida humana e impede a sua destruição. Em segundo lugar, encontramos no homem uma inclinação para bens mais determinados, segundo a natureza que tem em comum com os demais animais. E, por causa dessa inclinação, considera-se lei natural as coisas que a natureza ensinou a todos os animais, tais como a união dos sexos, a educação dos filhos e outras coisas semelhantes. Em terceiro lugar, há no homem uma inclinação ao bem correspondente à natureza racional, que lhe é própria, como, por exemplo, a inclinação natural a buscar a verdade acerca de Deus e a viver em sociedade. E, segundo essa, pertence à lei natural a busca pela verdade acerca de Deus e viver em sociedade (tradução nossa)<sup>49</sup>.

Embora a ordem dos preceitos na *Summa Theologiae* esteja diferente da ordem da *Summa Contra Gentiles*, Cathrein e a segunda escolástica interpretam que os preceitos de lei natural são derivados da essência humana. O texto acima, inclusive, é profundamente significativo, pois os três preceitos estão intimamente vinculados aos cinco gêneros de potências da alma<sup>50</sup> e sua relação com a natureza como um todo. Observando-se, por exemplo, que a conservação da vida é próprio de todo ser vivo, desde vegetais até o homem, estabelece-se que o primeiro artigo refira-se à conservação da vida; o segundo, ao se referir àquilo que é próprio dos animais e em função da animalidade do homem, a esse também se aplica; por fim, dedica-se ao que lhe seja próprio, isto é, a vida racional que inclui buscar a Deus e viver em sociedade.

Em suma, quando Del Greco refere-se a uma norma que dimana da essência, indica *a conservação da vida, a conservação da espécie e a conservação da vida racional elevada*. É interessante notar que, à medida que o homem obedece a essa norma, as coisas permanecem em ordem. Contudo, menos evidente faz-se a percepção sobre como a conservação da ordem relaciona-se com o modo como o homem obtém a sua finalidade. Essa explicação pode ser melhor entendida na relação que Pieper faz entre ordem e essência.

Pieper, em *The Concept of Sin*, destaca que a noção que ordinariamente se tem de ordem é de uma organização estática. Na verdade, numa outra perspectiva, a ordem existe para que se possa chegar a um objetivo, ou seja, existe uma versão teleológica do senso de ordem<sup>51</sup>. Sobre esse caráter dinâmico da ordem, diz Pieper:

<sup>49</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* (S. Th.), I-II q. 94 a.2.

<sup>50</sup> Cf. S. Th., I q.78, a.1. Os cinco gêneros são: nutrição, sensação, locomoção, inclinação e inteligência. Esse tema será melhor desenvolvido no capítulo 3.

<sup>51</sup> Cf. PIEPER, J., *The Concept of Sin*, p. 34.

Essas versões téticas do termo *ordo* implicam que a ordem certa, no mundo, em geral, bem como no mundo do ser humano, só acontece no mundo dos eventos, nominalmente, por uma dinâmica inerente em nós mesmos que conduz a uma direção definitiva apropriada àquela dinâmica. Diversamente, tudo aquilo que sai desse movimento direcionado é considerado desordem, contrário à ordem (tradução nossa)<sup>52</sup>.

Pieper conclama a autoridade da tradição para dizer que a natureza sempre apareceu como primeira e mais decisiva convicção para determinar a norma de conduta antes da ascensão da modernidade, pois “o que o homem e as coisas são por natureza é o que determina a norma do que é bom ou mal” (tradução nossa)<sup>53</sup>. Assim, é claro, agir “contra a natureza” significa ausentar-se da dinâmica natural da ordem instituída e, por isso, o erro do alvo, implica pecado. Pecado, segundo Pieper, é aquilo que carece do elemento “ser ordenado ao objetivo”<sup>54</sup>.

Na prática, isso significa que os preceitos de lei natural são considerados princípios fundamentais da ordem, portanto, o desrespeito a eles consiste em matéria grave de pecado<sup>55</sup>. O efeito dessa doutrina é facilmente percebido nas respostas racionais a dois dos grandes problemas de moral da década de sessenta: a contracepção e as segundas núpcias.

Considerando o sistema desenvolvido acima, pode-se perceber que os dois problemas levantados estariam ‘catalogados’ entre os preceitos de lei natural que tangem à conservação da espécie, pois tratam da união dos sexos. Isso quer dizer que os ritmos da natureza biológica são ferramentas importantes para dar respostas aos problemas desse tipo.

Não é sem motivo que um dos argumentos que a *Humanae Vitae* usa para falar da contracepção refere-se ao ritmo natural do organismo humano quando diz:

De fato, como o atesta a experiência, não se segue sempre uma nova vida a cada um dos atos conjugais. Deus dispôs com sabedoria leis e ritmos naturais de fecundidade, que já por si mesmos distanciam o suceder-se dos nascimentos. Mas, chamando a atenção dos homens para a observância das normas da lei natural, interpretada pela sua doutrina constante, a Igreja ensina que qualquer ato matrimonial deve permanecer aberto à transmissão da vida<sup>56</sup>.

Por um lado, o texto destaca a especificidade do homem que é o fato de nem todo ato conjugal seguir uma nova vida. Por outro, destaca a necessidade de que o

<sup>52</sup> PIEPER, J., *The Concept of Sin*, p. 35.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>54</sup> Cf. PIEPER, J., *The Concept of Sin*, p. 35.

<sup>55</sup> Cf. S. Th., I-II q. 72 a.5. Nessa questão, Santo Tomas distingue pecado mortal do pecado venial. O primeiro é aquele que *subtrai o princípio da ordem*.

<sup>56</sup> PAULO VI, Papa, *Humanae Vitae* (HV), n. 11.

homem observe as normas da lei natural, ou seja, que cumpra o preceito que “a natureza ensinou a todos os animais”. Esse preceito revela, como se viu, que a união dos sexos existe para a conservação da espécie. Daí a advertência de abertura à vida, sem a qual o ato é considerado pecado grave.

Visto sob o aspecto racional, o problema das *segundas núpcias* poderia ser resolvido mostrando, pela lei natural, a indissolubilidade da união marital. Aqui, mais uma vez, usar-se-á das observações feitas na natureza para mostrar a preceituação natural da indissolubilidade. Tal argumento pode ser visto na *Summa Contra Gentiles* quando Santo Tomás diz:

As posses encaminham-se à conservação da vida natural, e porque essas não podem perdurar perpetuamente no pai, conservam-se no filho como por certa sucessão à semelhança da espécie, pois é conforme a natureza que o filho sucede nas coisas de seu pai. É, pois, natural que o cuidado do pai com o filho se tenha até o final de sua vida. Se, por conseguinte, o cuidado do pai pelo filho causa, ainda nas aves, a convivência entre macho e fêmea, a ordem natural exige na espécie humana que até o fim da vida coabitem o pai e a mãe (tradução nossa)<sup>57</sup>.

Não se deve entender ‘posse’ aqui como sinônimo de bens materiais, porque a primeira parte da argumentação que trata da herança do pai para o filho, sequer cita o fato de o pai e de o filho serem da espécie humana. Também entre os animais, o que é necessário para a conservação da sua vida natural é recebido por ‘herança’ pela prole. Ocorre que alguns animais precisam da convivência dos pais para receber deles tudo o que precisam para a conservação da sua vida natural<sup>58</sup>, o homem é um desses. A vida natural do homem inclui não apenas as posses materiais, mas também as imateriais, ou seja, a educação. Em suma, a educação da prole humana exige que o casamento seja indissolúvel.

É interessante notar como, também aqui, foi usado o mesmo princípio da *Humanae Vitae*. Por um lado, os homens são animais; daí devem educar suas proles proporcionando a elas tudo que inclui a herança da espécie. Por outro, são racionais e, por isso, só conseguem passar a herança mediante o período de toda a sua vida. Atentar contra um ou contra outra dimensão é dito pecado grave, insurge contra a lei natural. Contra o primeiro, agem os que unem os sexos sem se casar, contra o segundo os que se casam e se separam<sup>59</sup>.

---

<sup>57</sup> SCG, III, 123.

<sup>58</sup> Cf. SCG, III, 122.

<sup>59</sup> Cf. SCG, III, 122.

Resumidamente dir-se-ia: há uma lei natural cognoscível dotada de normas imutáveis, apreendidas mediante o exercício da razão que compreende a adequada relação entre as essências. Por meio dela, obtém-se três grandes preceitos<sup>60</sup> a partir dos quais se pode emitir juízo moral sobre a bondade ou a maldade de qualquer ato humano de todos os tempos.

### 2.2.2. Crítica ao essencialismo

A conclusão da subseção anterior possui os principais elementos da crítica que se tem a essa forma de compreender a lei natural: *a-historicidade, dedução a priori dos valores e preceituação externa*<sup>61</sup>. A primeira crítica procede do fato de que entender a lei natural como oriunda da essência humana a coloca em um patamar acima dos acontecimentos históricos<sup>62</sup>.

O problema é que o indivíduo não pode aprender sozinho os preceitos da lei natural inscritos na sua essência, pois

Não pode proceder sozinho, ainda que pretendesse, porque deve ter experiência refletida do valor moral, e isso não se consegue sem o uso da linguagem, que é sempre alguma coisa recebida; [não pode porque] o dado objetivo, quando é de caráter geral (científico, psicológico, sociológico) não é cognoscível senão por meio da ajuda de outros (tradução nossa)<sup>63</sup>.

As duas observações poderiam ser aludidas, inclusive, do próprio argumento de Santo Tomás para fundamentar a indissolubilidade (SCG III, 123). Uma vez que os pais precisam ensinar aos seus filhos aquilo que é necessário para realizar a vida natural humana, ora, os preceitos de lei natural são o que de mais essencial poderia se ter para que o ser humano chegasse ao seu fim, por isso, supõe-se que só sejam aprendidos com o auxílio de outrem.

Ocorre que essa observação de Chiavacci retira da essência a noção de a-historicidade, pois, agora a formulação da lei natural depende de uma herança recebida e desenvolvida por um grupo de pessoas. Ou seja, os preceitos de lei natural não são individualmente percebidos de forma imediata, mas como produto de um trabalho de grupo.

<sup>60</sup> Conservação da vida, conservação da espécie e conservação da vida intelectual elevada.

<sup>61</sup> Cf. COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Em busca de uma ética universal: novo olhar sobre a lei natural*, n.33.

<sup>62</sup> Cf. S. Th., I q.46 a.2. Diz o Aquinate: “o princípio da demonstração é aquilo que a coisa é. Ora, cada ser, segundo a natureza da sua espécie, faz abstração do lugar e do tempo e, por isso, se diz que os universais existem em toda parte e sempre”.

<sup>63</sup> CHIAVACCI, E., *Teologia Morale: morale generale*, p. 166s.

Uma prova disso seria a observação feita por Haering de como a formulação da lei natural historicamente está associada a determinadas características de grupos nos quais segundo ele, essa associação é tão grande que é possível reconstruir pelas obras dos autores, que falaram sobre lei natural, o ambiente cultural, social e religioso do seu tempo<sup>64</sup>.

Corroborando com a observação de Haering a ideia de que Santo Tomás tinha de educação dos filhos. No Medievo, o sistema produtivo era bastante distinto daquele que se tem nos dias de hoje. O ofício de alguém era definido pela sua família e não pelas suas habilidades pessoais. De modo que o filho, mesmo casado, ainda dependia indiretamente do pai para sustentar-se. Outro dado é que a arte da família era ensinada gradativamente ao filho até ele receber a herança de tudo o que o pai desenvolveu. Diversamente, isso acontece na atualidade em que os filhos são completamente independentes dos pais logo que saem de casa, pois a educação contemporânea independe da família para acontecer.

Isso sugere que a formulação da lei natural recebe uma contribuição significativa do grupo social a que está unida. Na concepção de Chiavacci, a lei natural é o resultado da reflexão de um grupo sobre o homem e o seu significado<sup>65</sup>. A segunda crítica (dedução *a priori* dos valores) refere-se àquela ideia de Cathrein que achava no entendimento completo da essência humana as regras de moralidade. O principal problema dessa ideia é: como fundamentar a bondade própria de atos como a virtude? Dizia Rhonheimer:

É, de fato, impossível achar a ordem moral no ‘mundo da coisa’, porque nele não se acha, por exemplo, nem a justiça nem a amizade e, muito menos, a virtude em geral; nem o matrimônio ou qualquer coisa de semelhante. Pode-se efetivamente, por exemplo, na base normativa da lei do estado contrair matrimônio; nesse caso, segue-se uma dada lei e pode-se dizer: este matrimônio corresponde ao parágrafo x do código civil. Mas, não se pode achar na ‘natureza’ ou ‘no mundo da coisa’ uma lei correspondente seguindo a qual se possa em igual maneira fundar o matrimônio (tradução nossa)<sup>66</sup>.

Com efeito, uma vez que a lei natural passa a ser entendida como uma normativa derivada da essência, é possível que seja determinado o que é contra a natureza, mas é impossível que se defina aquilo que é conforme a natureza. Assim, por aquela abordagem da lei natural pode-se conhecer a gravidade de um pecado, mas não se consegue exprimir o modo de exercer a virtude. Por exemplo, verificou-

<sup>64</sup> Cf. HAERING, B., *Ética personalista*, p.212.

<sup>65</sup> Cf. CHIAVACCI, E., *Teologia Morale: Morale generale*, p. 167.

<sup>66</sup> RHONHEIMER, M., *Legge naturale e Ragione pratica*, p. 46.

se que a união entre homem e mulher por lei natural deve ser indissolúvel por observação do comportamento dos animais e em consideração à especificidade da natureza humana, contudo a observação dos animais não dirá nada sobre como deve ser a relação entre homem e mulher no matrimônio, simplesmente pelo fato de que, entre os animais, não há amizade, nem justiça, nem prudência etc. Todas essas capacidades que sabidamente pertencem à união marital não podem ser derivadas da lei natural. Também não poderiam ser retiradas da própria essência do homem, pois homem e mulher possuem a mesma humanidade.

Isso indicaria que aquela ideia de Pieper<sup>67</sup> carece de fundamento, pois algumas normas de conduta precisam ser descobertas na razão prática, não pela razão teórica. Rhonheimer sustenta a necessidade de que seja a razão prática a desvendar a bondade dos atos virtuosos, quando diz:

Se a moralidade fosse definida apenas como perfeição, conforme a natureza, deveria ser perguntado, então: com tal coisa e com a natureza dessa mesma coisa também foi criada sua respectiva perfeição? Mas aquilo que não foi criado jamais pode ser deduzido da ordem da natureza (tradução nossa)<sup>68</sup>.

Mais uma vez o problema recai sobre a virtude, pois, se ela fosse uma perfeição conforme a natureza, ela deveria ter sido criada junto à natureza; no entanto, se assim fosse, ninguém precisaria adquiri-la, pois todos seriam virtuosos; afinal, bastaria ter essência humana para ser virtuoso.

Sendo assim, a bondade de um ato só se consegue perceber no exercício da razão prática, não no exercício da razão teórica que relaciona a razão com as demais essências, como fazia Cathrein<sup>69</sup>. Aqui levanta-se um problema mais profundo sobre a segurança em afirmar que os atos maus poderiam derivar da natureza. Isso sugere que a moralidade dos atos humanos não procede da razão teórica, mas da prática.

A consequência dessa última percepção é a terceira grande crítica à noção de lei natural. Ocorre que, na visão dos manuais antigos, viver conforme a razão era sinônimo de obedecer aos preceitos da lei natural que a razão teórica apreendeu da natureza. Quando se entende que a moralidade não procede da razão teórica, mas sim da razão prática, conclui-se que “a *recta ratio* é obtida pela humanidade no seu agir e viver comum”<sup>70</sup>. Assim,

<sup>67</sup> Refere-se a ideia defendida na seção 2.2.1.

<sup>68</sup> RHONHEIMER, M., *Legge naturale e Ragione pratica*, p. 46.

<sup>69</sup> Ver: subseção 2.2.1.

<sup>70</sup> FUCHS, J., *Existe uma moral cristã?*, p. 91.

O que acontece não é que Deus cria o homem e lhe entrega, além disso, a “vontade de Deus” no sentido de uma lei natural; a vontade de Deus é uma só: *que o homem seja*, o que significa ao mesmo tempo: *que ele seja homem*. A lei natural está, pois, ‘inscrita na natureza do homem’ no sentido de que é o próprio homem, na justa realização da sua essência físico-espiritual, que descobre, encontra, reconhece qual a atitude da vida e qual o comportamento que correspondem à pessoa em seu concreto ser humano<sup>71</sup>.

Para entender o efeito desse argumento, é importante lembrar que o segundo preceito da lei natural dizia respeito àquelas coisas que a ‘natureza ensinou a todos os animais’, ou seja, àquelas coisas que não são propriamente o homem na sua totalidade, mas que fazem parte da sua essência pelo fato de ser animal. Na visão preceitual da lei natural, pode-se dizer que desrespeitar essa ordem natural incluiria cometer pecado. Fuchs está dizendo aqui outra coisa: a inscrição da lei natural no homem não visa preceituar seu agir segundo o funcionamento das suas partes individualmente consideradas, mas sim tornar possível o seu comportamento na realização da totalidade da sua pessoa. O homem aqui é completamente outro em relação aos animais. Para ele, “o que se pode ‘ler’ diretamente na natureza biológica do homem é somente o modo pelo qual a natureza funciona espontaneamente quando o homem não intervém”<sup>72</sup>.

Sendo assim, “não é uma lei física que deve valer como lei moral e desempenhar o papel de norma do livre agir do homem, mas a *recta ratio* que compreende o homem *pessoal* em sua *realidade total*”<sup>73</sup>. A novidade aqui reside no fato de que não será mais uma lei física que vai normatizar o agir humano, mas sim a norma do livre agir do homem. O problema que imediatamente se afigura é entender que tipo de norma pode ser fundada no livre agir do homem, afinal a liberdade parece ir em direção contrária à normatividade. Exatamente, por causa desse problema, que se deve pensar em uma *moral autônoma*.

### 2.2.3. A Moral Autônoma

O problema levantado acima, no fundo, é um problema da relação entre liberdade e lei. Fundar a norma na lei natural é uma forma de submeter à liberdade humana alguma coisa que não é o próprio homem. Esse sistema é o que se chama de *heteronomia*. Por outro lado, fundar a norma no ‘livre agir do homem’ seria o

<sup>71</sup> FUCHS, J., *Existe uma moral cristã?*, p. 91s.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 92.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 93.

mesmo que dizer que a liberdade não se submete a nada mais que aos seus próprios princípios. Esse tipo de sistema pode ser chamado de *autonomia*. Essa forma de conceber a *autonomia* ou a *heteronomia* apresenta-se inicialmente na obra de Kant<sup>74</sup>, contudo, posteriormente, se tornou representante paradigmático da ética secular<sup>75</sup> e fonte de inspiração indireta aos teólogos que propunham uma moral autônoma; entre eles os ‘tomistas transcendentais’<sup>76</sup>.

Não é sem motivo que pessoas buscando a fundamentação de uma moral autônoma fossem buscar em Kant um fundamento para suas ideias, pois ele entende que

Não devendo ser tratado como um instrumento, o homem não poderia ser um simples objeto da legislação universal imposta pela lei moral; é necessário, pois, que seja ele próprio o seu autor. Não podendo receber de fora, é preciso que ele a imponha a si mesmo. [...] Ele nos faculta compreender por que a nossa obediência à lei não se funda na busca de um interesse qualquer: obedecemos à lei porque somos nós mesmos que nos damos a lei<sup>77</sup>.

Aqui se vê uma solução para o problema de como fundar a norma moral no “livre agir do homem”. Basta que ele mesmo seja o fator das leis que obedecerá por imposição própria. Contudo, essa solução deixa sobressalente a dificuldade de encontrar objetividade na lei fundada por cada homem individualmente. A esse último questionamento Kant responderia:

Todos os seres racionais estão, pois, submetidos a essa lei que ordena que cada um deles jamais se trate a si mesmo ou aos outros simplesmente como meios, mas sempre simultaneamente como fins em si. Decorre daí, contudo, uma ligação sistemática de seres racionais por meio de leis objetivas comuns, isto é, um reino que, justamente porque essas leis têm em vista a relação desses seres uns com os outros como fins e meios, pode bem ser chamado de *reino dos fins* (desde que não passe de um ideal)<sup>78</sup>.

Isso significa que são válidas todas as normas oriundas do livre agir humano, contanto que elas não tratem os homens como meios, mas sim como fim em si mesmo. Entretanto, há uma novidade aqui, pois não é necessário apenas que não se tratem individualmente como meios, mas sim universalmente, pois refere-se à relação de todos os seres em geral; daí, Kant resolve o seu problema normativo emitindo o famoso *imperativo categórico* ao dizer que “a razão relaciona, então, cada máxima da vontade concebida como universalmente legisladora”<sup>79</sup>. É por

<sup>74</sup> Cf. KANT, I., *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 86.

<sup>75</sup> Cf. ABBÁ, G., *História crítica da filosofia moral*, p. 126.

<sup>76</sup> Cf. RHONHEIMER, M., *Legge natural e ragione pratica*, p. 213.

<sup>77</sup> PASCAL, G., *Compreender Kant*, p.132.

<sup>78</sup> KANT, I., *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 64.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p.65.

meio desse imperativo que Kant julgará a moralidade de atos como o suicídio, a mentira etc.

Ainda que não seja Kant a principal linha filosófica usada pelos teólogos católicos que buscam fundamentar a moral autônoma, pode-se perceber que o sistema kantiano trouxe uma luz sobre a maneira com que se pode fazer uma moral autônoma. Em primeiro lugar, a lei não pode vir de fora do homem, ou seja, ele deve ser o fator das leis. Em segundo lugar, essas leis promulgadas não podem ser arbitrárias, devem estar debaixo de um princípio fundamental que lhe seja próprio do homem. Por fim, é fundamental instituir um critério para julgar os atos a partir desse princípio.

É basicamente isso que Auer faz na sua proposição de uma moral autônoma. A primeira coisa que entende é que autonomia quer indicar *autolegislatividade*, ou seja, a capacidade de a razão humana ser a autora das próprias leis.

Auer tem consciência da equivocidade de uma dedução a partir da ‘ordem da razão’ da ‘ordem da natureza’ e tenta corrigi-la: a lei natural não é simplesmente uma ‘lei da natureza’, mas sim uma lei que a natureza formula de maneira natural. Aqui, contudo, vem postulada uma razão que intervém ‘criativamente’ e ‘concedendo forma’, sobre a ‘matéria’ da inclinação natural, matéria da qual não se pode dispor livremente, mas é preciso, contudo, dar uma forma, para criar, assim, uma obrigatoriedade moral (tradução nossa)<sup>80</sup>.

Dois passos usados por Kant para definir uma moral autônoma foram seguidos por Auer e apresentam-se como, em primeiro lugar, o reconhecimento de uma legislação que proceda diretamente do homem, e em segundo lugar, como o princípio fundamental de que a ‘lei natural’ deva ser considerada apenas como matéria bruta para o moralista. É como se alguém dissesse: o que o concreto é para o engenheiro, a Lei natural é para teólogo moral, ou seja: a matéria. Ela existe, porém, importa mais pela forma que lhe é dada do que por ela mesma. A pergunta que poderia ser feita a Auer sobre esse modelo de formação da normatividade ética é: qual é o critério para julgar a moralidade dos atos? Auer responde, ao dizer:

Na síntese permanente do conhecimento das ciências humano-sociais e as intuições da antropologia filosófica com as urgências e necessidades de uma humanidade bem-sucedida trazidas na linguagem da obrigatoriedade moral; a ética, portanto, é adiada, para achar a verdade, pela contínua cooperação discursiva com a ciência empírica e a interpretação filosófica da existência humana (tradução nossa)<sup>81</sup>.

<sup>80</sup> RHONHEIMER, M., *Legge Naturake e Ragione pratica*, p.184.

<sup>81</sup> AUER, A., *Hat die autonome Moral...*, p. 13 apud RHONHEIMER, M., *Legge naturale e ragione pratica*, p.189.

Desse texto, podem ser destacadas duas coisas importantíssimas, isto é, em primeiro lugar, as ciências humanas e as intuições da antropologia filosófica são entendidas como instrumentos para a análise moral; em segundo, aparecem as urgências e necessidades da humanidade, como motivos para a obrigatoriedade moral. O primeiro inova enquanto trata sobre o instrumento de análise moral. Se anteriormente o que contava era a comparação das essências, agora os avanços das ciências humanas e da antropologia filosófica tornaram-se os pressupostos fundamentais. O segundo inova quanto à finalidade, pois antes, a lei obrigava para conformar os atos à essência<sup>82</sup>, agora, para suprir as necessidades do homem.

Não é sem motivo que Abbà dirá:

Todavia é fácil notar que as normas da razão autônoma tomaram o lugar da lei natural, e que, portanto, o esquema fundamentalmente permanece idêntico, só que agora o papel atribuído à consciência é bem mais extenso, e, no limite, torna-se exclusivo, já que é ela que, em última instância, julga as próprias normas através da valoração comparativa dos bens<sup>83</sup>.

Quando se fala em valoração comparativa dos bens, no fundo, a expressão traduz-se em dizer que a norma gerará algum bem e poderá privar-se de outros bens aquele que executa a mesma norma, contudo as ‘urgências e necessidades da humanidade’ têm prioridade. Por isso, essa moral pode ser considerada também como uma *moral teleológica*, ou seja, aquela que considera o fim como meio de raciocínio para a formulação da norma.

A formulação teleológica da norma tem uma característica importante notada por Chiavacci, quando diz:

Temos, portanto, a possibilidade de uma fundação final, teleológica, ou uma fundação dedutiva, deontológica, da norma. No primeiro caso temos a norma do tipo ‘deve-se fazer o maior bem possível’ (qualquer coisa que se entenda por bem); no segundo caso, temos a norma ‘faz o bem, qualquer que seja a consequência para ti mesmo ou para o contexto (tradução nossa)<sup>84</sup>.

Como nota o próprio Chiavacci no mesmo ponto, a moral deontológica não nega a necessidade de se fazer o maior bem possível, mas esse maior bem possível não é critério para a formulação da norma. Acontece que existe o problema de algumas leis não serem deduzidas, mas sim recebidas como, por exemplo, a lei divina. Essa se baseia no entendimento de que Deus revelou ao homem algumas

<sup>82</sup> Essa é uma referência à ideia de que a moralidade procede do entendimento da essência. Cathrein entendia que a comparação das essências preceituava a lei natural, quando fazia isso entendia que a verdade sobre a essência (razão teórica) deveria reger os verdadeiros atos humanos (razão prática)

<sup>83</sup> ABBÀ, G., *História crítica da filosofia moral*, p. 113.

<sup>84</sup> CHIAVACCI, E., *Teologia morale: complementi de morale generale*, p. 192.

normas que valem sempre e em todo lugar. Esse tipo de entendimento gera um falso dilema entre a moral autônoma teleológica e a Revelação divina. Afinal, ou a norma moral considera o maior bem possível na sua formulação (teleológica) ou é recebida diretamente pela Revelação (deontológica). A próxima seção visa a responder a esse falso dilema encontrando um modelo de normatividade moral que seja simultaneamente teleológico e revelado.

### 2.3. A Teologia da Opção Fundamental

O problema levantado pela seção anterior é muito importante, pois não encontrar uma teologia moral autônoma seria dizer que o Concílio, em última instância, recomendou o impossível. Contudo, negar a autonomia do homem na formulação da norma, parece conduzir a teologia moral à irracionalidade<sup>85</sup> ou o fiel à irresponsabilidade. A teologia da opção fundamental parece ser a síntese adequada para responder a essa celeuma, pois, nela, a formulação da norma passa pelo sujeito que executa o ato moral.

#### 2.3.1. Fundamentação

Bruno Schüller é considerado como um dos primeiros teólogos a fundamentar uma ética teleológica no ambiente da teologia católica<sup>86</sup>. Inspirando-se nas discussões neoescolásticas do seu tempo, estuda as duas maneiras como tradicionalmente se fundamentava uma norma moral<sup>87</sup>: *o duplo mandamento do amor e a deontologia da lei natural*.

Quanto ao duplo mandamento do amor, vale lembrar que o amor ao próximo “compreende tanto a disposição benévola do coração, como a obra benéfica, para o bem do próximo”<sup>88</sup>. O problema aqui é definir qual seja a obra benéfica para cada caso. Para resolver esse problema, Schüller levanta três critérios de discernimento: *a regra de ouro, a ordem institucional em vista do bem e a hierarquia dos valores*<sup>89</sup>.

Somente com esses critérios, Schüller se assemelharia a todos os manualistas antigos, fazendo derivar da razão teórica a prática humana. A diferença dele para

<sup>85</sup> Como se viu na seção 2.2.2

<sup>86</sup> Cf. KEENAN, J., *História da teologia moral católica no século XX*, p. 231.

<sup>87</sup> Cf. ABBÀ, G., *História crítica da filosofia moral*, pp. 209-212.

<sup>88</sup> ABBÀ, G., *História crítica da filosofia moral*, p. 209.

<sup>89</sup> Cf. *Ibid.*, p.210.

os demais está na ideia de que a qualificação moral de uma obra só pode ser verificada no seu cumprimento<sup>90</sup>. Vulgarmente pensando, considera-se uma obra por ser boa ou má a partir da maneira como ela foi executada<sup>91</sup>. Por exemplo, é bom ajudar os pobres, mas, se isso vier revestido de segundas intenções, então, o que era bom torna-se mau.

Essa maneira de ver está profundamente de acordo com a distinção feita por Haering entre *ato* e *ação*. Em *a Lei de Cristo*, Haering defendia *ato* como agir interno do homem e *ação* como agir externo<sup>92</sup>. Isso significa que

Nem todo ato humano tem em si a tendência a projetar-se na ação. Em outros termos, o extravasamento no ‘cosmos’, a ‘realização’ no mundo dos objetos não é o meio único e obrigatório de manifestação da liberdade humana. Mais: não se exige que todo ato se faça acompanhar de uma ação. Do outro lado, não é necessário que todo campo de ação objetiva seja penetrado de liberdade. Existem condutas exteriores irrefletidas. Sob a designação de ação humana designaremos unicamente a atividade exterior mantida e dirigida por um ato exterior da inteligência e da liberdade. Em outras palavras, *toda ação verdadeiramente humana vem acompanhada de ato interior*<sup>93</sup>.

Em outras palavras, quer-se dizer que é possível que alguém faça algo moralmente bom que seja invisível aos olhos, bem como fazer algo visivelmente bom, mas moralmente mau como, por exemplo, elogiar por adulação. Desse modo, a linha interpretativa do presente estudo acompanharia o pensamento de Haering, por salientar que “no ato, a pessoa exprime seu pleno valor ou não-valor moral”<sup>94</sup>. Essa ideia defendida por Haering e aproveitada por Schüller já estava presente no pensamento de Kant, pois

[Este] afirmava que somente a vontade é boa, e distinguia um ato em conformidade com o dever e um ato realizado por dever. O primeiro indica que um ato cumpre o que é exigido, e, portanto, pertence ao terreno do correto; o segundo indica que ele é realizado precisamente porque é requerido pelo dever, portanto pertence à bondade<sup>95</sup>.

Exatamente essa distinção entre *correção* e *bondade* que vai ser a contribuição fundamental dada por Schüller no tema da fundamentação das normas

<sup>90</sup> Cf. SCHULLER, B., Die Begründung sittlicher Urteile, p. 133 apud ABBÀ, G., *História crítica da filosofia moral*, p. 210.

<sup>91</sup> Quando trata do duplo valor de uma ação moral Haering diz: ‘Entretanto quando um valor objetivo deixa de ser considerado como um valor em si e fica reduzido à condição de meio para aumentar um valor próprio (subjetivo), então, sim ele não transportará mais ‘nos ombros’ este acréscimo de valor moral’ (HAERING, B., *A lei de Cristo I*, p. 260). Ou seja, a motivação daquele que age modifica o valor moral de uma ação.

<sup>92</sup> Cf. HAERING, B., *A lei de Cristo I*, p. 257.

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 258.

<sup>94</sup> HAERING, B., *A lei de Cristo I*, p. 258

<sup>95</sup> KEENAN, J., *História da teologia moral católica no século XX*, p. 230.

morais. Ele distinguirá o ‘moralmente bom ou mau’ do ‘moralmente correto/incorreto’<sup>96</sup>. Essa distinção é muito importante, pois “à medida que a exigência moral obriga o homem à bondade moral, ela prescinde da multiplicidade e da heterogeneidade de todos os conteúdos materiais”<sup>97</sup>.

É importante notar como essa ideia resolve o problema da heteronomia da lei divina. Primeiro, verificou-se que Deus ordenou a lei do amor, logo agir moralmente bem significa amar o próximo. Ocorre que bondade e correção não são a mesma coisa, então uma coisa é executar as normas promulgadas ou demonstradas pela razão (‘correção’), outra coisa é amar o próximo (‘bondade’). Como a ordem divina foi dada para que o homem seja bom, então, no fundo, a ordem divina não possui um conteúdo imposto, mas apenas um convite à bondade moral. Esse convite é a correção moral, ou seja, a norma definida através da razão. Contudo, lembrando que o amor é ‘querer o bem do próximo’ segue que

Moralmente correto [é], em cada caso, o modo de se comportar que, comparado a modos alternativos, contribui mais ao bem (*Wohl*) de todos e acarreta menos danos; o moralmente incorreto [é] aquilo que promove menos o bem (*Wohl*) de todos ou que causa mais danos<sup>98</sup>.

A primeira conclusão que se tira disso é que, no fundo, a moral católica é uma *moral teleológica* por princípio, pois, amar (‘querer o bem do outro’) implica necessariamente a busca do entendimento dos fins da ação moral. Essa prova de Schüller é muito importante, pois, no fundo está dizendo que a moral católica é teleológica, por tradição e não por uma conveniência do século XX. Contudo, para provar que a teleologia moral católica é um dado tradicional é importante provar que também existe uma dimensão teleológica na segunda forma de argumentação moral.

Quanto ao segundo tipo de argumentação, foi chamado de deontológico pelo fato de não fundamentar o juízo moral nas consequências do ato. Um exemplo desse tipo de abordagem ética é aquele que entende que as normas de ação derivem da lei natural, definindo quais sejam os atos intrinsecamente maus<sup>99</sup>. Contudo,

Schüller observa, antes de mais, que as normas justificadas com este tipo de argumentação (por exemplo, aquelas que declaram intrinsecamente ilícitas ações

<sup>96</sup> Cf. ABBÀ, G., *História crítica da filosofia moral*, p. 210.

<sup>97</sup> SCHULLER, B., *Die Begründung sittlicher Urteile*, p. 133 apud ABBÀ, G., *História crítica da filosofia moral*, p. 211.

<sup>98</sup> SCHULLER, B., *Die Begründung sittlicher Urteile*, p. 139 apud ABBÀ, G., *História crítica da filosofia moral*, p. 211.

<sup>99</sup> Ver seção 1.2.1.

como a mentira, o ato conjugal contraceptivo, a dissolução do matrimônio, aborto) são, de fato, posteriormente restringidas pelos moralistas considerando, precisamente, as consequências de tais ações, recorrendo-se, entre outros meios, ao princípio do duplo efeito<sup>100</sup>.

Esse *princípio do duplo efeito* foi criado para resolver problemas em que há conflitos de valores. Esse princípio refere-se às situações em que conseguir um bem implica à execução de um mal indesejado<sup>101</sup>. Embora tenha sido criado no século XVI, foi usado contemporaneamente para resolver o famoso problema das gravidezes tubárias<sup>102</sup>. A teologia clássica entendia que o *princípio do duplo efeito* só poderia ser usado nas situações em que quatro condições fossem obedecidas simultaneamente, a saber

1) A ação mesma da qual se deriva a consequência má tem que ser boa ou indiferente, mas não má em si mesma, independentemente das circunstâncias. 2) O efeito bom e o mal têm que se seguir com igual imediatez de ação (pois, do contrário, a consequência má seria um meio para alcançar um efeito bom) 3) Unicamente o efeito bom deve ser perseguido pelo atuante, que se limita a permitir ou tolerar o mal. 4) tem que ter um motivo proporcionado para assumir a causa e permitir o efeito mal<sup>103</sup>

É perceptível que a necessidade de usar as quatro regras para aplicar o princípio do duplo efeito, evita qualquer interpretação teleológica da moral cristã. Afinal, a primeira regra alerta para o fato de que a consequência não pode ser ‘má em si mesma, independente das circunstâncias’. Acontece que o tipo de princípio de duplo efeito pensado por Schüller não é o mesmo da teologia clássica. Isso pode ser percebido pelo fato de Schüller ter colocado na sua lista de precursores da ética teleológica o teólogo alemão Peter Knauer<sup>104</sup>.

Knauer, em 1965, escreveu um artigo intitulado *a determinação do bem do mal moral pelo princípio do duplo efeito*<sup>105</sup>. Nesse artigo defende o princípio de duplo efeito ser o princípio fundamental da moral cristã. O problema é fundamentalmente o mesmo de Schüller: qual é a obra boa que se deve realizar conforme o mandamento divino? Seria necessário um critério para saber o que Deus quer, contudo, o conhecimento de Deus é inacessível à razão humana<sup>106</sup>. Isso

<sup>100</sup> ABBÀ, G., *História crítica da filosofia moral*, p. 212.

<sup>101</sup> Cf. FLECHA, J. R., *Teologia moral fundamental*, p. 183.

<sup>102</sup> Situação em que se julga moral interromper uma gravidez para salvar a vida da mãe no caso em que é impossível salvar a vida dela e da criança simultaneamente.

<sup>103</sup> FLECHA ANDRES, J. R., *Teologia moral fundamental*, p. 183.

<sup>104</sup> Cf. ABBÀ, G., *História crítica da filosofia moral*, p. 218.

<sup>105</sup> Cf. KNAUER, P., “La détermination du bien et du mal moral par le principe de double effet”. In: *Louvain*, pp. 356-376.

<sup>106</sup> Cf. KNAUER, P., “La détermination du bien et du mal moral par le principe de double effet”. In: *Louvain*, p. 356.

sugeriria buscar o critério de moralidade na natureza, entretanto seria necessário responder a questão sobre o que se entende por natureza, ou melhor, qual natureza.

Na teologia clássica, é comum fundamentar a regra de moralidade a partir da natureza humana, contudo Knauer chama a atenção de que o bem moral não é exclusivo do ser humano, mas sim excede para os espíritos puros (anjos) e, em última análise, é a expressão mais elementar da própria santidade de Deus. Desse modo, a natureza humana, naquilo que tange à moralidade, deve ser definida pela sua *abertura a toda realidade do universo*. Como diria Knauer: “Em última análise, é o real em sua totalidade que, através do conhecimento que nós temos, deve determinar nosso comportamento” (tradução nossa)<sup>107</sup>.

Isso quer dizer que não pode ser dito bem moral aquilo que se refere apenas ao particular, mas o que leva em conta a totalidade do real. Pode ser que algo de mal aconteça particularmente, contanto que a totalidade siga para o bem. Por exemplo, é particularmente mal o uso de anticoncepcional, mas se essa prática evitará a decadência financeira do casal ou seu próprio relacionamento conjugal, então não seria um mal. Isso indica que o bem ou o mal moral poderia ser entendido como uma soma de todos os fatores. Se essa soma de todos os fatores é algo bom, isso se diz *simplesmente bom*, se for mal, se diz *simplesmente mal*<sup>108</sup>.

Para Knauer, “o objeto da vontade é um bem moral se ele é simplesmente bom” (tradução nossa)<sup>109</sup>, daí a discussão sobre a moralidade reside em discernir o que é *simplesmente bom* do que é *simplesmente mal*. Essa distinção entre o bem e o mal como resultado da soma entre os fatores é a quarta regra de aplicação do princípio do duplo efeito. Ou seja, critério de discernimento deve ser a regra do dúplice efeito. Assim Knauer formula tais expressões: “o sujeito moral não pode admitir um efeito mal de seu ato, se o efeito não for indireto e compensado por uma razão proporcionada” (tradução nossa)<sup>110</sup>. Essa forma de entender reduz o duplo efeito ao quarto critério da teologia clássica de modo que a ética, que dele provém, torna-se uma espécie de *proporcionalismo*. Essa corrente não se desenvolveu

<sup>107</sup> KNAUER, P., “La détermination du bien et du mal moral par le principe de double effet”. In: *Louvain*, p. 356.

<sup>108</sup> Cf. *Ibid.*, p. 357.

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 357.

<sup>110</sup> *Ibid.*, p. 357.

muito, sofrendo inclusive duras críticas de McCormick<sup>111</sup>, contudo foi muito importante para completar a fundamentação de uma moral cristã autônoma.

Para perceber isso, basta notar que Schüller e Knauer de formas diversas, resolveram o problema da fundamentação da moral cristã autônoma. O problema inicial era: como ter uma moral cristã autônoma com um Deus que dá ordens ao homem? No que tange à lei do amor, Schüller responde a isso, distinguindo entre bondade e correção; referindo-se ao aspecto deontológico, Knauer responde com a lei do duplo efeito. Independente dos enfoques, ambos põem o critério de moralidade no sujeito agente, o que já seria suficiente para chamar de autônomo o ensinamento moral que procede desses dois teólogos. Contudo, não é suficiente para chamar a teologia moral de cristã. No fundo, permaneceria a pergunta: *Existe uma moral cristã?* A resposta pode ser obtida no livro homônimo à pergunta escrito por Josef Fuchs em 1971.

Responde Fuchs:

A moral cristã é a moral do homem que crê em Cristo. Crer não significa somente aceitar Cristo como o apresenta a Escritura e como o apresenta a comunidade cristã. Crer significa colocar nele nossa última esperança de vida e nossa total espera de salvação. E ainda dar-lhe todo nosso amor e nossa disponibilidade<sup>112</sup>.

A partir disso, Fuchs entende que a moral cristã se distingue por dois elementos diversos: *o comportamento particular-categorial e as atitudes transcendentais*. A primeira refere-se à aplicação de normas práticas tais como a castidade, a justiça etc. (tematizado). A segunda diz respeito às normas transcendentais, por exemplo, viver como homem sacramental, deixar-se remir, ter fé etc. (atemático)<sup>113</sup>. Os primeiros reportam-se a um âmbito particular da vida, um *ato*, o segundo concerne à disposição do homem todo, um *estado*.

Fuchs nota que a Escritura trata desse segundo com muito mais frequência do que quando fala do primeiro. Isso se percebe facilmente pelo fato de o Novo Testamento não possuir listas gigantescas de preceitos a serem executados, antes um convite a uma vida nova que, *per se*, não encerra nenhuma tarefa definida. Sendo assim, o elemento autenticamente cristão da moral reside “na fundamental resolução cristã do fiel em aceitar e retribuir o amor de Deus em Cristo”<sup>114</sup>, essa atitude de fundo é conhecida como “intencionalidade cristã”. Baseando-se nisso,

<sup>111</sup> Cf. ABBÀ, G., *História crítica da filosofia moral*, p. 219.

<sup>112</sup> FUCHS, J., *Existe uma moral cristã?*, p. 12.

<sup>113</sup> Cf. *Ibid.*, p. 13.

<sup>114</sup> *Ibid.*, p.14.

diz Fuchs: “A ‘intencionalidade moral’, compreendida como decisão atual por Cristo e o Pai de Jesus Cristo, conscientemente presente no comportamento moral de todos os dias, é considerada como o elemento mais importante e qualificante da moralidade do cristão”<sup>115</sup>.

Nesse sentido, a intencionalidade cristã não pode ser conseguida apenas por uma escolha atual, mas deve ser o exercício de uma liberdade mais profunda que ultrapasse a mera descrição da liberdade de escolha estudada na psicologia. “Trata-se daquela liberdade que nos torna capazes não apenas de determinarmo-nos numa liberdade de escolha para tendências singulares e ações particulares categoriais, mas de dispormos, além das particulares ações categoriais e através destas, também da própria pessoa como um todo”<sup>116</sup>. A *liberdade fundamental* é aquela cujo exercício serve de parâmetro para moralidade cristã. Se a liberdade fundamental é usada pela intencionalidade cristã<sup>117</sup>, então qualifica-se como moralmente bom o ato de alguém, quando esse a usa; caso contrário, julga-se com moralmente mal.

Por isso, “a questão da liberdade fundamental é assim, em última análise, a questão da verdadeira bondade ou malícia do homem”<sup>118</sup>. A atuação da liberdade fundamental é outra forma de dizer *opção fundamental*. Ou seja, a opção fundamental é o exercício da liberdade mais profunda do homem em direção a algo. Se essa opção é feita por causa da fé cristã, ela conduz a ações referentes ao que se encontra na fé cristã.

Resumidamente diz Ábbà:

[Fuchs] propusera a identificação da especificidade da moral cristã na opção fundamental do crente por Deus, em Cristo. A este nível de intencionalidade cristã pertenceriam as normas morais transcendentais, puramente formais, absolutas, que prescrevendo posturas cristãs, nada dizem acerca do comportamento concreto intramundano que se deve praticar; este é especificado por normas categoriais, materiais, que se baseiam naquilo que é propriamente humano e pelas quais a razão humana é autonomamente competente (por autonomia teônoma, isto é, conferida por Deus)<sup>119</sup>.

Ainda que não seja apropriado dizer que Fuchs tenha sido o criador do conceito de Opção Fundamental, vale destacar a importância dele para fundação da

<sup>115</sup> FUCHS, J., *Existe uma moral cristã?*, p.17.

<sup>116</sup> Ibid., p.174.

<sup>117</sup> Intencionalidade cristã é um conceito usado por Fuchs que poderia ser traduzido por ‘direcionamento atemático da consciência para as normas cristãos transcendentais’, como a fé, o ser remido, a santidade etc.

<sup>118</sup> FUCHS, J., *Existe uma moral cristã?*, p.175.

<sup>119</sup> ÁBBÀ, G., *História crítica da filosofia moral*, p. 220.

moral teleológica autônoma teônoma defendida em vários círculos de teólogos morais<sup>120</sup>. Além dessa importância histórica, vale destacar a solução que se apresenta aquela dificuldade de haver uma moral cristã que fosse autônoma.

Primeiramente, viu-se que a autonomia residia no fato em que a norma não vinha desde fora, mas desde o agente; depois, verificou-se que isso não poderia condizer com a Sagrada Escritura que apresenta claramente uma série de normas dadas por Deus. Por fim, notou-se que as normas são resumidas na lei do amor (Schüller) e existem para garantir o bem da ordem universal (Knauer), mas faltava apenas mostrar que essa moral autônoma teônoma fosse cristã, que se vê perfeitamente na tese da opção fundamental (Fuchs), pois, segundo esse modo de entendimento, Deus dá normas, mas elas são genéricas (atemáticas). A realização delas fica a cargo dos agentes (autonomia) contanto que não firam a opção fundamental (teonomia).

As consequências da teologia da opção fundamental para a noção de pecado mortal são enormes. Basta notar que os atos humanos só podem ser considerados realmente morais quando são um exercício da liberdade fundamental<sup>121</sup>. Assim a distinção entre *ato grave* ou *ato leve* não mais se dá pela matéria do ato, mas pela liberdade que se tem na execução desse ato. Não se pergunta se há liberdade, mas sim qual tipo de liberdade: escolha ou fundamental. Resumidamente dizia Libânio, “o pecado mortal é ato da liberdade fundamental, pelo qual o homem dispõe de si diante de Deus em um empenho profundo, sério, numa negação ao seu amor, numa negação de querer receber d’Ele a salvação e colocando numa criatura, ilusoriamente, essa salvação”<sup>122</sup>.

A definição supracitada consegue restaurar o conceito de pecado mortal em uma teologia moral autônoma teônoma cristã, contudo restará o problema de como aplicá-lo no contexto da vida pastoral. Afinal, diante desse conceito de pecado mortal não faria sentido considerar a necessidade de fazer a confissão auricular devido a um ato que cometeu. O próprio fiel terá dificuldades de descobrir se precisa ou não receber o sacramento da reconciliação pelo simples fato de que não se tem claro se a liberdade fundamental é um ato da vontade ou um estado de

---

<sup>120</sup> Cf. VIDAL, M., *Nova Moral Fundamental*, pp. 477-479.

<sup>121</sup> Cf. FUCHS, J., *Existe uma moral cristã?*, p. 189.

<sup>122</sup> LIBÂNIO, J. B., *Pecado e Opção fundamental*, p. 86.

vida<sup>123</sup>. A resposta a essas perguntas se encontra no desenvolvimento da teologia da opção fundamental.

### 2.3.2.

#### Desenvolvimento da teologia da opção fundamental

O problema que ficou em aberto na subseção anterior foi, em suma, o problema da aplicação pastoral do conceito da moral de opção fundamental. A pergunta mais fácil de ser respondida diz respeito ao Sacramento da Reconciliação. Moser, no seu livro *O pecado ainda existe?*, trata sobre duas questões importantes sobre o sacramento da reconciliação no contexto de uma moral de opção fundamental: a utilidade de dizer os pecados e o conteúdo da confissão.

Acerca da utilidade diz:

A acusação desde que encontre um interlocutor disposto a acolhê-la, quebra o isolamento e o fechamento sobre si mesmo, que são características marcantes tanto do pecado quanto da neurose. A acusação pode ser um caminho privilegiado para o restabelecimento do contato com o outro. O pecador, quando arrependido, sente essa necessidade de proclamar o seu pecado, não tanto para se punir, quanto para comunicar a alegria do reencontro.<sup>124</sup>

É interessante notar que não é a matéria do pecado pronunciado que importa para a confissão, mas a atitude de abertura a si, ao outro e a Deus. A proclamação dos seus pecados não é vista como um componente do arrependimento, mas como uma consequência da superação. O pecador proclama os pecados como aquele que o venceu não como aquele que precisa de uma instrução. Nessa situação, o sacramento da reconciliação perde aquele caráter jurídico através do qual o ministro do sacramento tinha o poder de absolver ou reter. No contexto de uma teologia de opção fundamental “a função do ministro não é disjuntiva, é única; é a de acolher o pecador que retorna”<sup>125</sup>.

Acerca do conteúdo diz:

Tanto a opção fundamental negativa quanto a positiva tem raízes por demais profundas para serem arrancadas de uma hora para outra. É por isto mesmo que o que está em causa na “confissão” não são propriamente atos pecaminosos, mas a atitude que os determina. O verdadeiro pecado não está em um ato, mas num modo de ser, que os atos podem revelar. Nós não deveríamos, por conseguinte, confessar faltas e pecados, mas nossas atitudes que são contra a nossa própria realização<sup>126</sup>.

<sup>123</sup> Cf. MOSER, A., *O pecado ainda existe?*, p. 101 em polêmica com LIBÂNIO, J. B., *Pecado e Opção fundamental*, pp. 56-69.

<sup>124</sup> MOSER, A., *O pecado ainda existe?*, p. 161.

<sup>125</sup> *Ibid.*, p. 161.

<sup>126</sup> *Ibid.*, p. 103.

Aqui se vê claramente que não é a matéria do pecado o principal objetivo da confissão, mas a atitude frente à opção fundamental. Um exemplo disso é o conselho pastoral dado por Libânio nos casos de jovens que repetidas vezes recaíam em pecados contra a sexualidade, mas que tinham intenção real de ser diferentes.

Libânio afirma que

Para um jovem, [...] que tenta levar a vida com tenacidade, deveria dar-lhe tranquilidade diante de faltas esparsas, de períodos em que as quedas retornam. Neste caso é que não se deveria afastar da Eucaristia. [...] se trata de um mandamento específico, talvez sob diversas formas, enquanto que no resto existe autêntica vida cristã, é sinal mais ou menos claro de que não se pode falar de pecado mortal<sup>127</sup>.

Como se vê, o que importa para o juízo do pecado mortal é a atitude de fé em relação à opção fundamental feita por Cristo. A atitude tenaz e a autenticidade da vida cristã nos demais setores da vida são suficientes para permanecer unido a Cristo. Dessa forma, o núcleo das ações práticas no que se refere à moral não são os atos, mas sim as atitudes. Essa é uma observação feita por Vidal no livro *Moral de atitudes* e que, devido ao grande alcance que teve, reformulou a forma de ver a educação moral.

O grande problema da educação moral é: como se dá o processo de moralização? Isto é, o processo que faz alguém moralmente melhor. A teologia clássica entendia que as virtudes eram os meios mais adequados para tornar bons os atos humanos. Em outras palavras, o processo de moralização dava-se pelo processo de enraizamento das virtudes.

O trabalho de Vidal atualiza a linguagem clássica da ética das virtudes para o contexto da teologia moral renovada que emerge da opção fundamental<sup>128</sup>. A inspiração inicial parte da noção de virtude presente na Suma Teológica. Santo Tomás afirma que os hábitos são o princípio dos atos humanos<sup>129</sup>. Deve-se acrescentar a isso que o hábito deve ser entendido como uma disposição interior para um determinado ato humano<sup>130</sup>. De fato, essa é a noção de *atitude* apresentada na moderna psicologia social<sup>131</sup>. Aqui se vê a modernização completa entre as coisas, pois a noção de atitude em psicologia social depende de uma ideia de fundo que justifique aquela disposição ou pelo menos que a reforce. Essa ideia de fundo que

<sup>127</sup> LIBÂNIO, J. B., *Pecado e opção fundamental*, p.92.

<sup>128</sup> Cf. VIDAL, M., *Moral de atitudes*, p. 664.

<sup>129</sup> Cf. S. Th., I-II q.49 Int.

<sup>130</sup> Cf. S. Th., I-II q. 49 a.1.

<sup>131</sup> Cf. VALA, J.; MONTEIRO, M. B., *Psicologia social*, p. 188.

mantém uma atitude é a *opção fundamental*. Em suma, a atitude é a expressão da opção fundamental e o ato é a manifestação mais externa da pessoa<sup>132</sup>.

Dessa forma, o dinamismo moral da pessoa deve ser visto a partir de três categorias fundamentais: opção fundamental, atitude e ato. A primeira precisa ser entendida como a orientação que dá sentido a todo atuar humano (p. ex. batizar-se, decidir ser cristão etc.). A segunda refere-se a um valor moral determinado (p. ex. a fidelidade, a justiça etc.). A terceira, encarnação prática da opção fundamental e da atitude (p. ex. não trair a esposa, devolver o que pegou emprestado etc.)<sup>133</sup>. “Contudo, os atos não podem de ordinário expressar todo o valor da opção fundamental; precisam de sucessão e temporalidade”<sup>134</sup>.

É interessante destacar a importância que isso tem para o tema do pecado, afinal, nasce por essa classificação do ato moral um elemento novo para a classificação dos pecados. O principal efeito disso é a distinção entre *pecado mortal* e *pecado grave*. O pecado mortal é aquele que fere a opção fundamental, por exemplo, mudar de religião. O pecado grave é aquele que fere a atitude capaz de ferir a opção fundamental, por exemplo, deixar de ir à missa por um longo tempo. Nessa classificação, faltar à missa uma vez em dia de preceito é considerado *pecado leve* ou *venial*, pois não fere nem a atitude, menos ainda a opção fundamental<sup>135</sup>. Assim, o critério para distinguir os pecados tem uma dimensão externa e interna, dando preferência para essa última. No fundo, o juízo da pecaminosidade de algo está em função da trajetória de vida de uma pessoa e não mais a partir dos atos individuais<sup>136</sup>.

Isso poderia parecer uma solução, contudo, as atitudes, na pesquisa de psicólogos sociais, estão profundamente condicionadas à pressão que a sociedade exerce sobre os indivíduos. Para ser preciso, boa parte da literatura da psicologia social trata exatamente da capacidade de controlar ou alterar as atitudes mediante experimentos sociais<sup>137</sup>. Isso quer dizer que a moral de atitudes não pode ser considerada desprezando a estrutura que a sociedade exerce nos condicionamentos humanos.

<sup>132</sup> Cf. VIDAL, M., *Moral de atitudes*, p.671s.

<sup>133</sup> Cf. *Ibid.*, p.621.

<sup>134</sup> VIDAL, M., *Moral de opção fundamental e atitudes*, p. 129.

<sup>135</sup> Cf. *Id.*, *Moral de atitudes*, p. 621.

<sup>136</sup> Cf. PETEIRO, A., *Pecado y hombre atual*, p. 391.

<sup>137</sup> Cf. McDAVID, J. W.; HARRARI, H., *Psicologia e comportamento social*, p.100.

Libânio refletia sobre esse problema das influências sociais para as atitudes quando dizia:

Mais grave parece ser a defasagem entre a verbalidade da decisão e a sua praxidade. [...] Creio que um dos problemas graves, que percebo no trabalho, sobretudo com os jovens, é esta defasagem. Eles ouvem falar da opção fundamental para-o-outro. Querem vivê-la. Decidem-se dentro de si por ela. Creem que ela já é realidade pelo fato mesmo de terem decidido. Mas se encontram bloqueados por uma estrutura que só fala de concorrência, de autopromoção, de competição [sic]<sup>138</sup>.

No interior dessa observação, encontra-se uma das principais originalidades da América Latina na renovação da teologia moral do século XX. Libânio, Moser, Leers, entre outros, notaram que a moral renovada era demasiadamente personalista, por isso, essa dava pouca importância ao contexto social<sup>139</sup>. Hoepers, analisando a história da teologia moral no Brasil, listou quatro críticas feitas à moral renovada, a saber, 1) tratavam de questões mais importantes ao primeiro mundo que à América Latina; 2) moral idealista que põe os problemas quotidianos em níveis muito elevados; 3) moral que não desenvolveu a questão social; por fim, 4) uma moral socialmente conservadora<sup>140</sup>.

As críticas levantadas pelos teólogos latino-americanos são tais que tangem diretamente o princípio da teologia da opção fundamental. Não é difícil notar que a teologia da opção fundamental tenha gerado problemas graves para a moral social, pois uma pessoa poderia ter uma atitude honesta durante toda a vida política e, em determinado momento, cometer um só ato de desvio de verbas. Na teologia da opção fundamental, essa pessoa não cometeu pecado grave, pois isso não mudou o seu estilo de vida. Entretanto, os efeitos sociais de um desvio de verbas são gigantescos, já que pessoas podem morrer por causa disso. Ou seja, a opção fundamental não consegue dar conta dos princípios mais básicos da moral social. Para coadunar moral social e opção fundamental, Libânio entende que a moral social parte da opção fundamental pela alteridade. Contudo, a alteridade é comprometida pelas estruturas sociais individualistas, assim,

Faz-se mister criar estruturas que favoreçam a opção pelo outro. Por isso, a consequência de quem optou por ser-para-o-outro é de que ele se empenhará, não só em viver pessoalmente uma abertura de dom, mas de colocar todo seu empenho em criar para si e para os outros estruturas-de-dom<sup>141</sup>.

<sup>138</sup> LIBÂNIO, J. B., *Pecado e opção fundamental*, p. 112.

<sup>139</sup> Cf. *Ibid.*, p. 111.

<sup>140</sup> Cf. HOEPERS, R., *Teologia Moral no Brasil*, p. 51.

<sup>141</sup> LIBÂNIO, J. B., *Pecado e opção fundamental*, p. 113.

Essa relação feita por Libânio tem consequências importantes para a moral, pois está afirmando que a opção fundamental por Cristo, que naturalmente inclui a opção pelo outro<sup>142</sup>, exige uma atitude em relação às estruturas vigentes na sociedade. Com isso poderiam ser resolvidos o terceiro e o quarto problemas levantados por Moser e Leers acerca da opção fundamental. Pela via da alteridade, Libânio pôs a questão social e o problema das estruturas no interior da vida ética daquele que segue uma moral cristã.

Como o empenho para criar estruturas-de-dom faz parte da opção fundamental e as estruturas sociais vigentes não são tais, então, o engajamento com a transformação das estruturas sociais apresenta-se como uma questão moral anexa à opção fundamental por Cristo. Em suma, ser moralmente bom no cristianismo inclui comprometimento com as questões sociais e com a transformação das estruturas.

As perguntas imediatas são: quais questões sociais? Como transformar as estruturas? A resposta a essas duas perguntas, no fundo, trata das duas primeiras objeções levantadas por Leers e Moser sobre a teologia da opção fundamental (prática complexa e temas europeus). A resposta latino-americana para essas duas perguntas constitui o fundamento da chamada “ética da libertação”.

Hoepers observa que

As duas características fundamentais da Teologia da Libertação são como que os alicerces a partir dos quais se forma a Ética da Libertação: ‘na Teologia da Libertação há duas instituições centrais que foram cronologicamente as primeiras e que seguem constituindo a coluna vertebral. Nos referimos [sic] ao método teológico e à perspectiva do pobre’<sup>143</sup>.

Acerca do método vale considerar que a Teologia da Libertação é uma das teologias da práxis, ou seja, tem três princípios fundamentais: desprivatização da fé, sua mediação política e seus condicionamentos<sup>144</sup>. O primeiro princípio refere-se à consideração da dimensão social da fé cristã. O segundo reporta-se à interpretação política intrínseca à fé e à teologia<sup>145</sup>. O terceiro diz respeito a quatro condições da fé: pública, crítica, práxica e utópica; cada uma dessas se refere,

<sup>142</sup> “Amai uns aos outros como eu vos amei” (Jo 15,12).

<sup>143</sup> HOEPERS, R., *Teologia moral no Brasil*, p.53.

<sup>144</sup> Cf. VIDAL, M., *Moral de Atitudes III*, p.70.

<sup>145</sup> Essa segunda diz respeito à dimensão política da fé na própria constituição formal da fé, por exemplo, o destaque ao Cristo Rei do Universo traz consigo a noção política de as realidades espirituais serem uma monarquia. O enfoque ao Cristo crucificado destaca a dimensão sofrida de Cristo trazendo a noção política de que a Igreja precisa estar junto dos pobres.

respectivamente, à sociabilidade da fé, à libertação dos mitos pré-científicos, à transformação da realidade e à construção de uma realidade escatológica<sup>146</sup>.

Em suma, as teologias da práxis pretendem destacar a dimensão política intrínseca à fé de forma científica para transformar a sociedade e construir um mundo novo. Ressaltando que “a fé não consiste primeiramente em compreender a realidade, mas em transformar”<sup>147</sup>, quer dizer que a teologia destaca a dimensão política intrínseca à fé, segundo o critério da práxis libertadora, ou seja, essa última serve de lugar teológico para interpretar os dados da Sagrada Escritura, da Tradição e do Magistério<sup>148</sup>. Isso poderia sugerir um embate entre teoria e práxis, contudo a discussão se resolve facilmente ao perceber a necessidade da teoria para aprimorar a práxis. É sabido que a práxis libertadora só consegue se livrar dos mitos pré-científicos quando faz uso mediações sociológicas (ferramentas de análise da realidade).

Dessa forma, a teoria parte da práxis e retoma a ela aprimorada pelas mediações sociológicas<sup>149</sup>. O marxismo é uma ferramenta de análise sociológica, podendo dessa forma ser usado como um componente teórico importante para o aprimoramento da práxis libertadora, ou seja, para a ética da libertação. Essa relação pode chegar a níveis tão íntimos que McAfee Brown chegou a dizer que “o marxismo não é apenas uma ferramenta útil para análise, ele fornece também os fundamentos para a ação” (tradução nossa)<sup>150</sup>.

Assim, a práxis fundamenta a reflexão, a reflexão passa por uma mediação que por sua vez há de se tornar novamente práxis para continuar a transformação da sociedade. Essa dinâmica dialética entre práxis e teoria é apresentada por Haering quando diz que a Teologia da Libertação “parte da experiência (da práxis), para conduzir a uma práxis mais dinâmica e mais coerente do Evangelho libertador”<sup>151</sup>. Esse processo apresentado por Haering poderia ser chamado de análise crítica da práxis libertadora, ou simplesmente, o método teológico da libertação. O método da ética da libertação seguirá o mesmo modelo de modo que

---

<sup>146</sup> Cf. VIDAL, M., *Moral de Atitudes III*, p.71.

<sup>147</sup> *Ibid.*, p. 71.

<sup>148</sup> Cf. VIDAL, M., *Nova moral fundamental*, p. 465.

<sup>149</sup> Cf. BOFF, C., *Teologia e prática*, pp. 67-84.

<sup>150</sup> BROWN, M. R., Preferential option for poor. In: TABB, W., *Churches struggle*, p. 16.

<sup>151</sup> ANJOS, M. F., *Temas Latino-americanos de ética*, p.37.

ele será um “discurso teológico-moral sobre as implicações éticas da práxis libertadora dos cristãos”<sup>152</sup>.

A reflexão acima resolveu o primeiro problema, mas não tratou do segundo fundamento da ética da libertação que apresenta o substrato da práxis libertadora: a opção preferencial pelos pobres. Essa expressão deve ser entendida a partir de dois importantes encontros da Conferência Episcopal Latino-Americana (CELAM), a saber, Medellín e Puebla. Esse último encontro, por sua vez, declarou:

É de suma importância que este serviço do irmão siga a linha que o Concílio Vaticano II nos traça: “Cumprir antes de mais nada as exigências da justiça, para não ficar dando como ajuda de caridade aquilo que já se deve em razão da justiça; suprimir as causas e não só os efeitos dos males e organizar os auxílios de forma tal que os que os recebem se libertem progressivamente da dependência externa e se bastem a si mesmos” (AA 8)<sup>153</sup>.

Aqui se torna claro que a opção de serviço aos mais pobres deve atingir as causas e não só os efeitos dos males que afligem os pobres. Com isso, pode-se entender o que seja a ética libertadora. Aquele que possui opção preferencial pelos pobres deve agir de modo a eliminar as causas e as razões da injustiça, contudo percebeu-se que existem injustiças que procedem de estruturas sociais sedimentadas. A Associação Ecumênica de Teólogos do Terceiro Mundo (EATWORT), nos seus encontros, verificou que:

Dá um domínio de tipo vertical de um capitalismo mundial, dependente e dominado pelo capital produtivo e financeiro, que gera pobreza e opressão no então chamado ‘Terceiro Mundo’, fazendo crescer essa pobreza como resultado desse mesmo desfrutamento e domínio, resultado de séculos de domínio colonial e reforçado pelo então sistema econômico mundial<sup>154</sup>.

É interessante notar que a destruição da estrutura de dominação vigente é exatamente o que se pode entender como práxis libertadora. Isso quer dizer que optar preferencialmente pelo pobre inclui necessariamente a práxis libertadora. Por um lado, optar pelo pobre exige a práxis, enquanto por outro, a própria práxis exige a definição do sujeito a ser libertado. É com essa visão que se pode entender Vidal, dizendo que a opção pelos pobres é um lugar ético-teológico, pois ela é o “a partir de onde surge a práxis e a reflexão ética”<sup>155</sup>.

O motivo dessa afirmação é mais bem entendido no seguinte encadeamento lógico: aquele que opta pelo pobre busca seus interesses; faz parte dos interesses do

<sup>152</sup> VIDAL, M., *Nova moral fundamental*, p. 463.

<sup>153</sup> CELAM, Conclusões de Puebla. In: \_\_\_\_\_. *Documentos de Puebla*, n. 1146.

<sup>154</sup> HOEPERS, R., *Teologia moral no Brasil*, p. 52.

<sup>155</sup> VIDAL, M., *Nova moral fundamental*, p. 463.

pobre a eliminação das causas da pobreza; as causas estruturais só podem ser eliminadas mediante destruição do sistema; o exercício da destruição do sistema é a práxis libertadora que é aprimorada pela análise crítica; por fim, a análise crítica gera algumas consequências éticas para práxis libertadora, ou seja, gera a ética da libertação.

A opção pelos pobres resolveu a última objeção contra a opção fundamental, pois a questão das estruturas de pobreza é candente à América Latina. Isso quer dizer que a ética da libertação seria a resposta apropriada para as questões levantadas por Moser e Leers. Contudo, restaria entender quais são as contribuições universais que a ética da libertação pode fazer em relação à doutrina da opção fundamental.

Para responder a essa última questão, bastaria apresentar o encadeamento lógico entre opção fundamental e a práxis libertadora. Segue: a opção fundamental por Cristo inclui o amor ao próximo, ou seja, o exercício da caridade; a caridade feita aos pobres deve agir na causa de seus males (AA 8); a causa mais profunda dos males da pobreza é a estrutura social vigente (EATWORT); logo, a caridade cristã inclui a transformação dessa estrutura (práxis libertadora). Em outras palavras, a opção fundamental, vista sob o âmbito social, exige uma práxis libertadora.

Essa última inferência gera grandes consequências para a noção de pecado. Como se viu, o pecado é tão mais grave quanto mais fere a opção fundamental, como a subsistência das causas da pobreza impede a caridade cristã de se realizar plenamente, ela fere a opção fundamental, logo é pecado. Contudo, as causas são as estruturas de poder que agem sobre os povos, assim, esse domínio estrutural e vertical dos ricos sobre os pobres ficou conhecido como *pecado estrutural*<sup>156</sup>.

O pecado estrutural não pode ser confundido com pecado original, com pecado coletivo nem com a dimensão social do pecado<sup>157</sup>. O pecado social é a própria estrutura social que condiciona pessoas e grupos a conservar a situação de exploração dos pobres. Ou seja, é a estrutura social a real opositora à opção fundamental para o outro. Pensando assim, conclui-se com Henelly, “o pior tipo de pecado, de fato o único ‘pecado mortal’ que escravizou o homem durante a maior

---

<sup>156</sup> Cf. HOEPERS, R., *Teologia moral no Brasil*, p. 52.

<sup>157</sup> Cf. MOSER, A., *O Pecado*, pp. 262-267.

parte da sua história, é o pecado institucionalizado” (tradução nossa)<sup>158</sup>. Resumidamente afirma-se que o pecado estrutural é pecado mortal.

Essa conclusão da ética da libertação traz um enfoque social do pecado, não enquanto consequências do pecado pessoal, mas como estruturas sociais. É interessante notar que a ética da libertação necessita de um ambiente de moral autônoma teônoma para subsistir. Afinal, uma ética que parta da práxis para a práxis, necessita de liberdade para definir suas próprias normas em cada momento adequado do processo de libertação. Um problema grande surge quando tanto a moral autônoma quanto a Teologia da Libertação entram em crise devido a alguns documentos emitidos pelo Papa João Paulo II. Esses documentos geram o problema sobre a compreensão do pecado mortal no mundo de hoje. De fato, por um lado, boa parte dos teólogos morais entendia que o mundo de hoje estivesse necessitando da valorização da autonomia, por outro, encontrava-se o ensinamento do Magistério que ia de encontro ao seu pensamento. Daí, surge a questão: como falar de pecado mortal no mundo de hoje sem ferir o ensinamento magisterial contemporâneo?

### 2.3.3.

#### **Pecado Mortal: uma leitura para hoje**

Os três documentos que geraram esse problema para os teólogos contemporâneos foram: *Libertatis Nuntius*, *Libertatis Conscientia* e *Veritatis Splendor*. Esses documentos, entre outras coisas, marcam a diversidade de caminhos adotados entre o ensinamento magisterial e o desenvolvimento da teologia moral autônoma teônoma.

O primeiro documento tange diretamente às conclusões obtidas pela ética da libertação. Primeiro, o documento enuncia que a libertação mais importante com que se preocupar não é aquela da estrutura social, mas sim, a libertação do pecado que é fruto da justificação<sup>159</sup>. Essa, naturalmente, sucede no indivíduo. Daí se explica o fato de o documento não restringir a doutrina do pecado ao ‘pecado social’, pelo contrário, entende o aprofundamento do pecado pessoal, enquanto rompimento da relação entre homem e Deus, como a chave de compreensão dos seus efeitos sociais<sup>160</sup>.

<sup>158</sup> HENELLY, A., *Theology of Liberating Church: The new praxis of freedom*, p. 114.

<sup>159</sup> Cf. CONGREGAÇÃO PARA DOCTRINA DA FÉ, *Libertatis Nuntius* (LN), n. 2.

<sup>160</sup> Cf. LN, n. 14.

Nesse ponto, o documento traz à tona um problema que poderia ser notado acerca da ética da libertação. É muito difícil perceber, de forma concreta, a relação entre ‘pecado social’ e a relação de amizade entre o homem e Deus. O pecado mortal oriundo da ética da libertação não seria um rompimento direto com Deus, como alguém que desobedece uma ordem dada por Ele, mas seria um rompimento indireto, dado que romperia com Deus por deixar de exercer a caridade social que visa à libertação do pobre.

Sobre o aspecto de exercer a caridade social na luta pela libertação do pobre através da mudança das estruturas iníquas, o documento afirma:

Não se pode tampouco situar o mal única ou principalmente nas ‘estruturas’ econômicas, sociais ou políticas, como se todos os outros males derivassem destas estruturas como de sua causa: neste caso a criação de um ‘homem novo’ dependeria da instauração de estruturas econômicas e sociopolíticas diferentes. [...] A raiz do mal se encontra, pois, nas pessoas livres e responsáveis, que devem ser convertidas pela graça de Jesus Cristo [...] <sup>161</sup>

Com isso, um dos princípios da ética da libertação deixaria de fazer sentido. Afinal se a raiz do mal está *principalmente* nos indivíduos e não na estrutura, então a práxis libertadora só toca a opção fundamental por Cristo acidentalmente<sup>162</sup>. Ora, isso é a mesma coisa que dizer que a opção por Cristo não passa essencialmente pela mudança das estruturas sociais. Diante disso, o pecado social não poderia ser sustentado como um pecado mortal.

O segundo documento (*Libertatis Conscientia*) entende que a ética da libertação se produz a partir da dimensão soteriológica da libertação, ou seja, a partir do entendimento do que seja a salvação do homem do pecado e da morte<sup>163</sup>. A noção de ética da libertação presente no documento inverte radicalmente o enfoque daquela fundada pela Teologia da Libertação; ora, a primeira funda-se naquilo que acontece no indivíduo e, a partir do indivíduo, nas consequências sociais; a segunda visa, antes de tudo, as estruturas sociais para que, a partir da alteração destas, leve-se o bem aos indivíduos. Essa inversão de compreensão é dramática para os métodos da Teologia da Libertação, pois o ponto de partida dessa

<sup>161</sup> LN, n. 15.

<sup>162</sup> Aqui se contrapõe o que foi dito na seção 2.3.2 em que se via que lutar por uma estrutura social mais justa (práxis libertadora) era um elemento essencial do amor ao próximo. Como o amor ao próximo toca diretamente a opção fundamental por Cristo, a práxis libertadora tocava a opção fundamental essencialmente. Por isso, o pecado social se confundia com o pecado mortal. Como a *Libertatis Nuntius* põe o mal principalmente no indivíduo e acidentalmente nas estruturas, então inverte-se o pensamento e o pecado social não pode ser chamado de pecado mortal.

<sup>163</sup> Cf. CONGREGAÇÃO PARA DOCTRINA DA FÉ, *Libertatis Conscientia* (LC), n. 23.

ética da libertação não é a práxis daquele que trabalha pela libertação do povo, mas sim o entendimento que se tem de pecado e graça.

Os conceitos de pecado e graça expostos pelo documento supracitado consideram o pecado como a separação do homem com Deus<sup>164</sup> e entendem que a graça liberta o homem do pecado mediante a fé e os sacramentos da Igreja<sup>165</sup>. Seguindo esses conceitos de pecado e graça, não é natural cogitar uma ética que parta da práxis libertadora, pelo contrário, essa ética da libertação procede dos dogmas eclesiais que, por sua vez, advêm da especulação de teólogos ao invés da luta por uma sociedade mais justa.

O terceiro documento (*Veritatis Splendor*) é, sem dúvida, o mais grave na discussão desses temas. Esse foi considerado o primeiro documento da Igreja a tratar em um único texto quase todos os temas da Moral Fundamental<sup>166</sup>. Naturalmente, entre esses temas está incluída a concepção de pecado mortal. A encíclica retoma a definição de pecado mortal da Exortação Apostólica *Reconciliatio et paenitentia* que diz:

Com toda a tradição da Igreja, chamamos *pecado mortal* a este ato, pelo qual o homem, com liberdade e advertência rejeita Deus, a sua lei, a aliança de amor que Deus lhe propõe, preferindo voltar-se para si mesmo, para qualquer realidade criada (*conversio ad creaturam*) e finita, para algo contrário ao querer divino. Isto pode acontecer de modo direto e formal, como nos pecados de idolatria, apostasia e ateísmo; ou de modo equivalente, como em qualquer desobediência aos mandamentos de Deus em matéria grave<sup>167</sup>.

Essa noção de pecado mortal é diametralmente oposta àquela que entendia o pecado mortal como uma ação da liberdade fundamental<sup>168</sup>, pois a concepção que brota da *Reconciliatio et paenitentia* chega a afirmar explicitamente “a orientação fundamental pode, pois, ser radicalmente modificada por atos particulares”<sup>169</sup>. Ora, essa maneira de entender pecado mortal choca-se diretamente com duas doutrinas da moral autônoma teônoma: a moral de atitudes e a opção fundamental. Portanto, no momento em que se considera que um único ato possa ser capaz de alterar a orientação fundamental de alguém, não se pode mais falar em moral de atitudes,

<sup>164</sup> Cf. LC, n. 37.

<sup>165</sup> Cf. LC, n. 52.

<sup>166</sup> Cf. VIDAL, M., *A Nova moral fundamental*, p. 484.

<sup>167</sup> JOÃO PAULO II, Papa, *Reconciliatio et paenitentia* (RP), n. 18.

<sup>168</sup> Cf. LIBÂNIO, J. B., *Pecado e Opção fundamental*, p. 86.

<sup>169</sup> RP, n. 19.

dado que essa entende que a qualificação moral da pessoa proceda dos hábitos e não dos atos<sup>170</sup>.

O segundo choque dá-se diretamente contra a doutrina da opção fundamental, sobre a qual a encíclica diz:

Separar a opção fundamental dos comportamentos concretos significa contradizer a integridade substancial ou a unidade do agente moral no seu corpo e alma. [...] Na verdade, a moralidade dos atos humanos não se deduz somente da intenção, da orientação ou opção fundamental, interpretada no sentido de uma intenção vazia de conteúdos vinculantes<sup>171</sup>.

A conclusão a que se chega desse texto é que a opção fundamental não pode ser atemática. Essa conclusão é profundamente complicada para a doutrina da opção fundamental, pois a principal virtude da teologia da opção fundamental para ser uma moral autônoma cristã era exatamente não ser tematizada<sup>172</sup>. A partir do momento em que a moral de opção fundamental torna-se tematizada, ela se reduz a uma moral heterônoma e não teria nada de original em relação aos antigos manuais.

Ocorre que o grande problema que emerge dessa situação é descobrir como compatibilizar a noção de pecado presente na *Veritatis Splendor* e a noção de opção fundamental de teólogos revisionistas como Fuchs. Essa foi a tese de doutorado da professora Dalfollo que tratou sobre *pecado mortal para os dias de hoje em uma abordagem de Fuchs a partir da antropologia-teológica de Rahner*.

O que há em comum no entendimento das duas correntes é que o pecado mortal é aquele que rompe a relação do homem com Deus. A divergência aparece ao se perguntar se a relação do homem com Deus pode ser rompida por qualquer ato livre. Só é possível responder a essa pergunta caso se especifique o entendimento que se tem da relação do homem com Deus. Dalfollo optou pela antropologia de Rahner que diverge do ensinamento escolástico em quatro pontos principais, dentre os quais destaca, como segue, para o estudo referente ao pecado mortal que a graça deve ser vista prioritariamente sob a ótica da autocomunicação<sup>173</sup>.

Sobre isso se destaca a consideração de Rahner: “uma autocomunicação de Deus, como mistério pessoal e absoluto ao homem enquanto ser de transcendência,

<sup>170</sup> Ver seção 2.3.2.

<sup>171</sup> JOÃO PAULO II, Papa, *Veritatis Splendor* (VS), n. 67.

<sup>172</sup> Ver seção 2.3.1.

<sup>173</sup> Cf. FIORENZA, F. S.; GALVIN, J. P., *Teologia Sistemática II*, p.157.

implica inicialmente uma comunicação a ele enquanto ser espiritual e pessoal”<sup>174</sup>. Isso indica que a teologia da graça que tradicionalmente se vinculava à relação entre o homem e Deus, em Rahner, ganha aspectos de interpessoalidade. Rahner ainda entende que essa autocomunicação é constitutiva do ser humano de modo que a graça possa ser ofertada a todos e, por isso, acolhida ou rejeitada<sup>175</sup>.

O acolhimento à oferta da graça, no fundo, é uma abertura à relação com Deus que, naturalmente, também serve de abertura aos irmãos; o oposto pode-se falar da rejeição a essa. Se essa escolha for fruto da liberdade fundamental, então a acolhida da graça faz-se opção fundamental; contudo, se for uma escolha pela rejeição da relação, então se faz uma *opção fundamental negativa*. Esse é o conceito trazido por Dalfollo quando diz: “Em última análise, a expressão daquilo que se quer indicar por *opção fundamental negativa* define-se pelo uso incorreto da totalidade do seu ser, em um se tornar fechado ao Bem, para a comunhão com os irmãos e com Deus, na dispersão das próprias potencialidades mais profundas” (tradução nossa)<sup>176</sup>.

A originalidade de Dalfollo provavelmente se situa no fato de ter identificado a opção fundamental negativa com o conceito de *estado de pecado mortal*. O *estado* distingue-se do *ato*: o primeiro entendido como uma condição, o segundo, como um ato pontual que pode estar desconectado com o interior<sup>177</sup>. A própria autora define o que entende por estado de pecado mortal quando diz: “o homem em ‘estado’ de pecado mortal é um homem de consciência autoreferenciada ou o homem que analisa, compreende, julga a realidade que o circunda a partir de si mesmo o seu querer e as suas possibilidades” (tradução nossa)<sup>178</sup>.

O homem em estado de pecado mortal não age conforme seu relacionamento com Deus nem com o próximo, assim, é alguém que se fechou à graça de Deus. Isso quer dizer que dois tipos de opções realizadas pela liberdade humana podem ser distinguidos: opção fundamental e opção particular. A primeira define a malícia dos atos (bondade ou maldade) e a segunda, a correção ou incorreção. É interessante notar que Dalfollo, por um lado, segue Schüller e, por outro, dele se distancia. Assemelha-se à moral revisionista por distinguir bem/mal físico de bem/mal moral,

<sup>174</sup> RAHNER, K., *Curso fundamental da fé*, p.146.

<sup>175</sup> Cf. MIRANDA, F. M., *A Salvação de Jesus Cristo*, pp.29-129.

<sup>176</sup> DALFOLLO, L., *Peccato mortale: una lettura per l’oggi*, p. 205.

<sup>177</sup> Cf. *Ibid.*, p. 243.

<sup>178</sup> *Ibid.*, p.251.

porém se distancia pelo fato de que a bondade/malícia não se mede por uma intenção positiva, mas por uma opção negativa.

Essa diferença é crucial, pois a bondade no sistema de opção fundamental positiva inclui uma infinidade de ações que tornava a opção fundamental atemática e impossível de ser materializada em atos<sup>179</sup>. Diversamente, diz-se da opção fundamental negativa, pois o fechamento egoísta do homem em relação a Deus e ao próximo marca a opção fundamental negativa. Assim, os atos realizados pelo homem, pautados pela opção fundamental negativa, são maus e se fecham para o relacionamento com Deus. Ora, esses são os efeitos daquilo que tradicionalmente se chamou pecado mortal. Por isso, Dalfollo diz: “A *opção fundamental negativa* pode ser dita como a condição de possibilidade imposta à liberdade para a concretude dos atos categoriais do *pecado mortal*, expressão do fechamento e recusa da oferta do amor de Deus, no qual o sujeito está totalmente envolvido” (tradução nossa)<sup>180</sup>.

É importante notar que Dalfollo inverteu a concepção clássica pelo qual o ato de pecado mortal gerava o estado. Para ela é o estado (opção fundamental negativa) que se faz condição para o ato. Isso muda tudo, pois a questão que afastava a moral revisionista da *Veritatis Splendor* é resolvida, enquanto se responde que é possível um único ato para romper a relação entre o homem e Deus, contudo, não qualquer ato senão somente aquele que está sob o estado de pecado mortal, ou seja, conforme pautado por esta hipótese de opção fundamental negativa.

Ademais, essa opção fundamental não depende de uma matéria, mas de uma disposição interior egoísta e de fechamento a Deus, enquanto, dessa forma, não há distinção de gravidade ou parvidade de matéria para definir um pecado mortal. Isso significa que um pecado venial cometido várias vezes mediante uma opção fundamental negativa é mortal<sup>181</sup>, pois o estado de pecado mortal não reside no ato realizado por matéria grave, mas na orientação interior do agente. Diante desse parecer é possível reconstruir a noção de pecado social como sinônimo de pecado mortal, pois as pequenas e repetidas negligências com a vida civil se tornam pecados mortais na medida em que são feitos por opção fundamental negativa.

---

<sup>179</sup> Aqui quer se referir quanto ao fato de que alguém que faz o bem não necessariamente fez opção fundamental por Deus.

<sup>180</sup> DALFOLLO, L., *Peccato mortale: uma letura per l'oggi*, p. 284.

<sup>181</sup> Cf. *Ibid.*, p.277s.

Dessa forma, sugerimos que o valor da ética da libertação possa ser recuperado por vias alternativas aos temas criticados pelos documentos *Libertatis nuntius* e *Libertatis conscientiae*.

A solução proposta por Dalfollo poderia auxiliar para solucionar os problemas teóricos entre revisionistas e a *Veritatis Splendor*, por um lado, mas, por outro, permaneceria vigente o problema entre teólogos e pastores no que tange à orientação dos fiéis. Neste sentido, os bispos reivindicam clareza para ensinar e os teólogos, liberdade de pensamento<sup>182</sup>. Esse problema ainda permanece vigente até hoje, pois, ainda que os teólogos morais não tratem seus estudos a partir da matéria grave, os papas permanecem ensinando alguns pecados graves por si mesmos como fazem, por exemplo, quando tratam da pedofilia<sup>183</sup>, da instrumentalização dos pobres<sup>184</sup>, da tortura<sup>185</sup> e da importação de armas em tempo de guerra civil<sup>186</sup>.

Aqui emerge a grande dicotomia entre a teologia e a pastoral. Afinal, sob o aspecto da teologia, a proposta de Dalfollo é bastante adequada à noção de pecado que se tem divulgado entre os teólogos contemporâneos, pois, ela reúne na sua tese dois dos princípios básicos da noção contemporânea de pecado: *a distinção entre bondade e correção* e *o entendimento do pecado como isolamento*<sup>187</sup>. Por outro lado, sob o aspecto da pastoral, a doutrina se faz problemática, pois ela entende que comete pecado mortal tanto a pessoa que não tem consciência ecológica, por egoísmo, quanto o pedófilo.

A maneira mais adequada de conjugar o pensamento moral Dalfollo à lista de pecados relacionada pelos papas é, pelo que parece, dizer que existem ações que só podem ser realizadas por pessoas que já fizeram uma opção fundamental negativa. Se isso é o mesmo que dizer que existem males intrínsecos, contudo, os males intrínsecos, em Dalfollo, não seriam determinados fisicamente, mas pela sua necessária união à opção fundamental negativa. Isso quer dizer que a solução para a dicotomia entre pastoral e teologia se esclarece, como sugerimos, mediante uma

<sup>182</sup> Cf. KEENAN, J. F., *História da Teologia moral católica no século XX*, p.174. Referindo-se a discussão entre bispos e teólogos na época da promulgação do documento *Veritatis Splendor*.

<sup>183</sup> Cf. FRANCISCO, Papa, *Homilia*: 07 de julho de 2014.

<sup>184</sup> Cf. Id., *Encontro com os pobres e os presos*: 22 de setembro de 2013.

<sup>185</sup> Cf. Id., *Angelus*: 26 de junho de 2014.

<sup>186</sup> Cf. BENTO XVI, Papa, *Entrevista concedida aos jornalistas durante o voo para o Líbano*: 14 de setembro de 2012.

<sup>187</sup> Cf. KEENAN, J. F., “Raising expectations of sin”. In: *Theological Studies*, p. 168.

doutrina que consiga explicar o que seja um mal moral intrínseco ao ato. Esse é o modelo tomista chamado de neomanualismo<sup>188</sup>.

#### **2.4. Resultados do capítulo**

A introdução deste capítulo evidenciou a diferença entre a concepção de pecado dos antigos manuais e a concepção dos teólogos contemporâneos. Nesse capítulo, destacaram-se três fatores para essa alteração: a crítica histórica (2.1), a crítica filosófica (2.2) e a solução autônoma (2.3).

Acerca da crítica histórica, verificou-se que a cientificidade pedida pelo Vaticano II (OT 16) no estudo da Teologia Moral foi interpretada, por alguns teólogos, como uma submissão da moral ao crivo das ciências contemporâneas (2.1.2). Diante disso, os quatro critérios usados para definir matéria grave na teologia pré-conciliar (Sagrada Escritura, Tradição, Magistério e razão) passam a ter valor relativo, ao invés do valor absoluto que antes possuíam. Sagrada Escritura, Tradição e Magistério são relativizados pela crítica histórica (2.1.3) e a razão, pela crítica filosófica.

Acerca da crítica filosófica, verificou-se que a concepção de lei natural dos antigos manuais aludia a três princípios rejeitados pelos filósofos contemporâneos: a-historicidade, dedução dos valores e heteronomia (2.2.2). Rejeitando o sentido perene, os contemporâneos defendem que a lei natural seja histórica; rejeitando a dedução *a priori* dos valores, sustentam que a lei natural resida apenas na razão prática; rejeitando a heteronomia, pleiteiam uma moral autônoma (2.2.3).

Acerca da solução autônoma, verificou-se que a moralidade dos atos humanos reside na liberdade fundamental, pois só essa comprometia o homem na sua totalidade (2.3.1). Diante disso, não há pecado mortal por um único ato realizado, mas sim por uma atitude que comprometa a opção fundamental. Como a opção fundamental por Cristo passa pelo outro, alguns pecados sociais são pecados mortais (2.3.2). Por fim, em vias de criar uma teologia de opção fundamental após a *Veritatis Splendor*, Dalfollo apresenta a tese da opção fundamental negativa. Essa tese inverte a relação tradicional entre *ato* e *estado* de pecado mortal, de sorte que cada vez que alguém se encontre em estado de pecado mortal (fechado para Deus) cometerá um ato de pecado mortal (2.3.3).

---

<sup>188</sup> Cf. KEENAN, J. F., *História da Teologia moral católica no século XX*, pp.141-175.

Portanto, a moral autônoma teônoma é a resposta encontrada para conservar os princípios cristãos em conformidade com a crítica histórico-filosófica contemporânea. Todavia, ela é ineficaz para a vida pastoral. Diante disso, questiona-se: a consideração dos pecados a partir da matéria é cientificamente sólida? Em caso afirmativo, ela consegue dialogar com a teologia contemporânea?



### 3 Ensino de Tomás de Aquino

O ensino de Tomás de Aquino acerca do pecado mortal pode ser estudado pela simples exposição da definição de pecado ou pela aferição das premissas que sustentam a definição. Conforme a primeira possibilidade, pecado é “o dito, o feito ou desejado contra a lei eterna” (tradução nossa)<sup>189</sup>. Ao distinguir os pecados conforme o reato da pena, o Aquinate diz que o pecado mortal é aquele que “exclui o princípio da ordem” (tradução nossa)<sup>190</sup> e o venial aquele que salva o princípio. Dessa forma, bastaria dizer que o pecado mortal, para Santo Tomás, é *o dito, feito ou desejado contra os princípios da lei eterna*.

Conforme a segunda, entende-se quais são as bases teóricas que justificam um “dito, um feito ou um desejo” como pecado; quais são os princípios da ordem e o que se entende por lei eterna. Essa segunda forma de estudar é aquela que serve para verificar ou não a cientificidade teológica do conceito de pecado mortal em Tomás de Aquino, ou seja, é a aceção mais adequada para responder à questão levantada no capítulo anterior.

Dito e feito são atos humanos realizados, enquanto o desejo refere-se àquilo que inspira os atos humanos no interior de alguém. A lei, por sua vez, é uma forma de dirigir os atos humanos a partir do seu exterior. Dessa forma, a melhor noção de pecado deve passar pelo entendimento dos atos humanos em si mesmos e dos princípios que os dirigem. Por isso, o presente capítulo se divide em três partes: os atos humanos em si mesmos, os princípios diretivos internos e os princípios diretivos externos.

#### 3.1. Os atos humanos

Diz-se ente, prioritariamente, para expressar aquilo que o especifica e, secundariamente, aquilo que o qualifica. Ora, a especificidade do ente está naquilo

---

<sup>189</sup> S. Th., I-II q.71 a.6. Essa definição é uma citação direta de Santo Agostinho presente em XXII *Contra Faustum* (cap. XXVII).

<sup>190</sup> S. Th., I-II q. 72 a.5.

que o diferencia do gênero, vide o fato que a alma racional especifica o homem por ser racional e não por ser alma. Segundo Santo Tomás, três coisas são fundamentais para o entendimento do ente: aquilo que o especifica, a diferença e aquilo que o qualifica. Aplicando isso ao ato humano, primeiramente estudaremos o ser e o agir humano, em segundo lugar, o ato voluntário e, enfim, a moralidade dos atos humanos.

### 3.1.1. O ser e o agir humano

Considerando que o homem é um ser natural, deve-se observar que ele está sob a égide dos quatro gêneros de causa enunciados por Aristóteles, a saber, as causas material, formal, eficiente e final. A causa material refere-se ao conteúdo com que algo é feito, como no exemplo do bronze da estátua. A causa formal reporta-se ao princípio de determinação das diversas espécies de coisas e pode ser verificada no formato de um animal. A causa eficiente é o princípio de onde vem o movimento das coisas, como no caso do jogador que chuta uma bola. A causa final diz respeito àquilo para o qual uma coisa existe como, por exemplo, o ingresso na universidade se torna o motivo pelo qual alguém faz o vestibular<sup>191</sup>.

Importa-nos sobretudo o estudo da causa formal, pois, Aristóteles considera a forma como o princípio de perfeição<sup>192</sup>. Em linguagem aristotélica, perfeição é sinônimo de qualquer propriedade que exista realmente. Por isso, a causa formal não se refere apenas à figura dos objetos, mas a todas as características que o compõem, isto é, o canto do pássaro, suas asas, seu voo, sua capacidade de mover-se por si mesmo etc. Essa última, inclusive, não só é a capacidade que todos os seres vivos possuem em comum, como também, sobretudo, torna-se o princípio dos atos humanos, pois esses são movimentos pelos quais o homem realiza alguma coisa.

Sobrevém-nos que a alma é aquilo que existe em comum entre os seres vivos<sup>193</sup>, donde verifica-se que ‘*o corpo vive pela alma*’, caso contrário, não haveria diferença entre um corpo vivo e um cadáver. Ademais, o cadáver não é um ser vivo transformado, mas sim, outro ente substancialmente diferente do anterior. Isso significa que ‘*viver é o ser do vivente*’, ou seja, o vivente não existe sem a vida.

<sup>191</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Física* (Fís.), 194b - 195 b30.

<sup>192</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Libros Physicorum* (ILPh.), I,12.

<sup>193</sup> Cf. Id., *Sententia Libri de Anima* (SLA), I,1.

Igualmente, ‘*o corpo tem o ser pela alma*’. Ocorre que isso seja exatamente o que se entende quando se afirma aquilo que a forma (perfeição) faz com a matéria (sujeito). Portanto, *a alma humana é a forma do corpo*<sup>194</sup>.

Isso quer dizer que toda perfeição do corpo humano procede da alma, desde o formato do corpo até o mais elevado pensamento. Essa afirmação é crucial, pois revela que a forma é um princípio constitutivo, o que significa que a alma aperfeiçoa e repousa no sujeito e, em virtude das perfeições que possui, age<sup>195</sup>. A alma não é um princípio de movimento do corpo ou um simples guia deste como aludia a tese platônica de que a alma se une ao corpo como o timoneiro ao navio<sup>196</sup>. Pelo contrário, a união entre corpo e alma é de tal modo substancial que a separação deles destrói a substância.

Chamar de substancial a união entre corpo e alma, no fundo, quer dizer que cada expressão corporal envolve o homem todo. Não há ação corpórea sem a alma, nem qualquer ação da alma absolutamente livre do corpo<sup>197</sup>. Isso quer dizer que os fenômenos de natureza biológica são verdadeiramente expressões do ser humano<sup>198</sup>.

A concepção antropológica advinda do *anima forma corporis*<sup>199</sup> é incompatível com o pensamento de Fuchs. Para este, os fenômenos de natureza biológica revelavam apenas o comportamento da natureza na ausência de uma intervenção do homem<sup>200</sup>. É curioso notar que esse pensamento dependa de dois princípios distintos de movimento no homem: um natural e outro propriamente humano, como se o primeiro fluísse espontaneamente até que o segundo fizesse alguma intervenção. Ora, essa é a relação entre o navio e o timoneiro. Quando Fuchs

<sup>194</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Quaestio Disputata de Anima* (QDA), a.1.

<sup>195</sup> Cf. Id., *Quaestiones Disputatae de Veritate* (De Verit.), q.2, a.14.

<sup>196</sup> Cf. QDA, a.1

<sup>197</sup> Deve-se distinguir aqui o fato de que a razão age além do corpo, mas não absolutamente separado dele, pois a razão depende das formas inteligíveis para agir e essas, por sua vez, dependem dos órgãos do corpo.

<sup>198</sup> Nas próximas seções, vai-se distinguir os *atos humanos* dos *atos do homem*, contudo deve-se destacar que a distinção a ser realizada tange o problema da responsabilidade e não a identidade deste. Por exemplo, os homens não são responsáveis por respirar, mas o processo pelo qual esse ato é realizado não é alheio à identidade do homem. Isso se percebe pelo simples fato de o modo de o homem respirar o distinguir dos demais animais.

<sup>199</sup> “A alma é forma do corpo”

<sup>200</sup> Vide seção 2.2.2; Cf. FUCHS, J., *Existe uma moral Cristã*, p. 92.

distingue o natural do humano, acidentalmente, adota um duplo princípio de ação no homem, ou seja, a tese da alma-piloto<sup>201</sup>.

Um problema importante a ser respondido sobre o movimento do corpo reside em saber como o corpo e a alma se movem a si próprios, sendo elementos constitutivos do homem? Respondendo a essa pergunta, diz Sertilanges:

Quando um corpo pesado cai, não é necessária nenhuma intervenção para que atinja o chão; basta que seja pesado; além do mais, pode se pensar se haverá ou não ali alguma lei imanente, independente de toda lei mecânica. O mesmo, em virtude da lei interior que rege o vivente, pode este se mover a si mesmo, sem que nenhuma outra força intervenha. A diferença entre ambos os casos está em que a lei da gravidade dos corpos é simples, ao passo que a lei vital no vivente é complexa (tradução nossa)<sup>202</sup>.

Sertilanges entende a alma como a lei do corpo em analogia com a lei da gravidade. Tal como um circuito mecânico complicado é regido pela lei da gravidade, toda psicofisiologia humana rege-se sob uma lei elementar que ordena o movimento dos órgãos. Isso é revelador, pois, no fundo, Sertilanges afirma que cada homem é um microuniverso em que a alma é simultaneamente a ordem das partes e a lei do movimento.

Dessa forma, a moção do corpo pela alma pode ser compreendida a partir de uma analogia com a lei da gravidade<sup>203</sup>. Sabe-se que *o movimento sobre um plano inclinado* e *o fenômeno de decantação* são fenômenos que só existem por causa da gravidade. Contudo, não são movimentos iguais, pois, pelo plano inclinado, a gravidade é capaz de causar uma avalanche; mas, pela decantação, a gravidade separa o que é pesado do que é leve. Isso quer dizer que a gravidade opera coisas diferentes pelo mesmo ato de atrair o que é pesado para o chão. A diferença de operações não está no ato da gravidade, mas na disposição dos objetos que estão no seu poder. Assim, as coisas são movidas por ela sem que, essencialmente, ela se

<sup>201</sup> A demonstração completa de que a divisão entre natural e humano inclui, implicitamente, uma tese de alma piloto só poderá ser compreendida com toda sua precisão na seção 3.2.1.

<sup>202</sup> SERTILANGES, A. D., *Las grandes tesis de la filosofía tomista*, p. 192. Essa resposta de Sertilanges pode ser fundamentada nos textos de Santo Tomás em duas passagens: ILPh., VIII,7 e SLA, III, 4. Optou-se por usar a explicação de um comentador por motivo de brevidade.

<sup>203</sup> Essa analogia é produzida a partir de duas conclusões feitas por Santo Tomás comentando o *De Anima*. A primeira é que a alma não se move (SLA, I, 6), pois o movimento implicaria mudança na constituição do sujeito. Ora, a alma está substancialmente unida ao corpo, a mudança da alma significa mudança da pessoa ou a sua morte. A segunda diz respeito ao fato de que o movimento inclui algo de imperfeito e a operação é obra do perfeito (SLA, I, 6, 15). Ocorre que a alma seja forma e, se a alma estivesse em movimento, ela teria algo de imperfeito - como ela é constitutiva do ser; isso seria o mesmo que dizer que o agente se completa pela ação, semelhante a uma avalanche que ganha forma pelo movimento. O contrário se dá com o ser completo que, existindo perfeitamente em si, age no que está fora sem alterar a sua constituição como acontece com os seres vivos.

mova. O mesmo acontece com a alma; ela é a lei do corpo vivente. Permanecendo imóvel, ela realiza as mais diversas operações devido à disposição dos objetos ou dos órgãos que estão sob o seu poder.

A diferença entre a lei da gravidade e a alma é que a lei da gravidade não é a causa formal dos objetos que estão sob seu domínio, pois a montanha, a água e o ar não foram causados exclusivamente pela força da gravidade. Isso significa que a diversidade de operações na gravidade depende de causas alheias a ela. Diversamente acontece com a alma, enquanto é a causa formal dos órgãos que estão no seu poder. Ora, a diversidade das operações realizadas pelos órgãos depende apenas da alma. Desse modo, a alma move o corpo mediante as suas operações; por elas, algumas partes do corpo movem-se e, por essas, todo o corpo se move, pois a moção das partes é o princípio do movimento do todo<sup>204</sup>. Enfim, as operações da alma são a causa eficiente do homem.

### 3.1.1.1.

#### **As potências da alma**

A primeira coisa a observar é que essas são operações da alma por antonomásia, pois, formalmente falando, são operações dos seres vivos. Considerando a analogia entre a lei da gravidade e a alma, percebe-se que as diversas operações da gravidade são conhecidas pelos diversos movimentos causados pela gravidade<sup>205</sup>. Assim, as diversas operações da alma são conhecidas a partir dos diversos modos de vida. Segundo Tomás de Aquino, os seres podem viver *pelo intelecto, pelo sentido, pelo movimento, decremento e aumento*<sup>206</sup>.

Cada modo de vida é caracterizado por algum poder<sup>207</sup> ou capacidade como, por exemplo, quando aquele que ‘vive pelo sentido’ é capaz de notar a presença de algo que esteja longe do seu corpo. O poder de realizar algo, em linguagem

<sup>204</sup> Cf. ILPh., VII, 1. Esse é um conceito básico na física de Aristóteles. Para que o objeto ABC se mova, é necessário primeiro que C se mova para, a partir dele, AB também possa se mover.

<sup>205</sup> A gravidade só é capaz de operar a separação do pesado e do leve porque causa o movimento decantação. Ou seja, os movimentos causados pela gravidade definem quais sejam as suas operações, do mesmo modo os tipos de movimento causados pela alma (modos de vida) definem suas operações.

<sup>206</sup> Cf. SLA, II, 4.

<sup>207</sup> Essa conclusão é retirada a partir da conclusão de S. Th., I q. 77 a.3 que afirma as potências da alma serem definidas a partir do ato próprio que as define. Indubitavelmente, diz-se os modos de vida definirem atos próprios, pois a diferença entre um modo e outro é substancial como o requerido na referida questão da Suma.

metafísica, é chamado *potência*. Por isso, diz-se que os diversos modos de vida manifestam a multiplicidade das potências da alma.

Os seres que vivem pelo intelecto conseguem apreender o universal. Essa capacidade está fundada na *potência intelectual*. Outros seres vivem pelos sentidos, por isso, suas capacidades estão fundadas na *potência sensitiva*. O fato de haver alguns seres que se movam localmente e outros não, justifica a existência de uma *potência motiva*. Por fim, os seres que vivem pelo aumento e decréscimo, como as plantas, necessitam de uma operação que garanta sua subsistência; essa capacidade está fundada na *potência vegetativa*<sup>208</sup>.

Além dessas quatro potências, deve-se admitir ainda uma quinta devido às propriedades particulares das potências sensitivas e intelectivas. As capacidades de sentir e de entender pertencem ao gênero das *potências apreensivas* pelo fato de trazer para o interior do homem algo que antes não estava com ele como um conhecimento novo que se adquire. Obviamente, elas não trazem as coisas unidas à sua matéria, mas apenas à forma. Analogamente, o sentido recebe a forma sem a matéria assim como a cera recebe uma marca de um anel sem seu ferro<sup>209</sup>.

Isso significa que as formas apreendidas não estão no homem do mesmo modo que estão nas coisas. Desta maneira, toda forma possui uma inclinação natural<sup>210</sup>, como a pedra que se inclina naturalmente para o chão devido a sua forma. No interior do homem, essa inclinação natural às formas apreendidas é chamada *apetite*. Assim, é forçoso admitir uma *potência apetitiva* na alma. Portanto, há cinco gêneros de potências da alma: *intelectiva, sensitiva, apetitiva, motiva e vegetativa*.

### 3.1.1.2.

#### Os princípios do agir humano

A partir da seção anterior, verifica-se que os animais - os seres que vivem pelos sentidos - são movidos pelas potências motiva e apetitiva. No entanto, os animais se movem a partir daquelas coisas que apreendem pelos sentidos, vide o cachorro que late quando percebe a presença de alguém. Assim, a causa primeira

<sup>208</sup> Cf. S. Th., I q. 78 a.1.

<sup>209</sup> Cf. SLA, II, 24.

<sup>210</sup> Cf. S. Th., I q. 80 a.1. Essa pode ser mostrada com mais rigor. Como a natureza é o princípio do movimento (Fís., 193b 15) e a forma é o princípio das perfeições da natureza, segue-se que a forma é o princípio das perfeições do movimento. Em outras palavras, a cada forma há um movimento natural associado.

do movimento dos animais é o *apetite*. Naturalmente, o apetite divide-se em dois tipos: *apetite sensitivo* e *apetite intelectual*.

Como indica Santo Tomás, o homem possui as potências vegetativas, sensitivas e intelectivas<sup>211</sup>. Desta forma, o homem tem um apetite intelectual e um apetite sensitivo. O apetite intelectual é chamado *vontade* e o sensitivo é chamado *apetite*<sup>212</sup>. Portanto, a vontade e os apetites são os princípios do agir humano.

Os atos propriamente humanos são aqueles conduzidos pela vontade. Esses atos são chamados *atos voluntários*<sup>213</sup> ou, também, *atos humanos*. Eles referem-se aos atos que estão sob o poder da consciência humana como, por exemplo, as escolhas, os consentimentos etc. Diversamente, os *atos de homem* são aqueles que impedem do querer humano como, por exemplo, a respiração. Portanto, somente os atos humanos são verdadeiramente morais.

### 3.1.2. O ato voluntário

#### 3.1.2.1. Felicidade

A vontade é a inclinação natural à forma apreendida pela inteligência. Logo, a forma apreendida é o *objeto* da vontade<sup>214</sup>. Contudo, unir-se à forma é o fim da inclinação, de modo que o objeto da vontade se torna o fim<sup>215</sup>. Ora, a ordem dos fins refere-se ou à *intenção* ou à *execução*<sup>216</sup>. Quando alguém *quer* um diploma universitário e, por isso, *quer* as provas, *quer* as aulas e *quer* o vestibular, isso demonstra que a intenção reporta-se à *ordem do querer*. Por outro lado, a execução diz respeito à *ordem do agir*: o aluno *presta* vestibular *para ter* aulas, *para passar* nas provas, por fim, *para ter* um diploma universitário. Daí, percebe-se que a ordem da execução existe em função da intenção. Desta forma, os atos voluntários são ordenados pela intenção.

<sup>211</sup> Cf. S. Th., I q.76 a.3.

<sup>212</sup> Cf. S. Th., I q.81 a.2.

<sup>213</sup> Cf. S. Th., I-II q.1 Intr.

<sup>214</sup> Aqui se está usando ‘objeto’ segundo o sentido encontrado na sua etimologia “aquilo que está posto diante de” (ver: Objeto. In: VOCABULÁRIO da Suma Teológica. In: TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. São Paulo: Loyola, 2006, pp. 17-27).

<sup>215</sup> Cf. S. Th., I-II q.1 a.1.

<sup>216</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Libri Ethicorum* (SLE), L. I, 2.

A partir disso, surge a questão: existe uma intenção primeiríssima que ordene todas as execuções? Em outras palavras, existe um fim último da vontade humana? Tomás de Aquino responde:

O princípio da intenção é o fim último, o princípio da execução é o primeiro daqueles que se ordenam ao fim. Por nenhuma parte, é possível proceder ao infinito, porque se não houvesse fim último, nada haveria de lhe apetecer, nenhuma ação terminaria e a intenção do agente não repousaria. Mas, se não houvesse um primeiro naquelas coisas que são para o fim, nada começaria, nem o conselho terminaria, mas ao infinito procederia (tradução nossa)<sup>217</sup>.

Em suma, onde não há apetite intelectual não pode haver ato voluntário<sup>218</sup>; como o infinito não é apetecível, ou se admite a existência de um fim último, ou se negam os atos voluntários. Portanto, é necessário um fim último.

É possível mostrar que o fim último deve ser *suficiente por si e querido por si*. Ele é suficiente por si, pois a vontade repousa nele<sup>219</sup>. Destaca-se, contudo, que o repouso da vontade não significa apatia ou ausência de desejos, mas sim, a percepção de possuir tudo o que é necessário para a realização da vida humana. Como o Aquinate indicava:

[...] fala-se que tem por si o suficiente, porque contém em si tudo o que é necessário para o homem, mas não tudo que o homem pode vir a desejar. Daí, mesmo que alguma coisa possa melhorar pelo acréscimo de algo, a vontade humana não permanecerá inquieta, [...] porque a vontade humana não se inquieta por aquelas coisas que não são necessárias (tradução nossa)<sup>220</sup>.

O fim último deve ser *querido por si*, pois não pode ser meio para nada. Só os bens são ‘queridos por si’. O bem pode ser *perfeito* ou *perfeitíssimo*<sup>221</sup>. Os bens perfeitos são aquelas coisas geralmente queridas por si, mas eventualmente queridas

<sup>217</sup> S. Th., I-II q.1 a.4. A demonstração aqui apresentada poderia ser feita de modo mais técnico simplesmente considerando os resultados do livro VII da Física que prova a impossibilidade de uma causa motora proceder até o infinito. Em outras palavras, toda causa motora tem um fim. Ora, a vontade é movida pelo fim. Logo, deve ter um fim último. Santo Tomás alude a essa demonstração na mesma questão, contudo por questão de fluidez no texto, optou-se por apresentar uma demonstração que não dependa tanto das questões metafísicas que excedem o objetivo desse trabalho.

<sup>218</sup> Vale lembrar que definimos vontade como *apetite intelectual*.

<sup>219</sup> Cf. SLE, I, 9, n.10. É necessário admitir o repouso da vontade no fim último, pois a vontade permanece em movimento enquanto houver algum fim para alcançar. Se a vontade não repousar no fim último, então ele seria apenas mais um fim na cadeia de fins ao invés de ser o último.

<sup>220</sup> SLE, I, 9, n.14.

<sup>221</sup> Cf. SLE, I, 9. Aqui se está tratando da distinção entre os três tipos de bens apresentados por Santo Tomás no comentário ao livro da ética. São descritos três tipos de bens: imperfeitíssimos (seus efeitos não se assemelham à causa, p.ex. dinheiro), perfeitos (efeitos se assemelham à causa, p. ex. o fogo que aquece e o prazer que mata tristeza) e perfeitíssimos (aqueles que nunca podem ser usados como meios para nada, p.ex.: a felicidade). Devido ao fato de que os bens imperfeitíssimos nunca podem ser ‘queridos por si’ nesse parágrafo considerou-se apenas os bens perfeitos e os perfeitíssimos.

por outro, como o prazer<sup>222</sup>. Contudo, o fim último não pode ser apenas *bem perfeito*, pois ele não pode ser meio para nada. O *bem perfeitíssimo* é aquele que move a todos e não é movido por nada<sup>223</sup>, isto é, a *felicidade*<sup>224</sup>.

A felicidade também deve ser entendida como *suficiente por si*, pois, enquanto o homem feliz não carece do essencial, o infeliz se inquieta até o repouso do seu coração. Assim, a felicidade é ‘querida por si’ e ‘suficiente por si’, ou seja, *a felicidade é o fim último do homem*. O Doutor Angélico define felicidade como “a operação própria do homem conforme a virtude para uma vida perfeita” (tradução nossa)<sup>225</sup>.

A posse da felicidade implica *repouso* da vontade, logo não há movimento. Onde não há movimento, não há tempo; pois o tempo é “número do *movimento* segundo o antes e o depois” (tradução nossa)<sup>226</sup>. Onde não há tempo, não há término ou interrupções<sup>227</sup>. Assim, a felicidade perfeita não admite término ou interrupções, ou seja, deve ser perpétua e contínua<sup>228</sup>. Por isso, entende-se *vida perfeita* como *vida perpétua e contínua*. Daí, chega-se à conclusão de que

Não pode haver felicidade perfeita na vida presente. É necessário, porém, que a felicidade possível na vida presente exista em uma vida perfeita, isto é, por toda a vida do homem. Assim como, quando uma andorinha que vem, isso não demonstra a primavera, ou um único dia [não prova que alguém é] moderado, assim, ainda, a operação [boa] feita uma única vez não faz o homem feliz, mas sim, quando continua a ação boa por toda a vida (tradução nossa)<sup>229</sup>.

A definição apresentada mostra que a felicidade não consiste em prazer<sup>230</sup>, honra<sup>231</sup>, virtude<sup>232</sup> ou riqueza<sup>233</sup>. Na verdade, o prazer *não é perpétuo e contínuo* por causa dos limites do apetite; a honra *não é ato próprio* do homem, mas um reconhecimento de outrem; as virtudes *não são suficientes por si*, pois estão

<sup>222</sup> Habitualmente querido por si, mas, eventualmente, desejado como meio para curar a tristeza.

<sup>223</sup> Cf. SLE, I, 9, n.5.

<sup>224</sup> Cf. SLE, I, 9, n.9. A felicidade não serve para nada, mas, por ela, o homem se serve de tudo.

<sup>225</sup> SLE, I, 10, n.13. Por questões de brevidade, vai-se omitir a demonstração da definição de felicidade que se encontra na lição 10 do referido comentário.

<sup>226</sup> Fís., 219b 2. Definição de tempo de Aristóteles assumida por Tomás.

<sup>227</sup> Isso é claro pelo fato de que só é possível interromper ou terminar aquilo que está se movendo, isto é, aquilo que tem um tempo limitado.

<sup>228</sup> Cf. SLE, I, 10, n.12.

<sup>229</sup> SLE, I, 10, n. 12. A prova de que existe uma felicidade possível na vida presente se encontra em S. Th., I-II q.5 a.1.

<sup>230</sup> Cf. S. Th., I-II q.2, a.6.

<sup>231</sup> Cf. S. Th., I-II q.2, a.2.

<sup>232</sup> Cf. SCG, III, C.34.

<sup>233</sup> Cf. S. Th., I-II q.2, a.1.

ordenadas ao ato; finalmente, as riquezas *são sempre meios* para se adquirir algo, já que não podem ser fins últimos.

Observando a sociedade contemporânea, percebe-se que fama, prazer e dinheiro são as metas de vida comuns à maior parte das pessoas. Isso significa que, usando a definição de Tomás de Aquino, nenhuma das concepções contemporâneas de felicidade consiste no fim último do homem. Assim, naturalmente, surge a questão: em que consiste a felicidade?

Respondo dizendo que a última e perfeita felicidade não pode existir exceto na visão da divina essência, para cuja evidência, são consideradas duas coisas: em primeiro lugar, o homem não pode ser considerado verdadeiramente feliz, enquanto houver alguma coisa que deva ser desejada ou querida. Em segundo lugar, a perfeição de qualquer potência é dirigida à razão do seu objeto. No entanto, o objeto do intelecto é aquilo que é, ou seja, a essência. [...] Assim, para a felicidade perfeita é necessário que o intelecto penetre a própria essência da causa primeira. Assim, terá sua perfeição pela união a Deus como ao objeto; nisso consiste a felicidade do homem (tradução nossa)<sup>234</sup>.

Naturalmente, a visão de Deus não é corpórea, mas sim intelectual. Pela visão corpórea, o homem vê as aparências, pela visão intelectual, as essências. Isso significa que o fato de ver a Deus não se esgota na ciência da sua existência, mas implica o conhecimento acerca do seu *ser* e do seu *agir*. Assim, ninguém vê a essência divina sem antes ter conhecido as propriedades do próprio ser subsistente, ou seja, quem ele é, e a verdade acerca de todas as coisas, o que quer dizer que terá conhecido o que ele fez<sup>235</sup>.

### **3.1.2.2. O ato de fé**

Todo conhecimento necessita de um *objeto material* e um *objeto formal*. O objeto material refere-se ao conteúdo conhecido e o objeto formal reporta-se ao meio *pelo* qual o conteúdo se torna conhecido. Por exemplo, o homem conhece a cor por causa da luz. Analogamente, diz-se que o homem vê a cor pela luz material e vê a verdade pela *luz da razão natural*.

<sup>234</sup> S. Th., I-II q.3 a.8.

<sup>235</sup> Essa é a conclusão que se tira do Livro X da Ética a Nicômaco. A felicidade consiste em contemplar a causa primeira, ou seja, ter uma visão intelectual livre de todas as causas e sua vinculação à causa primeira.

Através da luz natural da razão, o homem é capaz de compreender a essência de todos os entes<sup>236</sup>, exceto a essência divina<sup>237</sup>. O homem não é capaz de compreender plenamente a essência divina por dois motivos. Quanto ao primeiro motivo, visto que a causa é sempre mais perfeita que os efeitos, as perfeições de Deus ou em Deus excederão qualquer coisa que dEle puder ser conhecida pela razão natural<sup>238</sup>. Quanto ao segundo motivo, verifica-se que a essência divina jamais será plenamente compreendida pelo homem, enquanto escapa à razão humana. Portanto, há um conhecimento sobre Deus que excede a razão humana.

Esse conhecimento excedente não pode ser conseguido pela luz da razão natural, logo só pode ser adquirido por uma luz sobrenatural. Entretanto, a luz sobrenatural não pode ser uma criatura, pois toda criatura se reduz ao conhecido pela luz natural da razão. Ora, aquilo que não é criatura é Deus<sup>239</sup>. Assim, a luz sobrenatural da razão é Deus. Como o objeto do intelecto é a verdade<sup>240</sup>, a luz sobrenatural desse conhecimento é chamada *verdade primeira*. Consequentemente, o conhecimento além da razão natural é usualmente chamado *fé*. Portanto, *o objeto formal da fé é a verdade primeira*<sup>241</sup>.

Assim como não é possível ver as cores sem luz material, nem demonstrar sem a luz da razão natural, não se pode crer sem a luz sobrenatural, isto é, sem a luz da fé<sup>242</sup>. O ato de fé<sup>243</sup> é um ato do intelecto que busca conhecer, por isso é chamado

<sup>236</sup> Cf. S. Th., I, q.86, a.2, ad. 4. Aqui Santo Tomás diz que o intelecto tem a capacidade de conhecer infinitas coisas. Ente é uma expressão metafísica para indicar *aquilo que é*, mais intuitivamente, contudo, se diria, *aquilo que está na realidade*.

<sup>237</sup> É importante distinguir o conhecimento da compreensão. Para Tomás de Aquino, compreender e conhecer são coisas diferentes. Compreender significa esgotar a essência, enquanto conhecer significa possuir algo da essência. O homem não compreende a Deus, ainda que seja capaz de conhecê-lo. S. Th., I q.12, a.7.

<sup>238</sup> Cf. SCG, I, 4.

<sup>239</sup> Não é possível que uma criatura receba, em si, o incriado diretamente, pois o contido está no continente ao modo do continente. É possível, porém, que o contido comunique ao continente algo que lhe exceda por natureza, como no caso do ouro carregado em vasos de barro. O contido está ao modo do continente, mas comunica ao continente um valor que jamais teria por si. Esse é o modo pelo qual o incriado atinge o homem, por alguma coisa criada o incriado se comunica ao intelecto humano aumentando-lhe a capacidade que jamais teria por si.

<sup>240</sup> O objeto das faculdades é *aquilo que de próprio é posto diante das faculdades*, por exemplo, o objeto da visão é a cor, pois só se percebe a cor mediante a faculdade da visão; o objeto da audição é o som; o objeto do intelecto é a verdade. Como Deus é o próprio ser subsistente, ele unifica nele todas as perfeições. Assim, aquilo que, no mundo, é realmente distinto, em Deus é apenas logicamente distinto. Mas, as faculdades humanas não deixam de apreender conforme aquilo que tem de próprio, assim o intelecto apreende do ser subsistente a verdade primeira e a vontade apreende o sumo bem.

<sup>241</sup> Cf. S. Th., II-II q.1 a.1.

<sup>242</sup> Cf. S. Th., II-II q.2 a.3 ad 2.

<sup>243</sup> Cf. Em S. Th., II-II q.4 a.1, Tomás de Aquino diz claramente que o ato de fé é crer.

*cogitação*. Adverte-se que a cogitação pode ser de três tipos: *sensível*, *deliberativa* ou *reflexiva*. A *cogitação sensível* refere-se à faculdade humana de estimar o tamanho de um objeto ou a força necessária para acertar um alvo. A *cogitação deliberativa* reporta-se ao juízo do intelecto acerca de algum tema muito grave que envolva uma escolha, como a emissão de uma sentença judicial. A *cogitação reflexiva* diz respeito a qualquer ato do intelecto que emita uma consideração intelectual sobre algo. Dentre os três tipos de cogitação, somente a segunda é apropriada para expressar a cogitação do ato de fé, pois a cogitação sensível concerne àquilo que é material e a cogitação reflexiva considera as coisas já conhecidas<sup>244</sup>.

A cogitação deliberativa é um movimento que visa o conhecimento verdadeiro. O termo final de um movimento é chamado de *perfeição*. Assim, conhecimento verdadeiro é a cogitação deliberativa perfeita. Visto que o princípio de perfeição é chamado forma e o princípio do conhecimento verdadeiro é chamado *ciência*, conclui-se que *a ciência é a forma da cogitação*<sup>245</sup>. Por isso, a cogitação *informe* é chamada não-científica e a *informada*, científica por ser aquela que leva ao que é verdadeiro.

Ocorre que os princípios da ciência são conhecidos a partir da luz da razão natural. Logo, a cogitação deliberativa do ato de fé não pode ser informada pela ciência. É sabido que as cogitações informes são apenas três: *a opinião*, *a dúvida* e *a suspeita*. Nenhuma das três pode ser considerada fé, pois a esta cabe a firmeza. Assim, Tomás, seguindo Agostinho, define que “*crer é cogitar com assentimento*” (tradução nossa)<sup>246</sup>.

A cogitação deliberativa chega ao assentimento firme por dois modos: *pelo rigor da prova científica* ou *pelo exercício da vontade*. Isso significa que, na cogitação informe, o assentimento é um ato voluntário que sempre age por um fim. O fim é o ser apreendido pela vontade como bem<sup>247</sup>, assim, a *vontade age pelo bem*. Por isso, entende-se que o intelecto apreende a luz da fé como verdade primeira e a vontade, como o sumo bem. Portanto, *no ato de fé, a vontade age pelo sumo bem*.

<sup>244</sup> Cf. S. Th., II-II q.1 a.1.

<sup>245</sup> Se “o conhecimento verdadeiro é a cogitação deliberativa perfeita”, então “o princípio do conhecimento verdadeiro é o princípio da cogitação deliberativa perfeita”. Assim, “a ciência é a forma”.

<sup>246</sup> S. Th., II-II q.2 a.1.

<sup>247</sup> Ver nota 239.

O ato voluntário movido pelo sumo bem deve ser chamado de *amor*, pois todo ato voluntário está naturalmente inclinado ao sumo bem e o amor é a inclinação natural a um bem<sup>248</sup>. Esse amor, por sua vez, deve ser chamado *caridade*, pois a ele se acrescenta o supremo valor divino<sup>249</sup>. Assim, *no ato de fé, a vontade age pela caridade*. Como o ato de fé é um ato voluntário, então o ato de fé se realiza pela caridade. Ora, aquilo pelo qual uma coisa se realiza é chamado forma<sup>250</sup>. Portanto, *a caridade é a forma da fé*<sup>251</sup>.

Assim como a ciência é a forma da cogitação através da luz da razão natural, caridade é a forma da cogitação através da luz da fé. Por isso, a fé é definida exatamente como “a substância das coisas esperadas, prova das coisas não vistas”<sup>252</sup>. Entretanto, isso só acontece quando se faz um ato de *fé informado* pela caridade; quando, porém, realiza-se por um ato de *fé informe*, a fé se reduz à dúvida, suspeita ou opinião.

### 3.1.2.3. Santidade

Se, pelo intelecto, o ato de fé conduz o homem a ver Deus de modo mais perfeito, pela vontade, leva-o a encontrar o bem perfeitíssimo e suficiente por si mesmo. Essas são as duas características da felicidade. Assim, o ato de fé informado pela caridade e prolongado por toda a vida é a felicidade. Como a visão sobrenatural é mais penetrante que a da visão natural e o bem apreendido também é mais apetecível, segue, necessariamente, que *a maior felicidade possível é a vida segundo o ato de fé informado*. Essa conclusão resume aquilo que Tomás de Aquino dizia sobre a vida eterna: “pela fé, inicia-se em nós a vida eterna, pois a vida eterna é conhecer a Deus, como dizia o Senhor no Evangelho: ‘Esta é a vida eterna, que te conheçam a Ti, único Deus verdadeiro’. Ora, o conhecimento de Deus se inicia em nós pela fé” (tradução nossa)<sup>253</sup>.

<sup>248</sup> O sumo bem, sem dúvida, é o fim último. Pois, ele deve ser o bem acima do qual não há nada. Ocorre que o bem e o fim são o mesmo no ato voluntário. Assim, o fim dos fins é o bem dos bens.

<sup>249</sup> Cf. S. Th., I-II q.26, a.3. Para entender esse argumento é importante saber que, na referida questão, Tomás de Aquino entende que caridade é o amor ordenado ao um objeto de grande valor.

<sup>250</sup> Cf. Fís., 194b - 195 b30.

<sup>251</sup> Cf. S. Th., II-II q.4, a.3.

<sup>252</sup> Hb 11,1. Tomás de Aquino entende essa definição de São Paulo como a definição exata de fé em S. Th., II-II q.4, a.1.

<sup>253</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Expositio super symbolum apostolorum*, proêmio.

Se a vida conforme a fé for felicidade mais elevada possível, então essa vida é o fim para o qual os atos voluntários se direcionam. Em outras palavras, *a vontade quer a fé*<sup>254</sup>. Para evitar incompreensões, é necessário distinguir *vontade reta*<sup>255</sup> de *vontade errônea*. A vontade reta é aquela que está orientada à visão de Deus, como os filósofos que se dedicam à sabedoria; a vontade errônea é aquela que dá a algum meio a qualidade de fim último, como a vontade hedonista que confunde prazer com fim último. Portanto, a vontade que se direciona ao fim último inclina-se para a fé e, em outras palavras, revela que *a vontade reta quer a fé*.

Essa conclusão é fundamental, pois a vontade reta é a expressão do homem reto. Daí, *o homem reto se inclina à fé*. Como o objetivo da ética é a retidão do homem, então a *ética visa ao exercício da fé*. Isso indica que a moral cristã não é uma segunda moral, mas moral humana<sup>256</sup> levada à plenitude pelo ato de fé. Essa ideia poderia ser objetada pelo fato de que os homens de fé não são eticamente mais perfeitos, nem maximamente mais felizes que os demais.

A razão da incongruência é a confusão entre *ato de fé* e *profissão de fé*. O ato de fé é a apreensão interior das verdades reveladas e a profissão de fé é a manifestação exterior dessas verdades<sup>257</sup>. O ato de fé que plenifica a moral humana e que exprime a máxima felicidade nesse mundo não é o ato exterior<sup>258</sup>, mas o ato interior realizado continuamente. Considerando isso, percebe-se que a ética cristã em si é mais perfeita, mas o modo de vida dos cristãos pode impedir sua plena manifestação.

É importante saber que tanto a fé quanto a caridade são passíveis de crescimento e de corrupção<sup>259</sup>. Porém, toda criatura possui perfeições finitas,

<sup>254</sup> As conseqüências dessa afirmação ultrapassam muito o escopo desse trabalho, por isso não será explorada segundo toda a profundidade. Por motivo de brevidade, vai-se considerar a aplicação dessa afirmação apenas no âmbito da teoria do ato voluntário e das suas conseqüências para o entendimento do pecado mortal.

<sup>255</sup> Cf. S. Th., I-II q.4, a.4.

<sup>256</sup> O uso indistinto dos termos *moral* e *ética* nesse parágrafo é como uma moldura para a conclusão. Pois, a distinção atual tratando *moral* (costumes) e *ética* (normativa científica), no fundo, entende o ser humano dotado de duas regras de vida. Exatamente, isso que se quer dizer nesse parágrafo: não há duas morais. Não há uma regra de costumes da fé, de um lado, e, de outro, uma regra de comportamento social.

<sup>257</sup> Cf. S. Th., II-II q. 3, a.1.

<sup>258</sup> Cf. S. Th., II-II q.3, a.2. Nessa citação, Santo Tomás afirma que a profissão de fé não necessita ser realizada sempre apenas em algumas ocasiões especiais.

<sup>259</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Quaestio Disputata de Virtutibus* (De Virt.), q.1, a.11. Essa conclusão deriva-se do entendimento de que a fé e a caridade são virtudes, que, por sua vez, são hábitos. Nas próximas seções, vai-se mostrar que os hábitos são passíveis de crescimento ou decréscimo (S. Th., I-II q.52).

enquanto há uma perfeição última para a fé e a caridade. Como a caridade é forma da fé<sup>260</sup>, a máxima perfeição da fé coaduna com a perfeição da caridade.

O Aquinate indica que a caridade possui três graus:

Assim, há de ele aplicar-se primeira, e principalmente, a abandonar o pecado e a lhe resistir aos atrativos, que o levam para o que é contrário à caridade. E isso é próprio dos incipientes, que devem alimentar e estimular a caridade, para que não pereça. A este sucede o segundo esforço, que leva o homem principalmente a progredir no bem. E isso é próprio dos adiantados, que visam, sobretudo fortificar a caridade, aumentando-a. Em terceiro lugar, o homem esforça-se, principalmente, por unir-se a Deus e gozá-lo. E isto é próprio dos perfeitos, que desejam dissolver-se e estar com Cristo<sup>261</sup>.

A caridade perfeita visa o fruir de Deus, logo, inclina-se à beatitude eterna. Por isso a perfeição da caridade é o máximo da *preparação* à beatitude que se pode ter nessa vida. Tomás de Aquino chama essa preparação para o céu de *bem-aventurança* e chama de *santos*<sup>262</sup> aqueles que a possuem. Logo, a perfeição da caridade é a *santidade* e seus preceitos morais o *sermão das bem-aventuranças*<sup>263</sup>.

Considerando que a vontade reta é aquela que está ordenada ao fim último e que a santidade é a perfeição última nessa vida, conclui-se que *toda vontade reta se ordena à santidade*. Visto que o estudo da ética ordena-se aos meios para retificar a vontade humana, conclui-se que *o fim da ética é levar o homem à santidade*.

Essa concepção de ética é substancialmente diferente da moral proporcionalista de Peter Knauer<sup>264</sup>, pelo fato que o fim da moral proporcionalista é gerar o maior bem cósmico possível<sup>265</sup>. Ora, sendo a santidade a vida segundo a luz da fé, ela é uma realidade que sobre-excede o cosmo. Donde se conclui que o maior bem cósmico possível não pode ser a essência da santidade. Daí, o problema: ou a ética de Knauer não visa à santidade ou a santidade que emerge dessa ética se reduz ao cosmo.

As duas concepções seriam problemáticas para a ética proporcionalista, primeiramente pelo fato de que a santidade é a antecipação da beatitude celeste.

<sup>260</sup> Será provado nas próximas seções que a caridade é a alma das virtudes e que as virtudes são conexas entre si. Assim, a perfeição da caridade se torna aperfeiçoamento para todas as virtudes.

<sup>261</sup> S. Th., II-II q. 24, a.9. (Tradução de Alexandre Correia).

<sup>262</sup> Cf. S. Th., I-II q. 69 a.2.

<sup>263</sup> Essa conclusão será melhor compreendida na seção 3.3.3.

<sup>264</sup> Ver Seção 2.3.1. Segundo essa tese o objeto da vontade é o bem moral enquanto simplesmente bom, isto é, se a soma dos fatores positivos e negativos for benéfica para a estrutura do mundo como um todo.

<sup>265</sup> Cf. KNAUER, P., “La détermination du bien et du mal moral par le principe de double effet”. In: *Louvain*, p. 356.

Como o Sermão da Montanha é a pregação da beatitude, tal compreensão haveria de se afastar da Tradição ao afirmar que a ética não visa à santidade<sup>266</sup>. Entretanto, reduzir a santidade ao cosmo seria igualmente problemático, pois o cosmo é o objeto da luz natural da razão. Essa, por sua vez, está presente em todo homem pela sua própria natureza. Assim, o homem poderia reduzir a santidade à sua própria humanidade, ou seja, o homem é capaz de ser santo por si mesmo. Isso significa que a ética proporcionalista induz indiretamente a uma forma contemporânea de pelagianismo.

### 3.1.3. Moralidade dos atos

Para compreender a moralidade dos atos humanos em Tomás de Aquino é necessário saber quais sejam os atos responsáveis, os fundamentos da moralidade e as atribuições morais possíveis. Por isso, esse subitem será dividido em três partes: a responsabilidade, a relação entre bondade e malícia e a distinção entre bondade e correção.

#### 3.1.3.1. Responsabilidade

O homem só pode ser responsabilizado pelos atos voluntários, por isso os atos voluntários são chamados *imputáveis* e os involuntários, *inimputáveis*. Tomás de Aquino entende que apenas a *violência*<sup>267</sup>, a *ignorância antecedente*<sup>268</sup> e algumas *circunstâncias*<sup>269</sup> causam o involuntário.

Adverte-se, porém, que os atos involuntários não são *atos de homem*. Eles se distinguem pela relação que têm com a vontade; os atos de homem são completamente independentes da vontade, como a respiração; os atos involuntários,

<sup>266</sup> Essa afirmação será melhor explicitada no terceiro capítulo no qual há de se mostrar a importância da santidade na pregação dos padres da Igreja. Sobretudo, naquilo que tange ao ensinamento moral.

<sup>267</sup> Cf. S. Th., I-II q.6, a.5. Por violência, entende-se qualquer movimento contrário à inclinação natural da vontade humana. Ou seja, quando alguém é obrigado a fazer o que não quer.

<sup>268</sup> Cf. S. Th., I-II q.6, a.8. A vontade é o apetite intelectual, logo só podem ser considerados voluntários os atos em que a vontade se inclina a alguma verdade apreendida. O ignorante é aquele que não apreendeu a verdade sobre o ato realizado, logo, aquele que não realizou o ato conforme a natureza do ato voluntário.

<sup>269</sup> Cf. S. Th., I-II q.7, a.4. As circunstâncias ordinariamente são consideradas como os acidentes dos atos voluntários. Contudo, as circunstâncias “o que?” e “por que?” são cruciais para a definição do que foi realizado. Pela primeira, define-se o ato realizado e pela segunda, a sua causa. Por exemplo, João matou um homem (circunstância: o que fez?), porque treinava tiro em um manequim e se confundiu (circunstância: por que?). A segunda sentença transforma um ato inicialmente voluntário em um ato involuntário.

por sua vez, são atos voluntários corrompidos em alguma parte essencial, como quando alguém muda de opinião coagido por um revólver. Visto que o ato voluntário é o movimento do apetite intelectual, então cabem duas partes essenciais a ele: a *apreensão intelectual* e o *apetite*. A apreensão intelectual é corrompida pela *ignorância* e o apetite, pela *violência*<sup>270</sup>. As circunstâncias “o quê?” e “por quê?” podem causar o involuntário, pois, a primeira refere-se àquilo que foi apreendido pelo intelecto e a segunda reporta-se à causa do apetite.

Nos atos voluntários, a vontade é um motor movido, pois, por um lado, move o homem e, por outro, é movida pelo bem inteligível<sup>271</sup>. Desse modo, deve-se distinguir duas ordens de movimento nos atos voluntários: *o movimento natural da vontade em direção ao bem* e *a ação da vontade para mover o homem*.

Acerca da primeira ordem, devem-se considerar duas coisas: os *bens* e o *movimento natural*. Os bens são de dois tipos: *queridos por si* ou *queridos por outro*. Os bens que são queridos por si são chamados *fins* e os queridos por outro, *meios*. Desse modo, a vontade pode inclinar-se aos fins ou aos meios<sup>272</sup>. O movimento natural é composto de três partes: a *inclinação*, o *movimento* e o *repouso*<sup>273</sup>. Assim, seguem seis tipos de atos voluntários: referentes aos fins encontramos o *querer*<sup>274</sup> (inclinação natural a um bem), *intender*<sup>275</sup> (movimento da razão para o fim) e *fruir*<sup>276</sup> (repouso); referentes aos meios, *eleger*<sup>277</sup> (inclinação

<sup>270</sup> O *apetite* é uma inclinação natural e a *violência* é movimento realizado contra o movimento natural. Isso significa que, apetite e violência são movimentos contrários e, por conseguinte, corrompem-se mutuamente.

<sup>271</sup> Cf. S. Th., I-II q.9 a.1.

<sup>272</sup> Cf. S. Th., I-II q.6 Intr.

<sup>273</sup> Cf. IPh., VIII, 5. A maneira mais fácil de intuir isso é a partir da analogia com a gravidade. Devido ao motor imóvel (terra) um saco cheio de pedras recebe a inclinação de ficar no chão (lugar natural). Quando esse saco de pedras não está no ponto mais baixo da superfície ele naturalmente cai (movimento). Quando chega ao chão permanece lá até que alguém o tire (repouso). O que Tomás de Aquino está dizendo, na realidade, é esse processo é o funcionamento de todo movimento regido por um motor imóvel. A aplicação desse modelo para a psicologia humana aparece em S. Th., I-II q.4, a.4.

<sup>274</sup> Cf. S. Th., I-II q.10-11.

<sup>275</sup> Cf. S. Th., I-II q. 12.

<sup>276</sup> Cf. S. Th., I-II q. 11.

<sup>277</sup> Cf. S. Th., I-II q. 13.

aos meios), *consentir*<sup>278</sup> (desejo dos meios) e *usar*<sup>279</sup> (movimento sobre as outras faculdades<sup>280</sup>).

Acerca da segunda ordem, é necessário admitir que a vontade mova uma parte para mover todo o corpo<sup>281</sup>. Nesse sentido, as potências da alma são definidas a partir dos seus objetos próprios<sup>282</sup> e a locomoção não é o objeto próprio da vontade. Assim, a vontade move o corpo mediante as potências da alma. Contudo, as potências devem ser proporcionadas à vontade para serem movidas por ela. Isso é necessário porque o motor não pode mover aquilo que não tem potência para receber seu ato, ou seja, não é possível ensinar álgebra a um cachorro, nem esfriar o fogo. Como a vontade é uma faculdade de natureza intelectual, ela só pode atuar nas potências que sejam, ao menos proporcionalmente, imateriais<sup>283</sup>.

As potências imateriais são: as *racionais* e as *sensitivas*. Daí, em primeiro lugar, a vontade pode mover o intelecto e a própria vontade. Em segundo, a vontade pode mover as *potências sensitivas*, porém, apenas parcialmente, pois, mesmo que a imaginação seja capaz de realizar uma operação que exceda a matéria, ainda assim as demais faculdades sensitivas não são capazes de tal feito. Por isso, diz-se que as potências sensitivas são apenas *parcialmente racionais*<sup>284</sup>. Diante disso, é claro que a vontade não pode mover *as potências vegetativas* como o crescimento, o emagrecimento etc., visto que nenhuma ação dequea potência excede a matéria. Evidentemente, a vontade pode ordenar aquilo que pode mover. Assim, a vontade

<sup>278</sup> Cf. S. Th., I-II q. 15.

<sup>279</sup> Cf. S. Th., I-II q.16.

<sup>280</sup> Não pode haver repouso nos meios. Referente aos meios, o termo final da vontade deve ser o termo inicial que realiza a volição. Por isso, o uso é o meio termo entre as duas ordens. Por um lado, é movimento da vontade, por outro, é projeção desta.

<sup>281</sup> Cf. ILPh., VII, 2. Isso é necessário, pois é consequência do ensinamento que afirma: ‘tudo que se move, move-se por outro’. Por isso, o corpo todo se move a partir do movimento das suas partes. Como o processo de caminhar, que primeiro, as pernas não movidas e, por elas, todo o corpo.

<sup>282</sup> Cf. S. Th., I q. 77, a.3. As potências da alma são *potências ativas*, pois se referem ao poder que a alma dispõe para agir. Assim, cada ação reporta-se a uma potência diferente. Isso é o mesmo que dizer que as potências são especificadas pelo seu objeto, ou seja, especificadas pelas ações que lhes são equivalentes.

<sup>283</sup> Aqui se supõe o conhecimento de que o intelecto humano é imaterial. Uma discussão completa sobre isso pode ser vista em S. Th., I q.77

<sup>284</sup> Cf. SLE, I, 20.

é capaz de ordenar os *atos do intelecto*<sup>285</sup>, *da vontade*<sup>286</sup>, *do apetite sensível*<sup>287</sup> e, por intermédio das potências sensíveis, *os membros do corpo*<sup>288</sup>.

Em suma, as duas ordens de movimento no ato voluntário se dividem em dois tipos: *atos elícitos*<sup>289</sup>, vinculados ao movimento da vontade em direção ao bem, e *atos ordenados*<sup>290</sup>, vinculados à ação da vontade como motor do corpo. Assim, os *atos elícitos* são os *atos interiores* e os *atos ordenados*, *exteriores*. Essa associação é importante para comparar o ensinamento de Tomás de Aquino com o pensamento de Haering no que tange à distinção entre *ato* e *ação*. Para Haering, os atos manifestam o exterior enquanto a ação apresenta o interior mediante um ato exterior<sup>291</sup>. Na realidade, Haering está afirmando que alguns atos exteriores não procedem de atos interiores.

No pensamento de Santo Tomás, os atos exteriores disformes aos atos interiores são involuntários, pois, os atos exteriores são motores movidos pela vontade ou por algo externo. Se o externo é contrário à vontade, o movimento é violento; se o externo não for contrário à vontade, então ele será um ato da vontade. Ocorre que os atos da vontade são interiores. Portanto, todo ato voluntário exterior procede de um ato interior ou é ato involuntário.

Essa descoberta é importantíssima, pois enuncia a continuidade entre o ato interior e o exterior. Essa continuidade deve ser entendida formalmente; pois contínuo é aquilo cujo termo final de uma parte é o termo inicial de outra<sup>292</sup>, como as partes de uma linha cortada ao meio. Ora, viu-se que o termo final dos atos elícitos é o inicial dos atos ordenados o que significa dizer, por conseguinte, que haja uma continuidade formal entre o interior e o exterior. Uma vez que a continuidade é um modo de ser uno<sup>293</sup>, conclui-se que *o ato voluntário exterior constitui uma unidade com o ato interior*, ou seja, *são um só ato*.

<sup>285</sup> Cf. S. Th., I-II q.17, a. 6.

<sup>286</sup> Cf. S. Th., I-II q.17, a.5.

<sup>287</sup> Cf. S. Th., I-II q.17, a.7. Os atos do apetite sensível são a decorrência natural das formas apreendidas pelos sentidos e apresentadas pela imaginação. Como a vontade é capaz de mandar nas potências sensitivas, também é capaz de mandar nos apetites.

<sup>288</sup> Cf. S. Th., I-II q.17, a.9.

<sup>289</sup> Cf. S. Th., I-II q.10-16.

<sup>290</sup> Cf. S. Th., I-II q.17.

<sup>291</sup> Cf. HAERING, B., *A lei de Cristo I*, p. 257. Vide seção 2.3.1.

<sup>292</sup> Cf. ILPh., VI, 1.

<sup>293</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Libri Metaphysicae* (SLM), V, 5. Por exemplo, a interdependência das partes do corpo humano evidencia sua unidade.

O ato voluntário é, anteriormente, o movimento da vontade em direção a uma forma<sup>294</sup> e, posteriormente, o movimento dos membros do corpo. Isso significa que o ato interior confere o movimento ao exterior. A primeira perfeição do móvel reside no ato do motor, por isso, o ato interior confere a sua perfeição ao ato exterior. Essa afirmação significa que o ato interior é o *princípio de perfeição* do ato exterior, ou seja, *o ato interior é forma do exterior*. Analogamente, o ato exterior é como *matéria*<sup>295</sup>. Assim, o ato exterior se relaciona com o interior ao modo de *matéria e forma*, ou seja, *conforme a união existente entre corpo e alma*<sup>296</sup>.

Em suma, o *ato ordenado* é como o corpo e a *ordem* como a alma. Por isso, a ordem é a lei do ato ordenado, como a alma é do corpo; o ato ordenado é a expressão da ordem, como o corpo é da alma; o ato ordenado e a ordem são o mesmo ato, como o corpo e a alma são o mesmo ser; por fim, o ato ordenado subsiste pela ordem. A *ordem é um ato do intelecto* que depende da vontade<sup>297</sup>. Como aquilo que subsiste em uma natureza intelectual é chamado *pessoa*<sup>298</sup>, então os atos ordenados são *atos pessoais*. Portanto, *todos os atos exteriores são atos pessoais, por isso, servem de critério suficiente e necessário para a atribuição moral*.

### 3.1.3.2. Fundamentos da moralidade

Na tese de Schüller e dos teólogos revisionistas, existem quatro atribuições morais: bondade/correção e malícia/incorreção. Para descobrir o posicionamento de Tomás de Aquino sobre o tema, é necessário estudar a relação entre bondade e malícia e compará-la com o entendimento sobre correção e incorreção.

Segundo a doutrina tomista, a distinção entre o *bem* e o *ser* não é real, mas, lógica<sup>299</sup>. Isso significa que algo é bom à medida que tem ser e é mau à medida que

<sup>294</sup> Definiu-se ato voluntário como o ato movido pela vontade. A vontade é o apetite intelectual. O apetite é a inclinação natural a uma forma. É inevitável concluir que o ato voluntário é essencialmente movimento. Ver seção 3.1.2.

<sup>295</sup> Cf. S. Th., I-II q. 17, a.4.

<sup>296</sup> Essa afirmação é crucial para entender o que a *Veritatis Splendor* diz referente ao fato de a teologia da opção fundamental negar implicitamente a união entre corpo e alma. Ver: VS, n. 50.

<sup>297</sup> Cf. S. Th., I-II q.17 a.1.

<sup>298</sup> Cf. S. Th., I q.29 a.3.

<sup>299</sup> Cf. S. Th., I q.5, a.1. A justificativa é bem simples. Tudo que é querido o é pela sua razão de bem. Nada é querido senão por aquilo que possui em ato. Tudo o que existe em ato o é por causa do seu ato de ser. Daí tudo que é bom tem ser. Por outro lado, tudo que tem ser pode ser apetecido, assim, tudo que é ser é bom. Isso garante a conversibilidade. Por isso, se diz que o bem acrescenta ao ser a noção de apetecível.

está privado do ser<sup>300</sup>. Privar-se do ser é a mesma coisa que carecer de algum ato. Sabe-se, porém, que existem dois tipos de atos: *ato primeiro* e *ato segundo*. O primeiro refere-se à constituição do ente e o segundo reporta-se à ação. Desta forma, existem duas ordens de males a serem considerados, respectivamente, o *mal de pena* e o *mal de culpa*. O primeiro referente à privação de algum bem constitutivo e o segundo concernente à privação do bem agir<sup>301</sup>.

Verifica-se a necessidade de uma analogia de proporcionalidade própria entre esses males<sup>302</sup>. É claro que o ato segundo recebe seu ser do ato primeiro, pois para agir é necessário existir. Por um lado, tudo o que está no ato segundo pertence ao ato primeiro<sup>303</sup>, como a busca da felicidade. Por outro lado, há coisas que estão no ato primeiro e não estão no ato segundo, como a composição de matéria e forma. Assim, o ato segundo está contido no ato primeiro. Aquilo que está contido é como a parte no todo, porém, é impossível que a parte não se relacione proporcionalmente com o todo. Portanto, é necessário que o ato segundo seja proporcional ao ato primeiro. Em outras palavras, existe uma analogia de proporcionalidade entre os males de pena e de culpa. Isso é corroborado pelo texto de Tomás de Aquino que diz: “há que se dizer do bem e do mal das ações igual que do bem e do mal nas coisas, porque todas as coisas produzem coisas semelhantes a elas” (tradução nossa)<sup>304</sup>.

O bem é a plenitude do ser de cada espécie como é um bem para o homem ser composto de corpo e alma, usar das faculdades apreensivas, apetitivas etc. O mal é a privação de alguma dessas capacidades como, por exemplo, a cegueira. Considerando a analogia de proporcionalidade, diz-se que o ato bom é aquele que atinge a plenitude do seu ser. Neste sentido, o ato voluntário é movimento e a

<sup>300</sup> Cf. S. Th., I q.48, a.1.

<sup>301</sup> Cf. S. Th., I q.48, a.5. A distinção entre mal de pena e mal de culpa em Tomás de Aquino é proporcionalmente análoga à relação entre mal físico e mal moral presente na teologia moral contemporânea.

<sup>302</sup> Cf. PENIDO, T. L. M., *A função da analogia em teologia dogmática*, pp. 38-42. Essas analogias são aquelas que comparam ‘muitos termos’ em relação a ‘muitos termos’ (*multi...multi*), por exemplo, o verbo de Deus está para o verbo interior no homem, assim como a ciência de Deus está para a ciência humana.

<sup>303</sup> Um exemplo que ilustra essa afirmação é a imitação que o homem faz dos animais. Seu ato primeiro o faz homem e, por um ato segundo, é capaz de imitar um cachorro. Mas, o ato segundo feito pelo homem que imita o cachorro não o faz ao modo de cachorro, mas ao modo de homem. Ou seja, o ato primeiro imprime um caráter no ato segundo pela dependência ontológica entre estes.

<sup>304</sup> S. Th., I-II q. 18, a.1.

perfeição completa do movimento é o fim desse movimento<sup>305</sup>. Há dois tipos de fins: *último* e *intermediário*. Assim, a plenitude absoluta do ser do ato voluntário é a união ao fim último e a plenitude relativa é a posse dos meios que conduzem a tal fim. Assim, *o ato voluntário é absolutamente bom quando frui do fim último e relativamente bom quando conduz para o fim*.

A bondade e a malícia não são atribuídas aos atos voluntários do mesmo modo, pois, o bem e o mal não são entes da mesma maneira. O bem é ente real e o mal, lógico<sup>306</sup>. O ente real é aquele composto de substância (ser em si) e os acidentes (ser em outro) como, por exemplo, cavalo. O ente lógico é aquele que só existe porque compõe proposições verdadeiras como, por exemplo, a privação. A privação só existe porque a frase ‘o homem é privado de asas’ é verdadeira<sup>307</sup>. Acontece que uma proposição é verdadeira quando a noção do sujeito contém a noção do predicado. Por isso, o mal (que é uma privação) é ente por causa das noções que compõem as proposições. Essa é a razão pela qual é possível descobrir o mal a partir dos conceitos, porém, não os bens<sup>308</sup>.

Isso significa que a linguagem referente ao bem é ontológica, todavia aquela referente ao mal, lógica. Contudo, isso não gera uma incongruência de linguagens, pois existe uma proporção entre a ordem lógica e a ontológica. Santo Tomás de Aquino defende que o *gênero*, a *diferença* e a *espécie* são proporcionais à *matéria*, *forma* e *essência*<sup>309</sup>. Assim, para a moralidade, usa-se a ordem lógica; eventualmente, porém, a ordem ontológica. Nessa pesquisa, defendemos que esse mecanismo de adaptação de linguagem foi usado por Tomás de Aquino na Suma Teológica. É fácil verificar que na q.17, sobre os atos ordenados pela vontade, onde traz a analogia entre o ato voluntário e os entes hilemórficos, usa expressões como

<sup>305</sup> Isso se pode provar da própria definição de movimento. Movimento é ato do que está em potência enquanto está em potência. Ora, isso indica que o movimento é uma mistura do perfeito (ato) com o imperfeito (potência). Assim, ele só alcança a plenitude do ser (perfeição) quando atinge o ato, ou seja, quando acaba o movimento.

<sup>306</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De ente et essentia*, I, 3.

<sup>307</sup> O motivo de algo ser dito ente pelo fato de compor uma proposição verdadeira se deve ao fato de que o ser é conversível à verdade. Assim, o ente (aquilo que é) deve ser verdadeiro e, por conversão, o verdadeiro necessariamente deve ser ente.

<sup>308</sup> Aqui se está respondendo a uma questão levantada por Rhonheimer na seção 2.2.2. Naquela altura, o autor indicava que a moralidade dos atos humanos não deveria ser consequente à essência pelo fato de que não era possível encontrar a virtude humana na natureza. Essa argumentação não procede pelo fato de que o mal existe na ordem lógica e os bens existem na ontológica, daí os males prioritariamente se descobrem por meio da ordem lógica e os bens, pela ordem ontológica. Daí, a virtude se relaciona à ordem ontológica e a descrição das matérias de pecado mortal à ordem lógica.

<sup>309</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De ente et essentia* III, 24.

matéria, forma e essência. No entanto, na q.18, onde se refere à bondade e à malícia, ele passa a tratar de gênero, diferença e espécie.

Na ordem ontológica, o homem é o composto de corpo e alma racional, mas, na ordem lógica, é animal racional. A racionalidade é aquilo que diferencia a espécie humana do gênero animal. A união entre gênero e diferença é a espécie, ou também, a definição lógica do ente<sup>310</sup>. Claramente, a diferença tem proporção em relação à forma, pois as duas especificam os entes.

Assim, a corrupção na diferença é proporcional à corrupção na forma. Como a forma é o princípio do ser das coisas, então a corrupção na diferença é um mal. Diversamente, a realização plena da diferença é um bem<sup>311</sup>. Deste modo, a moralidade dos atos reside na diferença específica. A questão sobre a qual seja a diferença específica nos atos voluntários é facilmente resolvida pelo seguinte raciocínio: o ato voluntário é movimento; o movimento é o “ato do que está em potência enquanto tal” (tradução nossa)<sup>312</sup>. Ele se distingue do ato puro pela potência. Como aquilo que distingue é o mesmo que especifica, o movimento é especificado a partir da potência. Contudo, a potência é sempre especificada pelo seu ato correspondente. Sucede que a potência do movimento é o seu fim. Logo, todo movimento é especificado pelo fim. Portanto, os atos voluntários são especificados pelos seus fins.

Os fins dos atos voluntários possuem a razão de bem; porém, os bens podem ser *queridos por si* ou *queridos por outro*. Os primeiros são propriamente chamados *fins* e os segundos, meios. Contudo, os meios são sempre os primeiros na execução, por isso propriamente são chamados de *objetos*<sup>313</sup>. Assim, os objetos e os fins especificam os atos voluntários. Aquilo que especifica é a diferença, como a moralidade reside na diferença, diz-se que *bem é o que realiza a diferença e mal o que corrompe a diferença*. Os objetos e os fins são a diferença, logo a *bondade e a malícia dos atos residem nos objetos*<sup>314</sup> e nos *fins*<sup>315</sup>.

<sup>310</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De ente et essentia*, III, 24.

<sup>311</sup> Aqui é importante focar que o bem reside na realização *plena*, isto é, não basta a ausência da corrupção na diferença específica para que algo seja considerado bom. Isso se deve ao fato de que basta a privação para que haja o mal, porém o bem só se realiza no ser integral.

<sup>312</sup> Fís., 201a 25.

<sup>313</sup> Cf. S. Th., I-II q.18, a.6. Objeto é “aquilo que está posto diante de”, ora, aquilo que está posto diante da vontade primeiramente é o meio, por isso, propriamente ser chamado objeto.

<sup>314</sup> Cf. S. Th., I-II q.18, a.2.

<sup>315</sup> Cf. S. Th., I-II q.18, a.4.

Acerca da relação entre os fins e os objetos, Tomás de Aquino diz que as espécies dos atos humanos se relacionam formalmente com o fim e materialmente com o objeto do ato exterior<sup>316</sup>. A partir disso, se, por um lado, o objeto do ato exterior é como a matéria, também o fim é como a forma do ato. Assim se verifica na a pessoa que furta para cometer adultério; *materialmente*, furtou, e, *formalmente*, cometeu adultério. Diante disso, é possível entender o conceito que ficou tradicionalmente conhecido como *matéria grave*. A matéria de um ato voluntário é o objeto sobre o qual este recai primariamente. Ademais, pelo fato que o ato voluntário tenda a haurir ou extraia a bondade ou a malícia dos objetos, assim, uma matéria pode especificar um ato como bom ou mau. Por analogia de atribuição<sup>317</sup>, diz-se que as matérias são boas ou más. Ela não é boa ou má por si como se a maldade lhe fosse um atributo entitativo<sup>318</sup>, mas é boa ou má pela especificação que conferirá ao ato voluntário especificado por ela. Se a ‘maldade’ da matéria for considerada grave em relação ao fim último, então a matéria má será chamada *grave*.

A ideia de que a bondade e a malícia podem ser retiradas da matéria do ato voluntário é diametralmente oposta à ideia de Schüller, pois, segundo ele, “à medida que a exigência moral obriga o homem à bondade moral, ela prescinde da multiplicidade e da heterogeneidade de todos os conteúdos materiais”<sup>319</sup>. O enunciado de Schüller seria congruente com o tomismo, se a moralidade dos atos dependesse exclusivamente dos fins ou se o fim e o objeto estivessem relacionados como o gênero e a espécie<sup>320</sup>. Ocorre que os parágrafos acima mostraram que a moralidade depende do objeto; por isso, só haveria congruência entre as doutrinas caso o fim e objeto se relacionassem como o gênero e a espécie, isto é, se a bondade

<sup>316</sup> Cf. S. Th., I-II q.18, a.6.

<sup>317</sup> Cf. ROYO MARIN, A., *Teologia moral para seculares*, p. 66.

<sup>318</sup> Pensar assim seria um absurdo, pois seria a mesma coisa que dizer que o mal existe realmente. Esse é o motivo pelo qual o texto de Tomás de Aquino, como diz Keenan, nunca usa a expressão de *malum intrínseco*. Contudo, quando se entende algo como *malum intrínseco* em relação ao ato voluntário que recai sobre a matéria, a expressão não só se torna tomista como uma consequência direta do pensamento global do autor.

<sup>319</sup> SCHULLER, B., *Die Begründung sittlicher Urteile*, p. 133 apud ABBÀ, G., *História crítica da filosofia moral*, p. 211.

<sup>320</sup> Aqui se refere a um dado do *de ente essentia* afirmando que a espécie está completamente contida no gênero. Desse modo, aquilo que verdadeiramente se atribui ao gênero deve se atribuir a todas as espécies que o compõem. Ora, se os fins definirem um gênero de ações humanas, então as espécies seriam definidas pelos objetos. Contudo, jamais um objeto seria capaz de tornar mau um ato, pois isso seria a mesma coisa que retirá-lo do gênero, o que seria contraditório.

do fim comunicasse ao objeto sua bondade, como o gênero comunica suas propriedades às espécies.

Essa última afirmação, porém, não se sustenta pelo fato de que a espécie é dada a partir da diferença. A diferença é proporcional à forma e essa pode ser substancial ou accidental; devido à proporção, a diferença também se divide em substancial e accidental. Como a espécie é a composição do gênero com a diferença<sup>321</sup>, então as espécies serão como substância ou acidente. Aquilo que é como substância tem suas partes unidas essencialmente, isto é, constituem uma coisa só<sup>322</sup>. Assim, há atos voluntários cuja composição entre gênero e diferença, entre fim e objeto, constituem um único ato como, por exemplo, lutar bem para alcançar a vitória. Nesses casos, a bondade do fim é comunicada ao objeto, pois o fim se torna um com o objeto<sup>323</sup>.

Ocorre o oposto, porém, com aquelas espécies de atos cuja diferença é como acidente. Essas espécies causam o múltiplo, pois um mesmo acidente inere a substâncias especificamente diferentes como no exemplo dos cavalos e pombos que pertencem à espécie dos animais brancos; porém, essa espécie não é real, pois cavalo e pombo são animais substancialmente diferentes. Conclui-se que as espécies dadas por diferenças accidentais geram o múltiplo. Assim, há atos voluntários cuja composição entre gênero e diferença, entre fim e objeto, constituem múltiplos atos, por exemplo, roubar para fornicar. Esse ato é uno apenas por causa das circunstâncias<sup>324</sup>, por isso são atos diversos com valoração moral igualmente diversa. Em suma, os atos voluntários em que o fim e o objeto estão essencialmente unidos logram a bondade e malícia do fim, os atos que estão acidentalmente unidos geram multiplicidade de atos e, por isso, a moralidade dos seus atos não procede do fim. Portanto, a moralidade dos atos humanos não pode prescindir dos aspectos materiais.

<sup>321</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De Ente et Essentia*, III, 24.

<sup>322</sup> Cf. *Ibid.*, II, 1. Isso se deve ao fato de que a essência nada mais é do que a união de matéria e forma.

<sup>323</sup> Cf. S. Th., I-II q.18, a.7.

<sup>324</sup> Por motivo de brevidade, não é possível aprofundar o entendimento de Tomás de Aquino sobre a circunstância. Contudo, vale perceber que em S. Th., I-II q.7; q.18, a.3, as circunstâncias são consideradas como acidentes dos atos humanos. De modo que afirmar que há espécies unidas acidentalmente e perceber que elas estão unidas por uma circunstância particular ao invés de uma circunstância essencial (o que? por que?) não é uma coincidência, antes é a consequência direta das demonstrações do Aquinate.

Diante disso, levanta-se a questão sobre a atribuição moral dos atos em que o interior e o exterior não estão essencialmente unidos como no caso de furtar para dar esmola. Ora, é importante lembrar que a vontade humana é una. Assim, a mesma vontade que quer o ato interior, inclina-se sobre o exterior. Isso significa que as múltiplas espécies de atos voluntários sempre se unificam na vontade. Dessa forma, boa ou má é a vontade da qual os atos voluntários procedem. Sobre isso sintetizava o Aquinate:

Deve-se ter em conta que, como se disse (q.19 a.6 ad.1), para uma coisa ser má, basta um defeito singular, enquanto que para algo ser bom não basta um bem singular, mas sim, a integridade da bondade. Por conseguinte, se a vontade é boa por seu próprio objeto como pelo seu fim, se segue que o ato exterior é bom. Mas, para que o ato exterior seja bom, não basta a bondade da vontade que vem da intenção do fim, mas sim que, se a vontade é má pela intenção do fim ou pelo ato querido, segue-se que o ato exterior é mau (tradução nossa)<sup>325</sup>.

Assim, a integridade do bem manifesta que não basta boa intenção para realizar um ato bom. Por isso, a razão proporcionada não pode ser a única regra para aplicar o princípio do duplo efeito<sup>326</sup>, ao contrário do indicado por Knauer. A partir do sobredito, é claro que a ação de duplo efeito *não pode ter intenção má, nem objeto mau*. Além disso, o *ato mau tolerado não pode ser causa do bem querido*, caso contrário, a intenção do bem causaria a vontade do mal. Logo, o princípio de duplo efeito só pode ser considerado ato bom quando está dotado dos quatro critérios simultaneamente<sup>327</sup>.

### 3.1.3.3. Bondade e correção

A seção acima mostrou que a vontade é boa quando o objeto e o fim são bons simultaneamente, contudo, é má quando um destes é mau. Assim, basta descobrir o que torna bom ou mau um objeto para completar a descrição sobre a moralidade dos atos humanos. Como já se disse<sup>328</sup>, o ato bom é aquele que possui a plenitude do ser, por isso, bom é a felicidade e os atos que conduzem para ela. Esse pensamento, porém, levanta um problema: todos querem a felicidade à medida que

<sup>325</sup> S. Th., I-II q.20, a.2.

<sup>326</sup> Ver seção 2.3.1.

<sup>327</sup> A importância desse parágrafo é grande, pois foi possível mostrar os quatro critérios de aplicação para o princípio do duplo efeito. O princípio não foi formulado por Santo Tomás, contudo, pelo que se viu acima, é um corolário imediato de S. Th., I-II q.20, a.2.

<sup>328</sup> Ver seção 3.1.3.2.

agem em vista do repouso da vontade<sup>329</sup>. Dessa forma, todas as vontades seriam boas.

Tal proposição, contudo, não é verdadeira, pois a vontade depende do objeto apresentado pela razão para agir<sup>330</sup>. Por exemplo, a razão que apreende os prazeres como beatitude guia a vontade à comida e à bebida. Os atos voluntários que procedem dessa concepção não são maus pelo movimento da vontade que busca repouso, mas pelo objeto equivocado sobre o qual recai o ato voluntário.

Isso significa que a bondade ou a malícia dos atos voluntários dependem da retidão ou da incorreção da inteligência. Dizia Tomás de Aquino: “sempre que o homem praticar um ato em vista de um fim conforme a ordem da razão e da lei eterna, é reto; quando, porém, se afasta dessa retidão comete pecado. É claro que todo ato voluntário, que se afasta da ordem da razão e da lei eterna, é mau” (tradução nossa)<sup>331</sup>.

Essa conclusão responde ao problema sobre a relação entre bondade e correção em Santo Tomás de Aquino. Correção e incorreção referem-se ao intelecto que apreende a *verdade* sobre o objeto, isto é, a relação dele com o fim último. Bondade e malícia reportam-se à vontade que quer, respectivamente, o correto ou o incorreto como um *bem*. Desta forma, a bondade e a correção relacionam-se proporcionalmente ao bem e a verdade<sup>332</sup>. Desta forma, ambos são conversíveis no ser<sup>333</sup>, isto é, distinguem-se logicamente, mas não realmente. Portanto, devido à conversibilidade do bem e do verdadeiro no ser, bondade e correção distinguem-se apenas logicamente<sup>334</sup>.

<sup>329</sup> Cf. IV SCG, XCII. Beatitude pode ser entendida como sinônimo de santidade, fim último e felicidade.

<sup>330</sup> Cf. S. Th., I-II q.19, a.3.

<sup>331</sup> S. Th., I-II q.21, a.1. A expressão lei eterna será explicada nas seções posteriores. Resumidamente, a lei eterna foi a ordem segundo a qual Deus dispôs o mundo.

<sup>332</sup> Correto é o objeto que verdadeiramente conduz ao fim último, ou seja, está conforme a ordem da razão e da lei eterna.

<sup>333</sup> O texto do Aquinate que afirma: “o mal é mais que o pecado e o bem mais que a retidão” (S. Th., I-II q.21, a.1), só pode ser plenamente compreendido quando se expõe duas premissas cultadas: ‘o bem é conversível no ser’ (Cf. S. Th., I q. 5, a.1) e a verdade é conversível no ser (Cf. S. Th., I q.16, a.3). Essas duas premissas deixam claro o texto supracitado, pois a bondade acrescenta a verdade o apetecível e a verdade acrescenta a bondade o cognoscível (Cf. S. Th., I q.16, a.3), ou seja, elas se identificam na unidade do objeto entendido e querido, embora não sese identifiquem nocionalmente.

<sup>334</sup> Embora isso pareça metafisicamente complicado, a afirmação é evidente. O ser não deve ser visto como o ser em comum, mas o ser do objeto mesmo apreendido pela inteligência e querido pela vontade. É obvio que a verdade e a bondade do objeto residem em um mesmo objeto, ou seja, só se distingue verdade de bondade nocionalmente por causa da apreensão humana. Na realidade, porém,

A conclusão acima, porém, depende da ideia de que a razão é o motor da vontade. Essa ideia é sempre verdadeira nos atos elícitos para os meios, mas não são sempre verdadeiras para os fins. Porque as potências da alma precisam de um motor para o *exercício do ato* e outro motor para *determinação do ato* deste<sup>335</sup>. O motor para o exercício é aquele que dispõe a potência para receber o ato como por abrir os olhos para ver. O motor para a determinação do ato é o objeto que atualiza a potência como, por exemplo, a cor branca. Obviamente, a vontade também possui esses dois motores. A razão é o motor de especificação, mas não pode ser para o exercício do ato. O exercício do ato sempre visa a um fim, entretanto o fim não é o objeto da razão, mas sim da vontade. Portanto, o motor para o exercício do ato deve ser a própria vontade<sup>336</sup>. Essa vontade primeira é a *vontade natural*<sup>337</sup>, que é a inclinação natural do homem para o bem em comum, isto é, para o repouso da vontade.

A vontade natural inclina-se necessariamente para tudo aquilo que convém às faculdades do homem<sup>338</sup>, ou seja, convém à vista ver, donde, o bem da visão é objeto da vontade natural<sup>339</sup>. Como o conveniente às potências é objeto do querer e o querer é o princípio dos atos elícitos, então, a vontade natural move o querer e o querer move todas as potências; portanto, a vontade move-se a si mesma dos fins para os meios<sup>340</sup>.

Isso gera um grande problema, pois *tudo o que se move, move-se por outro*. Se a vontade move a si mesma, então ela deve, em última instância, ser movida por algum objeto exterior<sup>341</sup>. O problema é que o movimento causado por algum objeto exterior é violência. A única forma de mover exteriormente a vontade sem violência é através da sua natureza como a gravidade move os pesados para o chão. Ocorre

---

eles são o mesmo. É importante destacar que a consideração de uma divisão real entre o bem e a verdade inclui uma partição real na própria ordem do mundo.

<sup>335</sup> Cf. S. Th., I-II q.9, a.1.

<sup>336</sup> Cf. S. Th., I-II q.9, a.1.

<sup>337</sup> Cf. S. Th., III q. 18, a.3.

<sup>338</sup> É interessante perceber que a vontade natural não fere a definição de vontade definida anteriormente. Pois, definiu-se vontade como a inclinação natural para o bem apreendido pela inteligência. Aquilo que é apreendido pela inteligência enquanto tal é universal. Assim, a vontade é a apreensão do bem universalmente considerado. O bem em comum é o mais universal de todos. Assim, o bem em comum é objeto próprio da vontade e, por isso, é capaz de causar o movimento do homem.

<sup>339</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones Disputate de Malo* (De Malo), q.6, a.1.

<sup>340</sup> Cf. S. Th., I-II q.9, a.3.

<sup>341</sup> Cf. S. Th., I-II q.9, a.4.

que os movimentos naturais só podem ser causados por aqueles que causam a natureza. A natureza humana é causada por Deus, por isso ele é o único capaz de mover a vontade humana exteriormente por um movimento natural<sup>342</sup>. Portanto, Deus é a causa do movimento da vontade natural.

Além de ser causa eficiente remota, Deus também é causa final, portanto, a união ao sumo bem é muito conveniente. Assim, sendo a *causa final* para o *exercício do ato voluntário* o próprio Deus, também a *causa formal*, que *determina* a espécie dos atos humanos, é a razão enquanto a *causa eficiente* é a própria vontade.

Inspirando-se nisso, Lottin<sup>343</sup> defendia que Tomás de Aquino teria alterado significativamente a sua doutrina acerca do movimento da vontade. Para Lottin, o Aquinate teria defendido inicialmente que a razão era o motor da vontade, contudo depois da condenação de Tempier<sup>344</sup>, teria adotado a teoria da vontade autônoma<sup>345</sup>. Lottin evidencia essa aproximação a partir das Questões Disputadas *De Veritate* em que o Aquinate enuncia: “A liberdade da vontade deve ser considerada de três modos: referente ao ato, enquanto pode querer ou não querer; referente ao objeto, enquanto pode querer isso ou aquilo; referente à ordem do fim, enquanto pode querer o bem ou o mal” (tradução nossa)<sup>346</sup>.

Os dois primeiros modos de liberdade da vontade referem-se respectivamente ao *exercício do ato* da vontade e à *determinação* do ato. Por isso, Lottin entendeu que esse trecho mostrava que há em Tomás de Aquino a distinção entre a *liberdade de exercício* e a *liberdade de determinação*<sup>347</sup>. Deste modo, a primeira reporta-se

<sup>342</sup> Cf. S. Th., I-II q.9, a.7.

<sup>343</sup> Foi um monge beneditino que iniciou os estudos de história da Teologia Moral. Odon Lottin defendia a necessidade de se interpretar os textos de Santo Tomás a partir da data das obras. Seu estudo histórico sobre a *Psicologia moral nos séculos XII e XIII* revolucionou o estudo de moral e, sobretudo, a exegese tomista. Segundo Keenan, foi o início do revisionismo moral que eclodiria no pós-concílio. Para saber mais, KEENAN, J., *História da Teologia Moral no século XX*, pp. 53-73.

<sup>344</sup> Bispo de Paris que, em 1270, condenou a tese que dizia “o livre arbítrio é uma potência passiva, não ativa, necessitada do apetecível”. Ver: LOTTIN, O., “Le preuve de la liberté humaine chez saint Thomas d’Aquin”. In: *Medievalia*, p. 329.

<sup>345</sup> Usando o método histórico crítico, Lottin argumenta que De Malo, q.6 é uma descontinuidade textual. Percebe que a data do *De Malo* é coerente com o período da promulgação das condenações de Tempier. Então, interpreta que essa questão marca a mudança de posição de Tomás de Aquino acerca da autonomia da vontade. Ver: LOTTIN, O., “Le preuve de la liberté humaine chez saint Thomas d’Aquin”, In: *Medievalia*, p. 329.

<sup>346</sup> De Verit., q.22 a.6.

<sup>347</sup> Cf. LOTTIN, O., “Le preuve de la liberté humaine chez saint Thomas d’Aquin”. In: *Medievalia*, p. 328s.

ao movimento atemático da vontade natural e a segunda diz respeito ao movimento tematizado da *vontade racional*, isto é, informada pelo objeto da razão.

Em suma, a *liberdade de exercício* depende da *vontade natural*, ela é atemática, visa ao bem em comum, causa o primeiro movimento do querer e é movida por Deus. Diversamente, a *liberdade de determinação* depende da *vontade racional*, ela é tematizada, visa o bem imediato, depende do primeiro movimento e é movida por Deus a partir da vontade natural. Ora, isso é a mesma coisa que Fransen<sup>348</sup> falava ao explicar a sua ‘metafísica da profundidade’ em concordância com as teses psicanalíticas (consciente/libre-arbítrio e inconsciente/liberdade-fundamental). Segundo ele, há, no homem, dupla liberdade: o *libre arbitrio* e a *liberdade fundamental de opção existencial e totalizante*. A primeira referindo-se às escolhas diárias, o que quer dizer liberdade de escolha, e a segunda reportando-se à orientação para a vida<sup>349</sup>. Assim, percebe-se, como dizia Lottin, a consideração da autonomia da vontade em Tomás de Aquino torna a sua psicologia afim em teorias contemporâneas.

É evidente que a autonomia da vontade em Tomás de Aquino e a tese psicológica de Fransen, na realidade, se distinguem apenas nominalmente do pensamento de Fuchs<sup>350</sup>. Ou seja, a autonomia da vontade é o fundamento tomista da teologia da opção fundamental. Contudo, isso sugere uma contradição curiosa, pois a teologia da opção fundamental depende da distinção entre bondade e correção<sup>351</sup>. Nos parágrafos anteriores, porém, foi mostrado que a distinção entre bondade e correção no pensamento tomista é lógica, mas não real. Isso alude a uma contradição no pensamento de Tomás de Aquino.

Essa contradição poderia ser resolvida de duas formas. Primeiramente, considerando que houve uma evolução significativa na doutrina tomista e, por isso, a data das obras e o contexto em que foram escritas alteram significativamente a

---

<sup>348</sup> Fransen foi um filósofo jesuíta que é considerado um dos fundadores da doutrina da opção fundamental. Seu artigo *Pour une psychologie de la grace divine* é considerado um clássico para a formulação da doutrina da opção fundamental e para a revisão dos ensinamentos de moral.

<sup>349</sup> Cf. FRANSEN, P., “Pour une psychologie de la grâce divine”. In: *Lumen vitae*, pp. 209-218.

<sup>350</sup> Ver seção 2.3.1. Fuchs distinguia a liberdade de escolha da liberdade fundamental. Mas os conceitos eram idênticos aos de Fransen.

<sup>351</sup> Isso é evidente pelo conteúdo da seção 2.3.1.

interpretação dos textos de Tomás de Aquino<sup>352</sup>. Em outras palavras, existe uma contradição real na obra do Aquinate, mas deve-se ao fato da sua mudança de posição durante a vida. Em segundo, o Aquinate não tinha interesse em desenvolver uma moral pautada na vontade autônoma por razões contextuais, por isso, a solução para a contradição não está na obra de Tomás, mas nos acréscimos que precisam ser feitos à sua obra<sup>353</sup>.

A primeira resposta não é suficiente por si, pois, como mostra Keenan<sup>354</sup>, não há ensinamento de vontade autônoma antes de S. Th., I-II q. 9<sup>355</sup>. Isso significa que as questões que a sucedem deveriam trazer a alteração de posição de modo que bondade e retidão fossem realmente distintas. Contudo, isso não ocorre, pois em S. Th., I-II q.19, a.3 e q.21, a.1 a bondade depende da razão, ou seja, bondade e retidão se distinguem apenas logicamente. A solução para essa dificuldade é dada pela segunda resposta possível.

A segunda resposta, dada por Keenan, entende que Tomás de Aquino não teria desenvolvido a doutrina da vontade autônoma por causa do objetivo da obra. Os estudos históricos contemporâneos apontam ao fato da Suma Teológica não ser uma obra especulativa, mas um livro para formar os dominicanos dedicados à pastoral. Por isso, a moral da Suma estaria mais interessada em preparar bons confessores do que teólogos morais.

Assim sendo, a questão 9 da *Prima secundae* teria sido escrita apenas com a intenção de se livrar da condenação de Tempier. Livrando-se da condenação, ele teria continuado o seu objetivo principal de formar confessores. Por isso, tratou a *Summa* a partir da *vontade racional* (especificada) ao invés da *vontade natural*<sup>356</sup>. Diante dessa perspectiva, em outro contexto histórico, Keenan, em *Correctness and Rightness*, se propõe a desenvolver a moral tomista segundo a *liberdade de exercício*. Inspirando-se em Rahner, ele entende que a bondade moral refere-se à

---

<sup>352</sup> Cf. KEENAN, J., *Teologia moral no século XX*, pp. 51-79. Essa é a principal linha argumentativa de Lottin. Para ele, Tomás de Aquino sempre deve ser interpretado a partir do contexto histórico em que as obras foram escritas.

<sup>353</sup> Esse parece ser o posicionamento de: KEENAN, J., *Goodness and rightness in Thomas Aquinas's Summa Theologiae*, pp. 35-51.

<sup>354</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 21-25.

<sup>355</sup> Ordinariamente também se cita o texto de *De malo*, q.6 a.1, contudo, uma simples leitura comparada entre o texto das questões disputadas e da suma teológica torna evidente que o texto do De Malo, q.6 é uma espécie de resumo de S. Th., I-II q. 9.

<sup>356</sup> Cf. KEENAN, J., *Goodness and rightness in Thomas Aquinas's Summa Theologiae*, pp. 51-54.

caridade e essa, por sua vez, age no homem como primeiro movimento que o inclina para o bem<sup>357</sup>, ou seja, a bondade reside na *liberdade de exercício* e não propriamente na liberdade de especificação.

Essa segunda resposta também não se mostra suficiente, pois ela depende da ideia que a pastoral e a especulação estejam desconexas. Isso é grave, pois indicaria uma separação real entre a razão prática e a razão teórica. Tal separação é uma concepção presente no século XX, mas no pensamento de Tomás de Aquino é impróprio. Isso é provado pelo fato de que em *Sententia Libri Ethicorum*, livro que foi completado depois da *Prima Secundae*<sup>358</sup>, ele sustenta a divisão aristotélica entre razão prática e teórica a partir do objeto e não a partir da potência, isto é, a razão prática conhece o contingente, ao passo que a teórica, o necessário<sup>359</sup>. Ou seja, teoria e prática não são duas realidades independentes, mas a mesma verdade vista sob a ótica do contingente ou do necessário.

Por fim, o último argumento contrário à interpretação histórico-crítica iniciada por Lottin, reporta-se ao fato de que a condenação de Tempier só atinge a doutrina da *Prima Pars* aparentemente. Tomás de Aquino diz: “é necessário que a vontade adira ao fim último, que é a beatitude, assim como o intelecto necessariamente adere aos primeiros princípios” (tradução nossa)<sup>360</sup>. Além disso, declara que “cada um propõe o fim conforme a sua qualidade corpórea, porque, em virtude dessa é que o homem se inclina a eleger ou repudiar algo”<sup>361</sup>.

O intelecto adere aos primeiros princípios do raciocínio de modo atemático. Ora, a vontade que necessariamente quer o fim último, não a quer de forma tematizada, mas como pano de fundo de todas as suas ações. A simples afirmação de que o fim proceda de uma qualidade corpórea já é mais que suficiente para

<sup>357</sup> Cf. KEENAN, J., *Goodness and rightness in Thomas Aquinas's Summa Theologiae*, p. 53. Por motivo de brevidade., não cabe aqui mostrar a vinculação entre a virtude da caridade e a ação sobre a vontade natural. Contudo, uma breve leitura do terceiro capítulo do livro referido é suficiente para compreender.

<sup>358</sup> Cf. DOIG, J. C., *Aquinas's Commentary on the Ethics: A Historical perspective*, p.24. Doig defende também que o comentário à ética de Aristóteles é influenciado pela *prima secundae* e não o inverso. Essa informação é muito importante, pois mostra que a ciência moral da Suma Teológica não é uma adaptação filosófica da Ética a Nicômaco ao cristianismo como se pensa, antes o comentário à ética que é influenciado pela teologia cristã.

<sup>359</sup> Cf. DOIG, J. C., *Aquinas's Commentary on the Ethics: A Historical perspective*, p.36. Doig inclusive manifesta nessa seção do seu livro, o fato de que essa interpretação é uma originalidade de Santo Tomás em relação aos comentadores da época.

<sup>360</sup> S. Th., I q. 82, a.1.

<sup>361</sup> S. Th., I q. 83, a.1 ad. 5. (Tradução de Alexandre Correia).

perceber que a vontade não é uma potência passiva à espera da ação do intelecto. Se fosse assim, a vontade seria como um instinto intelectual, a partir do qual uma demonstração racional teria no homem a mesma força instintiva que o apetecível tem no animal<sup>362</sup>. Essa ideia não pertence à doutrina tomista, pois negaria o livre arbítrio. Portanto, a descontinuidade encontrada por Lottin é aparente, mas não real.

Diante disso, percebe-se que a distinção real entre bondade e correção não procede diretamente dos textos de Tomás de Aquino, nem é coerente com o complexo de toda a sua doutrina. Isso significa que a ideia de dispor a moralidade dos atos humanos a partir da liberdade de exercício é um acréscimo contemporâneo à doutrina tomista. Contudo, essa alteração é grave, pois a proporção entre a pena e a culpa fica comprometida.

Como já se viu<sup>363</sup>, a proporção entre o ato primeiro e o ato segundo implica uma analogia de proporcionalidade entre o bem da coisa e o bem das suas ações. Como o bem é a plenitude do ser de algo, segue que algo é bom à medida que é ser; como já se viu, algo é ser primariamente pela forma, porém a forma é o objeto da razão. Assim, *a moralidade procede da liberdade especificada*. Ocorre que essa é a principal negativa da moral revisionista. Assim, indiretamente, a moral revisionista nega a analogia de proporcionalidade entre bem/mal moral e o bem/mal físico; portanto, nega-se a proporção entre o ato primeiro e o ato segundo.

Essa negação é gravíssima, pois, implica a desproporção entre o mal de pena e o mal de culpa. Ora, a proporção entre culpa/pena é o que distingue a soteriologia gnóstica da cristã. Pois, ao contrário do cristianismo, o gnosticismo entende que os atos humanos não conduzem à salvação ou à perdição<sup>364</sup>, ou seja, negam a continuidade entre ação e natureza. Em outras palavras, a moral revisionista adota uma soteriologia gnóstica quando põe a moralidade na liberdade de exercício<sup>365</sup>. Diante disso, apresenta-se a principal tese dessa seção: a analogia de proporcionalidade, defendida pelo Aquinate, em S. Th. I-II q.18 a.1, não é apenas uma concepção filosófica, mas também, teológica. Isso significa que, nos textos do Aquinate, algumas premissas que se apresentam sob a forma filosófica, na

<sup>362</sup> Esse seria o verdadeiro essencialismo, pois se conceberia a vontade humana escrava da razão como os animais são escravos das paixões.

<sup>363</sup> Seção 3.1.2.1.

<sup>364</sup> Cf. DESJARDINS, M. R., *Sin in Valentinianism*, p. 117.

<sup>365</sup> Essa ideia será melhor explorada no próximo capítulo em que se tratará da gnose e de suas consequências éticas.

realidade, estão salvaguardando princípios teológicos como Santo Tomás poderia ter lido da tradição patrística<sup>366</sup>.

Portanto, a teologia da opção fundamental e as doutrinas dela derivadas, indiretamente, incorreriam em uma soteriologia gnóstica, pois, as demonstrações supracitadas valem para toda doutrina que põe a moralidade no ato na liberdade fundamental. Dessa forma, afastando-se do pensamento gnóstico, deve-se considerar que bondade e malícia residem no objeto; que maldade e incorreção são realmente idênticas e, por conseguinte, que existe matéria grave<sup>367</sup>.

## 3.2. Princípios diretivos internos

### 3.2.1. As paixões

Conforme expomos anteriormente<sup>368</sup>, vontade natural inclina-se ao bem conveniente às potências da alma. A conveniência diz respeito àquilo que compete à natureza<sup>369</sup>, como quando se diz que convém ao homem raciocinar. As potências da alma são os princípios operativos do homem, por isso, a realização das operações da alma convém a elas.

Sabe-se que as operações da alma são coisas que se produzem naturalmente.

Tomás de Aquino afirma que:

Todas as coisas que se produzem, produzem-se por acaso ou por um fim, pois sobre as que não entram na intenção do fim se diz que sucedem casualmente. Entretanto, é impossível que as coisas que não sucedem casualmente sucedam por acaso, logo essas se produzem por algo. Mas todas as coisas que se produzem naturalmente se produzem sempre ou quase sempre [...]. Logo, todas as coisas que se produzem naturalmente se fazem por algo (tradução nossa)<sup>370</sup>.

Assim, toda operação realizada pela alma humana visa a um fim. O fim é o ato daquele que estava em potência<sup>371</sup>, logo, o fim é a perfeição da operação. Como

<sup>366</sup> É essa noção de fonte patrística que se vai explorar no terceiro capítulo.

<sup>367</sup> Essa conclusão responde parcialmente ao problema levantado na seção 2.3.3, pois, a referida seção terminava perguntando se a concepção de *mal intrínseco* era teologicamente sólida. A conclusão da seção 3.1.3.3 mostra que existe matéria grave exatamente por causa da consistência teológica. A resposta só estará completa quando for possível explicitar em que consiste a matéria grave.

<sup>368</sup> Ver seção 3.1.3.3.

<sup>369</sup> Cf. S. Th., III q. 1, a.1.

<sup>370</sup> IPh., II, 13.

<sup>371</sup> Alusão à clássica definição: “o movimento é o ato do que está em potência enquanto tal”.

já se viu, a perfeição é a razão de bem presente nas coisas<sup>372</sup>. Portanto, *o bem comum às potências é o fim de cada uma delas*.

A partir do parágrafo anterior, conclui-se que *o fim das potências da alma é o objeto da vontade natural*. Dessa forma, pelo fim da *potência vegetativa*, a vontade natural quer a saúde, a respiração, o movimento do coração etc.; pelo fim da *potência sensitiva*, quer a visão, a audição, a sensação etc.; pelo fim da *potência intelectual*, o conhecimento; pelo fim da *potência apetitiva*, quer o bem ausente; pelo fim da *potência locomotiva*, quer o lugar conveniente. O exercício das potências vegetativas, sensitivas e intelectual não são propriamente atos voluntários, por isso, não são objetos de estudo da teologia moral.

Visto que a potência locomotiva está em função da apetitiva, a moralidade da locomoção pertence aos apetites. Os apetites são uma inclinação natural a uma forma apreendida. As formas são de dois tipos: *intelectuais* ou *sensíveis*. A inclinação natural para a primeira é chamada *vontade* e para a segunda, *apetite*. O movimento da vontade em direção a um bem é chamado ato voluntário; diversamente, o movimento do apetite em direção ao bem sensível é chamado *paixão*<sup>373</sup>.

As paixões dividem-se em dois gêneros: *paixões do concupiscível* ou *paixões do irascível*<sup>374</sup>. As primeiras referem-se ao bem/mal considerado em si e as segundas ao bem/mal árduo. As paixões naturalmente direcionam-se ao bem conveniente, assim, o objeto da paixão age como um motor imóvel atraindo as coisas para si. Visto que a atração natural ao bem implica repulsão ao mal<sup>375</sup>, diz-se que as paixões se impelem ao bem e repelem o mal. Referente à atração do bem fácil ou das paixões do concupiscível, o motor gera três efeitos: *a inclinação, o movimento e o repouso*<sup>376</sup>. A inclinação é o *amor*, o movimento é o *desejo* e o repouso, o *deleite*. Referente à repulsão do mal fácil o motor gera o *ódio*, a *aversão* e a *dor*, como a tristeza. As paixões do irascível, porém, são movimentos ao bem ou ao mal árdus. O movimento referente ao bem possível, chama-se *esperança*; ao

<sup>372</sup>Aqui se reporta à seção 3.1.3.2 em que se verificou que o bem era a plenitude do ser. Perfeição é sinônimo de possuir o ato de ser. Por isso, aquilo que é mais perfeito é considerado melhor que o menos perfeito.

<sup>373</sup> Cf. S. Th., I-II q.22, a.1.

<sup>374</sup> Cf. S. Th., I-II q.22, a.2.

<sup>375</sup> O mal é a privação de algum bem devido. O movimento em direção ao bem que se perderia pelo mal presente é a repulsa ao mal futuro.

<sup>376</sup> Cf. S. Th., I-II q.23 a.4.

bem impossível, *desespero*; o movimento à fuga do mal futuro possível, *audácia*; do mal futuro impossível, *temor*; o movimento referente ao mal presente, *ira*. Não há movimento do bem presente, pois a presença do bem é o deleite, que pertence às paixões do concupiscível.

A partir do que foi dito acima, pode-se concluir que as paixões do irascível não admitem repouso. Logo, são paixões de movimento. Como o movimento sempre está ordenado a um fim, segue que as paixões do irascível encontram seu fim nas paixões do concupiscível. Essas, por sua vez, possuem paixões de movimento (amor, desejo, ódio etc.) e de repouso (prazer, alegria, dor e tristeza). É claro que o fim atraente das paixões é o repouso no bem, assim, *o prazer é o bem buscado pelos apetites sensíveis*. É igualmente evidente que o fim repellido às paixões é o repouso no mal, assim, *a dor é o mal repellido pelos apetites*<sup>377</sup>. Resumidamente, diz-se que o fim dos apetites é buscar o prazer e repelir a dor. Já que o fim das potências é o objeto da vontade natural, segue a sentença: *a vontade natural busca o prazer e foge da dor*.

Resumidamente, diz-se que a vontade natural quer o *conhecimento, a felicidade, o prazer e a subsistência*. É a partir da ‘competição’ entre essas quatro forças que a vontade se especifica e, assim, produz um ato voluntário. Por exemplo, o homem doente naturalmente quer a saúde e, por causa da saúde, quer a cirurgia. Entretanto, a cirurgia inclui a dor. Se a repulsão da dor for mais intensa que a vontade de subsistência, então, o homem realizará o ato voluntário de negar a cirurgia.

Há um grande problema nisso: a unidade do homem impede que ele possa ter múltiplos fins<sup>378</sup>. É evidente, porém, que o fim das partes deva ser considerado como uma participação do fim do todo<sup>379</sup>; caso contrário, o todo não seria a causa

<sup>377</sup> A alegria e a tristeza acrescentam ao prazer e à dor a percepção do bem e do mal, respectivamente. O prazer se vincula aos bens do corpo, p. ex. dormir, comer, beber etc.; a alegria se vincula àquilo que é percebido pela razão como bem, p. ex., culinária, vinho etc. Ver: S. Th., I-II q. 35, a.2.

<sup>378</sup> Cf. S. Th., I-II q.1, a.5.

<sup>379</sup> Por exemplo, uma face é dita bela pela justa disposição das suas partes. Em uma face bela cada órgão [parte] foi individualmente disposto a um fim, contudo esse fim estava ordenado à beleza da face [todo]. Por isso se diria, o fim das partes é uma participação do fim do todo, pois cada órgão é dito belo pela composição do todo belo.

de unificação das partes<sup>380</sup>. Assim, as potências da alma se ordenam à felicidade e, mais perfeitamente, à santidade.

A potências são divididas em dois tipos: *dependentes* ou *independentes do arbítrio*. Referente às potências cujo exercício não depende do arbítrio humano como, por exemplo, o ciclo reprodutivo, verifica-se que seus princípios e seu fins são dados pela própria natureza. Já que é impossível alguma parte do homem não participar da felicidade do homem todo, infere-se que as ações não-indiferentes<sup>381</sup> das potências automáticas já participam da felicidade pela própria natureza e exercício<sup>382</sup>. Isso significa que a biologia humana não pode ser entendida como a dimensão animal do homem, mas como *aquilo que há de comum entre os homens e os animais*<sup>383</sup>.

Referente às potências que dependem do arbítrio humano, verifica-se que se dividem em dois tipos: aquelas cujo arbítrio comanda *despoticamente* e as que comanda *politicamente*. Aquelas as quais o arbítrio manda despoticamente<sup>384</sup> não interessam a teologia moral, pois sempre alcançam o fim imprimido a elas pela vontade e inteligência. O mesmo não se pode falar daquelas potências comandadas politicamente, como as paixões. Elas possuem uma lei própria de ação que nem sempre coincide com o arbítrio da razão.

Como se viu, o movimento natural dos apetites sensíveis age conforme a máxima ‘busca o prazer e foge da dor’, ao passo que o movimento da vontade reta implica a máxima ‘busca o bem e evita o mal’. O problema acontece quando o

---

<sup>380</sup> Para entender isso de modo mais perfeito, é necessário estudar a teoria da participação que no dizer de Elders é a teoria que visa explicar o que unifica o múltiplo (Cf. ELDERS, L., *The metaphysics of Being of ST. Thomas Aquinas in a historical perspective*, p. 218). No nosso caso, múltiplas são as partes. Elas são unificadas pelo todo, por exemplo, as mãos e os olhos são partes do corpo. Em si são múltiplas, contudo pelo corpo são uma coisa só, ou seja, interdependentes.

<sup>381</sup> Aqui faz-se referência ao fato de que nem todas as ações humanas devem ser consideradas boas ou más. Santo Tomás defende que existem ações que são indiferentes, isto é, não se relacionam diretamente a busca da santidade. Ver: S. Th., I-II q. 18, a.8.

<sup>382</sup> Essa, inclusive, parece ser a maneira mais adequada para compreender a *Humanae Vitae* quando argumenta acerca da ilicitude dos métodos artificiais. Afinal, se o fim biológico pertence ao fim último, então a alteração do ciclo natural inclui ação contra o fim último, logo erro.

<sup>383</sup> Essa frase tenta contrapor o pensamento de Fuchs com o de Santo Tomás. Quando Fuchs trata do ciclo reprodutivo do homem, considera-o como uma dimensão animal. Tomás de Aquino não trata as paixões e as faculdades vegetativas como a parte animal do homem, mas sim, trata-as como ‘aquilo que há de comum entre homens e animais’. A diferença é enorme, pois, analogamente, uma coisa é dizer que o homem possui em comum com os objetos a cor; outra coisa é afirmar que existe uma dimensão de objeto no homem. A diferença entre as duas expressões é a diferença entre as antropologias de Fuchs e Santo Tomás.

<sup>384</sup> Por exemplo, os membros do corpo.

prazer for mal ou quando a dor for boa. Nesses casos, haverá divergência entre a razão e a paixão. Visto que o fim último é um ato dependente da razão, é necessário que a paixão se adeque à razão<sup>385</sup>. Porém, a paixão deve se ajustar à razão estavelmente, pois a felicidade é “o ato próprio do homem segundo a virtude para uma vida perfeita”. Neste sentido, a paixão trata do particular e a razão do universal, assim a única maneira de submeter a paixão à vontade é alterando a lei de movimento dos apetites. Em outras palavras, as paixões são racionalizadas quando sentem o prazer no bem inteligível e a dor, no mal inteligível. Considerando, a realidade do fim último, deve-se admitir a existência de alguma coisa capaz de alterar o modo natural das paixões<sup>386</sup>.

### 3.2.2. O Hábito

A alteração do modo natural das paixões necessariamente inclui um ordenamento de suas partes<sup>387</sup>. Acontece que o *ordenamento das partes daquele que tem partes* é chamado de *disposição*<sup>388</sup>. A disposição é chamada *perfeita* quando é conforme à natureza e *imperfeita*, ao ser disforme à natureza. Todo perfeito possui razão de bem, por isso, aquilo que está disposto conforme a natureza é chamado *bem disposto* e o disposto contra a natureza é chamado *mal disposto*<sup>389</sup>. É conforme a natureza que a razão governa as paixões; deste modo, as paixões estão bem dispostas quando suas partes são ordenadas pela razão. Segundo Tomás de Aquino *a disposição em virtude da qual algo se diz bem ou mal disposto* é chamada *hábito*<sup>390</sup>.

<sup>385</sup> É interessante notar que essa conclusão é a mesma apresentada pelo Catecismo da Igreja Católica (CEC), n. 1766. Essa semelhança mostra a proximidade entre a moral tomista e a doutrina moral ensinada pela Igreja.

<sup>386</sup> Esse argumento é completamente dependente da ideia tomista de que a causa final é real. Se a causa final fosse considerada uma estimativa da realidade, o argumento perderia completamente sentido. Sucede que a existência da causa final, não se baseia apenas na autoridade de Aristóteles, mas, sobretudo, na tradição cristã que sempre confessou a realidade da providência divina. Onde há providência, há causa final.

<sup>387</sup> Isso é claro, pois todo movimento da paixão se descreve por inclinação, movimento e repouso. O fim do movimento é efeito do princípio e a única forma de mudar o fim é mudando o princípio, isto é, a inclinação. Ocorre que o princípio e o fim são aquelas coisas que especificam o movimento. Daí a alteração do modo de agir, necessariamente, implique o ordenamento das partes da paixão.

<sup>388</sup> Cf. S. Th., I-II q.49, a.1, ad.3.

<sup>389</sup> Cf. S. Th., I-II q.49 a.2.

<sup>390</sup> Cf. S. Th., I-II q.49 a.1.

A definição de hábito possui três consequências importantes. Referente ao fato de ser disposição, quando o hábito *deve se ordenar a um ato*<sup>391</sup>. Referente ao fato de ser bem ou mal disposto, quando o hábito *não pode se ordenar a um único ato*<sup>392</sup>. Referente ao fato de que a disposição é a ordem das partes, quando o hábito *não pode ser gerado por um único elemento*<sup>393</sup>. A primeira consequência manifesta que os hábitos, na realidade, são qualidades da alma<sup>394</sup>. Isso pode ser provado pelo fato que a qualidade é “aquilo que faz algo ser tal”<sup>395</sup>. A disposição para um ato é diferente da disposição para outro. Ora, aquilo que diferencia faz as coisas serem tais e, por isso, é qualidade. Logo, aquele que possui uma disposição possui uma qualidade.

A segunda consequência indica que o hábito não é um ‘automatismo’<sup>396</sup>, pois o automático se dá de uma única forma e o hábito, de formas diferentes. Isso significa que hábito não é um ‘condicionamento’ psicofisiológico que realiza ações boas pré-programadas. Os condicionamentos são disposições que ordenam o homem para o exterior, enquanto os hábitos, para o interior.

A terceira consequência vincula-se ao fato de que o hábito não pode ser formado por um único ato, mas sim pela multiplicidade de atos dotados de mesma qualidade. Essa afirmação não é evidente, por isso, precisa ser provada. Primeiramente, é importante saber que as potências apetitivas são passíveis de hábito porque a razão pode movê-las. Sem a razão, as paixões sempre se ordenam a um único ato<sup>397</sup>, como o cio dos cachorros.

A vontade especificada é movida pelo objeto apreendido pela razão, por antonomásia, a razão move a vontade. Quando a vontade move os apetites, no fundo, a razão move os apetites. Aquele que move é chamado *motor*, enquanto o

<sup>391</sup> Cf. S. Th., I-II q. 49, a.3. A expressão acima é evidente pelo fato de que aquilo que está disposto ainda não possui o objeto da sua disposição, afinal, ninguém se ordena para aquilo que já tem.

<sup>392</sup> Cf. S. Th., I-II q.49, a.4. Isto é claro, pois aquilo que se ordena a um único ato (p. ex. as batidas do coração) está ordenado pela própria natureza. A única maneira de dispô-las contrariamente à natureza é destruindo o objeto. Ora, o que não pode se dispor de forma diferente não é passível de hábito.

<sup>393</sup> Cf. S. Th., I-II q.49, a.4. Aquele que tem partes deve ser composto, ao menos, por dois elementos. A ordem de dois não pode ser produzida a partir de um. Portanto, aquilo que é composto de múltiplas partes precisa ser ordenado por múltiplos elementos.

<sup>394</sup> Cf. S. Th., I-II q. 49, a.2.

<sup>395</sup> GARDEIL, H. D., *Iniciación a la filosofía de Santo Tomas de Aquino*, p.113.

<sup>396</sup> Essa observação é importante, pois vai de encontro ao sobredito por Vidal quando acreditava ser necessário atualizar a *moral das virtudes* para a *moral das atitudes*. Ver: VIDAL, M., *Moral de Atitudes I*, p. 677.

<sup>397</sup> Cf. S. Th., I-II q. 50, a.3.

movido, *móvel*<sup>398</sup>. Pela própria definição, o movimento é ato do móvel<sup>399</sup>. Logo, a ordem das partes de um movimento reside no móvel. Então, a disposição de um movimento está no móvel. Porém, o direcionamento reside na potência do móvel, pois nada vem a ato sem que antes esteja em potência. Visto que todo móvel está em potência para o seu fim, a disposição é dada pelo fim do móvel. Quando o fim e o motor são o mesmo, a disposição é dada pelo motor<sup>400</sup>. Isso é evidente quando se trata do movimento natural da paixão em direção ao objeto. A diferença só se dá quando o motor é a razão e o móvel, o apetite, pois o objeto apreendido pela inteligência não é capaz de mover o apetite por causa da incongruência de objetos. A incongruência de termos é encerrada na faculdade *cogitativa*, que é a razão do particular<sup>401</sup>. Assim, através da faculdade *cogitativa*, a razão apresenta o objeto cogitado ao apetite e, então, movimenta o apetite em direção ao referido objeto. Ora, nesse movimento, o motor e o fim desse movimento são o mesmo, portanto, a disposição procede do motor.

O ato do motor e o ato do móvel não são distintos<sup>402</sup>, pois o móvel só entra em movimento pelo ato do motor. Assim, o último ato do móvel é contínuo ao ato do motor. O ato do móvel está no motor como o efeito na causa. Desta forma, o último ato do apetite movido pela razão dá ao apetite um ato procedente da razão. Aquilo que recebe um ato é alterado. Assim, a razão causa uma *alteração*<sup>403</sup> no apetite.

Os atos dos apetites movidos pela razão não são todos iguais, mas diferenciam-se pela qualidade de cada um deles. Por exemplo, tocar piano é distinto de escrever um livro. Isso significa que cada ato altera o apetite pela qualidade da qual participa<sup>404</sup>. Visto que o apetite é a inclinação natural a uma forma, a alteração da qualidade do apetite inclui alteração da inclinação natural. Desta forma, gera-se

<sup>398</sup> Cf. IPh., III, 4.

<sup>399</sup> Pois, movimento é o 'ato do que está em potência enquanto tal', ora, é evidente que o móvel é aquele que permanece em potência depois que o motor iniciou o movimento.

<sup>400</sup> Cf. S. Th., I-II q. 50 a. 2. Interpretando a frase: 'tudo que padece e é movido por outro recebe sua disposição do agente'.

<sup>401</sup> Cf. SCG, II, 73, 14. A virtude cogitativa é a razão acerca dos particulares e pertence às faculdades internas, por isso aquilo que o homem tem de comum aos animais.

<sup>402</sup> Cf. IPh., III, 5.

<sup>403</sup> Alteração é o nome técnico para a mudança de qualidade de alguma coisa. Como o ato impresso pela razão altera o modo de ser da potência. Entende-se que ela deixa de ser de um jeito e passa a ser de outro, por isso mudança qualitativa.

<sup>404</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, II, 5.

uma nova disposição do apetite em relação aos objetos. A qualidade que muda a disposição das coisas é o hábito. Portanto, *os hábitos são gerados por atos da razão*.

Para completar a demonstração, verifica-se que é impossível que o hábito se forme por um único ato da razão, pois “para uma qualidade qualquer ser causada no ser passivo, é necessário que o princípio ativo o domine totalmente [...]. Ora, é manifesto que o princípio ativo, que é a razão, não pode, por um único ato dominar totalmente o apetite, porque essa se conduz por diversos modos e tem muitos objetos”<sup>405</sup>.

Enfim, os hábitos são gerados pela multiplicação de atos de mesma qualidade. Já que atos são especificados pelos seus objetos e esses são bons ou maus conforme a reta razão, então *os hábitos são bons ou maus*<sup>406</sup>. Os hábitos bons são chamados *virtudes*<sup>407</sup> e os maus, *vícios*. Visto que o hábito bom confere bondade à potência e bondade é sinônimo de perfeição, então *a virtude aperfeiçoa a potência que a recebe*.

São capazes de receber hábitos: o *intelecto*, a *vontade* e os *apetites*<sup>408</sup>. Por isso, há quatro virtudes morais fundamentais: uma para o intelecto, uma para a vontade e duas para os apetites. O intelecto pode ser considerado sob dois aspectos: *especulativo* e *prático*. O intelecto prático ordena-se ao juízo do particular; por isso, ele é aperfeiçoado pela virtude que dispõe para a boa ação, isto é, a *prudência*<sup>409</sup>. A vontade ordena-se ao objeto exterior; por isso, ela é aperfeiçoada pela virtude que dispõe corretamente a relação entre sujeito e objeto, isto é, a *justiça*. Os apetites dividem-se especificamente em dois<sup>410</sup>: *concupiscível* e *irascível*. Elas inclinam-se, respectivamente, ao bem sensível e à resistência ao árduo; por isso, elas são aperfeiçoadas pela virtude que modera os prazeres e que sustenta o árduo, isto é, *temperança* e *fortaleza*.

As virtudes podem ser *perfeitas* ou *imperfeitas*. As virtudes imperfeitas são inclinações naturais para fazer uma obra boa, como o talento para cozinhar. As virtudes perfeitas são aquelas que tornam o homem bom na integralidade das suas

<sup>405</sup> S. Th., I-II q. 51 a.3. (Tradução de Alexandre Correia).

<sup>406</sup> Cf. S. Th., I-II q. 54, a.3.

<sup>407</sup> Cf. S. Th., I-II q.56 a.1.

<sup>408</sup> Cf. S. Th., I-II q. 50, a.3-5. Isso se justifica, de forma simplificada, pelo fato de que para gerar hábito é necessário ser movido pela razão e padecer por ela também. Isso só é possível nessas três potências.

<sup>409</sup> Cf. De Virt., q.1, a.12 ad 25.

<sup>410</sup> Cf. S. Th., I q.81, a.2.

ações<sup>411</sup>. Verifica-se, porém, que as virtudes perfeitas são conexas entre si. Isso pode ser provado pelo seguinte raciocínio: a virtude moral é um hábito eletivo<sup>412</sup>; a eleição é um ato da razão prática; a razão prática é aperfeiçoada pela virtude da prudência; logo, *a virtude moral depende da prudência*; entretanto, a prudência depende do fim para exercer seu ato; sucede que o fim é determinado pela vontade natural; a vontade natural ordena-se ao fim de cada potência. O fim do apetite e da vontade são, respectivamente, prazer e satisfação pessoal; esses podem ser racionalmente bons ou maus; eles são racionalmente bons quando as potências estão bem dispostas; a boa disposição das potências são as virtudes da justiça, fortaleza e temperança; logo, *a prudência depende das demais virtudes*; por isso, todas as virtudes dependem da prudência e a prudência depende de todas as virtudes<sup>413</sup>. Portanto, *as virtudes perfeitas são conexas*.

Essa conexão mostra uma ‘congregação ordenada das virtudes’<sup>414</sup>, isto é, algo semelhante a um organismo. A analogia é pertinente, pois, pela razão de serem hábitos, as virtudes podem aumentar<sup>415</sup>, diminuir ou se corromper<sup>416</sup>. Em razão de serem conexas, nenhuma das partes pode ser alterada desproporcionalmente<sup>417</sup>. Visto que o organismo das virtudes se ordena a um fim e o fim pode ser *natural* ou *sobrenatural*, então há duas espécies de virtudes: *adquiridas*<sup>418</sup> ou *infusas*<sup>419</sup>. As virtudes adquiridas ordenam-se ao fim natural do homem, isto é, a felicidade humana na cidade terrestre. As virtudes infusas se ordenam ao fim sobrenatural, isto é, a santidade vivida na cidade celeste. A razão humana não é capaz da santidade por si mesma, porque a santidade depende do ato de fé. Assim sendo, *as virtudes infusas são gratuitamente dadas por Deus*.

O homem ordena-se ao fim natural através de duas faculdades: inteligência e vontade. A inteligência opera pelos princípios da razão e a vontade opera pela

<sup>411</sup> Cf. De Virt., q. 5, a.2.

<sup>412</sup> Cf. SLE, II, 7, n. 4. Isso pode ser percebido a partir da concepção de hábito que se apresentou na seção. O hábito procede do movimento da razão sobre as potências. A razão não move as potências sem um ato de eleição (ver: seção 3.1.2.3). Adverte-se, porém, que, por questões de brevidade e didática, a presente seção não expôs a completa doutrina dos hábitos em Santo Tomás, apenas aquelas coisas fundamentais para o entendimento do conceito de pecado mortal.

<sup>413</sup> Cf. SLE, VI, 10, 14.

<sup>414</sup> Cf. S. Th., II-II q. 161, a.5, ad 2.

<sup>415</sup> Cf. S. Th., I-II q. 52.

<sup>416</sup> Cf. S. Th., I-II q.53.

<sup>417</sup> Cf. SLE, VI, 11, 5.

<sup>418</sup> Cf. De Virt., q.1, a.9.

<sup>419</sup> Cf. S. Th., I-II q.64, a.4.

inclinação ao bem inteligível. Para se ordenar ao fim sobrenatural, é necessário que o homem possua os princípios da razão sobrenatural e incline-se ao fim sobrenatural. O princípio da razão sobrenatural é a *fé*, o movimento intencional para o fim último possível é a *esperança* e, por fim, a conaturalidade com o sumo bem, a *caridade*<sup>420</sup>. Esses princípios dispõem os atos humanos para crer, esperar e amar a Deus. Essas disposições ordenam o homem diretamente a Deus e, por isso, são chamadas *virtudes teologais*. Essas virtudes residem na inteligência e na vontade. No entanto, não há proporção entre as virtudes teologais e as virtudes morais adquiridas. Como a unidade do fim último e a integridade do homem exigem que todas as virtudes sejam ordenadas ao mesmo fim sobrenatural<sup>421</sup>, é necessário que *Deus infunda no homem também as virtudes morais*.

Com já se viu, as virtudes morais dependem da prudência que é a virtude pela qual se escolhe bem os meios em vista de um fim. Evidentemente, a prudência infusa é aquela que visa o fim último sobrenatural. Contudo, os atos voluntários ordenados ao fim último sobrenatural são realizados pela virtude da caridade. Desta forma, as virtudes morais infusas não podem existir sem a caridade<sup>422</sup>. Diversamente, verifica-se que a caridade é o princípio de todas as boas obras<sup>423</sup>. Como as obras boas se realizam mediante as virtudes morais, intelectuais e teologais, a caridade depende das outras virtudes para operar suas obras. Portanto, “*as virtudes infusas não são conexas apenas com a prudência, mas também com a caridade*”(grifo nosso; tradução nossa)<sup>424</sup>.

As virtudes da fé e da esperança não completam a noção de virtude quando separadas da caridade, pois a virtude se ordena ao ato perfeito e o ato perfeito procede da caridade<sup>425</sup>. A caridade significa certa amizade com Deus, porém, não há amizade entre aqueles que descreem ou desesperam por formar uma conversação ou sociedade familiar com o outro. Assim, acontece com a caridade, não pode se

<sup>420</sup> Cf. S. Th., I-II q.62, a.3.

<sup>421</sup> Ver seção 3.2.1. De virt. q.1 a.10.

<sup>422</sup> Cf. S. Th., I-II q. 65, a.2.

<sup>423</sup> Isso é claro, pois bondade é um atributo que se dá aos atos voluntários. Esses se especificam através do objeto da vontade. A vontade perfeioada pela caridade sempre se ordena ao fim sobrenatural, assim, toda obra sobrenaturalmente boa procede da caridade.

<sup>424</sup> S. Th., I-II q.65, a.3.

<sup>425</sup> Cf. S. Th., I-II q. 65, a.4.

realizar sem a fé e a esperança<sup>426</sup>. Portanto, *as virtudes teologais, nessa vida, são conexas com a caridade*.

Os parágrafos anteriores evidenciaram que as virtudes constituem um organismo, cujas partes são interdependentes por causa da caridade. Contudo, essa interdependência é mais profunda, pois, como se viu, nenhum ato ordenado ao fim último pode ser feito sem o exercício da virtude da caridade. Ora, as virtudes infusas operam pelos seus atos sobrenaturais e esses atos operam pela caridade. Assim, *as virtudes infusas operam pela caridade*. Como já se viu<sup>427</sup>, isso é a mesma coisa que dizer: *a caridade é a forma das virtudes*<sup>428</sup>. Por isso, a caridade é como a forma substancial do organismo das virtudes, isto é, *a caridade está nas virtudes infusas como a alma no corpo*.

Destaca-se, porém, que o organismo das virtudes não pode ser considerado o fim último, pois, todo hábito está ordenado a um ato. As virtudes adquiridas ordenam-se a um ato perfeito da razão natural e as infusas, ao ato perfeito da razão sobrenatural. Já que a vontade humana se move por Deus ou pela razão<sup>429</sup> e o motor dos atos sobrenaturais não é a razão natural, então, os atos sobrenaturais são movidos por Deus. Ocorre que o motor não pode mover aquilo que não lhe está proporcionado. Como não existe proporção entre Deus e o homem, é necessário que alguma coisa disponha o homem para a moção divina.

A disposição para o ato é o hábito e aquilo que se recebe gratuitamente é chamado *dom*. O hábito que torna o homem capaz de ser movido por Deus é o *dom do Espírito Santo*<sup>430</sup>. A distinção entre o dom e a virtude reporta-se à origem da moção que conduz o ato. Se a moção para o ato vier da razão natural ou sobrenatural, é virtude; porém, se a moção for divina, então, é dom. As virtudes tornam as potências dóceis à razão e os dons, dóceis ao Espírito<sup>431</sup>. Evidentemente, os dons do Espírito Santo seguirão todas as potências que principiam os atos

<sup>426</sup> Cf. S. Th., I-II q.65, a.5.

<sup>427</sup> Ver seção 3.1.2.2.

<sup>428</sup> Cf. S. Th., II-II q. 23, a.8.

<sup>429</sup> Cf. S. Th., I-II q. 9, a.4, 6. Ver seção 3.1.3.3. Destaca-se que, na q.9, Tomás de Aquino enunciou uma série de motores da vontade. Contudo, eles se redundam todos na razão ou em Deus. Isso se percebe, pois a vontade pode ser especificada ou natural. A primeira depende de algum objeto da razão, seja por inclinação, seja permissão às faculdades inferiores. A segunda é não especificada e, como se disse, é movida por Deus enquanto todo o natural é movido pelo primeiro motor, fautor de toda realidade e sumo bem.

<sup>430</sup> Cf. S. Th., I-II q. 68, a.1.

<sup>431</sup> Cf. S. Th., I-II q.68 a.3.

humanos. Quanto à inteligência teórica e prática, *intelecto, conselho, sabedoria e ciência*; quanto aos apetites,  *piedade, fortaleza e temor de Deus*<sup>432</sup>. Acontece que esses dons são conexos entre si pelo fato de que o Espírito habita em nós pela caridade, no dizer do Apóstolo, “a caridade foi derramada em nossos corações pelo Espírito Santo que nos foi dado” (Rm 5,5). Mas, aquilo que se unifica é conexo, ao menos, no ponto de unidade. Assim, os dons do Espírito Santo são conexos e dependentes da caridade<sup>433</sup>. Por isso, *a caridade é a alma das virtudes e o sustentáculo dos dons*. Contudo, as virtudes e os dons são hábitos, por isso, são ordenados ao ato perfeito. O ato perfeito realizado conforme a virtude e aperfeiçoado pelos dons é a *bem-aventurança*<sup>434</sup>, isto é, o fim último e sobrenatural da vida humana.

Resumidamente, a vida bem-aventurada supõe a congregação ordenada das virtudes e dos dons. A ‘congregação ordenada de hábitos’ é a maneira com que, contemporaneamente, Echevarría define *personalidade* segundo uma ótica tomista<sup>435</sup>. Usando esses conceitos de psicologia contemporânea, pode-se dizer que o organismo espiritual, no fundo, é a *personalidade bem-aventurada*. Portanto, o objetivo da moral cristã é a formação de uma personalidade bem-aventurada.

Diante disso, é possível comparar a *moral de atitudes*<sup>436</sup> com a *moral de virtudes*. Verifica-se que elas se diferenciam *quanto à conexão, à finalidade e à infusão*. Referente à primeira, deve-se destacar que a atitude é uma disposição para a ação, contudo ela não é propriamente gerada por atos voluntários. Como indica Vidal, atitude é “aquele conjunto de disposições adquiridas que nos levam a raciocinar positiva ou negativamente os valores éticos”<sup>437</sup>. Claramente, a atitude é anterior ao ato de razão, logo, anterior ao ato de vontade racional. Aquilo que antecede a vontade racional pertence à vontade natural; essa, por sua vez, segue as múltiplas inclinações naturais das potências. Sucede que as inclinações dependem de múltiplas tendências naturais. As tendências, *per se*, não se unificam, pois

<sup>432</sup> Cf. S. Th., I-II q.68, a.4.

<sup>433</sup> Cf. S. Th., I-II q.68, a.5.

<sup>434</sup> Cf. S. Th., I-II q.69, a.1.

<sup>435</sup> Cf. ECHEVARRÍA, M. F., ‘Proposte per una psicologia ed una psicoterapia tomista’. In: *Metanoieta: Revista de psicologia Cristiana*, p.18. O autor define personalidade nesse artigo como uma ‘*congregação ordenada dos hábitos*’. Essa definição, que não pertence a Tomás de Aquino, é uma expressão tomista da teoria da personalidade de Allport.

<sup>436</sup> Ver seção 2.3.2.

<sup>437</sup> VIDAL, M., *Moral de Atitudes I*, p. 677.

dependem de contingentes<sup>438</sup>. Assim, *as atitudes não são conexas entre si*, embora sejam correlacionadas<sup>439</sup>. Portanto, na moral de atitudes, a personalidade cristã não é fruto de um organismo espiritual, mas de uma correlação de atitudes.

Referente à segunda, é importante notar que as atitudes expressam a opção fundamental, como analogamente as virtudes expressam o fim último. Assim como as virtudes são uma parte do fim último, as atitudes são uma parte da opção fundamental. A diferença é que, enquanto a opção fundamental e as atitudes agem antes do ato racional de maneira inconsciente, as virtudes e o fim último agem pelo ato racional de maneira consciente. Como a atitude inicia-se pela *satisfação da necessidade*<sup>440</sup> e as necessidades humanas são diversas, então algumas atitudes não de se ordenar a fins diversos do fim último. Logo, *a constelação de atitudes não está ordenada a um fim definido*<sup>441</sup>.

Referente à terceira, a atitude é entendida como uma predisposição para reagir diante da influência do meio<sup>442</sup>. Isso se deve ao fato de que *atitude* é um conceito retirado da psicologia social. O objetivo dessa área da psicologia é estudar o comportamento humano em vias de descobrir como a sociedade é capaz de influenciar o indivíduo<sup>443</sup>. Por isso, o processo de formação de uma atitude depende de fatores de ordem educacional, social, familiar etc.<sup>444</sup> Pelo contrário, uma virtude é formalmente dependente da razão e, acidentalmente, dependente do meio. Já que a atitude nunca se manifesta sem o contexto material que a acompanha, então é

---

<sup>438</sup> O termo *contingente* reporta-se àquilo que não é necessário, isto é, aquilo que se pode dar de muitos modos diferentes. Algo se diz substancialmente um por causa da interdependência das partes. Ora, se os contingentes fossem interdependentes, a noção de um implicaria algum conhecimento sobre o outro, logo algum nível de necessidade. Por outro lado, nenhum contingente excede às possibilidades do ser e, evidentemente, ao conhecimento de Deus; logo, todos os contingentes se unificam no ser e no saber divino. Como o ser e o saber divino não pertencem à definição dos contingentes enquanto tais, então a unidade é acidental.

<sup>439</sup> Embora as atitudes não sejam conexas, elas são correlacionadas como aponta VIDAL, M., *Moral de Atitudes I*, p. 676, contudo, correlação e conexão são coisas distintas. Por exemplo, há correlação entre os múltiplos experimentos realizados em um laboratório, mas não há conexão entre eles. Outro caso: pode haver correlação entre uma pessoa sair de casa sem guarda-chuva e chover, porém isso não significa que haja conexão.

<sup>440</sup> Cf. VIDAL, M., *Moral de Atitudes I*, p. 675.

<sup>441</sup> Esse, inclusive, parece ser uma das principais vantagens que Vidal destaca da comparação entre a moral de atitudes e a moral de virtudes. Isso pode ser notado quando, ao mostrar as desvantagens da moral de virtudes, ele diz: “o esquema tomista de virtudes parte de uma antropologia determinada. Pois bem, os estudos psicológicos dos impulsos, emoções, tendências, aspirações etc. deram-nos um conhecimento melhor da infraestrutura da personalidade humana” (VIDAL, M., *Moral de Atitudes I*, p. 683).

<sup>442</sup> Cf. VALA, J.; MONTEIRO, M. B., *Psicologia Social*, p. 188.

<sup>443</sup> Cf. BIERSTEIDT, *American Sociological Theory*, p. 139.

<sup>444</sup> Cf. VIDAL, M., *Moral de Atitudes I*, p. 676.

impossível uma atitude infusa. Logo, *a moral de atitudes não se ordena ao fim sobrenatural por uma infusão divina.*

As três distinções possuem três consequências importantes para a doutrina acerca do pecado na *moral de atitudes*. Quanto à primeira, destaca-se que a desconexão das atitudes implica que o pecado contra uma atitude (pecado grave<sup>445</sup>) não destrói todas as atitudes. Dessa forma, a diferença entre pecado mortal e pecado grave é uma consequência da desconexão das atitudes.

Quanto a segunda, destaca-se que a inexistência de um fim definido ao homem altera a maneira de realizar atribuição moral, pois dizia-se bom ou mau à medida que um objeto se aproximava ou se afastava do fim. Sem o fim, a moralidade mede-se pelas disposições interiores para um fim genericamente considerado<sup>446</sup>. Ora, essas disposições são as atitudes. Por isso, na moral de atitudes, bondade e malícia medem-se pelas atitudes e não pelos atos. Diante dessas premissas, é impossível que a moralidade derive de um único ato, pois somente a continuidade das ações de uma pessoa é capaz de alterar sua atitude<sup>447</sup>.

Quanto à terceira, destaca-se que a inexistência de atitudes infusas implica que todas são adquiridas. Como é impossível adquirir uma disposição a partir de um único ato, então, não existe ato de pecado mortal no regime da moral de atitudes. Diversamente, a moral de virtude admite um ato de pecado mortal, pois a virtude infusa é sustentada pela graça de Deus<sup>448</sup>. Basta que um ato fira a caridade para que a alma morra espiritualmente, ou seja, basta isso para considerar que a alma está em pecado mortal.

### 3.2.3. O pecado

Como os hábitos são corrompidos pelos seus atos contrários<sup>449</sup>, então os hábitos bons são corrompidos por atos maus. Logo, os atos maus são contrários à virtude e, por isso, são chamados *atos viciosos*. Como a virtude está no termo médio

---

<sup>445</sup> Ver seção 2.3.2.

<sup>446</sup> É necessário que seja genericamente considerado, pois o fim especificamente considerado é consequência da razão.

<sup>447</sup> Cf. PETEIRO, A., *Pecado y hombre atual*, p. 391.

<sup>448</sup> Cf. S. Th., II-II q.4, a.4, ad.2. Aqui Santo Tomás compara a graça com a luz do sol. A analogia diria que Deus sustenta a graça nos homens como a luz do sol sustenta a luz na terra, isto é, no momento em que o sol some, imediatamente vem a treva.

<sup>449</sup> Cf. S. Th., I-II q. 53, a.3.

de dois extremos<sup>450</sup>, então é fácil *pecar* e difícil *agir* retamente<sup>451</sup>. Por isso, chama-se pecado o ato vicioso. Diante disso, Tomás de Aquino diz:

Como já ficou patente, o pecado nada mais é do que um ato humano mau. Para que um ato seja humano, primeiramente tem que ser voluntário, como já foi dito, ou é ato voluntário ilícito como o próprio querer e eleger, ou é um ato imperado pela vontade como os atos exteriores, as locuções ou as operações. Mas, ato humano é mau, a partir daquilo que carece da medida devida. Qualquer medida é retirada por comparação de alguma coisa com a regra, sem essa, a coisa será medida. Mas, a regra da vontade humana é dupla, uma próxima e homogênea, isto é, a razão humana; a outra, que é verdadeiramente a primeira regra, isto é a lei eterna, que é praticamente a razão de Deus. Portanto, Agostinho, na definição de pecado, considera duas coisas, uma que pertence à substância do ato humano, que está quase materialmente no pecado, quando diz *dito, feito ou desejo*; mas outra que pertence à razão de mal que está quase formalmente no pecado, quando diz, *contra a lei eterna* (tradução nossa)<sup>452</sup>.

A quase-matéria do pecado só existe em um ato voluntário. Dessa forma, é necessário, para haver pecado, *plena advertência e deliberação*. A quase-forma do pecador recai sobre um objeto contrário à lei eterna por analogia de atribuição. Assim, é necessário que haja um objeto ou, simplesmente, a *matéria* do ato. Portanto, um ato perfeito de pecado necessariamente contém três elementos: *plena advertência, deliberação e matéria*<sup>453</sup>.

Conforme já se viu<sup>454</sup>, a malícia dos atos recai nos objetos dos atos voluntários. Visto que o bem é integral e o mal múltiplo, há privações de bens maiores ou menores. As privações dos bens maiores são mais graves, por exemplo, a doença no coração é mais grave que uma virose. Analogamente, a gravidade dos pecados depende dos objetos na sua relação com o fim último<sup>455</sup>. Logo, o pecado mais grave de todos não é aquele que priva de bens excelentes, mas aquele que

<sup>450</sup> Cf. SLE, II, 7, 6.

<sup>451</sup> Cf. SLE, II, 7, 2. A palavra *pecar* aqui se refere a sua etimologia primitiva, isto é, *errar o alvo*. No texto latino da *Ética* a Nicômaco, já se via o uso dessa expressão sem a conotação teológica que posteriormente recebeu.

<sup>452</sup> S. Th., I-II q.71, a.6. É importante observar como a demonstração da definição do pecado em Tomás de Aquino fez uso de boa parte dos conceitos tratados nas seções anteriores. Isso não é apenas curiosidade, essa observação é muito útil para a interpretação do texto de Tomás. A observação de que as questões da *Suma Teológica* são dispostas de modo que as primeiras sirvam de premissas para as segundas, no fundo, enuncia que a disposição das questões também é conteúdo de meditação teológica.

<sup>453</sup> Esses são os critérios apresentados no catecismo CEC, n. 1858-1860. Aqui aparecem como corolários da teologia tomista sobre o pecado.

<sup>454</sup> Ver seção 3.1.3.3.

<sup>455</sup> Cf. S. Th., I-II q. 73, a.3. Importa notar aqui que as analogias vinculadas ao corpo ganham uma força maior no contexto do pecado mediante a demonstração de que as virtudes constituem um complexo ordenado e unificado na caridade.

priva do fim último. Assim como o mais grave na doença é a morte, o mais grave nos pecados é o *pecado mortal*. Acerca desse pecado o Aquinate diz:

Há pecado mortal quando a alma por ele se desordena, até a aversão do fim último, que é Deus, a quem está unida pela caridade; mas, só há pecado venial, quando a desordem não chega à aversão de Deus. Mas assim como a desordem da morte corpórea, que exclui o princípio da vida, é naturalmente irreparável, ao passo que é reparável a desordem da doença, que não destrói o princípio vital, o mesmo se dá no atinente à alma. Pois, na ordem especulativa, quem erra nos princípios é impassível de persuasão; mas quem erra, sem os perder a eles, pode ser corrigido por eles próprios. E o mesmo se dá, na ordem prática, com quem pelo pecado se desvia do fim último: pela natureza do pecado, o lapso é irreparável, donde a conclusão, que quem peca mortalmente deve ser punido eternamente<sup>456</sup>.

Semelhante ao pensamento de Vidal, existe uma distinção entre pecado mortal e pecado grave. Porém, no pensamento de Santo Tomás, a diferença não é específica. Para Vidal, os pecados graves eram os pecados contra as *atitudes* e os pecados mortais, contra a opção fundamental<sup>457</sup>. Para o Doutor Comum, a espécie refere-se ao objeto dos atos, como o objeto do pecado grave pode ser objeto do pecado mortal, então eles não pertencem a espécies diferentes. Como no corpo, há doença grave que não mata e doença leve que, eventualmente, mata, o mesmo se dá na vida moral. A primeira tendência no gênero do adultério é pecado venial, mas a palavra ociosa pode vir a ser mortal<sup>458</sup>. Assim, *todo pecado mortal pertence ao gênero dos pecados graves*, mas há pecados genericamente indicados como graves que são veniais por alguma circunstância.

O específico do pecado mortal não é a matéria grave, mas sim a capacidade de destruir o princípio vital. Sucede que “o princípio da vida espiritual, concernente a virtude, é a ordem para o fim último” (tradução nossa)<sup>459</sup>. O fim das ações humanas é *amar a Deus e ao próximo*, pois, “o fim de todo preceito é a caridade” (I Tm 1,5). Assim sendo, o Aquinate conclui: “Pela caridade, a alma une-se a Deus. Ela é a vida da alma, como a alma é vida do corpo. Portanto, quando a caridade é excluída, o pecado é mortal” (tradução nossa)<sup>460</sup>.

<sup>456</sup> S. Th., I-II q. 72, a.5. (Tradução de Alexandre Correia).

<sup>457</sup> Ver seção 2.3.2. Na classificação acima, o tipo de ato voluntário realizado no pecado grave não pertencia ao mesmo tipo do pecado mortal, isto é, eram atos especificamente diferentes. O problema é que os atos voluntários se especificam pelos seus objetos, ou seja, seria necessário que o pecado grave incidisse em um objeto e o mortal incidisse em outro. De fato, seria coerente com o sistema de Vidal, pois a atitude é uma parte da opção fundamental.

<sup>458</sup> Cf. S. Th., I-II q.72, a.5, ad 1. Essa é a explicação pela qual os dez mandamentos, ordinariamente entendidos como pecados graves, admitem, em alguns de seus gêneros, pecado venial.

<sup>459</sup> S. Th., I-II q.88, a.1.

<sup>460</sup> De Malo, q.7, a.1.

A conclusão obtida aqui é fundamental, pois ela é materialmente idêntica à moral revisionista<sup>461</sup>, mas formalmente distinta. Na moral revisionista, o pecado mortal não se dá por um único ato, mas pela multiplicidade de atos contrários à opção fundamental. Ao fazer isso, a moral revisionista acidentalmente trata a virtude da caridade como uma virtude adquirida; pois aquilo que se desfaz pela multiplicidade de atos humanos são os hábitos adquiridos. Os hábitos infusos desaparecem por um único ato, pois procedem de um ato de Deus que infunde a virtude pela sua graça<sup>462</sup>. Resumidamente, *a caridade na moral revisionista se distingue da moral tomista como a virtude adquirida se distingue da infusa*.

Verifica-se que o homem não pode amar a Deus sobre todas as coisas sem o auxílio da graça<sup>463</sup>. Isso pode ser provado mediante o seguinte raciocínio: o amor pode ser *natural* ou *sobrenatural*; o amor natural é uma inclinação àquilo que convém ao agente. Sabe-se que os seres dependentes de *outrem* inclinam-se naturalmente para o bem conveniente ao todo mais do que para o seu próprio<sup>464</sup>, como o soldado que se arrisca pelo bem da cidade; é sabido que o homem no *estado de justiça original* era tal que a razão estava sujeita a Deus e as faculdades sujeitas à razão<sup>465</sup>; se a razão estava plenamente dependente de Deus, então seu amor natural se inclinava para Deus mais do que para si, ou seja, amava a Deus sob todas as coisas pelo amor natural<sup>466</sup>. Acontece que, assim como o *pecado original* é a privação desse estado<sup>467</sup>, torna-se também a condição da humanidade. *O homem não pode ‘amar a Deus sob todas as coisas’ sem que uma graça habitual esteja unida a ele*.

Se o amor a Deus sob todas as coisas não pode prescindir da graça, então a virtude da caridade será necessariamente infusa. Por isso, negar a caridade como virtude infusa implica, indiretamente, *negação do pecado original* e a *negação da*

<sup>461</sup> Ver seção 2.3.2 e 2.3.3. Os teólogos contemporâneos também entendem o próprio do pecado mortal ser a exclusão do amor a Deus e ao próximo, por exemplo, o trabalho de Schuller apresentado na seção 2.3.2.

<sup>462</sup> Ver seção 3.2.2.

<sup>463</sup> Cf. S. Th., I-II q. 109, a.3.

<sup>464</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones Quoadlibetales* (QQ), I, q.4, a.3.

<sup>465</sup> Cf. S. Th., I-II q. 95, a.1.

<sup>466</sup> Deve-se mencionar aqui que a inclinação é natural, mas os atos dependem dos impulsos da graça. Verifica-se, porém, que esse próprio estado inicial deve ser considerado graça pelo fato de não ter permanecido após o pecado original. (Ver: S. Th., I-II q.95, a.1; q. 109, a.3)

<sup>467</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Super Romanos*, V, l. 3. Diz explicitamente “[o pecado dos primeiros pais] é a carência da justiça original [...]” (tradução nossa).

*necessidade da graça para bem agir*. Isso significa que a forma de entender pecado mortal na moral revisionista alude a uma moral pelagiana.

Ora, o pecado mortal é aquele que exclui a caridade que, por sua vez, é gerada nos homens por meio de uma graça concedida por Deus. A graça possui três sentidos. Em primeiro lugar, entende-se por graça os *benefícios gratuitos*<sup>468</sup>, depois, o amor que uma pessoa tem por outra, como o soldado que possui a *graça* do rei; enfim, a recompensa de um benefício gratuitamente feito. O processo de concessão de uma graça de Deus para os homens segue um caminho inverso ao processo que se dá entre os homens. Nos homens, a graça é concedida a quem se ama, ou seja, aqueles que possuem um bem a que se está naturalmente inclinado. Em Deus, o processo é inverso, Deus não ama por causa do bem do amado, mas para causar o bem no amado<sup>469</sup>. Assim, a causa primeira da caridade é *o amor especial* de Deus que visa se unir a criatura racional<sup>470</sup>.

O amor é o primeiro movimento da vontade e de qualquer virtude apetitiva<sup>471</sup>, por isso, dizer que em Deus há amor é o mesmo que reafirmar a existência de uma vontade em Deus. Em Deus, amor e vontade se distinguem logicamente, mas não realmente<sup>472</sup>. Assim, aquilo que é contrário à vontade divina, evidentemente, é contrário ao seu amor. A vontade divina é a causa de todas as coisas criadas<sup>473</sup> e a lei eterna a ordem pela qual Deus dispôs todas as coisas<sup>474</sup>. Logo, a lei eterna é a manifestação da vontade de Deus. Como já se viu, o pecado é um ato voluntário contrário à lei eterna, dessa forma o pecado é um ato contrário à vontade de Deus e, por conseguinte, contrário ao seu amor.

Na verdade, o amor divino se divide em *amor comum* e *amor especial*, onde o primeiro corresponde ao bem comum das criaturas e o segundo concerne ao bem da participação da natureza divina<sup>475</sup>. Como um ato contrário ao amor comum é um

<sup>468</sup> Cf. S. Th., I-II q.110, a.1.

<sup>469</sup> Cf. S. Th., I q. 20, a.1. O amor é a inclinação para um bem. Em Deus, essa inclinação não visa deleitar-se, mas causar o bem. Daí, tudo que há de bom na realidade é efeito do amor de Deus.

<sup>470</sup> Cf. S. Th., I-II q.110, a.1.

<sup>471</sup> Cf. S. Th., I q. 20, a.1.

<sup>472</sup> Como se sabe, a vontade divina é a causa de todas as coisas, enquanto coisas (Cf. S. Th., I q.19, a.3). O amor divino, por sua vez, infunde e cria a bondade dos seres (Cf. S. Th., I q.20, a.2). Ora, a vontade divina é a causa do ser das coisas e o amor a causa da bondade. Como já se viu, o ser e o bem se distinguem logicamente; daí, a vontade e o amor, em Deus, também não se distinguem na realidade, mas apenas na lógica.

<sup>473</sup> Cf. S. Th., I q.19, a.3.

<sup>474</sup> Como a seguir se dirá seção 3.3.1

<sup>475</sup> Cf. S. Th., q.110, a.1.

ato contra Deus<sup>476</sup>, então o ato contra a lei eterna é um ato culposo. Mencionou-se<sup>477</sup> que o mal de culpa é proporcional ao mal de pena, logo eles se ordenam mutuamente por razões de justiça<sup>478</sup>. Ademais, para Santo Tomás a justiça divina constitui a ordem das coisas conforme a sua sabedoria<sup>479</sup>. Por justiça, a culpa imputada pelo ato voluntário contrário ao bem eterno<sup>480</sup> só pode ser a privação desse bem, ou seja, a *pena eterna*. Uma vez que a pena eterna se opõe à vida eterna, esclarece-se o versículo, quando diz que “quem crê no Filho tem a vida eterna, aquele que não crê não verá a vida” (Jo, 3, 36). Assim, a vida eterna subsiste no ato de fé. Visto que a fé subsiste pela caridade, a vida eterna também subsiste pela caridade. Logo, o *homem se priva da vida eterna, quando perde a caridade*<sup>481</sup>. Aquele que merece, por justiça, a pena eterna deve ser privado da vida eterna, isto é, deve perder a caridade. Assim, o homem perde a caridade quando age contra o amor comum por causa da justiça divina<sup>482</sup>.

Em suma, o homem perde a caridade de dois modos: agindo *diretamente contra ela*<sup>483</sup> ou agindo *contra a lei eterna*. A ação direta contra a caridade pode ser de dois tipos: por um fechamento explícito à graça, como acontece com quem peca contra o Espírito Santo<sup>484</sup> ou por atos contrários aos preceitos da caridade<sup>485</sup>. O ato contrário à lei eterna é o pecado simplesmente. Referente à pena, o pecado pode ser

<sup>476</sup> Isso é claro, pelo fato de que em Deus não há partes. Os atributos divinos são o próprio Deus e não partes anexas a ele. Por isso, atentar contra Deus ou contra a sua vontade é a mesma coisa.

<sup>477</sup> Ver seção 3.1.3.3.

<sup>478</sup> Cf. De Malo, q.7, a.10. Quando o homem peca ele se põe sob a ordem da justiça divina (aquela que distribui a cada um o que é devido). Por meio dessa justiça, ele é punido contra a sua vontade e conforme a vontade divina

<sup>479</sup> Cf. S. Th., I-II q. 21, a.2.

<sup>480</sup> Chamar Deus de bem eterno não é uma tentativa de forçar o texto. Ocorre que Tomás de Aquino segue a definição de eternidade dada por Boécio: ‘eternidade é a posse total, simultânea e perfeita de uma vida interminável’ (S. Th., I q.10, a.1). Isso significa que chamar Deus de ‘bem eterno’, ‘fim último’ e beatitude, no fundo, é a mesma coisa. Usar ‘bem eterno’ no lugar de fim último é artifício didático para compreender que os atos voluntários contrário ao amor comum merecem reato de pena eterna.

<sup>481</sup> Isso é claro, pois, como se disse, a fé informe é dúvida, opinião ou suspeita.

<sup>482</sup> Essa afirmação é importante, pois afirmar que Deus retira a caridade do homem por causa do pecado mortal que comete implicaria uma justiça comutativa entre Deus e os homens. Acontece que essa não pode se dar pelo fato de que nenhum ato humano pode ser proporcional a vontade divina. Dizer que um ato da vontade humana é capaz de alterar a infusão da caridade dada por Deus, seria o mesmo que dizer que uma gota de veneno é capaz de poluir um rio. Porém, nessa demonstração, verifica-se que Deus infunde a caridade por um ato da sua vontade e a retira, igualmente, por um ato da sua vontade. Infunde a caridade por misericórdia e a retira pela única justiça distributiva com que ordena o cosmo. Corroborando com a noção de que um hábito só pode ser corrompido pelo próprio ato gerador.

<sup>483</sup> Como a seguir se dirá.

<sup>484</sup> Cf. S. Th., II-II q. 14.

<sup>485</sup> Cf. S. Th., II-II q. 44.

venial ou mortal. O pecado mortal se distingue do venial como o perfeito do imperfeito; pois o pecado venial não faz o proibido por lei, mas age fora da lei por não a observar de modo racional<sup>486</sup>. Assim, o pecado realizado com *plena advertência, deliberação e matéria grave* é mortal, mas, caso algum desses elementos esteja ausente, o pecado é venial<sup>487</sup>.

Diante dessas assertivas, pode-se verificar que a proposta de Dalfollo não poderia ser adequada pelo modelo tomista. Primeiramente, pelo fato de admitir que uma repetição de pecados veniais pode se transformar em pecado mortal<sup>488</sup>. Na visão de Tomás de Aquino, isso só é possível, se houver alteração da vontade durante o processo, isto é, na situação em que alguém começa com um pecado venial e depois evolui para um mortal<sup>489</sup>, como alguém que começa falando inutilmente e termina blasfemando. Contudo, se a vontade daquele que peca venialmente permanece idêntica, então, a pena relativa a cada um dos pecados é finita. Ora, é impossível que a multiplicação de penas finitas atinja a pena infinita<sup>490</sup>. Por isso, a multiplicação de pecados veniais não pode causar um pecado mortal.

Em segundo lugar, Dalfollo inverte a relação entre *estado de pecado mortal* e *ato de pecado mortal*. Para ela, o estado de pecado é a *opção fundamental negativa*, por isso, a condição para que um pecado mortal aconteça<sup>491</sup>. A opção fundamental negativa, resumidamente, é o homem autocentrado e fechado ao relacionamento com Deus e com o próximo. Na doutrina tomista, esse estado existe, porém não é identificado como estado de pecado mortal, mas sim de *estado de malícia manifesta*. Esse é o estado em que a vontade desordenada ama mais algum bem temporal como riquezas, prazer, honra, que a ordem da razão, da lei divina ou a própria caridade de Deus. Prefere sofrer algum mal em algum desses bens espirituais a perder qualquer coisa nos bens temporais<sup>492</sup>.

<sup>486</sup> Cf. S. Th., I-II q.88, a.1 ad 1. É claro que aquilo que não se opõe a lei eterna diretamente, não se opõe ao amor comum e, por isso, não merece a perda da caridade.

<sup>487</sup> Cf. S. Th., I-II q.88, a.3. Esses três critérios foram apresentados nos parágrafos anteriores. No fundo, eles resumem o necessário para que um ato voluntário seja perfeito. Matéria (conhecimento + vontade) e Forma (objeto/matéria), como se viu nas seções anteriores.

<sup>488</sup> Cf. DALFOLLO, L., *Peccato mortale: una lettura per l'oggi*, p. 284.

<sup>489</sup> Cf. S. Th., I-II q. 88, a.4.

<sup>490</sup> Cf. S. Th., I-II q. 87, a.4. O pecado mortal merece uma pena infinita porque se opõe ao bem infinito que é Deus.

<sup>491</sup> Ver seção 2.3.3.

<sup>492</sup> Cf. S. Th., I-II q.78, a.1.

Como a remissão dos pecados é atribuída ao Espírito Santo, peca contra o Espírito Santo aquele que age por impenitência até o fim de sua vida<sup>493</sup>. Ora, quem peca por malícia manifesta prefere os bens temporais aos espirituais, ou seja, vive uma vida de impenitência. Assim, os *pecados contra o Espírito Santo*<sup>494</sup> são aqueles que se opõem diretamente à graça de Deus para a elevação do homem. Isso significa que, em linguagem tomista, a opção fundamental negativa é a *malícia manifesta* e aquilo que está sendo chamado *pecado mortal*, na realidade, é o *pecado contra o Espírito Santo*.

É claro que todo pecado contra o Espírito Santo é mortal, pois priva da graça divina; contudo, evidentemente, a recíproca não é verdadeira. Quando o pecado mortal é reduzido ao âmbito daqueles pecados que agem diretamente contra o amor especial de Deus, Dalfollo exclui os pecados cometidos contra a lei eterna. Isso só poderia ser mantido na situação em que a negação do amor comum não merecesse a pena eterna. Em última instância, isso é o mesmo que negar a proporcionalidade existente entre o mal de pena e o mal de culpa<sup>495</sup>.

### 3.3.

#### Princípios diretivos externos

##### 3.3.1.

##### A Lei Natural

A lei eterna é a razão da ordem universal<sup>496</sup>, pois a lei é “um ordenamento da razão promulgado pela autoridade competente para o bem comum” (tradução nossa)<sup>497</sup> e a razão de Deus direciona cada um ao seu bem próprio através da sua providência<sup>498</sup>. Diante disso, é claro que todas as relações de causa e efeito existentes no mundo pertencem à lei eterna. É evidente que o homem participa da lei eterna, porém participa ao modo de homem. Essa *participação da lei eterna na criatura racional* é chamada *lei natural*<sup>499</sup>.

<sup>493</sup> Cf. QQ, II q. 8, a.1.

<sup>494</sup> A lista dos seis pecados contra o Espírito Santo, *desesperar da salvação; presunção da salvação; negar a verdade conhecida; inveja da graça fraterna; obstinação no pecado e impenitência final*, referem-se aos pecados que fecham as portas para a graça da penitência e, por isso, são considerados irremissíveis (Cf. S. Th., II-II q. 14, a. 2).

<sup>495</sup> Ver seção 3.1.3.3.

<sup>496</sup> Cf., S. Th., I-II q. 91, a.1. Diz-se *lei eterna* pelo fato de que a razão divina nunca concebe nada temporalmente.

<sup>497</sup> S. Th., I-II q. 90, a. 4.

<sup>498</sup> Cf. S. Th., I q. 22, a.1.

<sup>499</sup> Cf. S. Th., I-II q.91, a.2.

Sabe-se que a alma humana é racional e que a razão humana ordena-se a *refletir e agir*. A lei eterna, no que tange à *reflexão*, ordena o humano à *verdade*. Para chegar à verdade, o homem precisa intuir os *princípios da razão especulativa*; no que tange à *ação*, a lei eterna ordena o homem ao *bem*. Para chegar ao bem, o homem precisa intuir os *princípios da razão prática*. Esses princípios possuem a razão de lei, pois são ‘ordenamento da razão para o bem comum’ e foram promulgados por Deus através da lei eterna. Assim, a lei natural consiste nos *princípios primeiros da razão prática*.

A lei natural consiste nas *inclinações próprias da vontade natural*, visto que vontade natural é o princípio dos atos humanos<sup>500</sup>. Uma vez que Deus move o homem pela vontade natural, então Ele o move para a felicidade através da lei natural. Como Deus é motor imóvel, move por atração e não por repulsão. Desta forma, Deus atrai o homem para si através da lei natural. Logo, *aquele que age contra a lei natural age contra o direcionamento de Deus*.

Aquele que faz o que a lei proíbe, atenta contra ela. Aquilo que a lei proíbe é chamado *preceito*. *Os preceitos da lei natural são as inclinações próprias da vontade natural*. Isso pode ser provado a partir da analogia entre os princípios da razão especulativa e os da razão prática.

O primeiro princípio da razão teórica é o ser, onde a ótica da verdade é “a afirmação e a negação da mesma coisa não é verdadeira”. Ou seja, o primeiro princípio da razão teórica é o princípio de não contradição<sup>501</sup>. Esse princípio é generalíssimo, pois é o próprio conceito de ser. Todavia, há outros princípios da razão que não são o próprio conceito de ser, mas, pela sua generalidade e conexão com o ser, são princípios primeiros da razão como a sentença “o todo é maior que a parte”. É sabido que as noções de todo e parte são extensíveis a qualquer ente, porém a sentença só é evidente por causa do princípio de não contradição. Essas sentenças gerais e evidentes tornam-se preceitos da razão especulativa, pois qualquer raciocínio que os negar também nega a não contradição.

A mesma coisa acontece com os princípios da razão prática, isto é, com a lei natural. O primeiro princípio da razão prática é “deve-se buscar o bem e evitar o

<sup>500</sup> Ver seção 3.2.1.

<sup>501</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Expositio libri Posteriorum Analyticorum*, I, l. 5.

mal”<sup>502</sup>. No fundo, aplica-se o próprio conceito de bem, a partir do qual existem alguns preceitos gerais cuja negação implica contradição à noção de bem. Os preceitos da lei natural são os preceitos gerais intimamente conexos ao conceito de bem.

Na ordem da vontade, o fim e o bem são o mesmo. O fim é aquilo para o qual a vontade natural propriamente se inclina. Assim, as inclinações da vontade natural são conexas ao conceito de bem. Logo, as inclinações da vontade natural são princípios da razão prática. A partir disso, as inclinações referentes ao bem de cada uma das faculdades são os preceitos da lei natural. Como já se viu, o bem das *faculdades vegetativas* é realização da substancialidade, por isso, a vontade natural inclina-se à *conservação da vida*. O bem das *faculdades sensitivas* é a realização da *animalidade*, por isso, a vontade natural tende à *união dos sexos, ao cuidado com a prole* etc. Por fim, o bem das *faculdades intelectivas* é a realização da racionalidade, por isso, pende ao *convívio social, ao conhecimento da verdade* e, em última instância, à *visão de Deus*<sup>503</sup>.

Os preceitos da lei natural são os princípios da razão prática. Ocorre que os princípios da razão teórica estão no homem de três modos: *ontologicamente, habitualmente e conceitualmente*. Estão ontologicamente no homem, *pela seu ato de ser*<sup>504</sup>; habitualmente, pelo ato da *virtude do intelecto*<sup>505</sup>; e, conceitualmente, na *formulação teórica do princípio*<sup>506</sup>. A novidade que se apresenta nesse trabalho é que os princípios da razão prática também estão no homem desses três modos. Estão

<sup>502</sup> O objeto da vontade natural é o bem comum. A inclinação para o bem comum implica uma repulsa ao mal, pois repulsa é o movimento em direção ao bem de que se ficaria privado diante da presença do mal. A inclinação natural ao bem conduz à máxima: “buscar o bem e evitar o mal”.

<sup>503</sup> Cf. S. Th., I-II q. 94, a.2.

<sup>504</sup> “O ser não pode não ser”. O homem é ser, logo não há contradição nele. O contraditório não existe, por isso uma sentença contraditória é chamada inexistente, por exemplo, ‘não existe uma parte que seja maior que o todo do qual é parte’.

<sup>505</sup> Cf., S. Th., I-II q.57, a.2. Aqui Tomás de Aquino distingue as três virtudes da razão especulativa: sabedoria, ciência e intelecto. O intelecto é o hábito natural, através do qual o homem consegue apreender os princípios indemonstráveis da razão. Em primeiro lugar, o princípio de não-contradição e seus derivados tais como ‘o todo é maior do que a parte’.

<sup>506</sup> Cf. SLM, IV, 6-8. Aqui Tomás de Aquino, seguindo Aristóteles, mostra que o problema acerca dos primeiros princípios da razão são objeto da metafísica. Quando prova isso, na verdade, afirma que existe uma formulação da razão especulativa para o princípio intuitivo.

ontologicamente, *pela inclinação da vontade natural*<sup>507</sup>; habitualmente, pelo ato da *sindérese*<sup>508</sup>; e, conceitualmente, pela *formulação da lei natural*.

A intuição de que a lei natural esteja no homem de três formas distintas traz uma luz a cada concepção de lei natural apresentada no segundo capítulo. As acepções daquele capítulo podem ser resumidas em duas partes: a *formulação dos antigos manuais* e a *crítica moderna à noção de lei natural*. *Acerca da primeira*, verifica-se que a formulação de Del Greco<sup>509</sup> sobre a lei natural é imprecisa, pois não especifica se a razão que apreende a lei natural é a especulativa ou a prática. Cathrein interpretava que os preceitos da lei natural residiam na consideração completa da natureza humana, isto é, na sua comparação com os outros seres<sup>510</sup>. Ou seja, pôs os preceitos da lei natural na razão especulativa e, por isso, confundiu a lei natural com a formulação conceitual da lei. Ao ignorar a presença ontológica e habitual da lei natural, gerou-se um impasse, pois reduziu a lei natural a uma subseção do decreto da lei eterna<sup>511</sup>.

*Acerca da segunda*, verificam-se três críticas: *a-historicidade*, *dedução a priori dos valores* e *preceituação externa*<sup>512</sup>. A primeira crítica pode ser simbolizada pelas ideias de Chiavacci e Haering que interpretavam a lei natural como um produto do esforço comunitário em um contexto histórico. Essa ideia considera a lei natural a partir da sua apreensão racional, isto é, *reduzem a presença da lei natural às suas formulações*. Eles fazem a mesma coisa que Cathrein, porém, substituem a metafísica pela história. O problema é que o estudo histórico da lei natural dá-se a partir dos juízos morais realizados pelos múltiplos povos. Esses juízos dependem de formulações morais que pertencem aos *preceitos secundários*

<sup>507</sup> Aqui abrimos uma porta de diálogo com o pensamento de John Finnis, bem como buscamos um aprofundamento. Conforme o artigo de Miranda, *o insight prático no jusnaturalismo de John Finnis*, a apreensão da lei natural dá-se por um *insight* que começa em um ímpeto natural. Quando essa dissertação refere-se à dimensão ontológica da lei natural, reporta-se ao fundamento desse ímpeto. Essa dissertação defende que o ímpeto está fundado na vontade natural que é o motor através do qual Deus move o homem a felicidade. Por questões de brevidade e para não dissipar os objetivos do trabalho o diálogo formal com John Finnis ficará para um trabalho ulterior.

<sup>508</sup> Cf. S. Th., I-II q.94 a.1, ad 2. A *sindérese* é o hábito que apreende os princípios primeiros da razão prática. Ele realiza na razão prática aquilo que o intelecto realiza na especulativa.

<sup>509</sup> Cf. DEL GRECO, T. T., *Manual de Teologia Moral*, p. 62. Ver seção 2.2.1.

<sup>510</sup> Cf. CATHREIN, V., “Quo sensu secundum S. Thomam ratio sit regula actuum humanorum?”. In: *Gregorianum*, pp. 584-594

<sup>511</sup> Pinckaers defende que a concepção jurídica da lei moral e a separação da ordem moral e a ordem física procedem da concepção ockamista de lei moral. Nesse sentido, o pensamento de Cathrein representaria bem as ideias ockamistas que povoavam o pensamento da segunda escolástica. Ver: PINCKAERS, S., *Fuentes de la moral Cristiana*, p.302s.

<sup>512</sup> Ver seção 2.2.2.

da lei natural<sup>513</sup>. Segundo Tomás de Aquino, esses preceitos são variáveis<sup>514</sup>, mutáveis<sup>515</sup> e deléveis<sup>516</sup> por causa dos maus costumes e os hábitos corruptos. Assim, as conclusões de Haering e Chiavacci acerca da mutabilidade histórica da lei natural surge em consequência de a terem considerado apenas conceitualmente.

Segue-se a isso a crítica às ideias de Rhonheimer segundo as quais a razão teórica não poderia ser a norma das ações humanas, mas sim a razão prática. Isso segue o pensamento de Tomás de Aquino no tocante à virtude, pois afirma que há muitas virtudes que não procedem de uma inclinação da natureza<sup>517</sup>. O problema é que a razão prática só pode ser norma mediante critérios apreendidos do exterior, ou seja, mediante a *sindérese*<sup>518</sup>. Isso significa que Rhonheimer considera a *presença da lei natural pela sindérese*. Essa ideia retira o pensamento de que a lei natural está no homem mediante uma ideia inata ou por um consenso social; porém, não explicita as outras duas presenças da lei natural.

Há também outra crítica que se reporta às ideias de Fuchs segundo as quais a vontade de Deus é o livre agir humano. Fuchs entende que a lei natural, que é a vontade de Deus, não procede de nenhuma outra inclinação do homem senão a inclinação de agir livremente. A partir disso, deduz-se a ideia de que *a lei natural é o exercício da razão prática*. A razão prática é uma parte constitutiva do homem, assim, *Fuchs considerou a lei natural ontologicamente*. Porém, a concepção ontológica de Fuchs para lei natural substitui a vontade natural pela razão prática, por isso desconsidera a *sindérese* bem como a conceituação da referida lei.

Em suma, a lei natural está presente no homem, *pela conceituação metafísica*, para os manuais; *pela conceituação histórica*, para Haering e Chiavacci; *pela ação da sindérese*, para Rhonheimer; por fim, *pela constituição ontológica* do homem, para Fuchs. *Esta dissertação defende que a lei natural está presente no homem dos quatro modos simultaneamente*. É possível mostrar que a inter-relação entre esses modos de presença elucidam vários problemas acerca do pecado mortal.

---

<sup>513</sup> Tomás de Aquino diferencia os *preceitos gerais* da lei natural dos *preceitos secundários*. Por exemplo, é princípio geral à inclinação a vida, porém buscar a própria saúde é preceito secundário. Ver: S. Th., I-II q. 94, a.4.

<sup>514</sup> Cf. S. Th., I-II q. 94, a.4.

<sup>515</sup> Cf. S. Th., I-II q. 94, a.5.

<sup>516</sup> Cf. S. Th., I-II q. 94, a.6.

<sup>517</sup> Cf. S. Th., I-II q. 94, a.3.

<sup>518</sup> Cf. RHONHEIMER, M., *Legge naturale et ragione pratica*, p. 289.

*A primeira consequência importante* concerne à noção de que a lei natural reside ontologicamente na vontade natural. Como Lottin e Fransen notaram, a doutrina da vontade natural não deve nada às concepções contemporâneas da psicologia do profundo. A lei natural é o motor através do qual Deus move naturalmente o inconsciente humano. A vontade natural está associada à liberdade de exercício<sup>519</sup>, isto é, a liberdade fundamental de Fransen e Fuchs. A liberdade de escolha, designada como livre arbítrio, é o movimento da vontade especificada<sup>520</sup>. Intui-se a partir disso que a liberdade fundamental seja o movimento da vontade natural. É claro que o fim desse movimento é a opção fundamental. O fim de um movimento é a conjugação do motor com a disposição do móvel. O motor é a lei natural e o móvel, a vontade natural. Assim, *se a vontade natural estiver disposta conforme a natureza, a opção fundamental será dada pela lei natural*<sup>521</sup>. A disposição natural da vontade é inclinar-se ao bem das potências. Só se pode considerar disposta contra a natureza a vontade que opta por algum mal das potências devido a escolha de um bem relativo. Ou seja, disposta contra a natureza é a vontade em estado de malícia manifesta (*opção fundamental negativa*). Portanto, *aquele que age contra os preceitos da lei natural age contra a opção fundamental, ou seja, contra si e contra Deus*<sup>522</sup>.

*A segunda consequência importante* consiste no fato em que a lei natural reside habitualmente na sindérese. Os preceitos primeiros da lei natural estão para a vontade natural, como os preceitos segundos estão para a especificada. A passagem da inclinação inconsciente para a consciente se dá mediante a sindérese. Segundo Santo Tomás os juízos morais são formados segundo o gráfico abaixo:

**Quadro 1** - Estrutura do Silogismo Moral

Sindérese	Deve-se evitar o mal.
Juízo da razão teórica	O adultério é mal, pois a lei divina proíbe.
Juízo da razão prática*	O adultério é injusto.
Conclusão	O adultério deve ser evitado.

<sup>519</sup> Seção 3.1.3.3.

<sup>520</sup> Cf. S. Th., I q.83, a.4.

<sup>521</sup> Destaca-se aqui a conformidade entre a opção fundamental e a lei natural. A opção fundamental é exercício da vontade não especificada e os preceitos da lei natural são preceitos gerais, isto é, igualmente não especificados.

<sup>522</sup> É importante destacar que esse parágrafo conseguiu conjugar os conceitos da moral autônoma teônoma com os conceitos da ética da fé. Isso sugere que a percepção ontológica da lei natural pode ser a forma mais adequada de compreender unificações entre as duas correntes de teologia moral. Contudo, isso não será explorado nessa dissertação por questões de brevidade.

Fonte: O próprio autor (adaptado)<sup>523</sup>

A conclusão de um juízo moral é chamada *consciência*. Ela é a aplicação da ciência universal ao ato particular, por isso é chamada de *ditame da razão*<sup>524</sup>. Esses ditames da razão serão chamados *preceitos segundos da lei natural*. A *sindérese* é fundamental para a formulação do ditame da razão, porém o que altera as conclusões não são os preceitos da *sindérese*, mas sim o juízo da razão teórica e prática. Quando os juízos são iguais não é necessário ambos sejam considerados, porém quando divergem a conclusão poderá variar de acordo com a circunstância<sup>525</sup>. Adverte-se, porém, como indicava Rhonheimer, que a razão teórica não exerce papel principal na ação humana, mas sim a razão prática<sup>526</sup>. Ora, a razão prática trata do particular, por isso está sujeita às paixões. As paixões não ordenadas pela virtude pertencem ao inconsciente e, por isso, podem ser dispostas pelas *atitudes*. Assim, *o ato moral daqueles que não possuem a virtude segue, em última instância, às atitudes*<sup>527</sup>.

A *terceira consequência importante* diz respeito ao fato que a lei natural resida conceitualmente no intelecto especulativo. O fim último não consiste em um ato da razão prática, mas da razão teórica<sup>528</sup>. Ver a essência divina inclui ver as suas obras e conhecer o lugar devido a cada uma. A lei natural é uma das obras de Deus, daí ela está na razão teórica, em primeiro lugar, como o objeto da contemplação. No entanto, as artes principais governam as secundárias<sup>529</sup>; como a lei natural é o princípio dos atos, aquele que compreende a lei natural tem capacidade de ordenar mais perfeitamente os atos humanos. Assim, *aquele que emite uma sentença sobre a lei natural não dita normas, mas constata fatos*. A razão teórica é como o engenheiro projetista na construção dos atos humanos; não põe nada no lugar, mas sabe o lugar de cada coisa. Assim como o projeto é necessário para a construção, o parecer da razão teórica é fundamental para a perfeição.

<sup>523</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Scriptum Super Sententiis* (SS), II, d.24, q.2, a.4.

<sup>524</sup> Cf. SS, II, d. 24, q. 2, a. 4.

<sup>525</sup> Cf. S. Th., I-II q. 72, a. 2, ad 4.

<sup>526</sup> Cf. S. Th., I-II q. 72, a. 2, ad 1.

<sup>527</sup> É interessante notar que a conclusão se aproxima de Vidal ao afirmar que o ato moral encarna a atitude. Verifica-se que a atitude é a disposição da vontade natural, como a opção fundamental é o fim da disposição a encarnação da atitude é a manifestação da própria opção fundamental.

<sup>528</sup> Cf. S. Th., I-II q. 3, a. 5.

<sup>529</sup> Cf. SCG, I, cap.1.

Em suma, *o pecado mortal acontece quando alguém age contra a opção fundamental positiva ou pela opção fundamental negativa*. Contudo, a primeira é conforme a lei natural e a segunda conforme o ato de malícia manifesta. Diante dessas premissas, pode-se falar como Vidal que *a opção fundamental encarna-se na atitude que, por sua vez, orienta os atos*<sup>530</sup>. Porém, isso se dá mediante um silogismo prático realizado sem o aperfeiçoamento da virtude. *A especulação sobre a natureza não move o agir*. Todavia, a verdade sobre os princípios é parte fundante da verdade dos fins. Portanto, *a moral tomista contém algumas máximas da moral autônoma e lhes acrescenta sentidos novos*.

### 3.3.2. A Lei Humana

A lei natural não é suficiente para dirigir o homem plenamente, pois ela é premissa maior do silogismo moral. Como a premissa maior é aquela que trata do universal e o silogismo moral visa o prático, então o homem não estará bem ordenado ao seu fim enquanto a lei natural não estiver impressa no juízo da razão prática. A razão prática é aperfeiçoada pela virtude, assim, o homem virtuoso tem a lei natural plenamente impressa na sua consciência.

A virtude é adquirida pela disciplina, porém essa se dá de dois modos: *advertência paterna* ou *medo*. O primeiro modo é usado para aqueles que docilmente se inclinam à virtude e o segundo modo para aqueles inclinados aos vícios. Essa disciplina que coíbe o mal pelo temor da pena é a *lei humana*<sup>531</sup>. Essa lei distingue-se da lei natural como o gênero da espécie<sup>532</sup>, isto é, a lei humana é a lei natural acrescida do objeto, ou seja, da diferença específica. É interessante notar que, para Tomás de Aquino, as leis contrárias à lei natural não são verdadeiras leis, mas corrupções desta<sup>533</sup>. Assim, *a lei humana visa imprimir a lei natural na razão prática mediante a obrigação dos atos de virtude e a proibição dos atos e vícios*.

<sup>530</sup> A opção fundamental é o termo final do movimento de vontade natural. O fim é a composição do motor e da disposição do móvel. O motor é a lei natural e a disposição é a atitude. Como o motor não muda, a disposição (atitude) expressa o fim do movimento. Visto que a atitude é a disposição condutora dos atos não virtuosos, a atitude ordena-se ao ato. Assim, a opção fundamental é encarnada pela atitude que se orienta aos atos.

<sup>531</sup> Cf. S. Th., I-II q.95, a.1.

<sup>532</sup> Cf. S. Th., I-II q. 95, a.2.

<sup>533</sup> Cf. S. Th., I-II q. 95, a.2. Isso é evidente pela própria definição de lei. Como a lei é um ordenamento da razão para o bem comum, aquilo que é contrário à lei natural é contra a razão (sínderese) e contra o bem comum (preceitos da sínderese).

Para que a lei humana tenha razão de lei, é necessário que seja promulgada pelo chefe da comunidade. Isso significa que a lei humana é a lei da cidade terrestre. A cidade terrestre é produto da agregação natural entre os homens, por isso, ela pertence à natureza e, por conseguinte, o homem é um *animal político*<sup>534</sup>. Dessa forma, a cidade é parte do homem e o homem é parte da cidade. A partir disso, verifica-se que a virtude da cidade depende da virtude dos seus cidadãos e vice-versa. Como se disse, a virtude dos cidadãos é formada pela educação que os pais dão aos filhos ou pelas leis que coíbem o mal. Assim, *uma cidade é virtuosa quando os pais educam os filhos para a virtude e as leis proíbem os vícios*.

O ato contrário à virtude é chamado pecado. Se a virtude da cidade é a virtude da sociedade, então o pecado da cidade é o *pecado social*. Todos os atos da cidade contrários à virtude serão pecados sociais. Assim, são pecados sociais os atos que impedem a formação da virtude na família e as leis que não coíbem os vícios. Diante disso, *existem alguns pecados sociais que são mortais*, pois as leis ou estruturas sociais que obrigarem seus membros a agir contra lei natural, evidentemente imprimem uma inclinação do pecado mortal nos cidadãos.

Essa conclusão é importante, pois aproxima o tomismo da ética da libertação. A subsistência é um preceito da lei natural, por isso, as leis ou estruturas sociais que explicitamente promovam a miséria (por exemplo, o Holodomor<sup>535</sup>) são pecados sociais mortais. Contudo, a visão de pecado social extraída da doutrina de Tomás de Aquino diverge da ética da libertação, pois o Aquinate assumiria a existência de outros dois preceitos da lei natural: a sexualidade humana e a religião. Dessa forma, não somente as estruturas de misérias seriam consideradas pecados sociais, mas também todas as leis que violassem a sexualidade humana e a religião. A divergência dar-se-ia pelo fato de que a luta contra a estrutura de miséria não poderia ser feita ‘a partir da práxis para a práxis’<sup>536</sup>, pois existiriam outros gêneros de pecado social a serem considerados e não somente a miséria.

Portanto, a lei humana visa à virtude, coibindo os males. Ela existe para a instauração da virtude da cidade terrena. As ações da sociedade que não tiverem

---

<sup>534</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Sententia in Libri Politicorum*, I, 1.

<sup>535</sup> *Holodomor*: termo usado para indicar o genocídio de milhões de Ucrânicos que foram vitimados pela fome como resultado da política econômica de Josef Stalin. Fonte: Cf. FERNANDES, C., *O que é Holodomor?*. Disponível em: <<https://brasilecola.uol.com.br/o-que-e/historia/o-que-e-holodomor.htm>>. Acesso em: 04 set. 2018.

<sup>536</sup> Ver seção 2.3.2. Nessa seção, foi mostrado que o método da ética da libertação parte da práxis e para lá retorna.

ordenadas à virtude podem ser chamadas *pecado social*. Esses, por sua vez, são mortais sempre que violarem a lei natural. Diante disso, verifica-se que mais um conceito importante para a moral revisionista reduz-se a um corolário possível da moral tomista, porém, acrescentando-lhe sentidos que usualmente não são explorados.

### 3.3.3. A Lei Divina

A cidade terrestre necessita da lei humana para formar a consciência daqueles que não apreenderam a virtude naturalmente pela educação paterna. Com mais razão, a cidade celeste necessita da lei divina, pois nenhum ato humano é proporcionado ao fim que excede a razão natural. A lei divina completa a lei humana como o interior ao exterior. Como o homem só pode julgar o que pode ver e a virtude também se refere ao que não se pode ver, então é necessária uma lei que complete a humana, isto é, a lei divina<sup>537</sup>.

A lei divina ordena o homem ao fim sobrenatural e divino, porém o fim sobrenatural não se dá por um único ato. Pois, como já se viu<sup>538</sup>, aquele que age contra o amor comum a Deus merece a perda da caridade. Ora, isso é a mesma coisa que dizer “aquele que não se direciona ao fim natural, merece perder o fim sobrenatural”. Por isso, o primeiro movimento da lei divina é mover o homem ao fim natural e, então, mover para o sobrenatural. Por isso, a lei divina divide-se em *lei antiga* e *lei nova*<sup>539</sup>. Resumidamente, a Lei Antiga visa tornar o homem bom e a lei nova, tornar o homem santo<sup>540</sup>.

A lei antiga pende o homem ao seu fim natural em vias de alcançar o sobrenatural. Aquilo que inclina o homem ao seu fim é a virtude, assim, a lei antiga preceitua atos de virtude, chamados *preceitos morais*<sup>541</sup>. Além desses, a lei antiga tem *preceitos cerimoniais* para ordenar o homem a Deus por um ato exterior que manifesta dependência total a Ele<sup>542</sup> e *preceitos judiciais* para a determinação da justiça entre os homens<sup>543</sup>. Os preceitos cerimoniais e judiciais da lei antiga ordenavam-se ao advento de Cristo. As cerimônias são figuras dos mistérios<sup>544</sup> e os

<sup>537</sup> Cf. S. Th., I-II q. 91, a. 4.

<sup>538</sup> Ver seção 3.2.3.

<sup>539</sup> Cf. S. Th., I-II q. 91, a.5.

<sup>540</sup> Cf. S. Th., I-II q. 98, a.1.

<sup>541</sup> Cf. S. Th., I-II q. 99, a.2.

<sup>542</sup> Cf. S. Th., I-II q. 99, a.3.

<sup>543</sup> Cf. S. Th., I-II q. 99, a.4.

<sup>544</sup> Cf. S. Th., I-II q. 102, a.2.

juízos são o ordenamento social do Estado Judeu antes da chegada de Cristo<sup>545</sup>. Assim, somente os preceitos morais são de duração perpétua<sup>546</sup>.

Os preceitos morais são aqueles que preparam o homem para viver na cidade celeste. Para que alguém ingresse em uma cidade, duas condições são exigidas: *comportar-se devidamente em relação ao chefe e aos companheiros da cidade*. Essas condições apresentam-se perfeitamente no decálogo. Referente ao chefe, a razão exige que o homem preste *fidelidade, reverência e serviço* ao chefe. Pelas três exigências o decálogo preceitua: “não terás deuses estrangeiros”, “não tomarás o nome do Senhor teu Deus em vão” e “santificai o sábado”<sup>547</sup>. Referente aos companheiros, a razão exige que o homem *pague o débito a quem se deve e não cause dano a ninguém*. Pela primeira exigência, o decálogo ordena “honrar pai e mãe” e, pela segunda, decálogo ordena “não matarás”, “não fornicarás”, “não furtarás”, “não dirás falso testemunho” e “não cobiçarás”<sup>548</sup>.

Referente aos preceitos do decálogo, percebe-se que *os três primeiros, o sétimo e o oitavo* concernem àquilo que o homem tem de próprio na sua relação com Deus e com os demais na sociedade, por isso, esses mandamentos são uma especificação do *terceiro preceito da lei natural*. O *quarto* e o *sexto* reportam-se à união dos sexos e a educação da prole, por isso, são uma especificação do *segundo preceito da lei natural*. O *quinto* diz respeito à conservação da vida, por isso, trata do primeiro *preceito da lei natural*. O *nono* e o *décimo* referem-se, na ordem da intenção, ao que o sexto e o sétimo proíbem na ordem da execução. Logo, *aquele que desrespeita o decálogo age contra a lei natural*.

Os atos realizados contra a lei natural, evidentemente são contrários à lei eterna. Assim, os atos voluntários que tiverem algum dos preceitos do decálogo como objetos serão especificados como pecados mortais. Isso significa que os preceitos do decálogo são *matéria grave*. Eles manifestam o que deve ser evitado para que se obtenha uma vida de virtude e se alcance a perfeição da caridade. Contudo, *decálogo é uma redução dos preceitos morais*, isto é, todos os preceitos morais estão contidos nele. Isso se pode perceber pelo fato de que o decálogo foi

<sup>545</sup> Cf. S. Th., I-II q. 104, a.3.

<sup>546</sup> Essa afirmação é muito esclarecedora, pois explica o porquê de algumas leis do Antigo Testamento não serem obedecidas e outras, sim.

<sup>547</sup> A santificação do sábado faz-se em memória da criação das coisas.

<sup>548</sup> Cf. S. Th., I-II q. 100, a.4.

dado por Deus diretamente, mas os demais preceitos morais foram dados por Deus através da explicação de Moisés<sup>549</sup>. Por isso, o preceito “o que ferir o homem querendo matá-lo seja punido de morte” (Ex 21, 12) está contido no gênero “não matarás”<sup>550</sup>. Isso significa que *o decálogo consiste em dez gêneros representativos de matéria grave*.

As espécies desses gêneros são os preceitos da lei antiga anexos ao decálogo. Porém, como se viu, as leis se orientam ao bem comum e isso se dá inculcando virtude nos membros da comunidade. As virtudes propriamente sociais são *justiça* e *temperança* (mais propriamente *castidade*)<sup>551</sup>. Isso significa que as especificidades do decálogo podem ser descritas *a partir do próprio decálogo* ou *a partir das duas virtudes sociais principais*.

O segundo modo é usado no manual de Rodriguez Luño *Escolhidos em Cristo para ser santos*. Esse método possui um olhar positivo ao seguir a proposta de que a medida dos atos humanos é a razão prática, porém, é notório que o manual só encontra matéria grave entre as virtudes da temperança e da justiça<sup>552</sup>. Na verdade, a argumentação que justifica a gravidade de um pecado não procede da definição das virtudes. Ou seja, altera-se a apresentação, mas os critérios para julgar gravidade e parvidade permanecem aqueles antigos<sup>553</sup>.

O primeiro modo parece mais próximo à doutrina de Santo Tomás<sup>554</sup> bem como segue o modelo exposto no Catecismo da Igreja. Além disso, não é necessário temer os problemas de heteronomia devido às explicações apresentadas na seção 3.3.2.

Diante disso, pode-se apresentar quais são as espécies de pecados graves. O pecado mortal é aquele ato humano perfeito realizado sobre uma matéria contrária à lei eterna que, por sua vez, merece a perda da caridade. Os preceitos da caridade

<sup>549</sup> Cf. S. Th., I-II q. 100, a.3.

<sup>550</sup> TOMÁS DE AQUINO, *De decem praeceptis*, a.7.

<sup>551</sup> Cf. S. Th., I-II q. 100, a.11, ad 3. Nesse artigo, Tomás de Aquino explica porque somente duas virtudes estão contempladas no decálogo.

<sup>552</sup> Cf. RODRIGUEZ LUÑO, A., *Escolhidos em Cristo para ser santos III*, pp. 127-282; 324-412. Embora apresente as quatro virtudes, não se reconhece os vícios da fortaleza como pecados mortais nem os erros da prudência.

<sup>553</sup> Ver seção 2.1.1.

<sup>554</sup> Aqui se refere ao fato de que na introdução da obra *De decem praeceptis*, Santo Tomás diz: “três conhecimentos são necessários a salvação: a ciência do que se deve crer, a ciência do que se deve desejar e a ciência do que se deve realizar. A primeira, ensina-se no Símbolo, onde se expõe a ciência dos artigos de fé; a segunda, na oração dominical e a terceira, na lei” (TOMÁS DE AQUINO, *De decem praeceptis*, proemium).

exigem o amor a Deus e ao próximo<sup>555</sup>, desta forma incorre em pecado grave aqueles que diretamente se opõem a esses preceitos. Porém, como se viu, indiretamente ferem a caridade os pecados que ferem a caridade mediante à lei eterna. Os pecados que ferem a caridade mediante a lei natural são os pecados anexos ao decálogo. Desta forma, a partir dos textos de Tomás de Aquino, pode-se esboçar um quadro geral das matérias graves.

**Quadro 2 – Os dez mandamentos**

<b>Esquema das matérias graves</b>			
<b>Preceitos da caridade<sup>556</sup></b>	<b>Decálogo</b>	<b>Preceitos morais</b>	<b>Virtude</b>
<i>“Amarás o Senhor teu Deus de todo o coração”</i>	“Não terás outros deuses” (Ex 20,3).	1. Exclui todos os cultos pagãos (Dt 18, 10-11). 2. Renúncia ao demônio e sustentação à fé (DP 3).	<i>Fé</i> <i>Esperança</i> <i>Caridade</i>
	“Não tomarás o nome do senhor teu Deus em vão” (Ex 20, 7).	1. Exclui perjúrio. 2. Blasfêmia (Lv 24, 15ss). 3. Falsa doutrina (Dt 13).	
	“Lembra-te de santificar o dia de sábado” (Ex 20, 8).	1. Preceitos cerimoniais <sup>557</sup> .	
<i>“Amarás o teu próximo como a ti mesmo”</i>	“Honra teu pai e tua mãe” (Ex 20, 12).	1. Reverenciar os maiores, beneficiar os iguais ou menores (Lv 19, 32).	<i>Justiça</i> <i>Temperança</i>
	“Não matarás” (Ex 20, 13).	1. Proíbe agir contra a vida em ato (SM 19, 2). 2. Ódio, rixas etc. 3. Violência.	
	“Não cometerás adultério” (Ex 20, 14).	1. Proíbe agir contra a vida em potência (SM 19,2). 2. Fornicação (DP 8). 3. Meretrício (Dt 23, 17) e vícios contra natureza (Lv 18, 22-23).	<i>Castidade</i>
	“Não furtarás” (Ex 20, 15).	1. Usura (Dt. 23, 13). 2. Fraude (Dt 25, 13). 3. Proibição da rapina.	<i>Justiça</i>

<sup>555</sup> Cf. S. Th., II-II q. 44, a.2.

<sup>556</sup> Cf. S. Th., II-II q. 44.

<sup>557</sup> Para o Novo Testamento, os preceitos cerimoniais residem na essência dos sacramentos. Como Tomás de Aquino aponta, a Lei Nova trata da graça do Espírito Santo. Essa vem ao homem mediante os atos e os sinais sacramentais. Os atos que impedem a graça pertencem aos preceitos morais, por isso são descritos pela Lei Antiga. Os cerimoniais dependem da Aliança, por isso são preceituados pela Lei Nova (Cf. S. Th., I-II q. 108, a.2). Aquilo que Cristo instituiu sobre a maneira de celebrar os sacramentos tem valor de preceito divino.

	“Não dirás falso testemunho” (Ex 20, 16).	1. Proibição do falso juízo (Ex 23,2). 2. Mentira (Lv 19, 16). 3. Detração	
	“Não cobiçarás a mulher do próximo” (Ex 20, 17)	1. Consentir o que foi proibido no sexto mandamento 2. Três graus: consentimento, expressão vocal da impureza e realiza um ato com os membros do corpo. (DP 12)	<i>Castidade</i>
	“Não cobiçarás a casa do próximo” (Ex 20, 17)	1. Realizar no interior o que foi proibido no sétimo mandamento.	<i>Justiça</i>

Fonte: O próprio autor (adaptado)<sup>558</sup>

É importante notar que a lista dos preceitos não é o resumo da moral cristã, pois, os preceitos da lei proíbem os atos viciosos, mas não obrigam à virtude. Por exemplo, não transgredir a lei aquele que honra aos pais sem o hábito da piedade<sup>559</sup> ou quem seja fiel a sua esposa sem a virtude da castidade. Como já se viu<sup>560</sup>, a felicidade do homem é ato próprio do homem conforme a virtude para uma vida perfeita. Isso significa que a santidade supõe a virtude, por isso não reside no simples cumprimento dos preceitos da lei antiga.

Porém, isso não significa que alguém possa ser santo sem cumprir tais preceitos, pois a *lei antiga* justifica pelos *atos da justiça adquirida* e a *lei nova* justifica pelo *hábito da justiça infusa*<sup>561</sup>. É claro que a santidade pertence à segunda, porém, como já se viu<sup>562</sup>, a *vontade reta quer a fé* e a vontade reta é necessária para obter a felicidade<sup>563</sup>. Desta forma, a virtude adquirida prepara o exercício da virtude infusa como a lei dada às crianças prepara o exercício da lei dos adultos. Essa relação, inclusive, é a relação entre a lei antiga e a lei nova<sup>564</sup>.

A lei nova consiste primeiramente na graça do Espírito Santo para aqueles que creem em Cristo e, posteriormente, consiste em alguns preceitos<sup>565</sup>. Os

<sup>558</sup> O quadro acima consiste em uma interpolação de textos de Tomás de Aquino, a saber, *De Decem Preceptis* (DP); S. Th., I-II q. 100, a.11; e *Super Mattheum* (SM), 19, 2.

<sup>559</sup> Cf. S. Th., I-II q. 100, a. 9.

<sup>560</sup> Ver seção 3.1.2.

<sup>561</sup> Cf. S. Th., I-II q. 100, a.12.

<sup>562</sup> Ver seção 3.1.2

<sup>563</sup> Cf. S. Th., I-II q.4, a.4.

<sup>564</sup> Cf. S. Th., I-II q. 107, a.1. Essa conclusão está em plena harmonia com o enunciado na seção 3.1.2 quando verificou-se que a *vontade reta quer a fé*.

<sup>565</sup> Cf. S. Th., I-II q.106, a.1.

preceitos da lei nova são *exteriores* ou *interiores*. Os preceitos exteriores são aqueles que se referem diretamente à graça, isto é, aos *sacramentos* (pelos quais a graça é recebida) e aos *preceitos morais* (pelos quais a graça é conservada). Os primeiros foram instituídos por Cristo e os segundos se reduzem aos preceitos do decálogo<sup>566</sup>. Os preceitos interiores consistem no *Sermão da Montanha*<sup>567</sup>.

Entretanto, a realização dos preceitos da lei nova não se dá do mesmo jeito que na lei antiga. Para a lei antiga, basta o cumprimento do preceito, para a lei nova é necessário que o preceito seja cumprido conforme o Espírito. Diz Tomás de Aquino: “a letra mata o Espírito que dá vida”. Santo Agostinho expondo essa sentença diz que entende-se por letra qualquer escritura que esteja fora do homem, ainda que seja a letra dos preceitos contidos no Evangelho, por isso, também a letra do Evangelho mataria se não tivesse a graça interior da fé, que salva” (tradução nossa)<sup>568</sup>. Ou seja, não basta amar o irmão e frequentar os sacramentos; é necessário a graça do Espírito.

A conclusão acima mostra que o específico da moral cristã não reside no conteúdo dos preceitos, mas no ordenamento interior que o homem tem para a transcendência mediante a graça do Espírito Santo. Essa posição é aquela defendida por Auer ao tratar da moral autônoma em Tomás de Aquino. Fundando-se em S. Th., I-II q. 108, a.2 ad 1, Auer defende que o específico cristão é de natureza categorial ou transcendental e não possui qualquer relevância na ordem do *ethos* mundano<sup>569</sup>. Essa é a base primeira da moral autônoma teônoma: a fé não acrescenta à razão verdades de comportamento, mas sim de intenção.

É impressionante que, de fato, a noção de lei nova em Santo Tomás realmente aduz à noção de que o próprio da moral cristã é a liberdade<sup>570</sup>. No fundo, *a moral cristã é autônoma teônoma, porém, para aquele que age conforme a graça do Espírito Santo*. Essa graça permanece no homem mediante a virtude da caridade<sup>571</sup>. Dessa forma, ninguém em pecado mortal pode ser teonomamente autônomo. Portanto, considerando o pensamento de Tomás de Aquino, conclui-se que *a especificidade da moral é a vida livre do homem santo*.

<sup>566</sup> Cf. S. Th., I-II q.108, a.1, 2.

<sup>567</sup> Cf. S. Th., I-II q. 108, a.3.

<sup>568</sup> S. Th., I-II q. 106, a. 2.

<sup>569</sup> Cf. MEDEIROS, E. A., *Autonomia Morale: Due modelli di interpretare San Tommaso*, p.88.

<sup>570</sup> Cf. S. Th., I-II q. 108, a.1.

<sup>571</sup> Cf. De Verit., q.27, a. 6 ad 7. A graça é a forma da caridade.

### 3.4. Resultados do capítulo

O final do segundo capítulo mencionou-se o problema de conciliar a noção de pecado mortal entre os teólogos e os pastores. Os pastores ensinam os pecados mortais a partir da matéria e os teólogos discordam da pertinência desse modelo. Diante da discussão, levantou-se a questão acerca da cientificidade da doutrina tomista e sua capacidade de dialogar com a teologia contemporânea.

A cientificidade da doutrina tomista foi mostrada no capítulo pelo rigor das demonstrações. Quanto à capacidade de dialogar com a teologia contemporânea, concluiu-se que a moral tomista é *teleológica* à medida que visa a santidade; que a *distinção entre bondade/correção* alude a uma soteriologia gnóstica; que a noção de pecado mortal a partir da *opção fundamental* alude a uma moral pelagiana e que a concepção de *opção fundamental negativa* é similar à malícia manifesta. As conclusões mais importantes, porém, foram aquelas que mostraram que a doutrina tomista contém os princípios da moral contemporânea. Acerca disso, atestou-se que *o pecado mortal é um ato contra a opção fundamental positiva* ou um ato conforme a *opção fundamental negativa*. Verificou-se também que *as atitudes* são preordenamento daqueles que ainda não possuem a virtude. Ademais, constatou-se que a lei natural *não dita normas, mas a inclinação natural presente em todo ser humano*. Além disso, inferiu-se a existência de *pecados sociais que são pecados mortais*. Por fim, concluiu-se que o específico da moral cristã é a *vida livre do homem santo*.

Assim, a doutrina moral de Santo Tomás distingue-se da contemporânea, entretanto os princípios da moral contemporânea estão contidos como consequências lógicas de teses tomistas. Portanto, *os princípios da moral contemporânea estão contidos na moral tomista como a parte integrada a um todo*. Destaca-se que isso ocorre por causa do nível de abstração aplicado as demonstrações, no concreto, porém, isso não se dá.

Considerando que a conclusão aqui apresentada é altamente dependente das demonstrações e essas, por sua vez, seguem o método aristotélico, cabe a pergunta: a moral tomista é genuinamente cristã ou é uma cristianização do paganismo? Diante da resposta afirmativa ainda subsistirá uma segunda pergunta: o cristianismo genuíno a que se refere a moral tomista é realmente apropriado aos tempos modernos?



## 4 As fontes patrísticas

O estudo das fontes patrísticas na obra de Tomás de Aquino podem ser vistas sob o aspecto histórico ou sob o aspecto conceitual. Referente ao aspecto histórico, buscam-se as obras direta ou indiretamente citadas pelo Aquinate. Referente ao aspecto conceitual, buscam-se os conhecimentos patrísticos acolhidos implicitamente pelo Angélico. A primeira tarefa consiste no trabalho realizado pela comissão leonina que visa a apresentar uma versão crítica completa do texto do Aquinate. Esse trabalho já foi parcialmente concluído para a *prima secundae*<sup>572</sup>, ou seja, para a parte da Suma que trata do tema do pecado. Sob esse aspecto material, o problema de identificar as fontes patrísticas do conceito de pecado mortal já está resolvido. A definição de pecado foi dada por Santo Agostinho no *Contra Faustum* e a existência de um pecado de pena eterna é aludida pela citação dos *Moralia in Job* em S. Th., I-II q. 87, a.4, ad 1. Essas fontes diretas vinculadas à definição de pecado mortal não trazem novos esclarecimentos acerca das relações entre o tomismo, as fontes patrísticas e os problemas contemporâneos, por isso, esse trabalho não seguirá essa abordagem.

A segunda tarefa é mais complicada, pois procura as influências não textuais das fontes patrísticas. Conjectura-se, nesse trabalho, que essas fontes são fundamentais, pois manifestam o *modus operandi* da mente teológica do Aquino. Essas influências não textuais são as verdades de fé ou entendimentos comuns oriundos do conhecimento das fontes patrísticas e carecem de necessidade de citação ou de referência textual. Por exemplo, em S. Th., I-II q. 73, a.2, Tomás de Aquino critica o pensamento de alguns hereges que consideravam os pecados todos iguais; nessa crítica, ele não indicou seus nomes nem o padre da Igreja que os combateu, foi a versão crítica que percebeu que ele falava das heresias de Joviano combatidas por São Jerônimo<sup>573</sup>. Assim como algumas informações históricas são

---

<sup>572</sup> Cf. “FUENTES usadas por Santo Tomas em la I-II”. In: TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología II* (BAC).

<sup>573</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología II* (BAC), nota 7, p. 573.

fontes patrísticas não textuais na obra de Tomás de Aquino, acredita-se que alguns pensamentos teológicos também consistam em fontes não textuais.

A teologia (*sacra doutrina*) para o doutor comum é a ciência que instrui o ser humano acerca do divino, em vista da sua salvação eterna, a partir da Revelação<sup>574</sup>. Segundo Roszak, Tomás de Aquino entendia a Revelação como a palavra de Deus e a Escritura como o testemunho da Revelação<sup>575</sup>. Por conseguinte, ele entende que a Revelação é a verdade que se pode depreender do texto. Como a verdade acerca do conteúdo do texto é independente do contexto em que foi escrito, o conteúdo da *sacra doutrina* não depende da história. Por isso, Santo Tomás de Aquino cita obras de teologia trinitária em questões que, propriamente, se referem à teologia moral<sup>576</sup>, essa liberdade dos contextos deve-se ao modo como a teologia da revelação era vista no medievo.

Segundo Ratzinger, havia duas orientações teológicas acerca da revelação no alto medievo: a *escola vitorina* e a *escola joaquimita*<sup>577</sup>. A primeira intentava que os textos dos padres da Igreja fossem tratados como uma extensão do cânon bíblico, enquanto a segunda considerava que o presente é capaz de dizer coisas sobre a Escritura até mais profundas que as ditas pelos padres. Tomás seguiu a escola vitorina, visto que considerava a exegese joaquimita inconsistente<sup>578</sup>. Em suma, para Tomás de Aquino, cada sentença verdadeira encontrada pelos padres da Igreja é uma explicitação da palavra de Deus contida na Escritura, ou seja, verdade revelada.

Isso significa que as fontes patrísticas não textuais retiradas do Aquinate devem ser consideradas a partir das sentenças que os teólogos escolásticos tinham por evidentes. É sabido que a formação teológica na alta escolástica era regida principalmente pela obra de Pedro Lombardo<sup>579</sup>, *Libri quatuor sententiarum*. Dessa forma, a melhor maneira para avaliar as fontes patrísticas não textuais do

<sup>574</sup> Cf. S. Th., I q. 1, a.1.

<sup>575</sup> Cf. ROSZAK, P., “Revelation and Scripture: Exploring the scriptural foundations of *sacra* doutrina in Aquinas”. In: *Angelicum*, pp. 191-218.

<sup>576</sup> Isso acontece, por exemplo, em S. Th., I-II q. 48, a.2 ad 1. A questão trata da ira enquanto paixão, porém Santo Tomás de Aquino cita *De Trinitate*, 12 ML 42.984. O texto sobre a Trindade não se refere ao tema das paixões humanas, porém o Angélico usa a máxima de Santo Agostinho apesar do contexto histórico e argumentativo em que a máxima foi escrita.

<sup>577</sup> Cf. RATZINGER, J., *La teologia de la historia de San Buenaventura*, p. 134.

<sup>578</sup> Cf. IV Sent., d. 43, d. 3, q. 1, a. 3, qc. 2, arg 3; solutio 3.

<sup>579</sup> Cf. LUÍS LLANNES, J.; IGNASI SARANYANA, J., *Historia de la teología*, pp. 41-44.

Aquinate é considerar as fontes patrísticas citadas por Pedro Lombardo no seu livro das sentenças.

O método apresentado acima possui dois problemas: em primeiro lugar, os temas vinculados à moral nos textos de Pedro Lombardo não citam autores anteriores ao século IV. Em segundo lugar, o modo como os medievais liam os padres da Igreja não é suficiente para responder à questão acerca do valor cristão da concepção tomista de pecado. Para evitar esses erros metodológicos, o quarto capítulo trabalhará os *três principais temas* do capítulo anterior naquilo que tange ao conceito de pecado mortal. Porém, considerará as *fontes citadas pelos medievais*, as *fontes patrísticas primitivas* e as *fontes bíblicas*. Assim, o quarto capítulo será dividido em três partes: *moralidade dos atos humanos*, *pecado mortal* e *as virtudes infusas*, por fim, *a lei*.

#### 4.1.

##### A moralidade dos atos humanos

Como se verificou na seção 3.1, a moralidade dos atos humanos depende de três coisas fundamentais: *a constituição do homem*, *a constituição dos seus atos* e *a atribuição moral*. Naquela seção, tratou-se do homem a partir da visão filosófico-teológica do Aquinate. Nesta seção, pretende-se verificar que possíveis fontes patrísticas aludem às conclusões tomistas.

##### 4.1.1.

##### O homem

Em *Sent.* 1.1, d.17<sup>580</sup>, Pedro Lombardo trata da criação da alma humana. Nesse trecho, cita Beda Venerável e Santo Agostinho nos seus respectivos comentários ao livro do Gênesis. Beda, comentando Gn 2,7, diz: “Aqui se descreve a criação do homem, que foi feita no sexto dia; mas aqui brevemente se resumiu a criação, que é mais plenamente exposta; pois, foi feita uma substância no corpo e na alma, o corpo formado do limo da terra e a alma criada a partir do nada pela inspiração de Deus” (tradução nossa)<sup>581</sup>.

Santo Agostinho comentando a mesma passagem do Gênesis, diz:

Mas, então, perguntam ‘como se escreveu: *Deus soprou a face do homem e ele se tornou alma vivente*, se a alma não é parte de Deus ou substância própria d’Ele?’ Antes mesmo dessa palavra (sopro) se deduz claramente que [a alma] não é [parte de Deus]; porque quando o homem sopra, a mesma alma certamente move a natureza

<sup>580</sup> A notação *Sent.* indica o livro das sentenças de Pedro Lombardo. Ela se distingue da notação SS que indica o comentário de Tomás de Aquino sobre o livro das sentenças de Pedro Lombardo.

<sup>581</sup> BEDA VENERABILIS, Santo, *Hexameron*, L.I (MPL 91, 42c).

do corpo que está sujeito a ela, e da natureza corporal e não da alma o homem faz o sopro. A não ser que sejam tão rudes que ignorem que por este recíproco exalar, mediante o qual introduzimos e expulsamos o ar que nos rodeia, se faz sopro, quando sopramos voluntariamente. Mas, dado o caso que ao soprar arremessemos algo diferente do ar que nos rodeia, [...], mas da mesma natureza que constitui nosso próprio corpo, ainda assim o corpo não é da mesma natureza que a alma, como nossos adversários confessam. Por isso, uma coisa é a substancia da alma que governa e move o corpo e outra, o sopro que forma a alma não de si mesma, mas do corpo sujeito a ela regendo-o e movendo-o. [...] (tradução nossa)<sup>582</sup>.

Essa passagem de Santo Agostinho testemunha coisas muito interessantes. Em primeiro lugar, a composição entre corpo e alma é claramente testemunhada na referida passagem. Em segundo lugar, mostra que “uma coisa é a substancia da alma e outra é o sopro realizado por ela mediante o corpo”. Essa afirmação é importante, pois, implicitamente entende que a alma é distinta daquilo que é feito por ela, ou seja, a alma não é apenas um princípio ativo, mas também constitutivo. Em terceiro lugar, descreveu o processo interno pelo qual uma ação converte-se do interior ao exterior quando implicitamente diz que a alma move o corpo e o corpo faz o sopro. Em quarto lugar, deve-se destacar que a intenção de Santo Agostinho, ao comentar o Gênesis no sentido literal, realmente se refere à união entre corpo e alma.

Nos séculos II e III, a interpretação literal de Gn 2,7 estava no interior das discussões com os gnósticos e marcionitas. A razão disso se deve ao fato de que o livro do Gênesis possui duas narrativas da criação do homem: Gn 1,26 e Gn 2,7. Na primeira, o homem é imagem e semelhança de Deus; na segunda, ele é modelado da terra e receptor do hálito divino.

A partir dos textos de Orígenes, Orbe verificou que o termo *imagem* poderia ser empregado de três formas: *imagem plástica*, *natural* ou *pessoal*. A *imagem plástica* é aquela que requer a mesma forma com substâncias diferentes, todavia. A *imagem natural* requer similitude física perfeita (mesma natureza) ou imperfeita (naturezas afins). A *imagem pessoal* é aquela que Cristo tem em relação ao Pai<sup>583</sup>. Diante disso, três modelos interpretativos apareceram acerca da criação do homem: os valentinianos, Orígenes e Santo Irineu.

Imbuídos da antropologia paulina de (1 Ts 5, 23), os valentinianos defendiam que, no Gênesis, Deus havia criado três tipos distintos de homens: *pneumáticos*,

<sup>582</sup> AGOSTINHO, Santo, *Del Génesis a la letra*, VII, c.3.

<sup>583</sup> Cf. ORBE, A., *Introducción a la teología del siglos II y III*, p. 220.

*psíquicos e carnis*<sup>584</sup>. Para compatibilizar essa antropologia com os textos de Gn 2,7 e Gn 1,26, eles propõem que o homem carnal tenha sido feito apenas à *imagem plástica* do homem divino<sup>585</sup>; o homem psíquico é criado indiretamente à *imagem plástica* do homem divino e propriamente *semelhança* do Demiurgo; por fim, o homem pneumático se torna indiretamente *imagem plástica* do homem divino e *semelhança* dele por consubstancialidade com o Espírito Santo<sup>586</sup>. Em suma, o homem carnal é imagem plástica do homem ideal, o homem psíquico é imagem natural do Demiurgo e, por fim, o pneumático é imagem pessoal de Deus.

Em decorrência dessa antropologia, os valentinianos entendiam que cada espécie humana deveria ser assemelhada propriamente ao seu criador. Como diz Orbe:

A assimilação tem lugar, do seminal e imaturo para o perfeito. O homem psíquico necessita assemelhar-se ao longo da vida ao Criador, em submissão ao Decálogo, por um exercício que disponha a própria natureza, nascida imperfeita, à maturidade que tem no Demiurgo. O homem pneumático deve assemelhar-se ao Deus Espírito, em convivência com o carnal e animal, dispondo-se para a Gnosis e, com a Gnosis, à comunidade perfeita do espírito com Deus (tradução nossa)<sup>587</sup>.

Orígenes defendia a existência de duas criações: Gn 1,26 apresenta o homem criado à imagem e semelhança de Deus e Gn 2,7 apresenta o homem modelado do lodo. Os originianos defenderam, posteriormente, que a distinção se dava em relação à criação da alma e do corpo. A alma foi feita imagem natural imperfeita de Deus (Gn, 1, 26) e o corpo foi formado do barro (Gn 2,7)<sup>588</sup>. Assim, a alma é semelhança de Deus pela sua espiritualidade e pela criação fora do tempo; e o corpo, por sua vez, é semelhante a Deus em virtude da sua união à alma<sup>589</sup>.

Santo Irineu (séc. II), contra os gnósticos, defende a existência de uma criação única “caracterizada pelo seu destino em Gn 1,26 e inicialmente realizada em Gn 2,7 para consumir-se ao longo de toda história” (tradução nossa)<sup>590</sup>. Nessa antropologia, o homem *é imagem plástica de Deus* a partir da união entre o plasma

<sup>584</sup> Cf. ORBE, A., *Introducción a la teología del siglos II y III*, p. 212.

<sup>585</sup> É importante ter em mente que o modelo valentiniano tem grande influência neoplatônica, por isso entende a criação a partir de um modelo exemplar (homem divino) que é misturado à matéria por meio da obra de um demiurgo. O Espírito Santo é a *Sofia* (sabedoria), ser espiritual acima do demiurgo.

<sup>586</sup> Cf. ORBE, A., *Introducción a la teología del siglos II y III*, p. 214.

<sup>587</sup> *Ibid.*, p. 222.

<sup>588</sup> Cf. *Ibid.*, p. 212.

<sup>589</sup> Cf. *Ibid.*, p. 222.

<sup>590</sup> ORBE, A., *Introducción a la teología del siglos II y III*, p. 218.

e o sopro. Isso é evidenciado pelo texto da *Epídexis* 11 que diz: “para que [o homem] fosse vivente, soprou [Deus] no seu rosto o hálito da vida, a fim de que pelo mesmo sopro e pelo plasma fosse o homem semelhante a Deus”<sup>591</sup>. Com essa afirmação, Santo Irineu não admite identidade de natureza entre Deus e o homem nem a semelhança de natureza entre a alma e Deus; ou seja, ele discorda dos gnósticos e dos originianos. O posicionamento de Santo Irineu diante dessas teses é profundamente relevante à teologia moral do mundo contemporâneo, pois as consequências diretas desses pensamentos subsistem contemporaneamente sob outras formas.

A antropologia gnóstica dividia os seres humanos em três espécies distintas com finalidades distintas. Ou seja, não há uma natureza humana universal nem uma finalidade única, logo a ética deve ser diversa<sup>592</sup>. A segunda consequência das teses gnósticas reporta-se ao fato de que o fim do homem pneumático está latente na sua própria constituição. Ora, aquilo que se consegue somente pela natureza prescinde da graça, isto é, a ética oriunda dessa antropologia considera possível atingir o máximo da perfeição cristã sem a infusão da graça<sup>593</sup>. Embora nenhum teólogo contemporâneo fundamente-se na antropologia gnóstica, verifica-se que as consequências dessa antropologia permanecem atuais.

A antropologia originiana considera a prioridade da alma em relação ao corpo, tratando-a como pré-existente. O corpo só é semelhança de Deus devido a sua união com a alma, ou seja, é homem por causa da alma. Nesse tipo de antropologia, as coisas propriamente corporais têm menos valor que as espirituais. Esse valor pode dar-se pelo desprezo as coisas corporais ou pelo menosprezo da sua capacidade interferir na alma<sup>594</sup>.

A antropologia de Santo Irineu, por sua vez, se caracteriza, quando diz:

O Senhor ensinou clarissimamente que as almas não só perduram sem passar de corpo em corpo, mas conservam imutadas as características dos corpos em que foram colocadas e se lembram das ações que fizeram aqui na terra e das que deixaram de

<sup>591</sup> IRINEU DE LIÃO, Santo, *Demonstração da fé apostólica*, p. 5.

<sup>592</sup> O mundo contemporâneo não divide o homem em espécies, mas divide em culturas. Todo tipo de moral que absolutiza as culturas em detrimento da natureza humana e classifica os homens como subproduto das mesmas divide a humanidade em espécies diferentes como os gnósticos faziam.

<sup>593</sup> No mundo contemporâneo, não se diz que a ética cristã pode prescindir da graça, porém há quem diga que a ética cristã é puramente humana.

<sup>594</sup> No mundo contemporâneo, não se diz que o homem pré-existe antes de se unir à matéria, mas se diz que o bem ou mal residem apenas nas intenções. Ou seja, a materialidade não afeta a pessoa, isto é, a alma.

fazer. É o que está escrito na história do rico e do Lázaro que repousava no seio de Abraão<sup>595</sup>

Esse trecho é, sem dúvida, o mais importante para a discussão aqui tratada. Quanto aos gnósticos, diz-se que a alma de Abraão, Lázaro e o rico são idênticas enquanto almas ainda que distintas na sorte. Quanto aos originianos, diz-se que a união entre corpo e alma é tão íntima que a alma, mesmo sem o corpo, conserva as características que dele provieram. Por fim, a argumentação de Santo Irineu está intimamente conexa com a Sagrada Escritura pelo fato de ser uma interpretação literal de Lc 16, logo essencialmente cristã.

Afirmar que o corpo marca a alma para sempre em Santo Irineu é equivalente à afirmação de que a *alma é a forma do corpo* em Tomás de Aquino. Assim como é essencialmente cristão afirmar que o corpo marca a alma para sempre, também o é afirmar *anima forma corporis*.

#### 4.1.2. Beatitude e Liberdade

Em *Sent.* 1.2, d.38, Pedro Lombardo afirma que a vontade dirige-se para o fim e que o fim é Deus<sup>596</sup>. Para tratar desse tema o Mestre das Sentenças cita o *De Trinitate, Enarratione in Psalmos, De sermone Domini in Montis, Enchiridion*, de Santo Agostinho. Destaca-se que a questão sobre o fim último do homem está em *Sent.* 1.4, d.49, por isso a questão da beatitude deve ser considerada a partir das duas referidas distinções.

Em *De Trinitate*, XI, 6, 10, Santo Agostinho diz acerca do fim da vontade humana:

Talvez possamos, com propriedade, chamar a visão de fim e de repouso da vontade em certo caso concreto. A vontade, porém, pelo fato de ver o que queria não deixará, por isso, de ter outros desejos a mais. Mas não se tratará aí da vontade humana em si, cujo fim unicamente é a beatitude<sup>597</sup>.

Aqui Santo Agostinho (séc. V) manifesta a existência de um repouso para a vontade, entende que o repouso da vontade não é inércia e verifica que a vontade humana enquanto tal tem fim na beatitude. É interessante verificar que, no mesmo ponto, Santo Agostinho defende uma conexão entre a vontade de fim e a vontade de meios.

<sup>595</sup> IRINEU DE LIÃO, Santo, *Contra as Heresias*, 34, 1.

<sup>596</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a las sentencias*, II-2, p. 550.

<sup>597</sup> AGOSTINHO, Santo, *A Trindade*, p.350.

A vontade de ver a janela tem como fim próprio a vista da janela. Outra é a vontade de ver pela janela os que passam, mas ela possui certa relação com a precedente, pois o fim desta é a vista dos transeuntes. São retas essas vontades e todas elas estão entrelaçadas entre si (sic), e também são boas se a vontade à qual todas referem-se for boa. Mas, se a vontade última for má, todas elas se tornam más<sup>598</sup>.

A conexão entre os atos e a assunção de um fim último foram as duas conclusões mais importantes encontradas na seção 3.1.2.1. Como se vê, a tese sobre a felicidade do homem de Santo Tomás estava latente no pensamento de Santo Agostinho.

Comentando sobre a beatitude, o Mestre das Sentenças faz uma longa citação do texto *De Trinitate* XIII. Esse livro é muito importante, pois ele é a fundamentação patrística imediatamente conexa com as conclusões da seção 3.1.2.

Em *De Trinitate* XIII, 8, 11, Santo Agostinho mostra que a felicidade perfeita não pode se dar nessa vida; em *De Trinitate* XIII, 9, 12, mostra que a felicidade eterna é obtida pela fé; por fim, em *De Trinitate* XIII, 20,26, mostra que a fé unida ao amor torna o homem interior imagem da Trindade:

A vontade, laço de união entre o que está retido na memória e impresso no olhar do pensamento completa certa Trindade, sendo ela o terceiro elemento. Mas, caso não se viva em consonância com aqueles ensinamentos, que eles não sejam motivo de agrado ou julgados serem falsos, pois quando não se ama o que deve ser amado, então não se dá a Trindade. Mas, quando se crê como verdadeiro e se ama o que deve ser amado, nesse caso, se vive (sic) conforme a Trindade do homem interior, pois se vive conforme o que se ama<sup>599</sup>.

Esse texto mostra que existe uma semelhança que o homem tem com a Trindade que excede a simples constituição humana. Essa semelhança mais perfeita se dá quando o homem crê o que é verdadeiro e quando ama o que deve ser amado, isto é, quando a fé opera pelo amor. Em *De Trinitate* VIII, 7, 10-11, Santo Agostinho mostra que a Sagrada Escritura, ora fala apenas do amor de Deus (Rm 8,28; 1 Cor 3,8; Rm 5,5), ora trata apenas do amor ao próximo (Gl 6,2; 5,14; Mt 7,12). A razão disso seria o fato de que “Deus é Amor, aquele que permanece no amor, permanece em Deus e Deus permanece nele” (1Jo 4,16)<sup>600</sup>. Isso significa que não é possível tornar-se perfeita imagem da Trindade sem o exercício do amor.

Acerca do amor necessário para atingir a beatitude, Santo Agostinho diz:

Para que a fé operasse pela caridade (Gl 5,6), ‘o amor de Deus foi derramado em nossos corações pelo Espírito Santo que nos é dado’ (Rm 5,5). Ora, ele não nos foi dado senão quando Cristo foi glorificado pela Ressurreição. Só então, Jesus

<sup>598</sup> AGOSTINHO, Santo, *A Trindade*, p.351.

<sup>599</sup> *Ibid.*, p.435.

<sup>600</sup> *Ibid.*, pp. 277-278.

prometeu que o enviaria e o enviou (Jo 20,22; 7,39 e 15,26). Antes disso, como dele está escrito e predito: ‘tendo subido às alturas, levou cativo o cativo, deu dons aos homens’ (Ef 4,8 e Sl 67,19). Esses dons são os nossos méritos, mediante os quais chegamos ao Sumo Bem da felicidade imortal<sup>601</sup>.

Em suma, segundo Santo Agostinho, há um entrelaçamento da vontade humana de tal forma que a vontade do fim dá qualidade moral aos meios; a felicidade eterna só pode ser alcançada pela fé na vida imortal, porém o homem atinge a sua perfeição máxima nessa vida ao se conformar à Trindade mediante a união entre a fé e a caridade.

Ao tratar o homem como imagem da Trindade, Santo Agostinho acrescenta um dado novo da questão acerca do comentário de Gn 1,26, quando trata a semelhança a partir da Trindade e de uma análise psicológica do homem. Porém, segue alguns Padres mais antigos no que diz respeito à ideia de que o homem está inclinado a assemelhar-se a Deus mediante seus atos, que essa união é o termo final de um processo conexo e que essa união depende de Cristo.

Na sua *Homilia sobre a origem do homem*, São Basílio (séc. IV) declara:

‘Façamos o homem à nossa imagem e à nossa semelhança’ (Gn 1, 26). A primeira nós temos devido à nossa criação; a segunda, nós adquirimos pela vontade. Em nossa primeira formação, foi-nos dado viver a imagem de Deus; pela vontade torna-se em nós o ser à semelhança de Deus. A parte dependente da vontade nós a possuímos em potência; mas devemos obtê-la em ato. [...] De fato, enquanto feito à imagem, sou um ser racional, e me faço semelhança tornando-me cristão<sup>602</sup>.

A interpretação de São Basílio de Gn 1, 26 resume perfeitamente o sobredito por Santo Agostinho e poderia ser tratada como um gérmen das demonstrações de Santo Tomás, vide o fato de tratar a beatitude como uma potência da vontade que deve se ordenar ao ato.

A simples comparação entre os trechos da *Epidexeis* 11 e de *Adversus Haeresis* IV, 37, 4 é suficiente para mostrar que, São Basílio na sua homilia, diz coisas muito parecidas com aquelas vistas em Santo Irineu (séc. II). Dizem os trechos: “Para que [o homem] fosse vivente, soprou [Deus], no seu rosto, o hálito da vida, a fim de que pelo mesmo sopro e pelo plasma fosse o homem semelhante a Deus”<sup>603</sup>; “Sendo, porém, o homem livre na sua vontade, desde o princípio, e livre é Deus, à semelhança do qual foi feito, foi-lhe dado, desde sempre, o conselho de se ater ao bem, o que se realiza pela obediência a Deus”<sup>604</sup>.

<sup>601</sup> AGOSTINHO, Santo, *A Trindade*, p. 414.

<sup>602</sup> BASÍLIO, Santo, *Homilias sobre a origem do homem*, pp. 56-57.

<sup>603</sup> IRINEU DE LIÃO, Santo, *Demonstração da fé apostólica*, p. 32.

<sup>604</sup> Id., *Contra as heresias*, p.501.

Embora conceitualmente as passagens de Santo Irineu e São Basílio comuniquem a mesma coisa, sob o aspecto histórico, elas não têm o mesmo peso. Isso se deve ao fato de que entre os séculos II e III, a questão acerca do livre arbítrio e sua relação com a soteriologia estava em voga. Segundo Orbe, existiam quatro correntes heterodoxas que disputavam acerca do livre arbítrio: *a doutrina de Simão Mago, de Macião, dos gnósticos e dos valentinianos*<sup>605</sup>.

A *doutrina de Simão Mago* é resumida em quatro pontos: a) cada um é livre para fazer o que deve ser julgado; b) o ser humano não é capaz de saber o que será julgado, somente o poder de Deus; c) cada uma age, entende ou sofre conforme o Fato; d) o que Deus quer que seja, é; e o que não quer que seja, não é<sup>606</sup>. É fácil notar que, nesse sistema, não há liberdade verdadeira. Por conseguinte, a soteriologia também é fatídica: Deus escolhe os que serão bons e os que serão maus.

Essa doutrina poderia parecer irreal e sem qualquer vinculação com os problemas modernos, entretanto isso é um equívoco. A doutrina de Simão Mago é profundamente semelhante à doutrina moral de Guilherme de Ockham. A partir do estudo de Pinckaers, pode-se resumir a doutrina moral de Ockham a partir dos seguintes pilares: *liberdade de indiferença, liberdade onipotente de Deus, atomização do agir e a supremacia da lei no agir*<sup>607</sup>.

A *liberdade de indiferença* aduz ao entendimento de que *liberdade humana não possui um fim*, pois consiste na escolha entre coisas contrárias<sup>608</sup>, em outras palavras, *o homem é livre para realizar aquilo que pode ser julgado por Deus* (bem ou mal). A *liberdade onipotente* aduz à *descontinuidade entre a verdade e o bem agir*, pois a doutrina da liberdade onipotente de Deus entende que ele pode alterar tudo o que quiser, inclusive, a própria lei moral; isto é, *não existe nada que o homem faça para descobrir o juízo divino acerca de algo*<sup>609</sup>.

A *atomização do agir* aduz à *desconexão entre meios e fins*, pois, conforme Ockham, quem escolhe o meio por causa do fim não está livre para escolher outros meios para o mesmo fim; isso indica desconexão no agir humano, ou seja, *cada um*

<sup>605</sup> Cf. ORBE, A., *Antropología de San Irineu*, pp. 150-165.

<sup>606</sup> Cf. *Ibid.*, p.150s.

<sup>607</sup> Cf. PINCKAERS, S., *Las fuentes de la moral Cristiana*, pp. 295-305. Outros dados são citados pelo autor como o abandono das virtudes, o fim das inclinações naturais, a concepção de lei moral etc., porém esses outros assuntos que diferenciam a moral tomista da ockhamista, efetivamente, são consequências dos quatro supracitados.

<sup>608</sup> Essa conclusão Ockham retirou a partir do seu comentário a *Sent.* 1.2, d.25.

<sup>609</sup> Cf. PINCKAERS, S., *Las fuentes de la moral Cristiana*, p.300.

age conforme o Fato<sup>610</sup>. A supremacia da lei moral aduz ao aprisionamento da liberdade humana pela liberdade divina, pois entende que a lei é o exercício da liberdade divina que limita a liberdade humana. Como a lei divina, para Ockham, é fruto da sua vontade e não da sua inteligência, então *o que Deus quer é e o que não quer não é*.

**Quadro 3** - Resumo dos parágrafos

Simão Mago	Ockham	Contemporâneo
Liberdade para realizar o julgado.	Liberdade de indiferença.	Liberdade sem finalidade.
O juízo divino é incognoscível.	Deus é absolutamente livre.	Descontinuidade entre verdade e bem agir.
O homem age conforme o Fato.	Os atos humanos são atômicos.	Desconexão entre os atos.
Só o que Deus quer é.	A lei moral é suprema regra do agir.	Aprisionamento da vontade pela lei (divina ou civil).

Fonte: O próprio autor

A doutrina de Marcião acerca do valor soteriológico do livre arbítrio é profundamente coerente com a distinção entre o Deus Justo do Antigo Testamento e o Deus Bom do Novo Testamento. Segundo Orbe<sup>611</sup>, Marcião concebia a existência de dois prêmios para o homem: o prêmio dado pelo Deus Justo e o prêmio dado pelo Deus Bom. O primeiro é dado àqueles que cumprem os preceitos da Lei e o segundo é dado àqueles que, pela fé, alcançam o Reino dos céus.

Os marcionitas entendiam que o Deus Justo se preocupava com os pecados, as desobediências e os males realizados pelo homem, porém o Deus Bom dava o Reino do Céus gratuitamente àqueles que o seguem pela fé. Por isso, o livre arbítrio só importa para a soteriologia do Deus Justo. Porém, a vida daqueles que seguem o Deus bom não se confunde com descompromisso moral, pelo contrário, os fiéis demonstram a sua fé mediante as obras, porém não se salvam por ela<sup>612</sup>.

<sup>610</sup> Aqui pretende-se entender a diferença entre o conceito de Fato para os textos de Simão Mago e a noção de Fato para o presente. Por um lado, são diversos, pois, Fato, na cultura antiga, indica destino, por outro, a cosmovisão contemporânea entende que as circunstâncias são os fatores determinantes das ações humanas. Identificam-se no efeito, divergem na causa.

<sup>611</sup> Cf. ORBE, A., *La Antropología de San Irineu*, pp.152-154.

<sup>612</sup> Essa observação acerca da doutrina de Marcião e feita por Orbe a partir da obra de Harnack. Isso significa que a vinculação entre os marcionitas e o *Sola fidei* foi realizada primeiramente por um protestante.

A existência de duas soteriologias, na realidade, é a definição de dois fins últimos. Um fim propriamente humano (Deus Justo) e outro tipicamente divino (Deus Bom). O problema é que Marcião não os torna complementares, mas opostos. Deste modo, os *erros humanos não importam para a salvação, pois a bondade de Deus excede todas as coisas*. Duas coisas podem ser depreendidas da doutrina de Marcião: sua semelhança com a doutrina moral de Melanchton<sup>613</sup> e sua relação entre bondade/correção. Quanto à primeira, deve-se dizer que tanto a ética protestante de Melanchton, quanto à ‘ética’ de Marcião conferem aos atos morais uma função demonstrativa e não uma função teleológica. Quanto à segunda, percebe-se claramente a distinção entre a ação conforme a lei (livre arbítrio) e a ação conforme o bem (fé). Ora, isso é análogo à distinção entre bondade e correção na teologia contemporânea.

A doutrina gnóstica segue Marcião naquilo que tange à distinção entre o Deus Justo e o Deus Bom. Para eles, o Deus Justo criou os homens psíquicos e o Deus Bom criou os pneumáticos. Essas duas espécies humanas vivem em ritmos distintos de vida: os psíquicos vivem sob o regime do decálogo e os pneumáticos, sob o regime da santa liberdade evangélica. Esses últimos atingiram a liberdade porque foram iluminados e conseguiram o conhecimento da Verdade. Por causa dessa liberdade, os pneumáticos estão acima de toda virtude, por isso toda obra realizada pelo gnóstico é perfeita<sup>614</sup>.

Em III Adv. Haer. 15, 2, Santo Irineu trata do comportamento moral dos gnósticos, dizendo:

Alguns dentre eles dizem que é necessária boa conduta para receber em si o homem que vem do alto e por isso afetam gravidade cheia de desprezo, mas a maioria afasta estes escrúpulos e, a pretexto de serem já perfeitos, vivem sem discricção e no desprezo de tudo, definem a si mesmos espirituais e pretendem conhecer desde já, no seio do Pleroma, o seu lugar de refrigério<sup>615</sup>.

<sup>613</sup> Cf. PINCKAERS, S., *Las fuentes de la moral cristiana*, pp. 338-343.

<sup>614</sup> Cf. ORBE, A., *La Antropología de San Irineu*, p. 154s.

<sup>615</sup> IRINEU DE LIÃO, Santo, *Contra as Heresias*, p. 313. Em DESJARDINS, M. R., *Sin in Valentinianism* (1992), intentou-se mostrar a incompatibilidade entre o pecado da moral Valentiniana e a noção apresentada pela moral cristã da época. O autor argumentava que as fontes de Nag Hammadi apresentam mais perfeitamente os ensinamentos gnósticos pelo fato de serem fontes primárias. A partir disso, Desjardins reconstruiu historicamente a figura dos Valentinianos, mostrando que os textos gnósticos sobre o pecado eram compatíveis com os textos católicos. Embora essa alteração deva ser considerada, adverte-se, porém, que a proposta de que os Valentinianos de Santo Irineu não são os Valentinianos históricos não altera o valor teológico fontal das assertivas do Santo, pois os valentinianos de Santo Irineu fatalmente são hereges, ainda que os de Desjardins (histórico) pudessem não ser.

Para os gnósticos, a Verdade alcançada pela Iluminação dá a eles uma sensação de liberdade que excede a simples escolha entre o bem e o mal. Por essa liberdade superior, eles não estão sujeitos às leis racionais, mas sim às leis do Espírito; cuja finalidade é movê-los para o objeto da Iluminação<sup>616</sup>.

No mundo contemporâneo, não há mais quem use as expressões gnósticas, porém, essas mesmas ideias podem ser ditas sob uma ótica secular. Substituindo as expressões Iluminação por *conscientização*, leis do Espírito por *práxis libertadora* e Verdade por *conhecimento da realidade*, é razoável pensar que o *conhecimento da realidade* alcançado pela *conscientização* concede aos militantes uma liberdade que excede a simples escolha entre o certo e o errado. Por essa liberdade, eles não estariam sujeitos às leis da razão teórica, mas sim sujeitos aos comportamentos que procedem da *práxis libertadora*. Essa *práxis* os haveria de mover necessariamente ao conhecimento mais *profundo da realidade* mediante a *conscientização*<sup>617</sup>.

A doutrina valentiniana distinguia *livre arbítrio de liberdade de espírito*. O livre arbítrio caracteriza o homem psíquico e a liberdade de espírito caracteriza o homem pneumático. Acerca da relação entre liberdade e salvação diz um valentiniano: “O (homem) espiritual se salva por natureza. O psíquico, por ser livre, tem aptidão para a fé e incorrupção, por um lado, e para a incredulidade e corrupção, por outro, segundo a própria eleição. O carnal perde-se por natureza” (tradução nossa)<sup>618</sup>. Diante disso, percebe-se que o pneumático é salvo apesar das obras más<sup>619</sup>, o carnal perde-se apesar das obras boas e o psíquico salva-se ou se condena de acordo com as obras boas ou más<sup>620</sup>.

Existe, porém, uma ética transitória entre o homem psíquico e o pneumático. Isso se deve ao fato de que o pneumático não é iluminado na hora em que nasce, mas em algum estágio da vida psíquica. Como diz Orbe: “sua pessoa, pneumática inconsciente, vive à mercê da *psyché* e sujeita como ela à moral do Demiurgo.

<sup>616</sup> Cf. ORBE, A., *La Antropología de San Irineu*, p.155.

<sup>617</sup> É evidente que os dois parágrafos possuem as mesmas estruturas, ainda que os conceitos sejam completamente diferentes. Aqui não se quer dizer que a Ética da Libertação tenha origem gnóstica, mas sim que a articulação da sua ética dá-se de forma análoga a ética gnóstica do século II. A semelhança entre um *gnóstico* do século II e um *cristão consciente* do século XX acontece, pois ambas doutrinas consideram uma lei excepcional como regra moral; os gnósticos, a lei do Espírito, e os cristãos conscientes, a *práxis libertadora*.

<sup>618</sup> EXCERPTA ad Theodoto 56, 3 apud ORBE, A., *La Antropología de San Irineu*, p. 159.

<sup>619</sup> Cf. IRINEU DE LIÃO, Santo, *Contra as Heresias*, p. 48. (I Adv. Haer. 6,3).

<sup>620</sup> Cf. *Ibid.*, p. 47. (I Adv. Haer. 6,1).

Assim que chega a gnose os papéis mudam. A liberdade de espírito, específica do pneumático, comunica-se à *psyché*, elevando o composto, sem distinção de níveis, à impecabilidade” (tradução nossa)<sup>621</sup>. Diante disso, nota-se à semelhança os conceitos valentinianos de *livre arbítrio* e *liberdade de espírito* e os conceitos contemporâneos de *livre arbítrio* e *liberdade fundamental*.

Ao descrever o que é a liberdade de espírito, Orbe diz:

Tal liberdade de espírito não vai na linha do livre arbítrio como propriedade física da essência do pneumático, mas como libertação ou redenção da sua escravidão. ‘Quem entra na posse da gnose é libertado do cosmos’. Nada nem ninguém pode sujeitá-lo durante a sua existência [...] (tradução nossa)<sup>622</sup>.

Ao descrever a maneira que os valentinianos tratavam aqueles que consideravam psíquicos, Santo Irineu diz:

E além de cometer muitas outras ações vergonhosas e ímpias, tacham-nos de simplórios e ignorantes, a nós, que pelo temor de Deus, procuramos não pecar sequer por pensamentos e palavras; e exaltam-se a si mesmos com o nome de perfeitos e sementes de eleição. [...].Nós, que estamos no mundo e eles chamam psíquicos, precisamos de continência e de boas obras para chegar, graças a elas, ao lugar do Intermediário; eles, porém, que se autodefinem pneumáticos e perfeitos, não precisam de nada disso, porque não são as obras que introduzem no Pleroma, e sim a semente enviada, pequenina, no alto e aqui levada à perfeição<sup>623</sup>.

Comparando os dois textos, percebe-se que o livre arbítrio refere-se às obras cotidianas e a liberdade de espírito a um estado de vida. A primeira reporta-se às obras que se pode realizar cotidianamente através do corpo e a segunda diz respeito ao estado espiritual que não se afeta pelas obras corporais. Ora, essa é a relação entre livre arbítrio e liberdade fundamental. É verdade que a concepção contemporânea jamais admitiria a imutabilidade da liberdade fundamental nem as múltiplas espécies humanas; porém, poderia ser admitido que a opção fundamental é difícil de ser alterada e é dependente do contexto vital. Ora, se o contexto vital divide as pessoas, a difícil alteração da opção fundamental torná-la-ia, na prática diária, imutável. Ou seja, na teoria, as metafísicas são diversas, mas, na prática, as éticas são semelhantes.

<sup>621</sup> ORBE, A., *La Antropología de San Irineu*, p. 160.

<sup>622</sup> *Ibid.*, p. 162.

<sup>623</sup> IRINEU DE LIÃO, Santo, *Contra as Heresias*, p. 48s. (I Adv. Haer. 6,4).

**Quadro 4 - Concepções de liberdade**

<b>Simão Mago</b>	<b>Contemporâneos</b>	<b>Marcião</b>	<b>Contemporâneos</b>
Liberdade para realizar o julgado.	Liberdade sem finalidade.	Os erros humanos não importam para salvação.	Distinção entre bondade/correção.
O juízo divino é incognoscível.	Descontinuidade entre verdade e bem agir.	O homem salva-se pela fé no Deus Bom.	As obras demonstram a fé, mas não salvam.
O homem age conforme o Fato.	Desconexão entre os atos.		
Só o que Deus quer é.	Aprisionamento da vontade pela lei (divina ou civil).		
<b>Gnósticos</b>	<b>Contemporâneos</b>	<b>Valentinianos</b>	<b>Contemporâneos</b>
A liberdade de Espírito procede da Iluminação da Verdade.	A libertação proceda da conscientização da realidade.	Livre arbítrio. Liberdade de Espírito.	Livre arbítrio. Liberdade fundamental.
A liberdade evangélica segue as leis do Espírito.	O liberto segue as leis práxis libertadora.		

Fonte: O próprio autor

A doutrina do livre arbítrio, em Santo Irineu, aparece como resposta a essas teses que circulavam nos séculos I e II. Em IV Adv. Haer. 4, 3, Santo Irineu diz:

O homem é racional e, por isso, semelhante a Deus; criado livre e senhor de seus atos é para si mesmo a causa de ser ora palha, ora trigo. Por isso será justamente condenado, porque, racional que é, abandonou a reta razão, e vivendo como os irracionais, contrariou a justiça de Deus, entregando-se a todo espírito terreno e tornando-se escravo de toda voluptuosidade; como diz o salmista: “O homem, que era tão honrado não entendeu, rebaixou-se ao nível dos animais irracionais e tornou-se semelhante a eles” (Sl 49, 21)<sup>624</sup>; “Sendo, porém, o homem livre na sua vontade, desde o princípio, e livre é Deus, à semelhança do qual foi feito, foi-lhe dado, desde sempre, o conselho de se ater ao bem, o que se realiza pela obediência a Deus”<sup>625</sup>.

Esses dois trechos juntos consistem em uma resposta substancial ao pensamento apresentado por Simão Mago. Em primeiro lugar, Santo Irineu apresenta que o homem é semelhante a Deus pela sua racionalidade, logo a vontade divina é racional; em segundo lugar, apresenta que o homem é senhor dos seus atos, logo não existe Fato; em terceiro lugar, apresenta que o homem é condenado pelo abandono da reta razão, logo o juízo divino é conhecido; por fim, a liberdade humana possui o fim de ater-se ao bem. Destaca-se que a citação do Sl 49 resume a explicação de Santo Irineu. Se qualquer um dos quatro elementos de Simão Mago

<sup>624</sup> IRINEU DE LIÃO, Santo, *Contra as Heresias*, p. 376. (IV Adv. Haer. 4, 3).

<sup>625</sup> *Ibid.*, p.501.

fossem verdadeiros a sentença do SI 49 seria um absurdo. Isto é, o pensamento do Santo é, realmente, uma interpretação da Sagrada Escritura.

Em IV Adv. Haer. 37,1, pode-se encontrar um posicionamento referente ao pensamento de Marcião<sup>626</sup>:

[...] Deus fez o [homem] livre desde o início, com a sua vontade e a sua alma para consentir aos desejos de Deus sem ser coagido por Ele. [...] Deus não faz violência, e o bom conselho o assiste sempre, e por isso, dá o bom conselho a todos, mas também dá ao homem o poder de escolha, como dera aos anjos, que são seres racionais, para que os que obedecem recebam justamente o bem, dado por Deus e guardado para eles, enquanto os desobedientes serão justamente frustrados neste bem e sofrerão o castigo merecido. Pois, Deus na sua bondade, lhes dera o bem, mas eles não o guardaram com diligência e não o julgaram precioso [...]. Abandonando e recusando o bem incorrerão no justo juízo de Deus [...]<sup>627</sup>.

Ao contrário do que pensam os marcionitas, Santo Irineu entende que o Deus do Antigo Testamento é o mesmo do Novo. Deus criou o homem livre para movê-lo pelo conselho, isto é, para movê-lo ao caminho do bem sem coação. Aquele que despreza o conselho tem o castigo merecido, pois não julgam precioso aquilo que é fruto da bondade divina. Ora, isso é o oposto do pensamento marcionita, ao dizer que os erros não influenciariam o juízo do Deus Bom. A resposta de Santo Irineu é mais significativa pelo fato de ter encerrado esse trecho, citando o seguinte texto bíblico:

Será que desprezas as riquezas de sua bondade, da paciência, da generosidade, desconhecendo que a bondade de Deus te convida à conversão? Pela teimosia e dureza de coração, amontoas ira contra ti mesmo para o dia da ira e da revelação do justo julgamento de Deus [...]. A glória e a honra são para todos os que fazem o bem (Rm 2, 4-5.10).

Essa citação é importantíssima, pois ela pertence ao mesmo texto bíblico em que se afirma que a salvação se dá pela fé. Por isso, ao contrário do que diziam os marcionitas, a bondade do Deus do Novo Testamento implica a obediência a seus conselhos.

Em IV Adv. Haer. 38, 3, “Essa é a ordem, o ritmo e o movimento pelo qual o homem criado e modelado adquire a imagem e semelhança do Deus incriado: O Pai decide e ordena, o Filho executa e forma e o Espírito nutre e aumenta, o homem pouco a pouco se desenvolve e chega à perfeição, isto é, se aproxima (sic) do

<sup>626</sup> Deve-se advertir que Santo Irineu não cita explicitamente o nome de Marcião ou Simão Mago, nas suas exposições. Apenas se sabe, conforme indicado por Orbe, que o trecho de IV Adv. Haer. 37-39 foi destinado a doutrina do livre arbítrio em Santo Irineu de sorte que refutas as linhas gnósticas do seu tempo.

<sup>627</sup> IRINEU DE LIÃO, Santo, *Contra as Heresias*, p. 499.

Incriado [...]”<sup>628</sup>. Diante disso, é perceptível que o homem necessite desenvolver-se para ser imagem e semelhança de Deus. O desenvolvimento naturalmente passa pelos atos humanos. Santo Irineu, criticando os gnósticos, afirma: “ultrapassando a lei da natureza humana, antes mesmo de serem homens, pretendem ser semelhantes a Deus [...]”<sup>629</sup>.

Assim, para Santo Irineu, a perfeição é adquirida por um caminho que vai pouco a pouco sendo plasmado por Deus. Esse caminho parece ter duas etapas: tornar-se homem para viver conforme a razão e assemelhar-se a Deus para viver conforme a obra da Trindade. Porém, ninguém pode viver conforme a Trindade sem passar pela vida conforme a razão. Diante disso, conclui-se que a perfeição não procederia da liberdade de espírito ou da liberdade evangélica, mas sim do livre arbítrio que segue os conselhos divinos.

Em suma, os testemunhos patrísticos, aqui levantados, manifestam que a *liberdade humana foi criada com uma finalidade* específica<sup>630</sup>; existe um *entrelaçamento da vontade*<sup>631</sup> e o homem atinge o máximo da sua perfeição no *exercício da fé unida à caridade*<sup>632</sup>. Essas três conclusões patrísticas coincidem com os três princípios fundamentais sobre os quais repousam todas as demonstrações da seção 3.1.2.

#### **4.1.3. Bondade e Malícia**

As demonstrações de inspiração tomista da seção 3.1.3 concluíam que *a moralidade dos atos humanos depende dos fins e dos objetos*; que *o objeto mal é aquele privado de um bem devido*; que *há proporção entre o bem físico e o bem moral*, por fim, que *a distinção entre bondade e correção é de ordem lógica* e não de ordem ontológica. Para encontrar as fontes patrísticas de cada uma dessas conclusões importantes se fará uso de *Sent. 1.2, d.34.35.40*.

Em *Sent. 1.2, d.40*, Pedro Lombardo defende que “os atos humanos devem ser tratados como bons ou como maus, segundo a sua conformidade com o fim”

<sup>628</sup> IRINEU DE LIÃO, Santo, *Contra as heresias*, p. 506.

<sup>629</sup> *Ibid.*, p. 507.

<sup>630</sup> A finalidade específica apresentada aqui é ‘ser semelhança de Deus’, ou seja, obter a beatitude.

<sup>631</sup> Como se viu em São Basílio, Santo Agostinho e Santo Irineu, a beatitude (semelhança com Deus) é atingida mediante uma série de atos humanos conexos entre si, como aquele que olha a janela para ver o que está do outro lado.

<sup>632</sup> Como indicava Santo Agostinho, o homem interior era imagem da Trindade pela fé e a caridade.

(tradução nossa)<sup>633</sup>. Sua argumentação cita obras de Santo Agostinho (*Contra mendacium*, *Enarrationes in Psalmos*, *Confessiones*, *In Johannes Evangelium*) e Santo Ambrósio (*De Officiis*). Com essas referências, o Mestre das Sentenças pôde mostrar que moralidade dos atos humanos procedia dos fins e dos objetos.

Em *Enarrationes in Psalmos* II, 31, 4, Santo Agostinho diz:

Não devemos antepor obra alguma à fé, isto é, não haveremos de dizer que antes de ter a fé ninguém tenha agido bem? As próprias obras, ditas antecedentes à fé, apesar de parecerem louváveis aos homens, são vãs. A meu ver são como grande resistência na corrida, e corrida veloz, mas fora do caminho. Ninguém, portanto, leve em conta suas boas obras anteriores à fé. Onde não havia fé, não existia obra boa. *A intenção cria a boa obra, a fé dirige a intenção* (grifo nosso)<sup>634</sup>.

Diante desse testemunho é evidente a relação entre finalidade e bondade. Como se viu, Santo Agostinho considera que o homem pode se tornar imagem da Trindade mediante a fé que opera pela caridade. Quando afirma que não considera boa nenhuma obra anterior à fé, implicitamente confessa que a bondade é medida em relação ao fim. Ou seja, *a bondade ou a malícia de uma obra está na sua intenção*.

Em *Contra Mendacium* 7,18, Santo Agostinho diz:

Certamente, interessa muito saber a causa, o fim e a intenção com que alguma coisa faz-se, mas o que seja pecado por si, não há nenhuma causa boa, nenhum fim bom aparente nem nenhuma suposta boa intenção que possa justificá-lo. Agora, as ações humanas, que não são, em si mesmas, pecado, serão boas ou más segundo as causas que tenham. Assim, dar alimento aos pobres é uma boa ação quando realizada por misericórdia e com reta intenção, do mesmo modo a união conjugal, quando se realiza para gerar filhos e com boa fé de regenerá-los pelo batismo. Essas obras, e outras do mesmo teor, são boas ou más segundo suas causas, pois essas mesmas obras, se têm maus motivos, convertem-se em pecados; por exemplo, quando se dá alimento ao pobre por jactância ou quando por pura lascívia une-se a uma a sua mulher ou quando se gera filhos não para oferecer-lhes a Deus, mas sim ao diabo. Mas, quando as mesmas obras são pecados em si mesmas, como os roubos, os estupros, as blasfêmias e outras semelhantes, quem dirá que se podem fazer por bons motivos, de modo que não sejam pecado ou, o que é mais absurdo, que sejam justos? (tradução nossa)<sup>635</sup>

Quando Santo Agostinho afirma que existem atos por si mesmos pecaminosos, implicitamente diz que a moralidade dos atos depende do que foi realizado. Em linguagem tomista, *a moralidade depende do objeto*. É interessante perceber que o texto acima é um protótipo perfeito de todas as conclusões da seção

<sup>633</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Comentário a las sentencias*, II-2, p. 605. Essa citação retirada *ipsis litteris* do texto de Pedro Lombardo mostra que a concepção de bondade e malícia de Tomás de Aquino não se deve a Aristóteles, mas à tradição cristã que o antecedia.

<sup>634</sup> AGOSTINHO, Santo, *Comentário aos Salmos*, I, p. 215.

<sup>635</sup> AGOSTINHO, Santo, *Contra las mentiras*, VII, 18.

3.1.3.2. Nesse tema, é como se Santo Tomás tivesse demonstrado aquilo que Santo Agostinho já tinha confessado.

Em *Sent.* 1.2 d.35, Pedro Lombardo trata do pecado, porém entre as questões dessa distinção também trata da bondade e malícia dos atos humanos. Nesse tema, o Mestre das Sentenças cita várias obras de Santo Agostinho (*Contra Manicheos*, *De diversibus quaestionibus LXXXVIII*, *De ecclesiasticis dogmatibus* e *De Doctrina Cristiana*), cujo principal objetivo é mostrar que o mal moral é uma corrupção do bem. Para mostrar isso, primeiro apresenta que a *natureza do mal é ser privação* e depois trata da sua relação com a vontade.

A primeira sentença é evidenciada no texto *De moribus ecclesiastici et moribus Manicheis*, II, V, 7:

Volto a insistir, pela terceira vez, sobre a natureza do mal. O mal, contestareis, é a corrupção. Quem poderá negar que isso é o mal em sua generalidade? A corrupção não é contrária à natureza? Não é ela a que dana? Mas, *minha resposta é que a corrupção não é nada em si mesma; não é substância, mas sim que existe em uma substância. Esta substância corrompida não é a corrupção, não é o mal*; porque uma coisa que é atacada pela corrupção é privada, de sua integridade e de sua pureza; se ela não tivesse pureza alguma de que pudesse ser privada não poderia, evidentemente, ser corrompida; a pureza que ela possui não lhe pode vir senão da fonte de toda pureza. Ademais, o que se corrompe, perverte-se; mas a perversão é privação da ordem e a ordem é um bem, e, por conseguinte, o que é atacado pela corrupção não está desprovido do bem, e precisamente porque não está desprovido do bem que é possível sua privação pela corrupção (grifo nosso; tradução nossa)<sup>636</sup>.

É importante notar que a concepção de mal apresentada por Santo Agostinho nesse trecho é decisiva para a refutação do maniqueísmo. Pois, a partir dessa visão sobre o mal, que se pode entender o que diz o Doutor da graça: “Deus só é causa do bem e não é autor do mal, por que é autor de todas as coisas que são, as que são boas na medida que são” (tradução nossa)<sup>637</sup>. Diante disso, percebe-se que o princípio tomista que declara a conversão do bem no ser, por um lado é filosófico, por outro é teológico. É filosófico pela argumentação puramente racional, mas é teológico, pois representa a maneira cristã de evitar a heresia maniqueísta.

Para mostrar que o ato mal é uma privação de um bem devido, Pedro Lombardo referencia o texto de *Sent.* 1.1, d.34. Nesse texto, ele cita *Enchiridion* XXIII, 8 que diz:

[...] é necessário conhecer as causas das coisas boas e más, quanto nos interessa saber o caminho que nos conduz ao céu, onde haverá vida sem morte, a verdade sem erro,

<sup>636</sup> AGOSTINHO, Santo, *Sobre los costumbres de la Iglesia e de los maniqueos*, II,V,7

<sup>637</sup> Id., *Ochenta y tres cuestiones diversas*, p. 21.

a felicidade sem alteração. Dissemos que a causa das coisas boas, que se referem a nós, não é outra que a bondade de Deus; e a das más, a vontade do bem mutável, que se aparta do bem imutável, primeiro a vontade do anjo, depois a do homem (tradução nossa)<sup>638</sup>.

A causa do bem das coisas é a sua relação com o Sumo Bem e a causa do mal é colocar algo no lugar de Deus. Dessa forma, a vontade má é aquela que, por algum motivo, aparta-se do bem imutável. Ora, isso parece ser a mesma coisa que foi dito na seção 3.1.3.2, em que se verificou que o *mal é a privação do fim último ou dos meios que conduzem para o fim*. Esse texto do *Enchiridion*<sup>639</sup> tem um valor particularmente importante, pois foi um livro escrito com uma finalidade catequética e não especulativa. Ou seja, quando Santo Agostinho escreveu esse livro tinha a intenção de expor aquilo que a Igreja do seu tempo ensinava aos fiéis<sup>640</sup>.

Acerca da proporção entre o bem físico e o bem moral, nota-se que a proporcionalidade citada em S. Th. I-II q.18, a.1 também foi usada por Santo Agostinho para explicar a conversão de uma alma. Em *Enchiridion* XI, 3, diz:

Pois, que coisa é um mal senão a privação do bem? Do mesmo modo que, nos corpos dos animais, as enfermidades e as feridas são privações da saúde - e, por isso ao aplicar-lhes o remédio não se intenta que as enfermidades e feridas se mudem para outro lugar, mas sim que sejam destruídas, já que elas não são substância, mas sim alterações da carne, que, sendo substância, e, portanto, algo bom, recebe estes males, isto é, privações do bem que chamamos saúde -, assim também todos os defeitos das almas são privações de bens naturais e, estes defeitos, quando são curados, não se mudam a outros lugares, mas, não podendo subsistir com aquela saúde, desaparecem em absoluto (tradução nossa)<sup>641</sup>.

Por fim, Santo Agostinho identifica o erro com maldade quando o objeto do erro diz respeito ao Reino de Deus. Isso pode ser verificado em *Enchiridion* XXI, 7: “Aqueles coisas que nada interessam para a conquista do Reino de Deus quer se creiam ou não, quer sejam ou se considerem verdadeiras ou falsas, errar nessas coisas, isto é, ter uma coisa por outra, não se considera como pecado e, se for, é levíssimo” (tradução nossa)<sup>642</sup>. Esse trecho evidencia que apenas os atos moralmente indiferentes possuiriam distinção entre bondade e correção. À exceção desses atos, errar e realizar o mal consistem na mesma coisa, ainda que logicamente sejam distintos.

<sup>638</sup> AGOSTINHO, Santo, *Obras de San Agustín IV: Enquiridión*, p. 499.

<sup>639</sup> Também conhecido como *Manual da fé, esperança e caridade*.

<sup>640</sup> Cf. AGOSTINHO, Santo, *Obras de San Agustín IV: Enquiridión*, p. 455-460.

<sup>641</sup> *Ibid.*, p. 477.

<sup>642</sup> AGOSTINHO, Santo, *Obras de San Agustín IV: Enquiridión*, p. 495.

Diante dos parágrafos acima, conclui-se que as principais teses tomistas acerca da moralidade poderiam estar latentes na obra de Santo Agostinho. O problema agora é verificar se os pensamentos pré-agostinianos poderiam aludir a tais temas vinculados à moralidade.

Quando Santo Irineu declara que “o bem consiste em obedecer a Deus, acreditar nele e observar os seus mandamentos [...] e o mal consiste na desobediência a Deus”<sup>643</sup>, serve como para para indicar que a moralidade reside no objeto. Porém, não é fácil perceber a moralidade nos fins. Haveria a possibilidade de citar como exemplo de moralidade nos fins o texto de IV Adv. Haer. 37,4: “é possível também não seguir o Evangelho, se alguém assim quiser, contudo não é conveniente”<sup>644</sup>, porém seria impreciso afirmar que Santo Irineu teria consciência de uma distinção análoga à relação entre fins e objetos.

*Quanto ao problema do mal*, é importante saber que, nos séculos II e III, os gnósticos costumavam unir a questão acerca da ‘origem do mal’ com a questão acerca da ‘origem da matéria’. Segundo esse pensamento gnóstico, havia uma relação direta entre o mal e a matéria. Assim, o estudo da teologia da criação, nestes séculos, é fundamental para compreender o que se entende sobre o mal. Embora Santo Irineu soubesse dessa relação feita entre os gnósticos, não apresentou uma doutrina completa sobre o mal como fez Santo Agostinho. Entretanto, apresentou com precisão a doutrina sobre a origem do mundo, refutando as teses gnósticas e dando as bases para a compreensão de que o mal não é uma substância<sup>645</sup>.

No capítulo 7 de *Introducción a la teología del siglos II y III*, Orbe apresenta um breve resumo sobre os principais tipos de cosmologia gnóstica. Pode-se citar dois modelos da cosmologia gnóstica: os orfitas e os tolomitas. Os dois modelos consideram que a criação do mundo se deu em duas etapas: *criação primeira* e *criação segunda*. A criação primeira dizia respeito ao *processo de formação da matéria amorfa* e a criação segunda reporta-se ao *processo de geração das criaturas*. Resumidamente, pode-se considerar que, pela união da tríade primordial (Bythós-ennoia-filius) com os quatro elementos relegados (água, trevas, abismo e caos), duas coisas são geradas: o *Cristo* e a *matéria amorfa*<sup>646</sup>. A matéria amorfa,

<sup>643</sup> IRINEU DE LIÃO, Santo, *Contra as heresias*, p. 508.

<sup>644</sup> Ibid., p. 501. (IV Adv. Haer. 37, 4).

<sup>645</sup> Cf. ORBE. A., *Introducción a la teología del siglos II y III*, p. 150s.

<sup>646</sup> Cf. Ibid., p. 131.

por sua vez, possui três substâncias confusas entre si: *materia*, *anima* e *spiritus*. Esses três elementos confusos unem-se em pares e tais uniões geram seis tipos de seres representados pelos quadros de Orbe:

**Quadro 5 - Criação Gnóstica**

<b>Spiritus</b>	<b>Anima</b>	<b>Materia</b>
<i>spiritus-spiritus</i> (Logos) espírito masculino	anima-spiritus (Sophia) espírito feminino	materia-spiritus (diabo)
spiritus-anima	anima-anima (Demiurgo)	materia-anima (homens e animais)
spiritus-materia	anima-materia	materia-materia (elementos: água, ar etc.)

Fonte: ORBE. A., *Introduccion a la teología del siglos II y III*, p. 135s.

**Quadro 6 - Dignidade dos seres**

1°	spiritus-spiritus	Incriado (Logos)
2°	spiritus-anima	Sophia
3°	anima-anima	YHWH e anjos
4°	spiritus-materia	Diabo
5°	anima-materia	Homem e Irracionais
6°	materia-materia	Terra

Fonte: ORBE. A., *Introduccion a la teología del siglos II y III*, p. 135s.

Esses dois quadros resumem o processo de criação: o Logos, pela sua própria ação, gera Sophia; essa auxilia o Logos na formação de YHWH e seus anjos; YHWH, ignorando Logos e Sofia, forma todos os seres materiais desde o diabo até a terra<sup>647</sup>. Essa descrição tem duas consequências importantes: a *compreensão gnóstica sobre a criação da matéria* e o *entendimento de que algumas criaturas foram feitas más*. Quanto à primeira consequência, percebe-se que a matéria não é criada diretamente por um ser espiritual puro, mas sim por uma criatura derivada de tal ser. Quanto à segunda, percebe-se que a composição *spiritus-materia* é má por natureza<sup>648</sup>. Em suma, as coisas são criadas mediante um processo e o bem distingue-se ontologicamente do mal<sup>649</sup>.

<sup>647</sup> Cf. ORBE. A., *Introduccion a la teología del siglos II y III*, p.137.

<sup>648</sup> A ideia de que alguns seres foram criados maus pode ser vista em IV Adv. Haer. 24, 2. Nesse trecho, Santo Irineu testemunha que alguns gnósticos acreditavam que os anjos teriam feito alguns homens maus e outros, bons e que os demônios ajudavam os homens maus. Diante disso, Deus enviou o Cristo ao mundo para salvar os homens bons do inimigo.

<sup>649</sup> É importante destacar que a distinção ontológica entre bem e mal só vai acontecer formalmente com o maniqueísmo (ver: AGOSTINHO, Santo, *De las costumbres de los Maniqueos*, IX, 14). Porém, a doutrina gnóstica de que alguns seres materiais são criados como bons ou como maus, indiretamente, admite um ser mal pela própria ontologia. Inclusive, o fato de que só haja mal entre os seres materiais também alude à existência de um mal ontológico.

Referente à necessidade de um processo para que as coisas fossem criadas, diz Santo Irineu:

E para que se pense que são capazes de explicar a origem da substância material, ao invés de acreditar que Deus criou do nada todas as coisas e as fez existir como quis, servindo-se da sua vontade e poder como substância, juntaram discursos vazios, demonstrando claramente a sua incredulidade [...]. Atribuir a substância das coisas criadas ao poder e à vontade de Deus de todas as coisas seria crível, aceitável e coerente. Aqui é possível dizer com propriedade: “as coisas impossíveis aos homens são possíveis a Deus” (Lc 18,27), porque os homens não podem fazer nada com nada, mas somente com a matéria pré-existente. Deus, porém, é superior ao homem porque cria a matéria da sua criação, que antes não existia<sup>650</sup>.

Nesse trecho, Santo Irineu parece seguir o texto bíblico de 2 Mc 7, 28 que diz: “Eu te suplico, meu filho, contempla o céu e a terra e observa tudo o que neles existe. Reconhece *que não foi de coisas existentes que Deus os fez*, e que também o gênero humano surgiu da mesma forma” (grifo nosso). Ou seja, a criação *ex nihilo* é o principal antídoto contra a ideia de que Deus precise de um processo para gerar o mundo.

Quanto ao modo como Deus retirou as coisas do nada e a origem dos anjos transgressores afirma o Santo:

E falando a propósito da substância da matéria, não nos enganaremos ao dizer que Deus a criou, pois aprendemos das Escrituras que Deus tem o poder sobre todas as coisas. Mas, a partir de que e como a produziu, nenhuma Escritura o diz e nós não temos o direito de nos lançar, a partir das nossas opiniões, numa infinidade de conjecturas sobre Deus: esse conhecimento deve ser reservado a Deus. Da mesma forma, por que, quando todas as coisas foram criadas por Deus, algumas se subtraíram à submissão a Deus e outras, a maioria, permaneceram e permanecem sujeitas a quem as fez? São de naturezas diferentes as que desobedeceram e as que se mantiveram fiéis? Devemos deixar a resposta a Deus e ao seu Verbo<sup>651</sup>.

Santo Irineu, no fundo, afirma que a criação da matéria é um fato inenarrável e que a natureza dos anjos transgressores é um mistério não manifesto pela Sagrada Escritura. Contudo, o Santo desvincula a ‘origem do mal’ da ‘origem da matéria’ quando descreve o pecado dos anjos em *Epideixis* 16:

O homem não obedeceu a esse preceito e desobedeceu a Deus, enganado por aquele anjo, que, ciumento do homem e invejoso dos muitos favores cumulados por Deus, arruinou a si próprio e fez do homem um pecador, induzindo-o a transgredir o preceito de Deus. O anjo *tornado por sua mentira* chefe e guia do pecado, foi ele mesmo golpeado por ter ofendido a Deus e provocado a queda do homem no jardim<sup>652</sup>.

<sup>650</sup> IRINEU DE LIÃO, Santo, *Contra as Heresias*, p. 148s. (II Adv. Haer. 10, 2.4).

<sup>651</sup> *Ibid.*, p. 217. (II Adv. Haer. 28, 7).

<sup>652</sup> *Id.*, *Demonstração da pregação apostólica*, p. 34.

Nesse trecho, Santo Irineu desvincula o mal da matéria por dois motivos: em primeiro lugar, os anjos foram capazes de realizar o mal; em segundo lugar, não se atribui ao demônio a chefia do pecado por causa da sua constituição, mas devido a sua mentira. O mesmo pode ser dito da humanidade; o homem tornou-se mal por causa da concessão aos enganos do demônio e não por causa da sua ontologia.

Por essas duas respostas de Santo Irineu à cosmogonia gnóstica, pode-se verificar que tudo foi criado bom por um único Deus, isto é, pela mesma vontade e pelo mesmo poder. Tudo foi criado bom, porque não existe mal ontológico; procede da mesma vontade e mesmo poder porque foi feito sem um processo, mas a partir do nada. Ou seja, a tese agostiniana de que o mal não é uma substância vincula-se fortemente com a teologia da criação de Santo Irineu.

*Quanto à distinção entre bondade e correção*, pode-se encontrar algumas questões referentes aos marcionitas que diziam que os erros morais não interferiam para a salvação daqueles que criam no Deus bom. Na verdade, a relação entre bondade e correção, no mundo contemporâneo, é análoga à questão acerca da bondade e justiça de Deus, na teologia do século II. Sobre a questão de como bondade e justiça se compatibilizam em Deus, escrevia Clemente de Alexandria:

Não é por um espírito de vingança ou de cólera que o Senhor nos pune, mas pelo espírito de justiça. Sua justiça é toda por nossos interesses e benefícios; Ele não pode violar a justiça por nossa causa. Cada um escolhe seu próprio castigo quando peca voluntariamente; a falta dessa escolha pertence-nos e não pode ser imputada a Deus, pois Ele não é culpável: “se a nossa injustiça, porém, faz brilhar a justiça de Deus, que diremos? Acaso Deus, que castiga com ira, é injusto? Como homem falo: não, por certo. De outra maneira, como Deus julgará este mundo?” (Rm 3,5s)<sup>653</sup>.

Desta forma, a justiça divina é um ato de bondade que aparta o homem do mal realizado. Porém, a justiça não pode ser violada, pois, como diz Clemente: “o justo é sempre bom, eis por que ele escreveu: ‘a lei é na verdade santa, e o mandamento é santo, justo e bom’ (Rm 7,12). *A justiça e a bondade formam o poder divino [...]*” (grifo nosso)<sup>654</sup>. Assim, todo aquele que voluntariamente escolhe contra a própria salvação é merecedor do castigo. Isso significa que bondade e correção estão indissociadas em Deus. Por justiça, corrige o errado e, por bondade, busca salvá-lo, ainda que precise da correção.

<sup>653</sup> CLEMENTE DE ALEXANDRIA, Santo, *O pedagogo*, p. 83.

<sup>654</sup> *Ibid.*, p.86.

## 4.2.

### Vida e a morte espiritual

Como se verificou na seção 3.2, a vida espiritual consiste na conexão das virtudes e dos dons infusos sob a égide da caridade. A morte espiritual, por sua vez, consiste na exclusão da caridade devido a um ato de pecado mortal. Desta forma, é necessário descobrir as fontes patrísticas que justifiquem a *doutrina da conexão entre as virtudes infusas*, bem como o *ensinamento sobre o pecado mortal*. Esse último, por sua vez, divide-se em duas partes: *o conceito de pecado mortal e os mandamentos*.

#### 4.2.1.

##### As virtudes infusas

Em *Sent. 1.3, d.33* e *Sent. 1.3, d.37*, Pedro Lombardo trata respectivamente das quatro virtudes principais e da sua conexão. Para explicitar a doutrina das quatro virtudes, cita *De Trinitate* de Santo Agostinho, o *Super Exodum* de São Beda Venerável e o texto bíblico de Sb 8,7. Para tratar da conexão das virtudes, cita *In Isaiam* de São Jerônimo; *Super Ioanem* e *De Trinitate* de Santo Agostinho; por fim, várias passagens bíblicas<sup>655</sup>.

Referente às quatro virtudes principais, em XIV *De Trinitate*, 9; diz Santo Agostinho:

É uma questão controversa saber se as virtudes, que alimentam uma vida reta nesta existência, deixarão de existir após terem nos conduzido à vida eterna, pelo fato de a alma já existir antes que elas começassem a existir. O parecer de alguns é que cessarão, e essa opinião poderia parecer válida, em se tratando de pelo menos três das virtudes morais: a prudência, a temperança e a fortaleza. Quanto à justiça, ela é imortal, e ao invés de cessar, aperfeiçoar-se-á em nós. [...] Quanto às funções da justiça, aqui neste mundo, ela destina-se a socorrer os fracos; a prudência a prevalecer-se das ciladas; a fortaleza a suportar os incômodos da vida; e a temperança a coibir os prazeres depravados<sup>656</sup>.

Nesse texto, Santo Agostinho sugere que fortaleza, prudência, justiça e temperança sejam as quatro virtudes morais principais. Para além da visão filosófica dessa doutrina, importa notar que as quatro virtudes morais podem ser fundamentadas no texto de Sb 8,7 que diz: “alguém ama a justiça? As virtudes são seus frutos; ela ensina a temperança e a prudência, a justiça e a fortaleza, que são, na vida, os bens mais úteis aos homens”.

<sup>655</sup> Por questões de brevidade não serão usadas todas as fontes.

<sup>656</sup> AGOSTINHO, Santo, *A Trindade*, p. 457.

Essa passagem é citada por Santo Agostinho no livro *Sacra Scripturam speculum* (O Espelho da Sagrada Escritura), cujo objetivo é expor os preceitos da Sagrada Escritura que precisam ser observados pelos cristãos<sup>657</sup>. O livro é uma compilação de citações bíblicas interpretadas como mandatos divinos. Entre essas citações encontra-se o texto de Sb 8,7<sup>658</sup>. Isso significa que a ética das virtudes não poderia ser interpretada meramente como uma helenização da moral cristã, mas sim como um mandato divino que direciona o homem aos bens mais úteis da vida<sup>659</sup>.

Referente à conexão das virtudes, Pedro Lombardo citou o comentário de São Jerônimo a Is 56,1 (“Guardai o juízo e fazei a justiça: para que venha a minha salvação que é justa e para que se revele a minha justiça”):

‘Guardai o juízo e fazei justiça’, isso é similar a: ‘Bem-aventurados os que guardam o juízo e fazem a justiça em todo tempo’ (Sl 106, 3). Ainda que no nome de justiça, todo lugar parecia significar para mim que quem realizasse uma justiça está preenchido de todas as virtudes que se seguem e se inerem a si: portanto, quem tiver uma, tem todas e quem carecer de uma, carece de todas. Tal coisa canta-se no Sl 14: ‘quem caminha imaculado, opera a justiça’ (Sl 14, 2) (tradução nossa)<sup>660</sup>.

Nesse trecho, São Jerônimo entende que existe uma unidade das virtudes de modo que ou se tem todas ou não se tem nenhuma. É interessante destacar que a prova apresentada aqui para a conexão das virtudes não procede de ordem filosófica, mas por causa da exegese bíblica. Aquele que opera a justiça é o mesmo que caminha sem pecado. Ora, não pode carecer de virtude alguma aquele que caminha sem pecado.

Referente à distinção entre as virtudes adquiridas e as virtudes infusas, vê-se uma alusão à distinção entre as virtudes, em XIII *De Trinitate* 20, 26: “Damos agora por terminado este livro, lembrando que o ‘justo vive pela fé’ (Rm 1,17); fé que gera o amor (Gl 5,6), de modo que as virtudes da prudência, fortaleza, temperança

<sup>657</sup> Cf. AGOSTINHO, Sant., *El espejo de la Sagrada Escritura*, int.

<sup>658</sup> Cf. *Ibid.*, cap. XXII.

<sup>659</sup> A teologia bíblica contemporânea tende datar o texto de Sabedoria no período da invasão grega. Isso sugeriria uma influência da filosofia no próprio livro bíblico. Essa questão pode ser debatida infinitamente, porém, segundo a concepção de interpretação bíblica de Santo Agostinho (Cf. BASEVI, C., *San Agustín: la interpretación del nuevo testamento*, pp. 285-288) a exegese não é anterior a fé, mas parte dela. Assim, além do contexto do hagiógrafo, existe a Palavra de Deus que se comunica ao homem. Tal forma de interpretação patrística é profundamente coerente com DV, n. 12.

<sup>660</sup> S. HIERONYMUS, *Commentariorum In Isaim Prophetam Libri Duodeviginti*, Cap. LVI, vers. 1 (MPL 24, 538c).

e justiça relacionam-se com a mesma fé. Caso contrário, não seriam verdadeiras virtudes”<sup>661</sup>. Com mais clareza, lê-se em *Civitate Dei*:

Por mais louvável que pareça o domínio da alma sobre o corpo e da razão sobre as paixões, se tanto a alma como a razão não estiverem submetidas a Deus, tal como o mesmo Deus o mandou, não é reto o domínio que tem sobre o corpo e as paixões. [...] Por isso, até as virtudes que estes homens têm a impressão de ter adquirido, mediante as quais mantêm o corpo e as paixões bem ordenados, em vista da conservação de quaisquer valores, mas sem referi-las a Deus, inclusive elas mesmas são mais vícios que virtudes (tradução nossa)<sup>662</sup>.

Esse trecho de Santo Agostinho, claramente aponta o fato de que o valor das virtudes procede da finalidade delas. Porém, a finalidade de todos os preceitos é a caridade como aponta o texto do *Enchiridion* 121, 32:

Todos os preceitos divinos referem-se à caridade, da qual diz o apóstolo: ‘o fim do preceito é a caridade que procede de um coração puro, uma consciência boa e uma fé não fingida’ (1Tm. 1,5). Por conseguinte, o fim de todo preceito é a caridade, isto é, todo preceito reporta-se à caridade. Mas, aquele que por temor do castigo ou por alguma intenção carnal, realiza-se de modo que não se refira àquela caridade que derrama o Espírito Santo em nossos corações, ainda não se cumpre como convém, por mais que pareça que se realiza. Esta caridade é o amor de Deus e do próximo (tradução nossa)<sup>663</sup>.

Diante dessas sentenças, verifica-se que existem quatro virtudes principais, que elas são conexas e que se referem à caridade. Ademais, a bondade da virtude é condicionada à sua referência a Deus, isto é, à caridade. Essas sentenças são análogas à afirmação de que a caridade é a alma das virtudes<sup>664</sup>, pois sem a caridade, a virtude é vício, como o corpo sem alma é morto.

Por fim, referente ao entendimento da caridade como virtude infusa, diz-se que a caridade não é fruto do livre arbítrio, mas sim fruto da graça de Deus que age no homem. Isso pode ser verificado no texto de *Sent.* 1.2, d.29, quando Pedro Lombardo expôs a doutrina católica em relação à doutrina pelagiana naquilo que tange à relação entre graça e livre arbítrio. Dentre as obras citadas pelo mestre das Sentenças encontra-se o livro *De haeresibus ad quodvultdeum*, de Santo Agostinho que afirma:

São tão inimigos da graça de Deus - pela qual somos predestinados à adoção de filhos por Jesus Cristo para Ele, que nos libera da potestade das trevas para que creiamos nele e sejamos levados ao seu Reino, pelo que diz: ‘ninguém vem a mim se meu Pai se não é dado pelo Pai’ (Jo 6, 44), e derrama a sua caridade em nossos corações para que a fé obre por amor - que chegam a crer que sem a graça, o homem pode cumprir

<sup>661</sup> AGOSTINHO, Santo, *A Trindade*, p. 435.

<sup>662</sup> Id., *La Ciudad de Dios*, XIX, cap. 25.

<sup>663</sup> Id., *Obras de San Agustin IV*, p. 633.

<sup>664</sup> Ver seção 3.2.2.

todos os mandamentos divinos. Se isso fosse verdadeiro, parece inútil que o Senhor dissesse: ‘sem mim, nada podeis fazer’ (Jo 15, 5). [...] Confessam que Deus nos dá a ciência para sanar a ignorância, mas negam que nos dê a caridade para viver piedosamente. Ou seja, é dom de Deus a ciência que infla sem a caridade, mas não é dom de Deus a caridade que edifica para que a ciência não infle (1Cor 1,8) (tradução nossa)<sup>665</sup>.

Assim, a caridade para os pelagianos não é uma graça dada por Deus, mas um exercício do arbítrio humano. Na continuação da passagem supracitada, é possível perceber que os pelagianos subordinavam a graça ao livre arbítrio. Para eles, a graça era apenas um auxílio para tornar fácil as obras do livre arbítrio<sup>666</sup>. Acerca desse tema diz o XV *Sínodo de Cartago* (418), cân. 4:

Quem disser que esta mesma graça de Deus, mediante nosso Senhor Jesus Cristo, ajuda-nos a não pecar só porque, por meio dela, nos é revelada e aberta a compreensão dos mandamentos, para que saibamos o que devemos desejar e o que devemos evitar, não porém, que por ela nos é concedido também amar e conseguir fazer quanto reconhecemos dever fazer, seja anátema. De fato, já que o apóstolo diz: ‘a ciência incha, a caridade, porém, edifica’ (1Cor 8,1), é grande falta de piedade crermos ter a graça de Cristo para o que incha e não para o que edifica, pois ambas as coisas são dom de Deus, tanto o saber o que devemos fazer quanto o amar para fazê-lo, a fim de que, graças à caridade que edifica, a ciência não nos possa inchar. Como, porém, a respeito de Deus está escrito: ‘quem ensina ao homem a ciência’ (Sl 94,10), assim também está escrito: ‘a caridade vem de Deus’ (1 Jo 4,7)<sup>667</sup>.

O texto do Sínodo de Cartago deixa claro a dependência entre a caridade e a graça. Essa conclusão é muito importante, pois indiretamente afirma que a caridade é uma virtude infusa quando diz ‘a caridade vem de Deus’.

Diante das passagens citadas acima, pode-se concluir verdades fundamentais sobre a vida espiritual: existem quatro virtudes principais, elas são conexas entre si, dividem-se em verdadeiras ou falsas<sup>668</sup>, distinguem-se pelo seu fim, a caridade é o fim das verdadeiras virtudes; por fim, a caridade vem de Deus e depende da graça divina. Ora, essas conclusões, na realidade, são idênticas às conclusões da seção 3.2.2.

Nos séculos II e III, os problemas referentes à graça e às virtudes não se apresentavam do mesmo modo que na época de Santo Agostinho. Contudo, as expressões referentes à necessidade da graça podem ser vistas a partir da soteriologia. Santo Irineu, acerca da salvação, disse em V *Adv. Haer.* 10,1.2:

<sup>665</sup> AGOSTINHO, Santo, *Las heresias*: dedicado a quodvultdeo, p. 88.

<sup>666</sup> Ibid., p. 88.

<sup>667</sup> DENZINGER, H.; HÜNERMANN, P., *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*, n. 226. (Deste ponto em diante, a obra de Denzinger e Hünermann será citada através da sigla DH).

<sup>668</sup> Aludindo as virtudes infusas (virtudes dos cristãos) e a virtudes adquiridas (virtudes dos pagãos)

Se pela fé [os homens] progredem para melhor, *recebem o Espírito de Deus* e produzem os seus frutos, serão espirituais e como que plantados no jardim de Deus; se, porém, rejeitam o Espírito e continuam a ser os de antes, querendo ser antes carne do que Espírito, justamente poder-se-á dizer deles: ‘que a carne e o sangue não herdarão o Reino de Deus’. [...] ‘os que estão na carne, não podem agradar a Deus’; não renegando a natureza da carne, mas exigindo a infusão do Espírito. É por isso que diz: é necessário que este ser mortal revista a imortalidade e este ser corruptível revista a incorruptibilidade (grifo nosso)<sup>669</sup>.

Conscientes de que “a caridade foi derramada em nossos corações pelo Espírito Santo que nos foi dado” (Rm 5,5), deve-se dizer que a recepção do Espírito e a infusão da caridade é a mesma coisa. A partir disso, algumas frases ganham sentidos interessantes, tais como ‘se rejeitam o Espírito continuam a ser os de antes’, ou seja, o homem novo é aquele que recebeu e conservou-se com a caridade. Outro exemplo importante, “os que estão na carne não podem agradar a Deus’, não renegando a natureza, mas exigindo a infusão do Espírito”, ora isso é idêntico a dizer que os atos humanos sem a infusão da caridade não servem para a salvação.

Diante dessa adaptação, a passagem citada de Santo Irineu poderia ser interpretada da seguinte maneira: o homem será espiritual quando progride, recebe a caridade e produz frutos; porém, os homens excluem-se da herança do Reino mediante a recusa da caridade. Ocorre que, para os gnósticos, o homem espiritual era aquele que se assemelhava a Deus pelo próprio nascimento e, por isso, era bom pela própria existência<sup>670</sup>. Quando Santo Irineu diz que o homem torna-se espiritual pela infusão do Espírito de Deus, deveras, afirma que não é possível assemelhar-se a Deus sem a presença do Espírito. Afirmação que é análoga ao pensamento de Santo Agostinho contra o pelagianismo.

Esse texto retirado de Santo Irineu é semelhante à interpretação que Giuseppe Bandini faz dos capítulos 7-8 da carta aos Romanos quando diz:

O Apóstolo estabelece, nos capítulos 7-8 aos romanos, entre o homem escravo do mal e o homem liberto por Cristo. Trata-se de dois modos de ser, opostos, irreconciliáveis; ‘os que vivem segundo a carne’, ‘os que vivem segundo o Espírito’. Em ambos os casos, o homem não age apenas pelas suas forças. Em ambos os casos, habita nele um poder e frente ao bem dá-lhe ou tira-lhe a possibilidade de agir. O primeiro poder é o pecado que São Paulo não duvida em definir como uma lei. A ela se opõe a ‘lei do Espírito da vida’; que nos libertou da lei do pecado e da morte (tradução nossa)<sup>671</sup>.

Isso significa que o pensamento de Santo Irineu, acerca do tema, é profundamente coerente com o sentido literal que contemporaneamente se pode

<sup>669</sup> IRINEU DE LIÃO, Santo, *Contra os Hereges*, p. 541s.

<sup>670</sup> Vide seção 4.1.1.

<sup>671</sup> BANDINI, G. et al., *El pecado em las fuentes cristianas primitivas*, p. 182.

atribuir ao texto paulino. A interpretação de Bandini acrescenta o fato de que o texto paulino admite um duplo poder que age no homem: a ‘lei do pecado’ e a ‘lei do Espírito’. Assim, pode-se dizer que a graça é vida e o pecado é morte.

#### 4.2.2.

#### O pecado mortal

Em *Sent.* 1.2, d.35, Pedro Lombardo trata do pecado atual em si. Em vista de definir pecado, o Mestre das sentenças cita *Contra Faustum* e *De duabus animabus* de Santo Agostinho e *De paradiso*, de Santo Ambrósio. Por questões de brevidade, basta a consideração de *Contra Faustum*.

Para compreender a importância da definição de pecado dada por Santo Agostinho é importante o contexto em que ela foi formulada. O livro *Contra Faustum* foi escrito para rebater as teses maniqueístas do Fausto de Milevo. A obra é escrita em forma de diálogo, em que primeiramente, apresenta-se alguma tese textual de Fausto e, posteriormente, a réplica de Santo Agostinho.

Em *Contra Faustum* 22,1-5, apresenta-se a tese segundo a qual os profetas e os patriarcas eram homens depravados ou escritores espúrios, pois lê-se na Escritura que Oséias casou-se com uma prostituta (Os 1,2ss), Moisés matou um homem (Ex 2,12), Jacó teve relações com quatro mulheres (Gn 24.30) etc. A réplica de Santo Agostinho a essa objeção maniqueia encontra-se em *Contr. Faust.* 22,6-98. Essa resposta poderia ser dividida em duas partes, *Contr. Faust.* 22,6-27 e *Contr. Faust.* v.28-98. A primeira parte refere-se à resposta das questões sobre o poder e a identidade do Deus de Israel; a segunda, reporta-se à resposta às acusações realizadas contra os patriarcas. No meio dessas duas partes, está v.27, que é a definição de pecado. Essa definição é muito importante, pois, em v.26, Santo Agostinho diz que só poderá responder às questões acerca do louvor ou da crítica dos patriarcas, após uma definição de pecado.

Acerca da definição de pecado, diz Santo Agostinho:

*Pecado é um feito, dito ou desejo contra a lei eterna.* Por sua vez, a lei eterna é a razão ou a vontade divina que manda conservar a ordem natural e proíbe alterá-la. É preciso investigar, pois, qual é a ordem natural no homem. O homem consta de alma e corpo, como também o animal. Ninguém duvida de que, pela ordem de suas naturezas, há que antepor a alma ao corpo. Mas, na alma do homem, está presente a razão, de que carece o animal. Portanto, como a alma se antepõe ao corpo, assim a razão da mesma alma antepõe-se por lei da natureza a suas partes restantes, que possuem também as bestas. Na mesma medida, que em parte é contemplativa e em parte ativa, sem dúvida destaca mais a contemplação. Nela está também a imagem de Deus, graças a qual, mediante a fé, reformamo-nos para chegar à visão. Em consequência, a razão ativa deve obedecer à razão contemplativa, já quando atua

pela fé, como é o caso enquanto somos peregrinos do Senhor, já na visão, o que sucederá quando seremos semelhantes a ele porque o veremos tal como ele é. [...] Antes de que Deus vivifique, segundo a medida de nossa debilidade, nossos corpos mortais por meio do seu Espírito que habita em nós, nós, ainda em posse desse corpo morto pelo pecado, *vivemos justamente segundo a lei eterna pela qual se respeita a ordem natural, se vivemos com a fé não fingida, que atua pela caridade* tendo posta nos céus, em uma consciência reta, a esperança da imortalidade e da incorrupção da mesma justiça que há de se aperfeiçoar até chegar a certa satisfação inefável e suavíssima (grifo nosso)<sup>672</sup>

O trecho completo da definição de pecado de Santo Agostinho é, sem dúvida, o melhor resumo de todo o capítulo 3 dessa dissertação. Em primeiro, considera a união do homem como corpo e alma (3.1.1); em segundo, considera que o homem está naturalmente ordenado à contemplação (3.1.2); em terceiro, verifica que o homem tem alguma coisa em comum com as bestas (3.2.1); em quarto, considera que a razão ativa deve obedecer à contemplativa<sup>673</sup> (3.2.2); em quinto, define pecado como subversão da lei eterna (3.2.3); em sexto, entende que a lei eterna é respeitada, quando se vive conforme os preceitos da caridade (3.3).

Em *Sent.* 1.2, d.42-43, Pedro Lombardo trata do pecado e das suas divisões. As duas distinções resumidamente tratam *dos modos do pecado* e *do pecado contra o Espírito Santo*. Referente à distinção entre pecado venial e pecado mortal, Pedro Lombardo cita *In Iohanes*, de Santo Agostinho. Referente ao pecado contra o Espírito Santo, cita algumas passagens bíblicas<sup>674</sup> e as seguintes obras de Santo Agostinho: *De verbis Domini, sermo 71 (Blasphemia in Spiritum Sanctum)*, *De sermone Domini in monte* e *De Spiritu et Letra*.

Acerca do pecado mortal, lê-se na obra de Santo Agostinho:

A primeira liberdade é carecer de crimes. [...] Qualquer justo a quem se examine nessa vida, ainda que já seja digno do nome de justo, não estará ainda sem pecado; a isso São João mesmo, de quem é também este Evangelho, escuta-lhe dizer em uma carta sua: ‘se dissermos que não temos pecado, enganamo-nos a nós mesmos e a verdade não está em nós’ (1Jo 1,8). [...] Entretanto, muitos são chamados simples e claramente *justo sem reprovação*, o qual se entende, *justo sem crime*, pois nos assuntos humanos não há nenhuma reprovação justa com respeito a este que não tem crime. Agora bem, crime é o pecado grave, digníssimo de acusação e de condenação (tradução nossa)<sup>675</sup>.

Esse trecho apresenta claramente que todos pecaram, por isso há um pecado do qual não se pode escapar. Porém, esse pecado não é da mesma natureza daquele

<sup>672</sup> AGOSTINHO, Santo, *Réplica contra Fausto*, 22, 27.

<sup>673</sup> A relação ente razão ativa e contemplativa é a mesma entre intelecto prático e teórico. Ou seja, o intelecto prático deve ser guiado pela razão especulativa. Isso acontece na formação do hábito em que a razão se imprime na ação.

<sup>674</sup> Destaque para Mt 12,24s e 1Jo 5,6 como as passagens bíblicas mais contundentes.

<sup>675</sup> AGOSTINHO, Santo, *Tratado sobre el Evangelio de San Juan (2º)*, 41,9.

que conduz à acusação e à condenação de Deus, isto é, o pecado grave. Assim, o texto de Santo Agostinho supõe a existência de dois pecados: um que elimina a justiça e outro que não a elimina. Por analogia, o primeiro concerne ao pecado mortal e o segundo, ao pecado venial.

Embora não tenha explorado a distinção dos pecados conforme o reato da pena no texto acima, Santo Agostinho usa as expressões ‘pecado mortal’ e ‘pecado venial’ em *Contra mendacium* VIII,19 para referir-se a distinção entre pecados graves e pecados leves. Essa distinção também pode ser vista em *De correctione et gratia* IX, 21, quando afirma que os predestinados não morrem em pecado mortal porque estão guardados para receber a vida eterna<sup>676</sup>. Nesse trecho da obra de Santo Agostinho, o pecado mortal está diretamente vinculado com a perda da vida eterna.

Tal relação entre os atos humanos e a perda da vida eterna é mais facilmente notada em *Civitate Dei* 21,26, quando se discute a interpretação de 1 Cor 3,15<sup>677</sup>. Diante desse texto bíblico, Santo Agostinho explicita o que significa ter Cristo por fundamento:

Quem quer, pois, que de tal sorte tenha Cristo no coração, que nem anteponha a Ele as coisas terrenas e temporais, nem aquelas cujo uso lhe é permitido, esse tem Cristo por fundamento. Mas, se a Ele prefere essas coisas, embora pareça ter fé em Cristo, não tem Cristo por fundamento, porquanto o pospõe. Quão menos o terá quem, desprezando os salutares mandamentos, age ilicitamente, não antepondo Cristo, mas pospondo-o, subestimando-lhe os mandatos ou permissões e preferindo, contra eles, satisfazer suas paixões<sup>678</sup>

Ter Cristo por fundamento é a mesma coisa que agir conforme a caridade, pois ambos reportam a Cristo todas as ações realizadas. Desta forma, aqueles que desprezam os mandamentos, na realidade, retiram Cristo do fundamento e, por conseguinte, se perdem. Diante dessa observação, conclui-se que o *pecado mortal é aquele ato contra a lei eterna que exclui o fiel da salvação*.

Quanto ao pecado contra o Espírito Santo, deve-se dizer que ele é claramente distinto do pecado mortal na obra de Santo Agostinho. Essa distinção é claramente notada em *Sermo Domini in monte* I, 22. A primeira evidência da distinção é a dupla

<sup>676</sup> Cf. AGOSTINHO, Santo, *La correzione y gracia*, 9, 21.

<sup>677</sup> “Quanto ao fundamento, ninguém pode pôr outro diverso do que foi posto: Jesus Cristo. Se alguém sobre este fundamento constrói com ouro, prata, pedras preciosas, madeira, feno ou palha, a obra de cada um será posta em evidência. O Dia a tornará conhecida, pois ele se manifestará pelo fogo e o fogo provará o que vale a obra de cada um. Se a obra construída sobre o fundamento subsistir, o operário receberá a recompensa. Aquele, porém, cuja obra for queimada, perderá a recompensa. Ele mesmo, entretanto, será salvo, mas como que através do fogo”.

<sup>678</sup> AGOSTINHO, Santo, *A Cidade de Deus*, II, p. 614.

postura de São Paulo referente àqueles que lhe fizeram o mal. Essa dupla postura pode ser vista na carta a Timóteo, quando o Apóstolo diz:

Alexandre, o fundidor, deu provas de muita maldade para comigo. ‘O Senhor lhe retribuirá segundo suas obras’. Tu, guarda-te também dele, porque se opôs fortemente às minhas palavras. Na minha primeira vez em que apresentei a minha defesa, ninguém me assistiu, todos me abandonaram. Que isto não lhes seja imputado (2Tm 4,16-18).

Interpretando esse trecho, Santo Agostinho entende que existem dois tipos de malícias, uma pela qual São Paulo roga e outra pela qual o Apóstolo não roga<sup>679</sup>. Essa dupla postura é justificada pela recomendação joanina referente aos irmãos que pecam. Na primeira carta de João lê-se: “Se alguém vê um irmão cometer um pecado que não conduz à morte, que ele ore e Deus dará a vida a este irmão, se, de fato, o pecado cometido não conduz à morte. Existe um pecado que conduz à morte, mas não é a respeito deste que digo que se ore” (1Jo 5,16). Em suma, as duas posturas de São Paulo referentes à oração manifestam os dois tipos de pecado. Sobre a distinção diz o Doutor da graça:

Tal diferença de pecados determina a distinção entre Judas, que trai, e Pedro que renega. Não que não se tenha que perdoar o arrependido (para não ir de encontro à sentença do Senhor em que se ordena perdoemos sempre o irmão que pede perdão ao irmão [Lc 17,3]), mas porque é tamanha a baixeza de um pecado como o de Judas, que não pode o pecador suportar a humildade de pedir perdão, por mais que a sua consciência pesada veja-se obrigada a reconhecer e confessar sua culpa<sup>680</sup>.

Aqui se entende a diferença entre o pecado contra o Espírito Santo e o pecado mortal. O primeiro é mais grave e não merece perdão, pois se fecha ao perdão de Deus por não suportar a humildade de pedir perdão; o segundo é grave, mas não impede a penitência. Essa diferença apresentada por Santo Agostinho é idêntica àquela apresentada na seção 3.2.3, quando se falava da *malícia manifesta*. Aquilo que Santo Tomás define em termos filosóficos, Santo Agostinho fundamenta a partir da interpretação da Sagrada Escritura.

Portanto, a concepção de pecado, pecado mortal e pecado contra o Espírito Santo apresentadas por Santo Tomás e compendiadas, na seção 3.2.3, dessa dissertação estão em plena conformidade com o ensinamento de Santo Agostinho sobre os mesmos temas. Interessa notar que o ensinamento de Santo Agostinho sobre os temas possui uma clara vinculação com sua interpretação da Sagrada

<sup>679</sup> Cf. AGOSTINHO, Santo, *Sobre o sermão do Senhor na montanha*, p. 101. Adverte-se que Santo Agostinho retratou-se sobre um trecho dessa doutrina. Em *Retrattationes* I,19,7, ele diz que não se deve considerar ninguém como condenado antes da sua morte, porém, não se retratou quanto a diferença entre a gravidade desses pecados.

<sup>680</sup> AGOSTINHO, Santo, *Sobre o sermão do Senhor na montanha.*, p. 101.

Escritura, isto é, as concepções de pecado oriundas do doutor da graça, efetivamente, são meditações da Escritura. Essa conclusão é importatíssima, pois acrescenta ao conceito de pecado mortal de Santo Tomás de Aquino uma dimensão bíblica segundo uma interpretação patrística, ou seja, a coloca em plena conformidade com as exigências do Concílio Vaticano II.

Referente às fontes pré-agostinianas, pode-se citar a diferença entre a noção de pecado em Santo Irineu e entre os gnósticos. Em *Sin in valentinianism*, Desjardin declara que “o pecado no valentinianismo reporta-se ao ato ou pensamento humano que não esteja em harmonia com o Deus supremo” (tradução nossa)<sup>681</sup>. Contudo a cosmologia gnóstica não entende que o mundo foi constituído por uma única vontade, mas por uma multiplicidade de seres voluntários e espirituais. Por exemplo, no mito Orfita, o homem e a mulher foram criados por YHWH como cópia do Logos e da Sophia, sem o consentimento desses<sup>682</sup>. Essa multiplicidade de vontades e poderes possui consequências significativas para a moral, pois a vontade de um ser espiritual menor pode estar em contradição com o ser maior, de modo que desobedecer ao menor deixa de ser uma transgressão e passa a ser uma ordem. Isso pode ser visto claramente na concepção gnóstica do pecado original. Segundo os gnósticos, o mandamento de YHWH sobre o fruto da árvore do conhecimento, na verdade, era um aprisionamento que o deus inferior tentava contra os homens a despeito dos desejos dos deuses superiores. Por isso, o pecado original não foi um mal, mas sim a libertação da ignorância<sup>683</sup>.

Essa concepção gnóstica põe um abismo entre a vida do homem espiritual e a obediência à lei promulgada pelo Deus criador. Contemporaneamente, ninguém mais confessaria um Deus superior ao Deus criador, porém confessa-se que existe um critério acima do decálogo para julgar a pecaminosidade dos atos humanos. Todo pensamento que sustenta que a desobediência ao decálogo não consiste em um mal que conduz à morte espiritual, efetivamente, rebaixa a ordem dada pelo Deus criador a um nível inferior ao seu critério de pecado.

---

<sup>681</sup> DESJARDIN, M. R., *Sin in Valentinianism*, p.118.

<sup>682</sup> Cf. IRINEU DE LIÃO, Santo, *Contra as heresias*, p. 116s. (I Adv. Haer. 30, 6-8).

<sup>683</sup> Cf. ORBE, A., *Introducción a la teología del siglos II y III*, p. 326s.

O oposto desse pensamento é visto em Santo Irineu, quando ele diz que o pecado é a morte da alma<sup>684</sup> e o cumprimento dos mandamentos, sua vida. Isso é visto claramente no trecho de Adv. Haer. IV, 38, 4:

Era preciso que primeiramente aparecesse a natureza, que depois fosse vencido e absorvido o mortal pela imortalidade, o corruptível pela incorruptibilidade e finalmente o homem se tornasse imagem e semelhança de Deus, depois de ter recebido o conhecimento do bem e do mal. O homem recebeu o conhecimento do bem e do mal. O bem consiste em obedecer a Deus, acreditar nele e observar os seus mandamentos, e isto é vida para o homem; e o mal consiste na desobediência a Deus e isto é a sua morte<sup>685</sup>.

É importante notar que a vinculação do pecado com a morte espiritual remonta ao século I. É possível perceber isso pelo conceito de *via mortis* usado nos padres apostólicos para referir-se aos pecados cometidos<sup>686</sup>. O exemplo mais claro disso é o texto da *Didaché* que declara: “a via da morte é essa: ante tudo é má e maldita (ela está constituída por) estragos, adultérios, concupiscências [...]” (tradução nossa)<sup>687</sup>.

Por fim, é importante notar que a noção de pecado grave apresentado na tradição cristã não se assemelha à ideia de atitude equivocada ou construção de uma personalidade pecadora, mas sim do simples ato de realizar algo contra os mandamentos divinos. Afinal, diz a Escritura:

Se o justo renunciar à sua justiça e fizer o mal, à imitação de todas as abominações praticadas pelo ímpio, poderá viver, fazendo isso? Não! Toda a justiça que praticou já não será lembrada! Antes, em virtude da infidelidade que praticou e do pecado que cometeu, morrerá. [...] Com efeito, ao renunciar o justo à sua justiça e ao fazer o mal, é em virtude do mal que praticou que ele morre. E se o ímpio renunciar a sua impiedade, passando a praticar o direito e a justiça, salva a sua vida. [...] Converted-vos e abandonai todas as vossas transgressões. Não tornes a buscar pretexto para fazer o mal (Ez 18, 24-31).

Esse texto indica que a salvação não se dá pela contabilidade dos pecados, mas sim pelo exercício integral da justiça.

Portanto, verifica-se também entre as fontes patrísticas a relação entre a vida espiritual e morte espiritual. A primeira consiste na conexão das virtudes realizada pela caridade e a segunda consiste na perda da caridade mediante um pecado que se opõe aos preceitos divinos.

<sup>684</sup> Cf. ORBE, A., *Antropología de San Irineu*, pp. 450-456.

<sup>685</sup> IRINEU DE LIÃO, Santo, *Contra as heresias*, p. 508.

<sup>686</sup> Cf. PALAZZINI, G. et al., *El pecado em las fuentes cristianas primitivas*, p. 197s.

<sup>687</sup> DIDACHE, 5, 1 apud PALAZZINI, G. et al., *El pecado em las fuentes cristianas primitivas*, p. 197.

### 4.2.3. Os mandamentos

Em *Sent.* 1.3, d.37, Pedro Lombardo trata dos preceitos do decálogo e a sua conexão com os preceitos da caridade. A obra que se poderia destacar, nesse tema, é a *locutionem in Heptateuchum libri septem*, de Santo Agostinho. Ao comentar Ex 18,15s<sup>688</sup>, lê-se na obra:

Podemos perguntar como Moisés pôde dizer isto se ainda não se havia promulgado nenhuma lei de Deus. A resposta pode ser que a lei de Deus é eterna e que a tomam em consideração todas as mentes piedosas para fazer, mandar ou proibir o que encontram nela, segundo o que essa lei prescreve com verdade imutável. Alguém pensaria que Moisés, ainda que Deus falasse com ele, iria consultá-lo para todas as coisas que surgissem nos litígios de uma tão grande multidão e que se dedicava todo o tempo, desde a manhã até a noite a essa tarefa de julgar? A realidade é que se ele não consultasse o Senhor, que governava sua mente e não atendesse sabiamente sua lei eterna, não encontraria o modo de governar os litigantes com absoluta justiça (tradução nossa)<sup>689</sup>.

Um conceito que se poderia depreender implicitamente dessa passagem é que existem alguns preceitos da lei de Deus que são conhecidos, mesmo antes de serem promulgados por Deus. Essa lei pode ser percebida pelos elementos do mundo, como se vê no início da carta aos Romanos<sup>690</sup>. É interessante perceber a semelhança entre essa concepção de lei e a noção de lei natural, em Santo Ambrósio. Segundo Baziel Maes,

A lei moral natural está fortemente relacionada com a lei física dos animais. Por lei natural, Ambrósio entende uma lei que está escrita no coração dos homens e que o homem conhece por uma voz da natureza, pela sua razão. O homem não precisa de uma lei positiva promulgada pelo legislador. O homem não precisa de uma revelação positiva, mas ele chega ao conhecimento do bem e do mal pelo exercício da sua própria razão, que é fundamento noético da lei natural (tradução nossa)<sup>691</sup>.

Diante desses testemunhos, verifica-se que existe uma lei presente no coração dos homens, que procede da lei eterna, que serve de regra para a qualificação moral, que leva o homem a considerar o bem e o mal a partir do exercício da própria razão e que está em plena conformidade com a ordem da natureza. Ora, essa é a doutrina tomista sobre a lei natural.

<sup>688</sup> Respondeu Moisés ao sogro: “é porque o povo vem a mim para consultar a Deus. Quando têm alguma questão, vêm a mim. Julgo entre um e outro e lhes faço conhecer os decretos de Deus e as suas leis” (Ex 18, 15s)

<sup>689</sup> AGOSTINHO, Santo, *Cuestiones sobre el heptateuco*, 1.2, 67.

<sup>690</sup> “Manifesta-se, com efeito, a ira de Deus, do alto céu, contra toda impiedade e injustiça dos homens que mantêm a verdade prisioneira da injustiça. Porque o que se pode conhecer de Deus é manifesto entre eles, pois Deus lho revelou. Sua realidade invisível - seu eterno poder e sua divindade - tornou-se inteligível, desde a criação do mundo, através das criaturas, de sorte que não tem desculpa. [...] Jactando-se de possuir a sabedoria, tornaram-se tolos e trocaram a glória de Deus incorruptível por imagens do homem corruptível, de aves, quadrúpedes e répteis” (Rm 1,18-20.22).

<sup>691</sup> MAES, B., *La loi naturelle selon Ambroise de Milan*, 152s.

É interessante notar que a relação entre a lei natural e a lei divina prevista na doutrina tomista é muito semelhante àquela verificada na obra de Santo Agostinho e Santo Ambrósio. Em controvérsia com os pelagianos, diz Santo Agostinho:

Dizem que nós ensinamos que a Lei do Antigo Testamento não foi dada a fim de justificar aos obedientes que a cumpriam, mas para que fosse causa de pecado mais grave. Não entendem absolutamente o que dizemos da lei, porque nós dizemos o mesmo que ensina o Apóstolo, cuja doutrina eles não compreendem. Quem disse que não são justificados os que são obedientes à lei, sendo que, se não fossem justificados, não poderiam ser obedientes? O que nós dizemos é que o efeito da lei é que se conheça o que Deus quer que faça e o efeito da graça é que se cumpra a lei. Porque diz o Apóstolo: “não são justos diante de Deus os ouvintes da lei, mas os cumpridores da lei serão justificados” (Rm 2,3). Assim, a lei faz ouvintes da justiça; a graça, cumpridores (tradução nossa)<sup>692</sup>.

Esse pensamento vai ao encontro da relação entre a lei natural e a lei da graça em Santo Ambrósio, pois Baziel Meas diz: “[...] para Ambrósio, a lei natural é a lei da graça. Ambrósio vê a lei natural idêntica à lei que dita o comportamento de como se deve viver segundo a imagem de Deus, isto é, viver segundo Cristo, ou, em outros termos, viver conforme a lei da graça” (tradução nossa)<sup>693</sup>.

Esse testemunho é muito importante, pois mostra a partir dos textos dos padres aquilo que se provou segundo os critérios filosóficos, na seção 3.2.3. Naquela ocasião, verificava-se que a vontade divina era uma e, por isso, o amor natural não deveria ser considerado diverso do amor sobrenatural. Aquilo que fora tratado como hipótese razoável, aqui se verifica como consequência do pensamento dos padres da Igreja. Desta forma, é claro que a lei natural e a lei da graça não são diversas no conteúdo, mas no exercício. Segundo Santo Agostinho, só cumpre verdadeiramente a lei aquele que recebe a graça, pois, sem ela as obras boas não prestam à devida adoração a Deus<sup>694</sup>.

As explicações superiores apenas mostraram a compatibilidade entre a lei natural e a lei da graça. Resta agora verificar como elas se vinculam à lei de Moisés. Acerca disso, pode-se citar o *De Noe*, de Santo Ambrósio junto ao comentário de Baziel Maes. Diz o texto do doutor milanês: “Moisés declara que as tábuas foram

<sup>692</sup> AGOSTINHO, Santo, *Réplica a las cartas de los pelagianos*, III, 2.

<sup>693</sup> MAES, B., *La loi naturelle selon Ambroise de Milan*, p.190.

<sup>694</sup> AGOSTINHO, Santo, *El Espíritu y la letra*, XXVII, 47. Uma explicação para isso pode ser vista em AGOSTINHO, Santo, *El Espíritu y la letra*, XII, 20; onde se lê: Pois, assim como ao que chegaram a conhecer o Criador por meio das criaturas este conhecimento não lhes aproveitou para a salvação, ‘porquanto tendo conhecido a Deus, não o glorificaram nem deram graças, ostentando sua sabedoria’ (Rm 1,21), do mesmo modo, tal conhecimento não justifica tampouco aos que conhecem somente pela lei como se deve viver o homem, porque ‘querendo manter-se a sua própria justiça, não se submeteram à justiça de Deus’ (Rm 10,3).

escritas pelo dedo de Deus: eles (os judeus) não pegaram o dedo de Deus, pegaram o ferro, viram tinta e não viram o Espírito de Deus; mas a Igreja ignorou a tinta e conheceu o Espírito” (tradução nossa)<sup>695</sup>. Comentando o texto, Maes diz:

O texto resume excelentemente o pensamento ambrosiano sobre a relação entre a lei natural, a lei de Moisés e a lei do Evangelho. A lei natural, em suas palavras, é gravada no coração do homem pelo Espírito Santo (Cf. De paradiso, 8,39). O texto acima afirma a mesma coisa da lei de Moisés, porque o ‘dedo de Deus’ é o Espírito Santo (Cf. De Spirictu Santo III, 3,11). Então, as duas leis têm o mesmo autor. É falta dos judeus não discernirem a obra do Espírito Santo na lei. Os judeus só tinham olhos para a tinta, ou melhor, para a letra, enquanto a Igreja, notadamente, no Novo Testamento, ignora a letra e reconhece o Espírito (tradução nossa)<sup>696</sup>.

A relação entre as três leis é análoga àquela defendida por Santo Tomás. A lei natural está escrita no coração pelo dedo de Deus, a lei de Moisés explicita pela tinta o que antes só estava no coração; por fim, a lei do Novo Testamento leva a lei ao pleno cumprimento. Em suma, existe apenas uma lei que é a vontade eterna de Deus que pedagogicamente manifesta-se na história da salvação.

Por fim, cabe explicitar a relação entre o decálogo e a matéria de pecado mortal. Santo Agostinho, em *Enchiridion*, declara: “quais pecados sejam graves e quais leves; não se pensa a partir do juízo humano, mas segundo o divino” (tradução nossa)<sup>697</sup>. No sermão 351, ao tratar da penitência, diz:

O terceiro ato de penitência é o que há de sofrer por aqueles *pecados contrários ao decálogo da lei e dos que diz o Apóstolo*: “quem tais obras fazem não possuirão o Reino dos céus” (Gl 5,21). Nesta penitência, cada qual há de mostrar uma maior severidade consigo mesmo, para que, convertendo-se no próprio juiz, não seja julgado pelo Senhor, segundo disse o Apóstolo: “Se nos julgássemos a nós mesmos, não seríamos julgados pelo Senhor” (1 Cor 11, 21). [...] Finalmente, profira a mesma mente uma sentença tal que o homem *considere-se indigno de participar do corpo e sangue do Senhor*. Assim, quem teme que a sentença definitiva do supremo juiz lhe *aparte do Reino dos céus*, seja separado por algum tempo do sacramento da paz celeste mediante a disciplina eclesial (grifo nosso; tradução nossa)<sup>698</sup>.

Esse texto é importante, pois manifesta alguns pecados que excluem do Reino de Deus, isto é, pecados que possuem reato de pena eterna. Embora Santo Agostinho não use expressões como pecado mortal, matéria grave e confissão sacramental, está tratando de um pecado que exclui do Reino de Deus, que impossibilita a comunhão eucarística, que precisa da penitência canônica<sup>699</sup>. Isso

<sup>695</sup> AMBRÓSIO, Santo, *De Noe*, 13, 45 (MPL 14,401C).

<sup>696</sup> MAES, B., *La loi naturelle selon Ambroise de Milan*, p. 180.

<sup>697</sup> AGOSTINHO, Santo, *Manual de la fe, de la esperanza y de la caridad*, LXXVIII, 21.

<sup>698</sup> Id., *Sermones*, 351,7.

<sup>699</sup> Expressão contemporânea usada por Ramos-Regidor para nomear a disciplina penitencial da Igreja entre os séculos I-VIII.

significa que a matéria de pecado mortal procede daquelas coisas que estão proibidas no decálogo e as que o Novo Testamento declara excluir do Reino de Deus. É interessante observar que esse era o critério de Konings para identificar as matérias de pecado mortal a partir da Sagrada Escritura<sup>700</sup>.

Aqui se verifica que a incongruência entre a maneira de Konings interpretar o pecado mortal, na Sagrada Escritura, e a críticas levantadas a partir do texto de Lobosco na seção 2.1.3, na realidade, manifestam maneiras distintas de ler a Sagrada Escritura. O primeiro lê a Escritura a partir do método Agostiniano, segundo o qual o texto bíblico é lido conforme a sua unidade de pensamento e coerência com a Revelação<sup>701</sup>. O segundo lê conforme os estudos críticos contemporâneos em que o texto é visto conforme o contexto histórico da sua produção. Vale lembrar que DV 12 considera a necessidade das duas para correta interpretação do texto bíblico, porém DV 9 deixa claro que a Revelação excede a letra do texto, por isso, excede ao contexto histórico em que foi escrito. Como o mistério da vontade de Deus dá-se pela Revelação (DV 2) e não somente pela letra da Escritura, deve-se dizer que a interpretação de Konings é mais apropriada para a Revelação divina acerca da moral do que a de Lobosco; pois, a primeira possui afinidade com a interpretação patrística (tradição).

Essa relação entre a letra do texto e a revelação, que procede dele, fica mais clara pela maneira com que Santo Agostinho interpreta a letra do decálogo. O doutor da graça não entende que as proibições do decálogo encerram-se na letra promulgada em Ex 20. Isso pode ser visto em *Locutionem in Heptateuchum libri septem*, 1.2, 68s, quando comenta o texto de Ex 20, 1-17 e manifesta várias extensões dos preceitos da lei. Para compreender realmente a extensão dos pecados, Santo Agostinho, em *Sermone* 351, 5, declara a necessidade de que se observe o *espelho da Escritura*. Esse texto parece ser uma referência cruzada, pois Santo Agostinho escreveu um livro chamado *Speculum Scripturae* em que pretende resumir todos os preceitos da Escritura. É interessante notar como isso assemelha-se aquela distinção feita por Santo Tomás entre preceitos morais, cerimoniais e judiciais da Sagrada Escritura.

Havia na época patrística um conjunto de pecados que obrigavam à penitência canônica. Essa conclusão é mais que suficiente para perceber uma analogia entre o

<sup>700</sup> Ver seção 2.1.1.

<sup>701</sup> Cf. BASEVI, C., *San Agustin: la interpretacion del nuevo testamento*, pp. 285-288.

conceito atual de matéria grave e tais objetos. Ao contrário da conclusão obtida na seção 2.1.3, a multiplicidade de listas de pecados graves encontrada por Vogel não corrobora a tese de que inexistem matérias graves, pelo contrário, as evidencia. A discordância entre as listas e as concepções contemporâneas não é um problema, pois há pecados que genericamente são veniais, porém segundo uma especificidade tornam-se mortais. Por exemplo, algumas listas antigas apontavam avareza como pecado mortal. Contemporaneamente, porém, a avareza não é matéria grave em geral. Ocorre que alguém, por um ato de avareza, pode deixar alguém morrer de fome. Nesse caso, evidentemente, há pecado mortal. Assim, considerar que as listas antigas estão tratando os pecados do mesmo modo com que se trata no mundo contemporâneo seria um grande anacronismo.

Portanto, os pecados mortais são cometidos pela desobediência ao decálogo, excluem do Reino de Deus, separam da comunhão eucarística e são apagados mediante a penitência canônica. Essa é a maneira tomista de entender o pecado mortal e ela está em plena conformidade com as fontes patrísticas.

### 4.3 Resultados do capítulo

No final do terceiro capítulo, terminou questionando-se sobre o caráter cristão da moral tomista, bem como a sua utilidade para os dias de hoje. Essas duas perguntas foram respondidas nesse quarto capítulo. A primeira pode ser respondida em referência à moralidade dos atos e referente à vida espiritual.

Quanto à moralidade dos atos, concluiu-se que a expressão *anima forma corporis* é propriamente cristã (4.1.1); que a liberdade humana possui um fim; que a vontade está entrelaçada; que a perfeição reside na união entre a fé e a caridade (4.1.2); que a moralidade reside no objeto e na intenção e que não há distinção real entre bondade e correção na patrística (4.1.3).

Quanto à vida espiritual, concluiu-se que há quatro virtudes cardeais conexas entre si, que há distinção entre virtudes infusas e adquiridas; que a caridade é a virtude infusa que dirige todas as outras; que a vida espiritual é a graça e a morte é o pecado (4.2.1); que a concepção de pecado do *Contra Faustum* resume os princípios da moral tomista; que o pecado mortal exclui da salvação, que o pecado mortal se dá quando se desobedece um preceito divino (4.2.2); que a lei natural não diverge da lei da graça em aplicação e que a desobediência ao decálogo exclui do Reino de Deus (4.2.3).

Assim, verifica-se que as principais teses tomistas que sustentam a doutrina do pecado mortal podem ser sustentadas a partir de uma leitura atenta dos padres da Igreja, logo tipicamente cristã. Quanto à atualidade, igualmente, pode ser respondida referente à moralidade dos atos e quanto à vida espiritual.

Quanto à moralidade, verifica-se que as conclusões patrísticas supracitadas se deram a partir de polêmicas com as heresias gnósticas e pelagianas. As conclusões de 4.1 apresentam-se como uma resposta cristã diante de teses gnósticas como a multiplicidade das espécies humanas; as conclusões de 4.2 apresentam-se em relação a polêmicas com o pelagianismo e o maniqueísmo. A noção de virtudes infusas, o primado da caridade e a necessidade da graça são claras confissões de fé contrárias ao pensamento pelagiano.

O simples fato de perceber que várias conclusões da moral tomista coincidem com ensinamentos patrísticos que estão em direta contradição com o pensamento gnóstico e pelagiano, já é motivo forte o suficiente para considerá-lo profundamente adequado para o mundo contemporâneo. Afinal, o gnosticismo e o pelagianismo, como diz a *Gaudete et Exsultate*, são os principais inimigos da santidade no mundo contemporâneo (GE 36-62).



## 5 Conclusão Final

Os resultados desta dissertação distinguem-se em dois tipos: essenciais e acidentais. Os resultados essenciais reportam-se às perguntas que são o eixo principal de todo o trabalho: qual é o conceito de pecado mortal para Tomás de Aquino? Esse conceito é propriamente cristão? Qual é a sua atualidade? Os resultados acidentais são as pequenas originalidades obtidas durante as argumentações.

As conclusões referentes ao eixo principal já foram ressaltadas nas conclusões parciais realizadas ao final de cada capítulo. O segundo capítulo apresentou que a moral contemporânea autônoma teônoma é uma resposta às críticas feitas aos antigos manuais. Nessa visão de moral, o pecado mortal é o que se opõe a opção fundamental positiva ou o que se realiza com a opção fundamental negativa. O pecado grave é aquilo que se opõe a atitude e o pecado social é o que fere a opção fundamental pelo outro.

O terceiro capítulo concluiu que a partir de um determinado nível de abstração é possível identificar, por analogia, princípios da moral autônoma teônoma contidos na doutrina moral de Tomás de Aquino. Conforme esse capítulo, a noção de pecado mortal, a partir da opção fundamental, sugere uma moral gnóstica ou uma confusão entre pecado mortal e pecado contra o Espírito Santo. A noção de pecado grave, referindo-se à atitude, alude a uma moral pelagiana e o pecado social deve ser entendido no contexto da lei natural. Para Santo Tomás, o pecado mortal é aquele que exclui a caridade infusa e priva da vida eterna.

O quarto capítulo concluiu que as premissas tomistas estão bem fundadas nas fontes patrísticas. Além disso, percebeu-se que a concepção de moralidade dos atos humanos, na obra de Santo Tomás está afim com a doutrina de Santo Irineu enquanto as visões contemporâneas de moralidade são análogas às correntes gnósticas combatidas por Santo Irineu, no *Adversus Haeresis*. A noção de vida e morte espiritual, em Santo Tomás, é profundamente semelhante ao pensamento agostiniano naquilo que tange ao primado da graça, manifestando o seu caráter

iminentemente antipelagiano. Por fim, neste capítulo pôde-se ver a congruência entre o Aquinate e Santo Agostinho quando se expôs o texto de *Contra Faustum* 22, 27.

Referentes aos resultados acidentais, cabe destacar as originalidades argumentativas em cada um dos três capítulos que constituem o corpo do texto. Quanto ao segundo capítulo, destacam-se duas conclusões importantes: a doutrina da opção fundamental é a solução católica mais apropriada para uma moral autônoma teônoma e a doutrina do pecado social é uma consequência direta da união entre a doutrina da opção fundamental e a psicologia social. Além dessas, que possuem um caráter mais geral, destaca-se também a percepção de que a obra de Laura Dalfollo inverte a relação entre ato e estado de pecado mortal.

Quanto ao terceiro capítulo, destacam-se cinco originalidades. A primeira delas reporta-se ao fato de que várias demonstrações do referido capítulo não são textualmente tomistas, embora conceitualmente sejam, por exemplo, a demonstração sobre a formação do hábito. A segunda delas diz respeito ao fato de que os argumentos de Lottin e Keenan para justificar uma distinção real entre bondade e correção na doutrina tomista não são necessários e suficientes. A terceira concerne à demonstração de que Deus infunde a caridade no homem pela misericórdia e a retira pela sua justiça quando este peca mortalmente. A quarta refere-se à tese de que a lei natural está presente no homem ontologicamente pela vontade natural, praticamente pela sindérese e conceitualmente pelo intelecto. Por fim, a ideia de que somente os santos são autônomos teônomos.

Quanto ao quarto capítulo, destacam-se duas originalidades importantes: o método e a tabela 4. A primeira, concerne ao método usado para extrair as fontes patrísticas não-textuais da obra de Santo Tomás a partir da obra de Pedro Lombardo. A segunda reporta-se às analogias da tabela 4 em que se pôde verificar como os quatro sistemas morais gnósticos se associam aos sistemas contemporâneos mediante uma analogia de proporcionalidade.

Em suma, o conceito de pecado mortal de Santo Tomás de Aquino é propriamente cristão, capaz de diálogo com os contemporâneos, cientificamente sólido, pastoralmente coerente, é conforme a Sagrada Escritura, por fim, segue premissas morais contrárias aos modelos morais gnósticos e pelagianos dos quais a *Gaudete et Exsultate* já manifestou inapropriados para a santidade no mundo de hoje.

## 6

### Referências bibliográficas

ÁBBÀ, G. *História crítica da filosofia moral*. Tradução Frederico Bonaldo. São Paulo: Ramon Llull, 2017.

AGOSTINHO, Santo. *A Cidade de Deus*. Petrópolis: Vozes, 2012. v. II.

\_\_\_\_\_. *A Trindade*. São Paulo: Paulus, 2018.

\_\_\_\_\_. *Comentário aos Salmos*. São Paulo: Paulus, 2016. v. I.

\_\_\_\_\_. *Contra las mentiras*. *Augustinus*, 2018. Disponível em: <<http://www.augustinus.it>>. Acesso em: 23 out. 2018.

\_\_\_\_\_. *Cuestiones sobre el heptateuco*. *Augustinus*, 2018. Disponível em: <<http://www.augustinus.it>>. Acesso em: 23 out. 2018.

\_\_\_\_\_. *Del Gênesis a la letra*. *Augustinus*, 2018. Disponível em: <<http://www.augustinus.it>>. Acesso em: 23 out. 2018.

\_\_\_\_\_. *El Espejo de la Sagrada Escritura*. *Augustinus*, 2018. Disponível em: <<http://www.augustinus.it>>. Acesso em: 23 out. 2018.

\_\_\_\_\_. *El Espíritu y la letra*. *Augustinus*, 2018. Disponível em: <<http://www.augustinus.it>>. Acesso em: 23 out. 2018.

\_\_\_\_\_. *La Ciudad de Dios*. *Augustinus*, 2018. Disponível em: <<http://www.augustinus.it>>. Acesso em: 23 out. 2018.

\_\_\_\_\_. *La correzione y gracia*. *Augustinus*, 2018. Disponível em: <<http://www.augustinus.it>>. Acesso em: 23 out. 2018.

\_\_\_\_\_. *Las herejías, dedicado a Quodvultdeo*. *Augustinus*, 2018. Disponível em: <<http://www.augustinus.it>>. Acesso em: 23 out. 2018.

\_\_\_\_\_. *Obras de San Agustin*. Madrid: BAC, 1968. t. 4.

\_\_\_\_\_. *Ochenta y tres cuestiones diversas*. *Augustinus*, 2018. Disponível em: <<http://www.augustinus.it>>. Acesso em: 23 out. 2018.

\_\_\_\_\_. *Replica a las cartas pelagianas*. *Augustinus*, 2018. Disponível em: <<http://www.augustinus.it>>. Acesso em: 23 out. 2018.

\_\_\_\_\_. *Replica contra Fausto*. *Augustinus*, 2018. Disponível em: <<http://www.augustinus.it/spagnolo/index.htm>>. Acesso em: 23 out. 2018.

\_\_\_\_\_. Sermones. *Augustinus*, 2018. Disponível em: <<http://www.augustinus.it>>. Acesso em: 23 de Outubro de 2018).

\_\_\_\_\_. Sobre los costumbres de la Iglesia e de los maniqueos. *Augustinus*, 2018. Disponível em: <<http://www.augustinus.it>>. Acesso em: 23 out. 2018.

\_\_\_\_\_. *Sobre o Sermão do Senhor na Montanha*. Rio de Janeiro: Edições Santo Tomás, 2003.

\_\_\_\_\_. Tratado sobre el Evangelio de San Juan. *Augustinus*, 2018. Disponível em: <<http://www.augustinus.it>>. Acesso em: 23 out. 2018.

AMBRÓSIO, Santo. De Noe Et Arca Liber Unus. *Documenta Catholica Omnia*, 2006. Disponível em: <[http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z\\_0339-0397\\_\\_Ambrosius\\_\\_De\\_Noë\\_Et\\_Arca\\_Liber\\_Unus\\_\\_MLT.pdf.html](http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_0339-0397__Ambrosius__De_Noë_Et_Arca_Liber_Unus__MLT.pdf.html)>. Acesso em: 23 out. 2018.

ANJOS, M. F. (Coord.). *Temas Latino-Americanos de ética*. Aparecida/SP: Santuário, 1988. v. 3.

ARISTÓTELES. *A Ética*. Rio de Janeiro: Tecnoprint, 1980.

\_\_\_\_\_. *Física*. Barcelona: Gredos, 1995.

BARTMANN, B. *Teologia Dogmática: A redenção, a graça e a Igreja*. São Paulo: Paulinas, 1962.

\_\_\_\_\_. *Teologia Dogmática: Revelação, Deus e Criação*. São Paulo: Paulinas, 1962. v. 1.

BASEVI, C. *San Agustin: La interpretacion del Nuevo Testamento*. Pamplona: Universidad Navarra, 1977.

BASÍLIO, Santo. *Homilias sobre a origem do homem*. São Paulo: Paulus, 2015.

BEDA VENERABILIS, Santo. Hexameron Sive Libri Quatuor In Principium Genesis. *Documenta Catholica Omnia*, 2006. Disponível em: <[http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z\\_0627-0735\\_\\_Beda\\_Venerabilis\\_\\_Hexameron\\_Sive\\_Libri\\_Quatuor\\_In\\_Principium\\_Genesis\\_\\_MLT.pdf.html](http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_0627-0735__Beda_Venerabilis__Hexameron_Sive_Libri_Quatuor_In_Principium_Genesis__MLT.pdf.html)>. Acesso em: 23 out. 2018.

BÍBLIA. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002.

BIERSTEDT, R. *American Sociological Theory: Critical History*. New York: Academic Press, 1981.

BOFF, C. *Teologia e prática: teologia do político e suas mediações*. Petrópolis: Vozes, 1978.

BOFF, L.; BOFF, C. *Como fazer Teologia da Libertação?* Petrópolis/RJ: Vozes, 2011.

BROWN, M. R. Preferential option for poors. In: TABB, W. (Ed.). *Churches in struggle: liberation theologies and social change in North America*. New York: Monthly Review Press, 1986. p. 7-18.

CATECISMO da Igreja Católica. Brasília: Loyola, 2011.

CATHREIN, V. Quo sensu secundum S. Thomam ratio sit regula actuum humanorum? *Gregorianum*, Roma, p. 584-594, 1924.

CELAM. Conclusões de Puebla. In: \_\_\_\_\_. *Documento de Puebla*. São Paulo: Paulinas, 1979.

CHIAVACCI, E. *Teologia Morale: Complementi di morale generale*. Assisi: Cittadella Editrice, 1980.

\_\_\_\_\_. *Teologia Morale: Morale generale*. Assisi: cittadella editrice, 1977. v. 1.

CLEMENTE DE ALEXANDRIA, Santo. *O pedagogo*. Campinas: Ecclesiae, 2014.

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. Em busca de uma ética universal: novo olhar sobre a lei natural. *Vatican*, 2009. Disponível em: <[http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20090520\\_legge-naturale\\_po.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20090520_legge-naturale_po.html)>. Acesso em: 23 out. 2018.

\_\_\_\_\_. *Reconciliación y la Penitencia*. Cidade do Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1988.

CONCÍLIO VATICANO II. *Compêndio do Vaticano II: constituições, decretos e declarações*. Petrópolis: Vozes, 2000.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Libertatis Conscientia*. Vatican, 1986. Disponível em: <[http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19860322\\_freedom-liberation\\_po.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19860322_freedom-liberation_po.html)>. Acesso em: 23 out. 2018.

DALFOLLO, L. *Peccato Mortale: Una lettura per l'oggi*. La proposta di Josef Fuchs a partire dall'antropologia teologico-transcendentale di Karl Rahner. Assisi: Cittadella Editrice, 2015.

DEL GRECO, T. T. *Teologia Moral: compêndio de moral católica para clero em geral e para leigos*. São Paulo: Paulinas, 1959.

DENZINGER, H.; HÜNERMANN, P. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2007.

DESJARDINS, M. R. *Sin in Valentinianism*. Atlanta: Scholars press, 1990.

DOIG, J. C. *Aquinas's Philosophical commentary on the ethics: A historical perspective*. London: Kluwer Academic Publishers, 2001.

ECHEVARRIA, M. F. Proposte per uma psicologia ed uma psicoterapia tomista. *Metanoiete: Revista de Psicologia Cristiana*, v. 7, p. 36, 2017.

ELDERS, L. *The Metaphysics of Being of St. Thomas Aquinas: in a historical perspective*. New York: E. J. Brill, 1993.

FERNANDES, C., *O que é Holodomor?*. Disponível em: <<https://brasilecola.uol.com.br/o-que-e/historia/o-que-e-holodomor.htm>>. Acesso em: 04 set. 2018

FIorenza, F. S.; GALVIN, J. P. *Teologia sistemática*. São Paulo: Paulus, 1997. v. 2.

FINNIS, J. *Natural Law and Natural Rights*. New York: Oxford University press, 2011.

FLECHA ANDRES, J. R. *Teologia moral fundamental*. Madrid: BAC, 2001.

FRANSEN, P. Pour une psychologie de la grâce divine. *Lumen vitae*, v. 13, p. 209-218, 1957.

FUCHS, J. *Existe uma moral cristã?* Tradução de Luís João Gaio e Clemente Raphael Mahl. São Paulo: Paulinas, 1972.

\_\_\_\_\_. *Teologia Moral segundo o concílio*. São Paulo: Herder, 1968.

GARDEIL, H. D. *Iniciación a la filosofía de santo Tomás de Aquino*. Ciudad de México: Editorial Tradition, 1974.

GRANIERS, G. et al. *Enciclopedia de la etica y moral cristianas: El pecado en las fuentes cristianas primitivas*. Tradução de José Luis Martín. Madrid: RIALP, S.A, 1963. v. XIII.

HAERING, B. *A Lei de Cristo: Teologia Moral para Sacerdotes e Leigos*. São Paulo: Herder, 1964. t. 1.

\_\_\_\_\_. *Moral Personalista*. Tradução de Márcio Fabri dos Santos. São Paulo: Paulinas, 1974.

HOEPERS, R. *Teologia moral no Brasil: um perfil histórico*. Aparecida/SP: Santuário, 2015.

IRINEU DE LIÃO, Santo. *Contra as heresias*. São Paulo: Paulus, 2016.

\_\_\_\_\_. *Demonstração da pregação apostólica*. São Paulo: Paulus, 2018.

JERÔNIMO, Santo. *Commentariorum In Isaim Prophetam Libri Duodeviginti*. *Documenta Catholica omnia*, 2006. Disponível em:

<[http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z\\_0347-0420\\_\\_Hieronymus\\_\\_Commentariorum\\_In\\_Isaim\\_Prophetam\\_Libri\\_Duodeviginti\\_\\_MLT.pdf.html](http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_0347-0420__Hieronymus__Commentariorum_In_Isaim_Prophetam_Libri_Duodeviginti__MLT.pdf.html)>. Acesso em: 23 out, 2018.

JOÃO PAULO II, Papa. *Reconciliatio et penitentia*. Vatican, 1984. Disponível em: <[http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost\\_exhortations/documents/hf\\_jp-ii\\_exh\\_02121984\\_reconciliatio-et-paenitentia.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_02121984_reconciliatio-et-paenitentia.html)>. Acesso em: 23 out, 2018.

JOÃO PAULO II, Papa. Carta Encíclica *Veritatis Splendor*. Vatican, 1993. Disponível em: <[http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_06081993\\_veritatis-splendor.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor.html)>. Acesso em: 23 out, 2018.

KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. São Paulo: Martin Claret, 2002.

KEENAN, J. F. *História da teologia moral católica do século XX: da confissão dos pecados a libertação das consciências*. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Loyola, 2013.

KEENAN, J. *Goodness ant rightness in Thomas Aquinas's Summa Theologiae*. Washington, DC: Gerogetown University Press, 1992.

KEENAN, J. Raising Expectations on Sin. *Theological Studies*, London, v. 77, n. 1, p. 165-180, 2016.

KELLY, G. *Moral Medical Problems*. Missouri: The Catholic Hospital Association, 1957.

KNAUER, P. La determination du bien et du mal moral par le principe du double effet. *Nouvelle Revue Théologique*, Tournai, v. 87, n. 4, p. 356-376, 1965.

KONINGS, A. *Theologiae moralis novissime ecclesiae doctoris S. Alphonsis, in compendium redacta, et usui venerabilis cleri americani acomodata*. Roma: Summi Pontificis Typographi, 1888.

LIBÂNIO, J. B. *Pecado e opção fundamental*. Petrópolis: Vozes, 1975.

LOBOSCO, R. L. Bíblia e direito: sobre o alcance normativo dos textos bíblicos à luz da pesquisa sobre direito mesopotâmico. In: MAZZAROLO, I.; FERNANDES, L. A.; LIMA, M.L.C. (Org.). *Exegese, teologia e pastoral: relações, tensões e desafios*. Rio de Janeiro: PUC-RIO; Academia Cristã, 2013. p. 283-290.

LOTTIN, O. Le preuve de la liberté humaine chez saint Thomas d'Aquin. *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, v. 23, p. 323-330, 1956.

LUÍS LLANNES, J.; SARANYANA, J. I. *Historia de la teología*. Madrid: BAC, 1995.

MAES, B. *La Loi Naturelle selon Ambroise de Milan*. Roma: Presses de l'Université Gregorienne, 1967.

MARIN, R. *Teología moral para seglares*. 6. ed. Madrid: BAC, 1986. v. 1

MCDAVID, J. W.; HARARI, H. *Psicologia e comportamento social*. Tradução de F. R. Guimarães. Rio de Janeiro: Interciência, 1980.

MCFADDEN, C. J. *Reference Manual for Medical Ethics*. Philadelphia: Davis Company, 1949.

MCKENZIE, J. L. *Dicionário Bíblico*. 10. ed. São Paulo: Paulus, 1984.

MEDEIROS, E. A. *Autonomia Morale: Due modelli di interpretare San Tommaso* (Servais Pinckaers e Alfons Auer). 2000. 120 f. Dissertação (Mestrado) - Facoltà di Teologia, Pontificia Università Gregoriana, Roma, 2000.

MIRANDA, J. F. O insight prático no jurisnaturalismo de John Finnis: uma tese sobre a aquisição dos fundamentos da moral. *Kinesis*, v. 8, n. 18, p.181-196, 2016.

MOSER, A. *O pecado ainda existe?: pecado, conversão e penitência*. São Paulo: Paulinas, 1976.

ORBE, A. *Antropologia de San Irineu*. Madrid: BAC, 1969.

\_\_\_\_\_. *Introduccion a la teologia del siglos II y III*. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1987.

PASCAL, G. *Compreender Kant*. Petrópolis: Vozes, 2011.

PAULO VI, Papa. *Humanae Vitae*. *Vatican*, 1968. Disponível em: <[https://w2.vatican.va/content/paul-vi/pt/encyclicals/documents/hf\\_p-vi\\_enc\\_25071968\\_humanae-vitae.html](https://w2.vatican.va/content/paul-vi/pt/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_25071968_humanae-vitae.html)>. Acesso em: 23 out. 2018.

PENIDO, M. T. L. *A função da analogia em teologia dogmática*. Rio de Janeiro: Vozes, 1946.

PETEIRO FREIRE, A. *Pecado y hombre actual*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 1972.

PETRUS LOMBARDUS. *Sententiarum libri quatuor*. *Documenta Catholica Omnia*, 2006. Disponível em: <<http://www.documentacatholicaomnia.eu>>. Acesso em: 23 out. 2018.

PIEPER, J. *The Concept of Sin*. Tradução de Edward T. Oakes. Indiana: St. Augustine's Press, 2001.

PINCKAERS, S. *Las fuentes de la moral cristiana: su metodo, su contenido, su historia*. 3. ed. Tradução de Garcia Norro. Pamplona: EUNSA, 2007.

PIO XI, Papa. *Castii Connubi*. *Vatican*, 1930. Disponível em: <[http://w2.vatican.va/content/pius-xi/la/encyclicals/documents/hf\\_p-xi\\_enc\\_19301231\\_casti-connubii.html](http://w2.vatican.va/content/pius-xi/la/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19301231_casti-connubii.html)>. Acesso em: 23 out. 2018.

PRUMMER, M. *Manuale theologiae moralis secundum principia S. Thomae Aquinatis*. Roma: Herder, 1955. v. 1.

RAHNER, K. *Curso Fundamentla da Fé*. São Paulo: Paulus, 2008.

RAMOS-REGIDOR, J. *Teologia do Sacramento da Penitência*. São Paulo: Paulinas, 1989.

RATZINGER, J. *La teologia de la historia de San Buenaventura*. Tradução de J. Daniel Arcolo e Rafael Saenz. Barcelona: Ediciones Encuentro, 2010.

RHONNHEIMER, M. *Legge Naturale e Ragione Pratica: Una visione tomista dell'autonomia morale*. Roma: Armando, 2001.

RIGHETTI, M. *Historia de la liturgia*. Madrid: BAC, 1956. v. II.

ROSZAK, P. Revelation and Scripture: Exploring the scriptural foundations of sacra doctrina in Aquinas. *Angelicum*, Rome, v. 93, n. 1, p. 91-218, 2016.

ROYO MARIN, A. *Teología Moral para seglares I: moral fundamental y especial*. Madrid: BAC, 1973.

SERTILANGES, A. D. *Las grandes tesis de la fisodofía tomista*. Buenos Aires: Dedebec, 1948.

TANQUEREY, A. *Compêndio de teología ascética y mística*. 4. ed. Madrid: Pelicano, 2002.

TOMÁS DE AQUINO. *Comentario a las sentencias de Pedro Lombardo*. V. Navarra: EUNSA, 2015. v. I.

\_\_\_\_\_. *Comentario a las sentencias de Pedro Lombardo*. Tradução de J. Cruz Cruz. Navarra: EUNSA, 2015. v. II-1.

\_\_\_\_\_. De decem preceptis. *Corpus Thomisticum*, 2004. Disponível em: <<http://www.corpusthomisticum.org>>. Acesso em: 23 out. 2018.

\_\_\_\_\_. De Ente et Essentia. *Corpus Thomisticum*, 2004. Disponível em: <<http://www.corpusthomisticum.org>>. Acesso em: 23 out. 2018.

\_\_\_\_\_. Expositio libri Posteriorum Analyticorum. *Corpus Thomisticum*, 2004. Disponível em: <<http://www.corpusthomisticum.org>>. Acesso em: 23 out. 2018.

\_\_\_\_\_. Expositio super symbolum apostolorum. *Corpus Thomisticum*, 2004. Disponível em: <<http://www.corpusthomisticum.org/>>. Acesso em: 23 out. 2018.

\_\_\_\_\_. In Epistolas S. Pauli: Super Romanos. *Corpus Thomisticum*, 2004. Disponível em: <<http://www.corpusthomisticum.org>>. Acesso em: 23 out. 2018.

\_\_\_\_\_. In Libros Physicorum. *Corpus Thomisticum*, 2004. Disponível em: <<http://www.corpusthomisticum.org/>>. Acesso em: 23 out. 2018.

\_\_\_\_\_. *O ente e a essência*. Tradução de D. Odilão Moura, OSB. Rio de Janeiro: Presença, 1981.

- \_\_\_\_\_. Quaestio Disputata de Anima. *Corpus Thomisticum*, 2004. Disponível em: <<http://www.corpusthomisticum.org/>>. Acesso em: 23 out. 2018.
- \_\_\_\_\_. Quaestiones Disputatae de Veritate. *Corpus Thomisticum*, 2004. Disponível em: <<http://www.corpusthomisticum.org/>>. Acesso em: 23 out. 2018.
- \_\_\_\_\_. Quaestiones Disputatae de Virtutibus . *Corpus Thomisticum*, 2004. Disponível em: <<http://www.corpusthomisticum.org/>>. Acesso em: 23 out. 2018.
- \_\_\_\_\_. Quaestiones Quoadlibetales. *Corpus Thomisticum*, 2004. Disponível em: <<http://www.corpusthomisticum.org/>>. Acesso em: 23 out. 2018.
- \_\_\_\_\_. Scriptum super Sententiis. *Corpus Thomisticum*, 2004. Disponível em: <<http://www.corpusthomisticum.org/>>. Acesso em: 23 out. 2018.
- \_\_\_\_\_. Sentencia libri de Anima. *Corpus Thomisticum*, 2004. Disponível em: <<http://www.corpusthomisticum.org/>>. Acesso em: 23 out. 2018.
- \_\_\_\_\_. Sententia Libri Ethicorum. *Corpus Thomisticum*, 2004. Disponível em: <<http://www.corpusthomisticum.org/>>. Acesso em: 23 out. 2018.
- \_\_\_\_\_. *Suma contra os Gentios*. Porto Alegre: EST; SULINA, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Suma de Teología*. Madrid: BAC, 1989. v. 2.
- \_\_\_\_\_. *Suma de Teologia*. Porto Alegre: EST; SULINA, 1980.
- \_\_\_\_\_. *Suma Teológica*. São Paulo: Loyola, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Suma Teológica*. Tradução de Alexandre Correia. São Paulo: Ecclesiae, 2016.
- \_\_\_\_\_. Suma Theologiae. *Corpus Thomisticum*, 2004. Disponível em: <<http://www.corpusthomisticum.org/>>. Acesso em: 23 out. 2018.
- \_\_\_\_\_. Super Matthaem. *Corpus Thomisticum*, 2004. <http://www.corpusthomisticum.org/>. Acesso em: 23 out. 2018.
- VALA, J.; MONTEIRO, M. B. *Psicologia Social*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004.
- VIDAL, M. *Moral de Atitudes: moral fundamental*. Tradução de I. Montanhese. Aparecida/SP: Santuário, 1986. v. I.
- \_\_\_\_\_. *Moral de Atitudes: moral social*. 3. ed. Aparecida/SP: Santuário, 1986. v. III.
- \_\_\_\_\_. *Moral de opção fundamental e atitudes*. Tradução de J. R. Costa. São Paulo: Paulus, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Nova moral fundamental: O lar teológico da ética*. Aparecida/SP: Santuário, 2000.

ZALBA, M. *Theologia moralis summa*. Madrid: BAC, 1954. v. II.