

A relevância do cristianismo para o conceito de dignidade humana: uma análise a partir do humanismo de Tomás de Aquino

The relevance of Christianity for the concept of human dignity: an analysis based on Thomas Aquinas' humanism

*Nathalia Lipovetsky e Silva**

Resumo

O conceito de dignidade humana, embora tenha sido concebido na Idade Moderna, possui raízes na Idade Média, observáveis através da valorização da individualidade humana promovida pelo cristianismo. Ao postular o homem como uma composição necessária de alma e matéria, valoriza-o como ser único e original, o que não ocorria com o indivíduo em sua relação com a *polis*. O humanismo de Tomás de Aquino é uma das propostas mais bem acabadas da filosofia cristã medieval e, ao buscar explicar a individuação do ser humano, aponta o caminho para que a questão seja posteriormente analisada sob outros aspectos. Tomás de Aquino postulou um conceito *ontológico* de dignidade humana, um conceito que não enfatiza o homem em suas relações sociais, nem tem operacionalidade, mas que deve ter seu mérito atribuído ao medievo.

Palavras-chave: dignidade humana; cristianismo; Tomás de Aquino.

Abstract

The concept of human dignity, in spite of being conceived in the Modern Age, has roots in the Middle Age, observable through the valorization of the human individuality promoted by Christianity. By postulating man as a necessary composition of soul and substance, Christianity assigns man value as an original and unique being, unlike the relation that once existed between man and the Greek *polis*. Thomas Aquinas' humanism is one of the most perfectly held propositions among the medieval Christian philosophy and, by trying to explain the individuation of the human being, it points out the path for the matter to be further analyzed under different aspects. Thomas Aquinas postulated an ontological concept of human dignity, a concept that neither emphasizes men on their social relations nor has any operability, but whose merit belongs to the medieval period.

Keywords: human dignity; Christianity; Thomas Aquinas.

Introdução

O conceito de dignidade humana é tipicamente Moderno e não deve ser buscado em outros momentos históricos, o que constituiria uma questionável leitura de um período anterior com olhos de atualidade, como entende Karine Salgado (2009, p. 14). No entanto, o retorno à Idade Média para a compreensão

* Doutoranda em direito pela Universidade Federal de Minas Gerais. E-mail: nathaliaipovetsky@gmail.com

deste conceito se mostra necessário porque neste momento histórico se iniciou um processo gradativo de valorização do homem que, na Modernidade, resultou no conceito de dignidade humana. Foi a cultura medieval que contribuiu decisivamente para a formação da essência daquilo que veio, na Modernidade, a ser o conceito de dignidade humana (Salgado, 2009, p. 10).

Segundo Alarcón e Faitanin (2008, p. XI)

O pensamento ocidental se nutre de raízes diversas: Grécia e Roma, Israel e o Cristianismo, a herança germânica e a árabe. Somente na Idade Média se associam esses diversos elementos, que se cristalizam em uma só cultura européia – a qual logo seria também americana.

O pensamento moderno e contemporâneo não substituiu essa unidade cultural medieval, que perdura em nossa história da mesma forma como a personalidade de um homem se manifesta ao longo de sua biografia.

O que a Idade Média ofereceu de mais importante para o conceito de dignidade humana foi o florescimento do Cristianismo, que se afirmou como um divisor de águas para a cultura ocidental por possibilitar uma série de novos questionamentos e construções filosóficas ao tornar, de seu surgimento em diante, impossível que se ignorasse a relação entre fé e razão (Salgado, 2009, p. 15). Maritain destaca a importância do cristianismo para a filosofia ocidental: “a verdade é que a filosofia ocidental jamais se redimi do cristianismo: onde ele não a ajudou a se edificar, ele foi uma pedra de escândalo”¹ (Maritain, 1945, p. 44).

Para que seja possível compreender o impacto que o surgimento do cristianismo teve na sociedade em que se estabeleceu, é preciso fazer uma breve análise dos períodos anteriores, para delimitar o papel da filosofia e da religião na vida dessa população que acabou por aceitar o Cristo.

As duas principais mensagens da filosofia grega são a de que o mundo é uma ordem, um cosmos; e de que o homem deve aceitar a morte (a não imortalidade) para ocupar o lugar que lhe cabe no mundo. O cristianismo rompe com essas mensagens em três pontos fundamentais: a *theoria*, a moral e a doutrina da salvação (ou da sabedoria) (Ferry; Jephargnon, 2011, p. 53).

A morte (ou seja, a finitude) está no cerne da mitologia grega. E a mortalidade, por outro lado, é a característica mais imediata dos humanos. Essas idéias serão retomadas pelo estoicismo sob o ponto de vista da razão. Os estóicos estabelecem uma equivalência crucial entre *cosmos*, *theion* e *logos*: o *cosmos* é um *theion* porque esse mundo é magnífico, belo e justo e não foi inventado por nós, humanos, mas nos é, antes, exterior, superior e transcendente; e o *cosmos*, que é um *theion*, é também um *logos*, porque o mundo é lógico, é racional, é compreensível pela razão humana, acessível à inteligência humana porque é perfeitamente organizado. A ordem cósmica é ao mesmo tempo divina e racional (Ferry; Jephargnon, 2011, p. 55-9).

A *theoria* busca uma contemplação da ordem cósmica divina, serve para encontrarmos nosso justo lugar natural na ordem do mundo, lugar natural porque, para os estóicos, justiça e bem são o estar no seu lugar, estar ajustado à ordem do mundo desvendada pela *theoria*. Essa será também a fórmula do direito romano: dar a cada um o que é seu direito, pôr cada um em seu lugar e lhe dar a sua parte (Ferry; Jephargnon, 2011, p. 59-60).

Quando o sábio se ajusta à ordem cósmica, encontrou seu lugar natural, ele se torna um átomo do cosmos, um fragmento de eternidade, e a morte já não é quase nada para ele, apenas uma mudança de estado, uma fusão no cosmos. Essa idéia se conjuga com a idéia também estóica de que os dois grandes males que pesam sobre a existência humana são o passado e o futuro, pois o excesso em pensar o futuro ou lamentar o passado nos impede de viver o presente (Ferry; Jephargnon, 2011, p. 63-5).

Com o advento do cristianismo, opera-se uma revolução na *theoria*: o *theion* que é um *cosmos* vai se encerrar numa pessoa humana, no homem-Deus. Dizer que “no princípio era o *logos*” é estóico, mas dizer que “o *logos* fez-se carne” é absurdo para os estóicos. O *logos* se encarnar é um escândalo para os estóicos porque o divino é a estrutura do mundo inteiro, é a harmonia; a ordem cósmica que é divina, não este ou aquele indivíduo (Ferry; Jephargnon, 2011, p. 68-70).

A hipótese da encarnação leva a uma ruptura no modo de se captar o divino, que deixa de ser através da razão para se operar através da fé. O problema não é mais se o divino é um objeto racional que pode ser compreendido

e sim se se confia no Cristo e em sua mensagem. A razão não é mais o modo de apreensão privilegiado do divino, ou seja, do essencial. Faz-se, então, uma crítica à arrogância dos filósofos de sustentar que se salvam por si mesmos, o que dará lugar à humildade cristã, tanto do crente quanto do Cristo (Ferry; Jephargnon, 2011, p. 70-4).

A razão passa a ter uso hermenêutico, pois o Cristo fala por parábolas: todos compreendem *alguma coisa*, mas ninguém compreende tudo, não numa primeira leitura. A razão passa a ter a função de compreender a natureza como criação divina e que carrega em si traços do Criador, tarefa realizada principalmente por Tomás de Aquino (Ferry; Jephargnon, 2011, p. 75-6).

Opera-se, também, uma revolução ética com a chegada do cristianismo: ocorre uma ruptura com a visão aristocrática de ordem justa que caracteriza o universo grego (estrutura natural em que há “bons” e “maus” e a dignidade se confunde com talentos naturais). Excelente ilustração dessa nova ordem é a parábola dos talentos², que traz o ensinamento de que o valor moral não depende de dons naturais e sim do uso que se faz deles, ou seja, não da natureza, mas da liberdade (Ferry; Jephargnon, 2011, p. 83-4).

Opera-se, ainda, uma revolução soteriológica: a salvação se torna uma promessa feita por um ser consciente e singular, um engajamento de uma pessoa em relação às outras: Cristo promete não uma sobrevida sob a forma de um fragmento do cosmos, mas garante que pela fé cada ser humano será salvo individualmente, preservando sua identidade, e essa é a sedução e a tentação que o cristianismo exerceu sobre os espíritos daquele povo (Ferry; Jephargnon, 2011, p. 87-91).

A religiosidade em Roma era ampla, uma cidade aberta e cheia de divindades, que eram “importadas” também da Grécia, do Egito e do Oriente. Roma era um “mosaico de religiões”. Em Roma buscava-se explicação para tudo: a vida, a morte, a política, o após a morte... A população buscava ter boas relações com todos os deuses, pois cada deus se ocupava de uma especificidade. O que o romano mais deseja receber dos deuses é tranquilidade na vida social (Ferry; Jephargnon, 2011, p. 15-17) e o sucesso na guerra.

Em Roma é a filosofia que se apresenta como socorro metafísico, que oferece algo que a religião não oferecia. Mas a filosofia só interessava a um reduzido grupo letrado. O povo parecia ansiar por uma presença que se contrapusesse à ausência, ao vazio. Ansiava por um Deus que fosse sensível ao coração (Ferry; Jephargnon, 2011, p. 24-9).

O apóstolo Paulo, falando aos homens em Atenas, observou essa lacuna metafísica:

Paulo, em pé no meio do Areópago, disse: “Homens de Atenas, em tudo vos vejo muitíssimo religiosos. Percorrendo a cidade e considerando os monumentos do vosso culto, encontrei também um altar com esta inscrição: *A um Deus desconhecido*. O que adorais sem o conhecer, eu vo-lo anuncio!” (Bíblia, At 17, 22-23)

Entre os cristãos parecia haver uma presença que só eles sentiam, que era inspiração para seu comportamento, que os acompanhava todos os dias, para além da morte e pela eternidade. Os cristãos tinham um Deus que se importava com um ser humano individualmente, e cada vida recebia um significado eterno num plano cósmico, dando forma à idéia de liberdade e de um amor sem fronteiras. Não se tratava mais de cumprir ritos ou sacrifícios, mas de fazer sacrifícios pessoais, como o Cristo fez para salvar a humanidade: era preciso oferecer-se ao Deus. Surge uma fascinante e inesperada valorização do ser humano e um inédito pensamento do amor (Ferry; Jephargnon, 2011, p. 30-2). Os gregos, portanto, possibilitaram que o valor individual humano fosse reconhecido pelo cristianismo, não apenas por não o terem negado, mas também por terem aberto o caminho aos estoicos e até mesmo aos epicuristas para a construção desse reconhecimento (Gilson, 2006, p. 254).

Um dos motivos que se pode apontar para o pensamento cristão se estabelecer com sucesso é ter preenchido os vazios deixados pela insuficiência da filosofia grega em responder a questão da salvação. A promessa cristã de salvação é muito superior à promessa da salvação filosófica, o que fez o cristianismo prosperar, exercendo uma tentação sobre os corações e não sobre as mentes (Ferry; Jephargnon, 2011, p. 97).

1. A filosofia medieval e cristã

A filosofia produzida na Idade Média é uma filosofia cristã por excelência, ainda que não se possa afirmar que o seja de modo exclusivo. O espírito da filosofia medieval é o espírito cristão que, introduzido na tradição grega, assumiu-a e modificou-a de dentro para fora, produzindo como resultado uma visão de mundo especificamente cristã, determinante para a cultura ocidental (Gilson, 2006, p. 2). Apesar do esforço de filósofos como Alberto Magno em praticar a ciência pura a partir do aristotelismo, retomando contato com a natureza, foi o problema religioso que dominou o pensamento naquele período, concentrando, nas palavras de Étienne Gilson, “o melhor da energia intelectual disponível” (Gilson, 1995, p. 653) de então.

O pensamento cristão teve papel de absoluta importância e necessidade para que a Modernidade fosse o que foi, alterando o curso da história da filosofia ao abrir à razão humana, através da fé, perspectivas ainda inexploradas. Questiona Étienne Gilson:

quem ousará sustentar que a filosofia moderna seria exatamente o que ela foi, de Descartes a Kant, se não tivessem existido as ‘filosofias cristãs’ interpostas entre o fim da época helenística e o início da era moderna? Em outras palavras, a Idade Média talvez não tenha sido, do ponto de vista filosófico, tão estéril como se diz, e talvez seja à influência preponderante exercida pelo cristianismo no decurso desse período que a filosofia moderna deva alguns dos princípios diretores em que se inspirou (Gilson, 2006, p. 17).

A idéia de liberdade³, que será tão cara à Modernidade, embora não tenha sido inventada pelo cristianismo, foi por ele assumida e teve sua importância ressaltada, apoiando-se no argumento de que o homem é um ser dotado de racionalidade e de vontade, características que lhe permitem exercer a responsabilidade (atribuída por Deus) de escolher qual será seu fim último: felicidade ou miséria eterna. A liberdade é, no cristianismo, a ausência absoluta de constrangimento da lei divina sobre a vontade humana (Gilson, 2006, p. 367-8).

O ato da vontade é sempre livre por nascer do querer, pois a vontade sempre pode querer ou não querer, é dona de si mesma e impermeável a

qualquer constrangimento: “pode-se obrigar o homem a fazer uma coisa, mas nada pode obrigá-lo a querer fazê-la” (Gilson, 2006, p. 372-3).

O tema do livre arbítrio foi amplamente tratado por Agostinho de Hipona, que viveu de 354 a 430 e se inspirou no neoplatonismo para escrever sua obra, cuja idéia central é o homem buscar a Deus dentro de si, utilizando-se da fê para levar mais longe a inteligência, erigida na máxima “compreende para crer, crê para compreender”. O livre arbítrio não é um bem absoluto e pode, portanto, falhar. Mas é a condição para se alcançar o maior dos bens: a beatitude; a felicidade; o querer apreender o soberano Bem. Segundo o filósofo, os homens que amam a Deus são unidos a Ele pelo amor que têm por Ele e entre si por esse amor em comum, formando um povo, conceito que se definiria como um conjunto de homens unidos na busca pelo amor de um mesmo bem. Existem povos temporais unidos na busca por bens temporais e os cristãos vivem a vida terrena no meio desses povos, que é a Cidade dos Homens. O povo formado pelos cristãos em busca da mesma beatitude, não importa a que cidade temporal pertençam, é a Cidade de Deus. As duas cidades estão misturadas durante a vida terrena, mas serão separadas no juízo final. A criação da Cidade de Deus iniciou-se progressivamente desde a criação do mundo. O livro *A Cidade de Deus* é uma construção teológica dessa história que vai desde a criação do mundo até o dia em que as cidades serão separadas. O mistério que a atravessa é a caridade divina atuando para restaurar a criação que foi degradada pelo pecado (Gilson, 1995, p. 142-158).

Agostinho foi levado a pensar o valor de uma sociedade terrena em virtude de ter testemunhado a ruína do Império Romano, mas acabou, com a Cidade de Deus, retirando o valor em si da vida terrena, que serviria apenas como meio de obter a liberdade plena após a morte, através da busca por aproximar-se, em vida, tanto quanto possível, da beatitude almejada na eternidade. Sua obra não será, exatamente por esse menor valor atribuído à vida terrena, uma proposta cristã que possa ser considerada como um direcionamento objetivo para a construção do conceito de dignidade humana, não obstante tal construção ser, de modo genérico e gradativo, tarefa de toda a Idade Média.

2. A metafísica de Tomás de Aquino

Dentre as propostas filosóficas medievais, o tomismo⁴ se oferece como a expressão mais acabada e mais pura da filosofia cristã (Maritain, 1945, p. 42), num sistema cujas conclusões filosóficas derivam de premissas puramente racionais e a sua teologia se apresenta no topo das ciências, fundada na revelação divina. A teologia tomista utiliza-se da razão para expor o conteúdo da fé ou para evitar que a fé incorra em erro e realiza de modo espontâneo sua concordância com a fé, sem ter de se falsear, porque é verdadeira e a verdade não contradiz a verdade (Gilson, 2006, p. 10). A racionalidade custa à filosofia tomista a acusação de paganização do cristianismo, em consequência de os princípios filosóficos de Tomás de Aquino serem aqueles de Aristóteles, “um homem para o qual nem a revelação cristã nem a revelação divina existiam” (Gilson, 2006, p. 13)⁵.

Exatamente em consequência da revelação cristã, em Tomás de Aquino a racionalidade da filosofia é fundamental para sua obra e toma um novo valor em relação às concepções aristotélicas. Para Maritain, a filosofia tomista não apresenta nenhum argumento procedente da fé, nem ressalta intrinsecamente nada além da razão e da crítica racional, ou seja, tem sua estabilidade de filosofia a partir da evidência experimental ou intelectual da demonstração (Maritain, 1945, p. 24).

Tomás de Aquino desenvolveu toda a sua filosofia a respeito do problema religioso, com ênfase para a busca da distinção entre fé e razão e a necessidade de caminharem lado a lado e em concordância. Gilson explica que, para Tomás de Aquino,

Todo o domínio da filosofia pertence exclusivamente à razão; isso significa que a filosofia deve admitir apenas o que é acessível à luz natural e demonstrável apenas por seus recursos. A teologia baseia-se, ao contrário, na revelação, isto é, afinal de contas, na autoridade de Deus. Os artigos de fé são conhecimentos de origem sobrenatural, contidos em fórmulas cujo sentido não nos é inteiramente penetrável, mas que devemos aceitar como tais, muito embora não possamos compreendê-las. Portanto, um filósofo sempre argumenta procurando na razão os princípios de sua argumentação; um teólogo sempre argumenta buscando seus princípios primeiros na revelação. Assim delimitados os dois domínios, deve-se constatar, porém, que ocupam em comum certo número de posições. Em primeiro lugar, o acordo direto entre

suas conclusões últimas é coisa certa, muito embora esse acordo não apareça de fato. Nem a razão, quando fazemos um uso correto dela, nem a revelação, pois ela tem Deus por origem, seriam capazes de nos enganar. Ora, o acordo da verdade com a verdade é necessário. É certo, pois, que a verdade da filosofia se uniria à verdade da revelação por uma cadeia ininterrupta de relações verdadeiras e inteligíveis, se nosso espírito pudesse compreender plenamente os dados da fé. Daí resulta que, todas as vezes que uma conclusão filosófica contradiz o dogma, é um indício certo de que essa conclusão é falsa (Gilson, 1995, p. 655-6).

Compreender Tomás de Aquino na atualidade importa a dificuldade de compreender a possibilidade, por ele alcançada, de ser filósofo e teólogo ao mesmo tempo. Por outro lado, é tarefa muito difícil, se não impossível, separar a filosofia e a teologia ao estudar sua obra, uma vez que a filosofia é apresentada segundo uma ordem teológica (Gilson, 1995, p. 657). A regra geral colocada por Gilson em relação à separação entre filosofia e teologia em Tomás de Aquino é a de que as partes da filosofia foram mais profundamente elaboradas na medida em que interessavam mais diretamente à teologia, pois “a teologia de santo Tomás é de um filósofo, mas sua filosofia é de um santo”⁶ (Gilson, 1944, p. 16). Pode-se afirmar com Humbrecht (2009, p. 22) que:

Tomás não destacou sua filosofia para evidenciá-la; tal destacamento, mesmo que ligado àquilo de que provém, apresenta de certo modo o inconveniente que pretende evitar: apresentar uma filosofia completa e autônoma a partir de um conjunto que a insere em uma teologia. Não se contesta a legitimidade da empreitada, tanto que a doutrina de Tomás a realiza e transborda filosofia; mas ousaremos dizer que, artifício por artifício, extração por extração, e com finalidades pedagógicas de exposição daquilo que Tomás lega à filosofia, será cômodo de reagrupar seus temas segundo uma ordem mais autenticamente filosófica, vale dizer, progressiva, racional e não se reunindo à teologia senão em último lugar, salvo se o respeito do ecossistema convida a manifestar as ligações sob pena de destruir a vida do pensamento.⁷

Sua obra busca restabelecer Aristóteles em oposição ao Aristóteles de Averróes; daí haver surgido o já superado questionamento se Tomás de Aquino é mero comentador de Aristóteles ou um pensador original. Embora trabalhe com a obra de Aristóteles, Tomás de Aquino não se limita a comentá-la e apresenta um

pensamento potente, com grande capacidade de síntese e assimilação para propor novas soluções (Humbrecht, 2009, p. 12).

Em relação a Averróes, propõe Étienne Gilson:

O que podia parecer averroísmo nele não era mais que o que ele considerava verdadeiro na filosofia de Aristóteles, e o que ele considerava verdadeiro na filosofia de Aristóteles adquiria um novo sentido ao entrar em sua própria doutrina. Tudo o que Aristóteles dissera sobre o ser enquanto substância cuja forma é o ato se encontrava na doutrina de santo Tomás, integrado e subordinado a uma metafísica do ser concebido como uma substância cuja própria forma está em potencial no seu ato de existir. O Deus de santo Tomás não é o Ato puro de pensamento que presidia o mundo de Aristóteles, mas o Ato puro de existir que criou do nada o mundo cristão dos indivíduos atualmente existentes, cada um dos quais, estrutura complexa de potência e ato, de substância, faculdades e operações diversas, deriva de sua unidade do próprio ato de existir pelo qual é tudo isso junto e que, derivando desse ato existencial o poder de operar, trabalha sem cessar para se aperfeiçoar segundo a lei de sua essência, num esforço incessante para alcançar sua causa primeira, que é Deus (Gilson, 1995, p. 671).

O binômio conceitual ato-potência, que marca a contribuição aristotélica à filosofia, é a chave de leitura do real adotada por Tomás de Aquino. Ato e potência para Aristóteles são pólos dentre os quais os seres naturais desdobram suas virtualidades segundo sua natureza, através de um trabalho interno de aquisição de suas respectivas finalidades. Este trabalho é inconsciente nos seres inanimados e animais, mas é consciente e livre nos seres dotados de inteligência e vontade. Este binômio possibilita explicar como os seres dotados de forma e matéria alcançam a unidade em meio à dispersão, e vivem de acordo com sua natureza não obstante as imponderabilidades da matéria (Humbrecht, 2009, p. 27).

Este aporte feito por Aristóteles à *physis*, no ápice de uma reflexão que teve início com Parmênides e Heráclito sobre a mobilidade e a imobilidade das coisas, será o adotado por Tomás de Aquino, sem em nada modificá-lo, de forma que é, inclusive, questionável se e em que medida ele se interessava pela *physis* (Humbrecht, 2009, p. 27). Étienne Gilson afirma que “se se trata de física, de fisiologia ou dos meteoros, santo Tomás é apenas aluno de Aristóteles; mas se se

trata de Deus, da gênese das coisas e de seu retorno ao criador, santo Tomás é ele mesmo” (Gilson, 1995, p. 657).

A metafísica de Tomás de Aquino é uma metafísica do ser: para ele, a metafísica tem por objeto o ente ou o fato de ser real que todas as coisas têm em comum. Sua metafísica estuda tudo aquilo que existe e não uma categoria particular de seres. A maneira como funda sua metafísica é completamente nova, por considerar o conhecimento da existência de coisas imateriais como condição de possibilidade para adentrar a metafísica, bem como por sustentar que o sujeito da metafísica não se restringe ao imaterial, englobando também coisas materiais, ou seja, a totalidade da realidade criada (Elders, 1994, p. 24-8). O foco da atenção filosófica se desloca, portanto, da essência para o ser (Salgado, 2011, p. 45)⁸.

A distinção entre o ser e a essência se apresenta como uma das mais importantes dualidades em Tomás de Aquino. A metafísica estuda o ser comum, ou seja, o ente genericamente e não uma classe particular de entes, vale dizer, a noção de ser comum aos entes criados enquanto constituintes da realidade em que se dá nossa experiência. Esse ser comum é composto de dois princípios distintos um do outro, mas não se pode considerar ser e essência como duas “coisas” que constituem em conjunto o ente, pois o ente é uma unidade que não poderia surgir de dois elementos. O que se pode afirmar, então, é que ser e essência são dois componentes que não são por si mesmos o ente, mas através dos quais o ente que constituem pode existir. Tomás de Aquino afirma que o ser é a realidade da essência (*actus essentiae*) e que a essência é criada simultaneamente com seu ato de ser (Elders, 1994, p. 195-207).

Fabro (1961, p. 83) destaca a originalidade do ser em Tomás de Aquino como ato que atua, que é sempre presente e faz o presente, como o ato metafísico concreto de todo real concreto:

Na concepção tomista do ser, o processo ao infinito do pensamento formal é extrapolado e superado pela qualidade metafísica original do *esse* como “ato” que quebra e transcende o círculo dialético da negatividade: ato de todos os atos, o *esse* é o único ato que se impõe em sua realidade, sem um conteúdo próprio, e é, então, ilimitado, porque o *esse* não é e não possui uma essência, mas é a essência que possui o *esse*.⁹

Para Tomás de Aquino o ente é tudo aquilo que é, enquanto o ser é o princípio interno de um ente. A novidade na distinção de Tomás de Aquino é que o ser deixa de ser apenas a simples natureza ou essência de algo para passar a ser, também, a fonte de existência, o ato de ser, que dá seu ato ao ente (Humbrecht, 2009, p. 80). Para Elders (1994, p. 45), “tudo que é real, de uma pedra a uma impressão, de uma cor ao fato de haver um certo lugar no universo é um ente (um ser). O ente não é uma classe de coisas, mas todas as coisas são entes”¹⁰.

No campo da Ética, Tomás de Aquino postula que as escolhas do homem devem se dirigir para o que é realmente bom e que o homem deve compreender a si mesmo e se unir ao bem, à realidade tal como ela é em si mesma. É uma Ética que busca direcionar o apetite humano para as coisas que o aperfeiçoam e para a qual a moralidade das ações é largamente determinada pela razão. As normas de conduta de cada um são estabelecidas com o uso da razão, que julga nossas ações segundo uma série de primeiros princípios de ordem moral. Assim, “nós mesmos devemos determinar o que, nos diferentes campos da atividade humana, está de acordo com a reta razão” e “a prática das virtudes também deve ser acompanhada da razão, já que a razão deve determinar o sentido das virtudes” (Elders, 2008, p. 50-2).

A lei natural está, dessa forma, como base dos primeiros princípios do intelecto prático, ou seja, como coisas que são experimentadas pelo intelecto como boas segundo nossas inclinações naturais. Na Ética tomista o homem deve seguir uma ordem que é baseada na natureza humana, em que o dever-ser deriva do ser e a razão é a medida do que é moral. A finalidade da ação também influencia em sua moralidade, pois Tomás de Aquino coloca a consciência no intelecto especulativo, e não no prático, de forma que “o julgamento da consciência é a conclusão de um silogismo que consiste em um princípio geral (os preceitos da lei natural) aplicado a um caso particular”. Assim, “um ato humano é moralmente bom quando conforme à natureza humana e a seu fim último” (Elders, 2008, p. 53-8).

A justiça é, para Tomás de Aquino, uma virtude que supõe uma relação com outrem, ao contrário das outras virtudes, que aperfeiçoam o homem em seu interior.¹¹ Por se tratar, necessariamente, de uma relação com o outro, a justiça

implica igualdade, pois “o que se iguala *se ajusta*”. A virtude da justiça é praticada em relação ao outro, enquanto todas as outras virtudes afetam diretamente apenas ao próprio agente. Para Tomás de Aquino, justo é aquilo que a justiça realiza, de forma independente de como procede quem age, também de modo contrário ao que ocorre com as outras virtudes humanas: o objeto justo é determinado em si mesmo (II, q. 57, a. 1, rep.). Na *Suma Teológica* a justiça é definida como “o hábitus, pelo qual, com vontade constante e perpétua, se dá a cada um o seu direito” (II, q. 58, a. 1, rep.) ou, ainda, “o ato de justiça consiste precisamente em dar a cada um o que é seu” (II, q. 58, a. 11, rep.).

A alteridade é necessária no ato de justiça porque a justiça existe para retificar atos humanos, então, em seu conceito mesmo a justiça implica a relação com outrem, “pois nada é igual a si mesmo, mas a um outro” (II, q. 58, a. 2, rep.).

Em sua relação com Deus, o homem não tem condições de retribuir o justo equivalente ao que Dele recebe, devendo, assim, segundo a lei divina, dar aquilo que pode, ou seja, submeter sua alma por completo (II, q. 57, a. 1, sol. 3.).

3. A constituição do homem em Tomás de Aquino

Tomás de Aquino irá buscar provar a existência de Deus através de cinco vias diferentes, que se ligam entre si pelo fato de apresentarem uma constatação de que, sob ao menos um aspecto, um ser não contém em si a razão suficiente de sua própria existência e que deve sua existência a outrem: Deus. Sendo distintas a essência e a existência, e não podendo os seres reais dar existência a si próprios, é preciso haver uma causa primeira das existências desses seres, um ser em que essência e existência componham uma unidade. Deus é esse ser (Gilson, 1955, p. 659-660). Humbrecht (2009, p. 108) afirma que

As cinco vias tomistas não têm nada de uma "apologia da religião cristã", tipo de discurso que busca persuadir. Elas são o aprofundamento rigoroso da herança filosófica grega e árabe. Elas visam esclarecer a necessidade da primeira causa eficiente e a fraqueza de nosso espírito, que demonstra sem ver. Filosoficamente conduzidas, elas servem ao teólogo, não como base para a verdade da fé nem para a da teologia, mas como lembrança daquilo que a razão pode esperar por suas próprias

forças. Tal lembrança de uma obra teológica é a homenagem que a Revelação faz aos poderes naturais da inteligência.¹²

Segundo Gilson, "o que se quer dizer afirmando que, em Deus, a essência é idêntica à existência é que aquilo a que se chama essência nos outros seres é nele o próprio ato de existir", e ainda que Deus "é infinito e nossos espíritos são finitos, portanto devemos contemplá-lo de tantos pontos de vista exteriores quanto pudermos, sem jamais pretendermos esgotar seu conteúdo" (Gilson, 1995, p. 661). Em excelente síntese, Roland-Gosselin (1928, p. 55) explica que

a fé e a razão afirmam que Deus é, que ele é imutável, eterno, necessário, simples, um, para além de todo gênero e de toda espécie, infinito, todo-poderoso, perfeito. Sem mistura de potencialidade, ele é ato puro. Como ele está no topo da imaterialidade, ele está no topo do conhecimento. Pensar é sua essência, e sua essência se confunde com seu ser.¹³

Deus é essência e existência, ou seja, não se pode falar de materialidade ou potência em Deus. Ele é ato puro, enquanto no homem, assim como em toda a criação divina, essência e existência são diferenciadas. O ser do homem é ser por participação no absoluto que é Deus. Tomás de Aquino afirma na *Suma Teológica* que "em todo ser criado a essência diferencia-se do existir, e se refere a ele como a potência ao ato" e que, por outro lado, "ato puro é só Deus" (I, q. 54, a. 3, rep e sol. 2).

Os anjos são criaturas mais próximas de Deus, e têm sua essência e sua existência diferenciadas como nos homens, uma vez que apenas em Deus essência e existência são uma mesma coisa. Os anjos não possuem, no entanto, matéria e forma, mas somente a diferenciação entre ato e potência, pois são naturezas intelectuais, ou seja, são totalmente imateriais. Tomás de Aquino explica, nos termos de Boécio: "o anjo é composto por *aquilo pelo qual é* e por *aquilo que é*, ou então pelo *ser* e pelo *que é*. O *que é* é a forma subsistente; e o ser é *aquilo pelo que* a substância existe" (I, q. 50, a. 2, sol. 3).

Enquanto os homens oscilam constantemente entre ato e potência, os anjos estão sempre em ato de inteligência, e por isso são considerados por Tomás de Aquino como naturezas sempre em movimento. Os anjos são naturezas

incorpóreas, classificadas por Tomás de Aquino como criaturas que se encontram entre Deus e as criaturas corpóreas (I, q. 50, a. 1, sol. 1).

Para Tomás de Aquino, como para Agostinho, o homem é simultaneamente alma e corpo (I, q. 75, a. 4). A alma, por sua vez, é o primeiro princípio da vida e ato do corpo, o que permite a distinção entre seres *animados* e seres *inanimados*, ou seja, aqueles dotados de alma (*anima*, em latim) daqueles que não são dotados (I, q. 75, a. 1, rep.). A alma encontra-se inteira no corpo inteiro e em todas as suas partes também, por ser uma forma substancial (e não accidental): “deve-se dizer que a alma é ato de um corpo organizado, enquanto o corpo é seu sujeito imediato e apto a ser aperfeiçoado por ela” (I, q. 76, a. 8, sol. 2).

Para Aristóteles, os indivíduos se distinguem uns dos outros por diferenças accidentais e existem apenas em função da espécie. Tomás de Aquino, buscando fundar no espírito a unidade do indivíduo, vai se apoiar em Aristóteles para elaborar seu conceito cristão do que seria um indivíduo:

é um ser dividido de todos os outros seres e, por sua vez, não divisível em outros seres. Portanto, ele é bem diferente sob esse aspecto, de uma espécie, por que, se é verdade que a espécie é formalmente distinta de qualquer outra espécie, ela pode porém ser dividida numa pluralidade de indivíduos distintos sem perder sua natureza. A humanidade existe em cada homem, e é inclusive porque há homens que a espécie humana existe. Um homem, ao contrário, é distinto de todo outro homem e não se poderia dividi-lo em vários sem o destruir; é por isso que o chamamos de ‘indivíduo’ (Gilson, 2006, p. 265).

Essa individuação é fundamental para a valorização do homem enquanto ser original, para a construção de uma idéia de dignidade única e própria a cada ser humano. A construção cristã de que o homem não é nem apenas alma, nem apenas corpo, mas uma composição necessária e única dos dois será, portanto, fundamental para o conceito de dignidade humana. A contribuição do tomismo, ainda que busque meramente explicar a individuação em si, aponta o caminho para que a questão seja posteriormente analisada sob outros aspectos, como ressalta Gilson (2006, p. 266):

Do fato de que não haveria indivíduos se não houvesse corpos humanos não resulta, em absoluto, que é o corpo que confere ao indivíduo sua dignidade, nem mesmo que define a sua

originalidade. Lembremo-nos de que não há substância concreta sem matéria, mas que a substancialidade do composto humano é aquela que a forma comunica à sua matéria, e a questão logo aparecerá sob uma luz inteiramente nova.

As criaturas participam da lei eterna segundo sua intelectualidade, segundo a perfeição de sua natureza e pela dignidade de seu fim. A lei eterna age nas criaturas de acordo com a finalidade de cada espécie, de maneira que os seres irracionais apenas servem aos seres racionais. Ao conhecer e amar a Deus, as criaturas racionais alcançam seu fim último no universo, enquanto as criaturas irracionais apenas o fazem por similitude. As criaturas irracionais não possuem valor individual como o ser humano, porque são regidas pela lei natural apenas em função da espécie, enquanto o homem é dotado de razão e liberdade para tomar parte ativa no governo divino tanto de sua própria existência quanto de outras espécies (Roland-Gosselin, 1928, p. 61). Tomás de Aquino argumenta ainda, que sem essa possibilidade de direcionar seus atos como membro de uma espécie, o homem não poderia desfrutar de sua liberdade e seria escravo das inclinações naturais próprias de sua espécie, como acontece com os seres irracionais (Roland-Gosselin, 1928, p. 73).

4. O intelecto humano segundo Tomás de Aquino

Na ótica tomista o homem é, então, ao mesmo tempo, um animal racional, como na concepção clássica; um ser composto por corpo e espírito, como na concepção neoplatônica; e uma criatura feita à imagem e semelhança de Deus, como na bíblia (Salgado, 2011, p. 46). O homem se compõe de elemento material, sua essência intelectual, e de um elemento formal, o ato de ser (Salgado, 2011, p. 48).

A lei eterna está na criação divina, irradiando nas diversas naturezas, como princípio de continuidade do universo, de modo que o topo de cada natureza participa da perfeição da natureza superior. Assim, o animal participa da razão humana de maneira imperfeita, e é dotado de uma espécie de prudência; o homem participa de maneira imperfeita da natureza dos anjos e vê um raio de luz que, em contato com a experiência, se torna a fonte do

pensamento, da ciência, da arte e da virtude humanas (Roland-Gosselin, 1928, p. 62).

O homem se coloca, então, como um divisor de águas entre as criaturas. Se, por um lado, é a mais alta criatura corporal, pois é inteligível, por outro lado, dentre os seres que têm intelecto, é o último, uma vez que é da essência deste intelecto unir-se a um corpo, perdendo a simplicidade pela composição (SALGADO, K., 2011, p. 48).

Essa constituição de alma e corpo é necessária no ser humano. Uma pessoa humana só existe se formada da união de alma e corpo e só a pessoa é capaz de conhecer e não apenas a alma ou apenas o corpo separados (Salgado, 2011, p. 50). Isso porque a alma não é a mesma espécie que o anjo. Exatamente por não serem alma e anjo compostos de matéria e forma (são formas subsistentes) é que possuem diferenças específicas, pois não pode haver formas separadas de uma mesma espécie (I, q. 75, a. 7, rep.). Assim, enquanto o anjo é intelectualidade pura, a alma, sem o corpo, não pode conhecer¹⁴.

Por outro lado, o corpo, sem a alma, também não pode conhecer, uma vez que o princípio intelectual não pode ser o corpo porque cada corpo tem uma natureza determinada e se o princípio intelectual tivesse a natureza de algum corpo em si, não poderia conhecer outros corpos que não o seu (I, q. 75, a. 2, rep.).

Tomás de Aquino aponta a existência de três graus da potência cognoscitiva: o sentido, que é ato de um órgão corporal; o intelecto angélico, que não é ato de nenhum órgão corporal e não se une a nenhuma matéria corporal; e o intelecto humano, em posição intermediária, não constituindo ato de um órgão e sim uma potência da alma (que é forma do corpo) (I, q. 85, a. 1, rep.).

A potência sensível conhece apenas os particulares, pois seu objeto é a forma conforme ela existe numa matéria corporal que é princípio de individuação. Já a potência cognoscitiva tem por objeto a forma subsistente sem a matéria, de forma que pode conhecer coisas materiais vendo-as nas imateriais que conhece, ou seja, em si mesmos e em Deus. O intelecto humano, por sua vez, pode conhecer a forma que existe individualizada numa matéria corporal, abstraindo a partir de representações imaginárias. Assim, o conhecimento pelo

intelecto humano se dá de forma contrária à dos anjos: enquanto o homem deve abstrair de representações imaginárias para conhecer as coisas materiais e, ao considerar as coisas materiais chegar ao conhecimento das coisas imateriais, os anjos conhecem as coisas materiais vendo-as através das imateriais (I, q. 85, a. 1, rep.).

O conhecer do sentido tem por objeto o singular, enquanto o do intelecto tem por objeto o universal. O intelecto opera da potência para o ato (ciência acabada, perfeita), passando pelo ato incompleto (ciência imperfeita); o ato incompleto fornece conhecimento indistinto e confuso, que é ato ou potência, dependendo do aspecto em que é observado. Como o sentido passa de potência a ato da mesma forma que o intelecto, o conhecimento pelo sentido segue a mesma ordem que no intelecto (julgamos o que é mais comum antes do que é menos comum). Dessa forma:

o conhecimento do singular é com relação a nós anterior ao conhecimento do universal, como o conhecimento sensível o é ao conhecimento intelectual. Mas, tanto no sentido como no intelecto, o conhecimento de um objeto mais geral é anterior ao conhecimento de um menos geral (I, q. 85, a. 3, rep.).

Pode ser objeto do conhecimento uma coisa que está em ato, nunca uma coisa que está em potência, ou seja, algo que é ente e verdadeiro. É assim que Deus, por ser ato puro, conhece por essência a si mesmo e a todos os outros seres, enquanto o anjo conhece por essência a si mesmo mas precisa recorrer à similaridade para conhecer todas as outras coisas, e o homem, por estar no gênero dos inteligíveis apenas em potência, é dotado de intelecto *possível*. Conhece em potência e só tem a capacidade de ser conhecido quando em ato: “não é, portanto, por sua essência que nosso intelecto se conhece, mas por seu ato” (I, q. 87, a. 1, rep.) e “o que primeiro o intelecto conhece a respeito de si mesmo é seu ato de conhecer” (I, q. 87, a. 3, rep.).

Aquilo que foi posteriormente denominado de “realismo” tomista, ainda que Tomás de Aquino nunca tenha utilizado tal expressão, se relaciona com a confiança naquilo que se apresenta a ser conhecido no ato de conhecer. O conhecimento em Tomás de Aquino, sem se autodenominar uma crítica, examina a si próprio, *a posteriori*, levando em consideração aquilo que foi conhecido, pois

em Tomás de Aquino só é possível haver crítica *a posteriori* e jamais *a priori*, ou seja, em função do conhecimento e não anteriormente a ele. Segundo Humbrecht, isso aponta em Tomás de Aquino uma espécie de pré-eco a Hegel, que afirmou que criticar o conhecimento antes mesmo de conhecer, como quer Kant, é comparável a tentar aprender a nadar antes de entrar na água (Humbrecht, 2009, p. 36-7).

Gilson, em sua obra *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, apresenta o posicionamento de alguns neotomistas a respeito do realismo tomista para afirmar a impossibilidade do realismo crítico, bem como a contradição em si da expressão. Para o autor, que se declara defensor de um realismo dogmático, nada demonstra que o realismo deve ou pode refletir sobre si mesmo:

se ele não o faz, este realismo não será crítico enquanto realismo e é esse o problema. Se o realismo tem de onde fundar e gerir todas as críticas necessárias, ele próprio não pode se fundar sobre nenhuma delas. Ponto de partida de todas, não é ponto de chegada de nenhuma. Em resumo, enquanto o idealismo crítico é crítico enquanto idealismo, tudo pode ser crítico numa filosofia realista, menos o realismo em si¹⁵ (Gilson, 1947, p. 160-1).

Gilson afirma que para o tomismo o ser é a primeira coisa que vem ao intelecto e é apreendido imediatamente ao contato do sensível. Dentre os princípios aristotélicos do ser e da contradição, haveria, assim, uma hierarquia, sendo o ser o primeiro princípio, já que para o princípio da contradição afirmar ou negar as essências das coisas em relação umas às outras (ou seja, julgar, o que é uma operação complexa) seria necessário que a concepção da essência das coisas (operação simples) já tivesse sido realizada pelo princípio do ser dentre as operações do intelecto (Gilson, 1947, p. 215-6).

O primeiro princípio é, então, o ser, mas não no ato de existir e sim na essência da existência. O intelecto, faculdade do universal, não dirá jamais a existência concreta tomada em sua singularidade porque o intelecto está fora da ordem existencial como tal. O ser é o ser *racional* (Gilson, 1947, p. 216-7). E, numa aparente oposição, o tomismo nos afirma que é simultaneamente verdadeiro dizer que não conhecemos as essências e que, exatamente por isso, as concebemos. Assim,

o realismo clássico repousa, então, sobre o duplo fato que nosso conhecimento atém-se ao verdadeiramente real porque é causado em nós por este mesmo real; e que, mesmo se não o é por intuição, nosso conhecimento atém-se ao real tal qual ele é, porque o nosso intelecto diz aquilo que há de inteligível no real graças a nossa sensibilidade¹⁶ (Gilson, 1947, p. 223).

Para Gilson, o que separa Tomás de Aquino de Kant é o fato de um afirmar, enquanto o outro nega, que o conhecimento por conceitos, mesmo que não esgote o inteligível do real como o faria uma intuição, o alcança, no entanto, tal como ele é em si (Gilson, 1947, p. 223-4). Ainda segundo Gilson, a importância de Kant repousa em ter evidenciado a característica essencial de todo idealismo dogmático ao, libertando-se de todos os dogmatismos, ter buscado fundar o conhecimento através do estudo das condições *a priori* do conhecer, obtendo, assim, um idealismo crítico.

O intelecto humano, em Tomás de Aquino como em Aristóteles, apresenta numa mesma faculdade duas capacidades, de receber e de esclarecer, chamadas de intelecto possível (ou passivo) e intelecto agente (ou ativo) (Humbrecht, 2009, p. 42). A necessidade de afirmar o intelecto possível no homem se deu porque às vezes o intelecto humano se encontra conhecendo em potência, não em ato, de forma que é necessário haver uma faculdade “que esteja em potência para os inteligíveis, antes da intelecção, mas que se reduza a ato quando os conhece e, depois, quando os considera”, que é o intelecto possível. De outro modo, afirmar o intelecto agente foi também necessário porque é preciso haver uma faculdade capaz de tornar naturezas inteligíveis em ato, diante do fato que a natureza das coisas materiais por nós conhecidas não subsiste “fora da alma como imateriais e inteligíveis em ato, mas são apenas inteligíveis em potência, existentes fora da alma” (I, q. 54, a. 4, rep.).

Segundo a leitura que Gilson faz do tomismo, o ato de conhecer consiste, para o homem, em depreender das coisas aquilo que nelas existe de universal. E o que o intelecto vai buscar dentre os bens disponíveis para conhecer é o bem em si, de que os bens particulares participam. Assim, a liberdade em perfeição aconteceria nesse mundo se o intelecto humano fosse capaz de conhecer o Soberano Bem, que não nos é alcançável. Então,

somos, pois, reduzidos a procurar determinar, por um esforço incessantemente renovado do intelecto, entre os bens que se nos oferecem, os que se ligam ao Soberano Bem por uma conexão necessária. E é nisso, pelo menos neste mundo, que consiste nossa liberdade. Pois que a imutável adesão ao Soberano Bem nos é recusada, nossa vontade só tem de optar entre os bens particulares; logo, ela sempre pode querê-los ou não os querer, e querer este em vez daquele (Gilson, 1995, p. 669).

5. A dignificação humana na obra de Tomás de Aquino

Para Maritain, Tomás de Aquino é o mais existencial dos filósofos e, por excelência, o pensador do humanismo cristão. No realismo tomista o ato próprio de existir é a perfeição de toda forma e de toda a perfeição (Maritain, 1947, p. 311). O conhecimento, assim, se banha na existência, que nos é dada pelo sentido, que alcança o objeto enquanto existência, o que faz da intuição da coisa o paradigma de todo conhecimento:

O sentido alcança a existência em ato, sem saber por si mesmo que se trata da existência; ele a [existência] dá à inteligência, ele dá à inteligência um tesouro inteligível do que ele próprio não conhece como inteligível e que a inteligência, ela, conhece e identifica por seu nome, que é: o ser¹⁷ (Maritain, 1947, p. 310).

A perfeição da vida humana consiste em amar, amar Aquele que é puro amor, o que está no centro do humanismo integral de Tomás de Aquino e que serve, como ressaltou Maritain, como resposta a um “desejo urgente de nosso tempo” (muito embora o texto date da década de 1940), de dignificar e reabilitar a pessoa humana em Deus e por Deus, uma reabilitação que é tipicamente cristã-medieval (Maritain, 1947, p. 319-21).

Essa reabilitação ocorre também com a cidade profana, a cidade dos homens de Agostinho, bem como com a ordem social e política e com a progressão temporal da humanidade:

santo Tomás pensava que nossa natureza é abençoada e que o mundo não será jamais o reino de Deus, mas ele pensava também que a finalidade da cidade temporal é a boa e correta vida terrestre da comunidade, e que através de todas as vicissitudes da história e das falhas dos homens, é preciso buscar um regime temporal em conformidade com a dignidade humana¹⁸ (Maritain, 1947, p. 322).

A liberdade humana, de fato, é o objetivo da ética da participação tomista, de modo que antes de estar à mercê da vontade divina, a liberdade humana está contida na plenitude do querer divino: quanto mais Deus age no homem, mais o homem é livre. O agir de Deus não se substitui ao humano, pelo contrário, Deus dá ao homem o agir, em direção ao bem. E assim, Deus dá ao homem a capacidade de ser causa e de produzir um efeito que Ele próprio promove por Seu turno: Ele nos dá a dignidade de ser causa (Humbrecht, 2009, p. 112-6.).

O homem é livre porque tem vontade e a vontade se inclina naturalmente para o bom, ou seja, a busca de Deus. O fim do homem é a beatitude, a felicidade, é Deus (Salgado, 2001, p. 55-6). A vontade para Tomás de Aquino é um apetite intelectual, potência que cria na alma uma força espiritual que a cativa por inteiro numa inclinação para o amor. Segundo Maritain, ao mesmo tempo em que nos mostra a natureza do livre arbítrio, Tomás de Aquino prova sua existência necessária em toda natureza inteligente (Maritain, 1947, p. 191). A vontade se funda na natureza ao mesmo tempo em que é uma espécie de natureza e deve, como toda natureza, ter uma determinação necessária. A única determinação da vontade é o bem absoluto, o bem metafísico, que engloba o que é capaz de preencher um desejo e que é tão vasto quanto o próprio ser. A vontade, assim, busca a beatitude, a felicidade. A felicidade é a única coisa que o homem quer necessária e absolutamente. A revelação da fé diz que um dia é possível sermos perfeitamente felizes e é esse o objeto da vontade (Maritain, 1947, p. 192-3). A liberdade, então, “consiste no domínio da vontade sobre o julgamento prático que a determina”¹⁹ (Maritain, 1947, p. 199), constituindo, assim, o “cerne da dignidade”:

A liberdade é tema que exige muito dos medievais que, ao exaltarem o elemento vontade, se depararam com a dificuldade de articulação da liberdade com a presciência e a predestinação divinas. A liberdade humana foi afirmada em detrimento de qualquer outro elemento, ainda que divino, e levou à consciência da sua pertinência ao homem. Mesmo que Deus seja também livre e conceda liberdade ao homem, esta liberdade é esfera de independência em relação à determinação divina que encontra a sua fonte no interior do homem. Ainda que ser livre signifique se conformar à vontade divina, cabe ao homem esta conformidade, está na sua esfera de decisão, a despeito do auxílio da graça. Tal aceitação lhe confere um valor próprio, com o aval divino, mas não absolutamente alienado (Salgado, 2001, p. 162).

Pode-se perceber, assim, que foi na Idade Média que o homem passou a ser analisado em sua finalidade última, Deus, no caso, o que, mesmo que possa parecer condenável após o processo de secularização pelo qual procurou passar o mundo ocidental, foi determinante para dar início a uma busca de fundamento para o valor humano. Enquanto na Antiguidade o valor do homem era dado em função de sua condição social, inserido na “vida” da polis (o que determinaria sua atuação ou não atuação política) e não em função de sua natureza de homem, na Idade Média, o processo de valorização da individualidade e da interioridade do homem proporcionado pelo Cristianismo e pela filosofia cristã foi fundamental para o conceito de dignidade humana (Salgado, 2001, p. 12-15).

Segundo Karine Salgado, o contraste entre as teorias de Agostinho de Hipona e Tomás de Aquino no tocante à valorização do homem e da vida ilustra como a mudança de foco da vida na Cidade de Deus para a vida terrena abre caminho para um crescimento do papel político do homem, que se mostra fundamental para a chegada ao conceito de dignidade no período histórico seguinte (Salgado, 2001, p. 58).

O distanciamento entre o homem e Deus provocado pelo rigor dos rituais e formalidades começa a se desfazer pela valorização do homem na mentalidade medieval, isto é, é o homem que se eleva e se aproxima de Deus, o que inevitavelmente acarreta um encolhimento, ainda que lento e tímido, da Igreja (Salgado, 2001, p. 26).

Maritain destaca que, não obstante a impossibilidade de comparação dos problemas sociais do mundo contemporâneo com aqueles do mundo em que viveu Tomás de Aquino, sua obra deixou como legado princípios que permitem vislumbrar em qual direção deveriam ir, nos dias de hoje, tais soluções, trecho que deve, imperativamente, ser trazido à colação, tanto pela maestria com que se entrelaçam as palavras quanto pela atualidade de uma fala do ano de 1941:

Quando ensina que um mínimo de bem-estar é necessário para que o homem atinja a virtude, de sorte que a questão da moralidade pública é, acima de tudo, uma questão de trabalho e de pão; quando ensina que a propriedade dos bens materiais e dos meios de produção deve ser privada, mas comum quanto ao seu uso, que de uma certa maneira deve se doar a todos; quando ele insiste na dignidade da pessoa humana, imagem de Deus, e

faz ver no bem comum da sociedade civil um bem comum de pessoas humanas, superior ao bem privado de cada um mas que deve ser redistribuído a cada um, e respeitar os direitos fundamentais de cada um (...) nós podemos dizer que santo Tomás de Aquino traça em seus tratos gerais, cuja aplicação depende de condições particulares de cada período histórico, o esboço de um verdadeiro humanismo social e político²⁰ (Maritain, 1947, p. 323-4).

O pensamento de Tomás de Aquino não exerceu influência significativa sobre as estruturas temporais de sua época, oferecendo à Idade Média uma substância supratemporal que o medievo não saberia utilizar, seu humanismo teocêntrico foi grande demais para ser naquele momento compreendido (Maritain, 1947, p. 332):

Digamos que o significado do tomismo é *dignificar* e reabilitar a criatura em Deus e para Deus; e isto mesmo, esta dignificação e esta reabilitação teocêntrica da criatura, e particularmente do ser humano e da vida humana, é, estou persuadido, o que questiona a civilização se ela deve se renovar para não perecer. Que a pessoa humana e a vida humana sejam verdadeira e profundamente respeitadas *em* sua ligação com Deus e *porque* dele tendo tudo (Maritain, 1947, p. 321).

Conclusão

A partir da fundamentação feita por Tomás de Aquino acerca da liberdade e da racionalidade humanas, e do conceito de pessoa que alcança, ainda que não se possa falar em um conceito de dignidade humana nos moldes daquele afirmado na Modernidade, a idéia de dignidade inerente ao ser humano fica evidente em sua obra, como bem ressaltou Maritain.

Se, por um lado, a Idade Média não alcançou uma delimitação prática do conceito de dignidade humana, por outro, pode-se afirmar que, com Tomás de Aquino, foi postulado um conceito *ontológico* de dignidade humana, um conceito que não enfatiza o homem em suas relações sociais, nem tem operacionalidade (o que será feito por Kant, dando um passo ao colocar o homem como fim em si mesmo com fundamentação moral no imperativo categórico), mas que deve ter seu mérito atribuído ao medievo, na pessoa de Tomás de Aquino.

Referências bibliográficas

- ALARCÓN, Enrique. *Atualidade do tomismo*. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2008.
- AQUINO, Tomás de. *Suma teológica*. V. 2 (parte I). São Paulo: Loyola, 2002.
- _____. *Suma teológica*. V. 6 (parte II). São Paulo: Loyola, 2002.
- BÍBLIA. Português. Bíblia Sagrada. Edição Claretiana. Trad. Mediante a versão dos Monges de Maredsous (Bélgica) pelo Centro Bíblico Católico. 119ª edição. Revisada pelo Frei João Pereira de Castro, O. F. M. e pela equipe auxiliar da editora. São Paulo: Editora Ave Maria Ltda, 1998.
- ELDERS, Leo J. *La métaphysique de Saint Thomas d'Aquin – dans une perspective historique*. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1994.
- _____. A Ética de Santo Tomás de Aquino. In: ALARCÓN, Enrique. *Atualidade do tomismo*. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2008.
- FABRO, Cornelio. *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*. Paris : Éditions Béatrice-Nauwelaerts, 1961.
- FERRY, Luc; JEPHARGNON, Lucien. *A tentação do cristianismo*. Trad. Vera Lúcia dos Reis. Rio de Janeiro: Objetiva, 2011.
- GILSON, Étienne. *Le Thomisme – Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*. 5^{ème} édition. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1944.
- _____. *O espírito da filosofia medieval*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- _____. *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, Paris: J. Vrin, 1947.
- _____. *A filosofia na Idade Média*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- HUMBRECHT, Thierry-Dominique. *Lire Saint Thomas d'Aquin*. Paris: Ellipses, 2009.
- KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1986.
- MARITAIN, Jacques. *De Bergson à Thomas D'Aquin – Essais de Métaphysique et de Morale*. Paris : Paul Hartmann Éditeur, 1947.
- _____. *De la philosophie chrétienne*. Rio de Janeiro : Atlântica Editora, 1945.
- ROLAND-GOSSELIN, Bernard. *La doctrine politique de Saint Thomas D'Aquin*. Paris : Marcel Rivière, 1928.
- SALGADO, Karine. *A filosofia da Dignidade Humana – A contribuição do alto medievo*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2009.
- _____. *A filosofia da Dignidade Humana – Por que a essência não chegou ao conceito?* Belo Horizonte: Mandamentos, 2011.

¹ No original : «À vrai dire la philosophie occidentale ne s'est jamais delivrée du christianisme : là où il n'a pas aidé la philosophie à s'édifier, il a été pour elle une pierre de scandale».

² “Será também como um homem que, tendo de viajar, reuniu seus servos e lhes confiou seus bens. A um deu cinco talentos; a outro, dois; e a outro, um, segundo a capacidade de cada um. Depois partiu. Logo em seguida, o que recebeu cinco talentos negociou com eles; fê-los produzir, e ganhou outros cinco. Do mesmo modo, o que recebeu dois, ganhou outros dois. Mas, o que recebeu apenas um, foi cavar a terra e escondeu o dinheiro do seu senhor. Muito tempo depois, o senhor daqueles servos voltou e pediu-lhes contas. O que recebeu cinco talentos, aproximou-se e apresentou outros cinco: “Senhor, disse-lhe, confiaste-me cinco talentos; eis aqui outros cinco que ganhei.” Disse-lhe seu senhor: “Muito bem, servo bom e fiel; já que foste fiel no pouco, eu te confiarei muito. Vem regozijar-te com teu senhor.” O que recebeu dois talentos, adiantou-se também e disse: “Senhor, confiaste-me dois talentos; eis aqui os dois outros que lucrei.” Disse-lhe o senhor: “Muito bem, servo bom e fiel; já que foste fiel no pouco, eu te confiarei muito”. Vem regozijar-te com teu senhor.” “Veio, por fim, o que recebeu só um talento:” Senhor, disse-lhe, sabia que és um homem duro, que colhes onde não semeaste e recolhes onde não espalhaste. Por isso, tive medo e fui esconder teu talento na terra. Eis aqui, toma o que te pertence.” Respondeu-lhe o seu senhor: “Servo mau e preguiçoso! Sabias que colho onde não semeei e que recolho onde não espalhei. Devias, pois, levar o meu dinheiro ao banco e, à minha volta, eu receberia com juros o que é meu. Tirai-lhe este talento e dai-o ao que tem dez. Dar-se-á ao que tem e terá em abundância. Mas ao que não tem, tirar-se-á mesmo aquilo que julga ter.” Mt 25, 14-29.

³ A palavra pode apontar para diferentes significados, que se comunicam uns com os outros. A distinção essencial, trazida por Maritain, se faz em duas principais linhas: uma que concebe a liberdade como ausência de coação (liberdade de espontaneidade), e outra que concebe a liberdade como ausência de necessitação (liberdade de escolha), ou seja, como livre arbítrio, como ato originado sem nenhuma determinação exterior. Dentre esses dois casos, à filosofia interessa mais fortemente pensar a liberdade de escolha, a cujo sujeito se colocam os problemas mais áridos. Já para o homem, a liberdade de espontaneidade interessa mais, tanto por saber-se o homem dotado de livre arbítrio quanto por ser a liberdade de espontaneidade uma difícil e constantemente ameaçada conquista humana ao longo da história. (Maritain, 1947, p. 189-190).

⁴ A expressão “tomismo” teve significados diferentes ao longo do tempo e pode ser, sob alguns aspectos, controversa. David Berger, editor do *Doctor Angelicus*, nos chama a atenção para uma importante questão: “O termo ‘tomismo’ simplesmente expressa – como é comum no caso da linguagem romana – a filosofia e a teologia de Santo Tomás de Aquino, como são encontrados em seus escritos especialmente em sua *Suma Teológica*? Ou o termo ‘tomismo’ expressa – como é usual em linguagem germânica – principalmente a tradição tomista, a chamada Escola de Santo Tomás de Aquino? (...) E, em segundo lugar, quem deve decidir que autores incluir entre os ‘tomistas’?” A questão é apreciada pelo autor no artigo *Interpretações do tomismo através da história*. No presente trabalho, o termo será utilizado para designar primordialmente a obra de Tomás de Aquino, embora algumas vezes sob a ótica de autores que trabalham com sua obra. (Berger in Alarcón, 2008, p. 117).

⁵ Maritain vê como um tranquilizador o fato de Tomás de Aquino ter inspirado sua filosofia no mais sólido pensador da antiguidade pagã, ao contrário daqueles que se preocupam com a invasão do cristianismo pelo paganismo aristotélico, argumentando que uma filosofia não precisa ser cristã, mas, antes, verdadeira (Maritain, 1945, p. 43).

⁶ No original : «La théologie de saint Thomas est d'un philosophe, mais sa philosophie est d'un saint».

⁷ No original «Thomas n'a pas extrait sa philosophie pour la rendre manifeste ; une telle extraction, même rattachée à ce dont elle provient, retrouve en un sens l'inconvénient qu'elle entend éviter : présenter une philosophie complète et autonome à partir d'un ensemble qui insère celle-ci en

théologie. Nous ne contestons pas la légitimité de l'entreprise, tant la doctrine de Thomas s'y prête et déborde de philosophie ; mais nous oserons ajouter que, artifice pour artifice, extraction pour extraction, et à des fins pédagogiques d'exposition de ce que Thomas lègue à la philosophie, il sera commode de regrouper ses thèmes selon un ordre plus authentiquement philosophique, c'est-à-dire progressif, rationnel et ne rejoignant la théologie qu'en dernier lieu, sauf si le respect de l'écosystème invite à manifester les liens sous peine de détruire la vie de la pensée».

⁸ Trata-se, no caso, do ser aristotélico e não daquele de Parmênides.

⁹ No original : «Dans la conception thomiste de l'être, le procès à l'infini de la pensée formelle est dépassé et surmonté par la qualité métaphysique originaire de l'esse comme « acte » qui brise et transcende le cercle dialectique de la négativité : acte de tous les actes, l'esse est l'unique acte qui s'impose dans sa réalité, sans un contenu propre, et il est donc sans limite, parce que l'esse n'est pas et n'a pas une essence, mais c'est l'essence qui a l'esse».

¹⁰ No original : «Tout ce qui est réel, d'une pierre à une impression, d'une couleur au fait d'avoir une certaine place dans l'univers est un étant (un être). L'étant n'est pas une classe de choses, mais toutes les choses sont des étants».

¹¹ Tomás de Aquino não descarta aquilo que chamou de justiça metafórica, que é aquela em que o homem é justo em relação a si mesmo através da busca e manutenção de seu equilíbrio interior, da harmonia de sua alma, como em Platão. II, q. 58, a. 2, rep.

¹² No original: «Les cinq voies thomasiennes n'ont rien d'une «apologie de la religion chrétienne», sorte de discours cherchant à persuader. Elles sont l'approfondissement rigoureux de l'héritage philosophique grec et arabe. Elles visent à éclairer la nécessité de la première cause efficiente et la faiblesse de notre esprit, qui démontre sans voir. Philosophiquement conduites, elles servent au théologien, non pas de base pour la vérité de la foi ni pour celle de la théologie, mais de rappel de ce que la raison peut atteindre par ses propres forces. Un tel rappel à l'orée d'une oeuvre théologique est l'hommage que la Révélation rend aux pouvoirs naturels de l'intelligence».

¹³ No original : «La foi et la raison affirment que Dieu est, qu'il est immuable, éternel, nécessaire, simple, un, en dehors de tout genre et de toute espèce, infini, tout-puissant, parfait. Sans mélange de potentialité, il est act pur. Comme il est au sommet de l'immatérialité, il est au sommet de la connaissance. Penser est son essence, et son essence se confond avec son être».

¹⁴ Não se ignora, aqui, a afirmação de Tomás de Aquino de que a alma pode, sem o corpo, possuir outro modo de conhecer. No entanto, essa é uma exceção e a natureza da alma é estar unida a um corpo, único modo pelo qual ela pode conhecer com a maior perfeição possível a si. Por ser uma substância intelectual, a alma se volta para as coisas que são totalmente inteligíveis, da mesma maneira que as outras substâncias separadas, quando não está unida ao corpo, mas não pode ter conhecimento perfeito e direto das coisas desse modo. I, q. 89, a. 1.

¹⁵ No original : «s'il ne le fait, ce réalisme ne sera pas critique en tant que réalisme, et c'est là toute la question. Si le réalisme a de quoi fonder et mener bien toutes les critiques requises, lui-même ne peut se fonder sur aucune d'elles. Point de départ de toutes, il n'est le point d'aboutissement d'aucune. Bref, au lieu que l'idéalisme critique est critique en tant qu'idéalisme, tout peut être critique dans une philosophie réaliste, sauf son réalisme même».

¹⁶ No original : «Le réalisme classique repose donc sur le double fait que notre connaissance atteint vraiment le réel, parce qu'elle est causée en nous par ce réel même ; et que, même se elle n'en est pas l'intuition, notre connaissance atteint le réel tel qu'il est, parce que notre intellect saisit ce qu'il y a d'intelligible dans le réel grâce à notre sensibilité».

¹⁷ No original : «Le sens atteint l'existence en acte, sans savoir lui-même que c'est de l'existence ; il la donne à l'intelligence, il donne à l'intelligence un trésor intelligible que lui-même ne connaît pas comme intelligible et que l'intelligence, elle, connaît et nomme par son nom, qui est : l'être».

¹⁸ No original : «saint Thomas pensait que notre nature est blessée et que le monde ne sera jamais le royaume de Dieu, mais il pensait aussi que la fin de la cité temporelle est la bonne et droite vie terrestre de la communauté, et qu'à travers toutes les vicissitudes de l'histoire et les défaillances des hommes il faut tendre vers un régime temporel conforme à l'humaine dignité».

¹⁹ No original : «La liberté consiste dans la maîtrise de la volonté sur le jugement pratique lui-même qui la détermine».

²⁰ No original : «quand il enseigne qu'un minimum de bien-être est nécessaire pour que l'homme accède à la vertu, de sorte que la question de la moralité publique est tout d'abord une question de travail et de pain ; quand il enseigne que la propriété des biens matériels et des moyens de production doit être privée quant à la gestion mais commune quant à l'usage, qui d'une certaine façon doit se reverser sur tous ; quand il insiste sur la dignité de la personne humaine, image de Dieu, et fait voir dans le bien commun de la société civile un bien commun de personnes humaines, supérieur au bien privé de chacun mais qui doit se redistribuer à chacun, et respecter les droits fondamentaux de chacun (...) nous pouvons dire que saint Thomas d'Aquin trace dans ses traits généraux, dont l'application dépend des conditions particulières de chaque âge historique, l'esquisse d'un véritable humanisme social et politique».

Recebido em 15/03/2013, revisado em 30/05/2013, aceito para publicação em 30/05/2013.