

A ÉTICA DA BEM-AVENTURANÇA: UMA PROPOSTA FILOSÓFICA

THE GOODWILLING ETHIC: A PHILOSOPHIC PROPOSAL

Edimar Brígido¹

Resumo

Durante muito tempo a ética cristã foi considerada pelo meio intelectual como um fenômeno restrito ao âmbito religioso. Essa posição, por vezes perpetuada sem justificativas racionais, ocasionou uma perda (ou ao menos um atraso) significativa para os estudos da Filosofia Moral, uma vez que ao reduzir a ética cristã apenas a esfera teológica (mais especificamente a teologia moral), deixou-se de estabelecer relações necessárias e possíveis com a filosofia, sobretudo com aquela filosofia de origem grega. Nesta acepção, pretendemos investigar os pressupostos filosóficos da ética da bem-aventurança, destacando a forte influência exercida por pensadores gregos, como Platão e Aristóteles, sobre o pensamento moral de Agostinho de Hipona e Tomás de Aquino. Nosso propósito consiste em demonstrar que a ética medieval dos cristãos é uma formulação que merece ser analisada a partir do olhar filosófico, o que enriquece o debate e abre espaço para novas interpretações não dogmáticas.

Palavras-chave: Eudaimonia; Ética; Bem-aventurança; Liberdade.

Abstract

For a long time the Christian ethic was considered by the intellectual means as a phenomenon restricted to the religious scope. This position, sometimes perpetuated without rational justification, caused a significant loss (or at least a delay) for the studies of Moral Philosophy, since by reducing Christian ethics only the theological sphere (more specifically moral theology) it is necessary to establish necessary and possible relations with philosophy, especially with that philosophy of Greek origin. In this sense we intend to investigate the philosophical presuppositions of the ethics of Goodwilling, highlighting the strong influence exerted by Greek thinkers, such as Plato and Aristotle, on the moral thinking of Augustine of Hippo and Thomas Aquino. Our purpose is to demonstrate that the medieval ethics of Christians is a formulation that deserves to be analyzed from the philosophical perspective, which enriches the debate and opens space for new non-dogmatic interpretations.

Keywords: Eudaimonia; Ethic; Goodwilling; Freedom.

¹ Doutor em Filosofia pela PUCPR. Professor de Ética no UNICURITIBA.

INTRODUÇÃO

A Ética é o estudo filosófico da moral que, por se tratar de um ramo da Filosofia, não se limita a uma análise de si mesma: ela retrata, em medidas mais expressivas, uma investigação que versa a respeito de diferentes instâncias que fazem parte do âmbito do agir humano, como a política, a psicologia, a cultura, a religião e outras áreas. Sob esse ponto de vista, não seria adequado tomar a ética como um fenômeno isolado, mas sim como uma atividade do intelecto que encontra seu fundamento e sua razão de ser em diferentes searas, as quais não podem ser negligenciadas.

Em tempos atuais, para além dos ambientes acadêmico e filosófico, o debate ético tem encontrado maior espaço nos campos social e político. Certamente essa novidade se deve a um processo que encontra suas raízes em eventos históricos de longa data, os quais, ainda hoje, repercutem na vida cotidiana do homem moderno. É o caso, por exemplo, das grandes Guerras Mundiais, as quais reacenderam uma discussão ética acerca dos valores e da conduta humana, bem como da delicada relação entre a técnica e a ética (o poder e o dever).

Em períodos de crise, o debate ético floresce, o que possibilita à humanidade repensar sua memória comum e seus valores compartilhados coletivamente. É bem verdade que a discussão nem sempre é genuína, uma vez que, como é notório, raramente as pessoas sabem o que é a ética, frequentemente confundindo-a com a moral ou com os costumes. Neste ensaio, pretende-se analisar a Ética Medieval, mais especificamente a chamada Ética Cristã, a Ética da Bem-aventurança². Para alcançar esse objetivo, almeja-se resgatar os elementos constitutivos da discussão ética originariamente compreendida pelos seus progenitores, os pensadores gregos antigos. Após superar esse propósito primário, objetiva-se trazer ao debate os pressupostos da Ética Grega, de modo particular, resgatando algumas peculiaridades específicas da chamada Ética Eudaimônica, estruturada por Aristóteles, a qual se tornou ponto de referência para a formulação da Ética Cristã. Para concluir, será proposto um exame genuinamente filosófico a respeito da Ética Medieval, apresentando como fundamento e aproximando as considerações decorrentes da filosofia de Agostinho de Hipona e as de São Tomás de Aquino, expoentes do medievo.

Não é duvidoso afirmar que é relativamente escassa a produção intelectual em torno desse tema. Certamente a questão suscita mais fomento no campo teológico³, entretanto, pretende-se apresentar nas linhas que seguem um aporte para pensar a Ética Cristã a partir do crivo filosófico, permitindo uma discussão não dogmatizada a respeito de questões fundamentais que fizeram e ainda hoje fazem parte da cultura ocidental fortemente influenciada pela tradição cultural-religiosa cristã.

A Ética é um dos temas mais urgentes na sociedade contemporânea. Essa afirmação não deve ser tomada como um imperativo, mas como uma provocação que objetiva despertar e levar o interlocutor a repensar suas ações e relações cotidianas, valores, posicionamentos políticos, ideológicos, religiosos e partidários. A sociedade, cada vez mais plural e diversificada, clama por uma ação que

² É comum encontrarmos diferentes nomenclaturas para referenciar o projeto de Ética Medieval desenvolvida a partir dos filósofos/teólogos cristãos. Dentre as expressões mais recorrentes, e que serão utilizadas neste texto, destacam-se: Ética da Bem-aventurança; Ética da Caridade; Ética Cristã; Ética do Amor.

³ De modo mais específico por parte da Teologia Moral: uma parte da Teologia que procura investigar o comportamento humano em relação direta com a doutrina religiosa e os princípios morais.

tenha como referências o respeito, o diálogo, a liberdade e a prática da alteridade. Por mais patente que possa parecer, é justamente esse o fio condutor da Ética da Bem-aventurança, o que justifica a relevância da retomada dessa investigação.

A ÉTICA ORIGINARIAMENTE COMPREENDIDA

É em solo grego antigo que se podem encontrar os primeiros relatos sistematizados a respeito da discussão sobre o agir moral e os valores que servem de fundamento para esse mesmo agir. Entre as mais variadas produções intelectuais ocorridas naquele lugar, como o debate político, a democracia, a arte e as demais ciências, a ética desponta como uma formidável singularidade projetada pelo engenho do espírito helênico.

Entre os gregos, usualmente o termo ética (ou *ethos*) pode ser compreendido de duas formas correlatas: em sua primeira acepção, *ethos* faz referência a hábitos e práticas culturalmente estabelecidos, aceitos e executados pelos membros de uma mesma comunidade. Trata-se, portanto, de uma espécie de código de conduta, um conjunto de regras e valores bem definidos, que foram estatuídos progressivamente e validados coletivamente ao longo do tempo. Essas regras servem de parâmetro para o agir humano, sendo considerados de grande valor pelos partícipes da comunidade. Em um segundo momento, o termo *ethos* está relacionado ao juízo do sujeito frente aos valores e as regras culturais, isto é, trata-se de uma atividade reflexiva a respeito da melhor ação a ser adotada em um determinado contexto específico. Desse modo, essa segunda concepção de *ethos* está intimamente relacionada ao caráter de cada um.

Atualmente, em decorrência da vigorosa influência romana no mundo ocidental, convencionou-se designar dois conceitos distintos para referenciar esses dois significados da palavra *ethos*: utiliza-se a palavra *moral* (do latim *mos*, *mores*, dos quais derivam o termo *moralis*) para tratar dos valores, hábitos e costumes próprios de um povo; e ética (*ethos* em grego) para a reflexão a respeito dos fundamentos e da validade desses valores morais (CANDIOTTO, 2010). Fica evidente que a ética pode ser compreendida como um exercício de avaliação racional que versa a respeito dos valores morais que os homens adotam enquanto membros de uma determinada sociedade.

É em virtude dessa capacidade intelectual, característica do ser humano, que a ética pode atuar legitimando ou questionando a pretensa validade dos valores morais correntes no cotidiano do corpo social. É em decorrência dessa mesma capacidade que a ética atua como um instrumental, uma faculdade, que possibilita a reformulação de alguns valores e, em casos específicos, a superação de valores morais que já não encontram sentido nem respaldo na vida coletiva. Diante do exposto, deduz-se que a ética desfruta de uma significativa (e necessária) primazia em relação à moral, não se confundindo com esta última.

Nesse espírito, evidencia-se a dupla pertinência da ética para as sociedades hodiernas: primeiramente, a ética é indispensável para que o grupo possa revisar seus costumes e valores, adotando atitudes que possibilitem uma convivência mais harmônica entre os concidadãos; depois, tendo em conta que boa parte dos conflitos entre os povos é decorrente do antagonismo cultural e do choque entre os diversos (e diferentes) valores morais, a ética oportuniza uma maior interação entre culturas divergentes, possibilitando o diálogo e promovendo a superação das diferenças.

A ideia exposta acima evoca uma inevitável discussão acerca dos limites e da abrangência do fenômeno da ética, o que não se traduz como uma tarefa fácil de se realizar. Delimitar o raio de alcance da moral é mais acessível, uma vez que, ao dizer respeito aos valores de uma determinada sociedade ou grupo, as balizas, em geral, limitam-se às próprias fronteiras geográficas⁴ e à língua comum de uma cultura que ocupa o mesmo espaço. Dito de outro modo, uma comunidade hermenêutica pode formar e preservar seus costumes, transmitindo-os para as gerações subsequentes. O padrão moral é uma construção cultural e histórica - por esse motivo sofre uma notável modificação no tempo e no espaço, dentro e fora do grupo social. Dessas evidências é razoável concluir que os princípios morais têm validade exclusiva dentro de um campo determinado de atuação possível, estando submissos aos limites próprios de uma determinada cultura, não tendo, à vista disso, validade universal.

Por outro lado, os princípios resultantes da reflexão ética apresentam uma abrangência mais ampla, estando mais próximas da universalidade. Com isso, não se pretende defender que os princípios éticos sejam universais, válidos para todos os homens, em qualquer tempo ou lugar como, em certa medida, pretendeu Immanuel Kant⁵ em sua *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785), mas que os princípios éticos *tendem a valer para todos*, estando, nesse sentido, acima das particularidades biográficas ou culturais. Alguns princípios precisam ser comuns a todas às culturais (como a paz, a justiça, a liberdade, a igualdade, a verdade, a vida, etc). Esses princípios são universalizáveis no sentido que propendem a valer para todos os homens, e precisam ser preservados para que o diálogo seja viável.

Entretanto, para concluir, é salutar destacar que os princípios éticos precisam emergir a partir do seio da própria cultura, não devendo ser impostos por grupos externos (países, religiões, organizações, partidos, movimentos). Por esse ângulo, a ética se mostra como uma atividade pessoal e intransferível (embora seja também um fenômeno social e coletivo), um caminho que não pode ser percorrido por outrem, mas que precisa emergir de modo consciente e responsável no interior do sujeito moral. Esse caminho possibilita o bem-estar e o bem-viver, razões pelas quais há de se refutar toda e qualquer forma de imposição ética.

A EUDAIMONIA ARISTOTÉLICA

Como já foi dito, o propósito deste texto consiste em investigar os pressupostos filosóficos da Ética da Bem-aventurança, uma matéria amplamente debatida no fórum teológico, mas que esconde um terreno fecundo a ser investigado pela esfera filosófica. Todavia, para dar cabo desse desígnio, não seria lícito ignorar a formulação original da ética efetuada pelos filósofos antigos, uma vez que, o “contorno”

⁴ É evidente que apenas as fronteiras geográficas não são suficientes para delimitar o campo de cobertura da moral. Existem povos que migram para outras regiões e mesmo em um espaço diferente conseguem preservar seus valores e seus hábitos. Nesse aspecto, parece que a língua se revela como um elemento primordial para a preservação dos costumes, da identidade e da cultura de um povo.

⁵ Na obra *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785), Kant apresenta o imperativo categórico: “age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne uma lei universal”. Com esse imperativo, Kant defende que os princípios éticos são aqueles que podem ser universalizados, ou seja, que são válidos incondicionalmente para todos os homens porque têm sua origem e autoridade assentados na soberania da razão.

da ética no medievo só poderá ser bem assumido a partir da moldura da Ética Eudaimônica dos gregos. A breve incursão que será feita a seguir tem a finalidade de suprir possíveis carências de referenciais filosóficos que serão importantes para a melhor compreensão da Ética Cristã.

Direcionando o olhar para a Grécia Antiga, não restam dúvidas de que uma das formulações mais consistentes acerca da temática da ética é aquela que se encontra consagrada na obra *Ética à Nicômaco*, de Aristóteles (384-322 a.C.). Nesse texto, a preocupação latente é com o bem-estar, com a vida feliz (eudaimonia) e com o bem-viver. A felicidade desponta como o *telos*, a finalidade maior da ética grega.

No antro da democracia ateniense, em pleno desenvolvimento político e social, uma das preocupações recorrentes entre os filósofos consistia no estudo da felicidade. Aristóteles dedicara linhas e mais linhas de reflexão em torno desse tema. Na obra supracitada, a felicidade surge como plenitude da natureza humana, pois a maior virtude da “alma racional” é o exercício do pensamento. Felicidade é um bem que produz a melhor vida possível, conforme salienta Aristóteles (2001, p. 25-26): “o homem feliz vive bem e age bem; pois definimos praticamente felicidade como uma espécie de boa vida e boa ação”, resultante de uma atividade pensante.

Evidentemente que não se trata aqui de um bem qualquer ou intermediário, mas do bem mais excelente de todos, aquele que é desejado por ele próprio, e não em vista de uma outra coisa. “[...] o bem supremo é evidentemente final. Portanto, se há somente um bem final, este será o que estamos procurando, e se há mais de um, o mais final dos bens será o que estamos procurando” (ARISTÓTELES, 2001, p. 23). E para não deixar suspeita, Aristóteles (2001, p. 23) conclui afirmando: “Parece que a felicidade, mais que qualquer outro bem, é tida como este bem supremo, pois a escolhemos por si mesma, e nunca por causa de algo mais”.

A questão central que se desprende desse pensamento inicial consiste em descobrir de que modo se torna possível ao homem vivenciar de maneira efetiva tamanha felicidade. Na senda de Aristóteles, a resposta a essa questão pode ser encontrada na busca por uma vida legitimamente virtuosa. As virtudes, do grego *areté*⁶, constituem um itinerário de sucesso para o bem-estar e, justamente por isso, ocupam lugar de destaque no *corpus* aristotélico.

Contrariando seu mestre Platão, para quem a virtude era inata e, conseqüentemente, impossível de ser adquirida por aqueles que não fossem contemplados naturalmente⁷ por uma espécie de “concessão divina” (PLATÃO, 2003), Aristóteles concebe as virtudes como sendo resultado do hábito. Desta feita, faz-se necessária a prática efetiva de uma boa ação para que o agente se torne virtuoso. Disto resulta a ideia de que as virtudes não são inatas, mas resultado do ensino, sendo adquiridas e praticadas repetidas vezes até que se tornem um hábito. Aristóteles (2001, p. 35) completa: “Nem por natureza, nem contrariamente à natureza a excelência moral [virtude] é engendrada em nós, mas a natureza nos dá a capacidade de recebê-la, e esta capacidade se aperfeiçoa com o hábito”.

O ato reiterado de boas ações permite que o sujeito adquira o hábito, e esse, uma vez adquirido, se tornará matéria prima da qual se forma o caráter. Por isso, o filósofo (2001, p. 41), declara que “a virtude do homem será a disposição de caráter que o torna bom e que o faz desempenhar bem a sua função”. O homem justo não é justo porque nasceu justo, mas porque realizou atitudes justas. O mesmo ocorre com o homem corajoso, com o homem bom, e assim por diante (ARISTÓTELES, 2001, p. 35).

⁶ Sendo: *αρετή*, nominativo singular; *αρετές*: nominativo plural.

⁷ Mais a esse respeito poderá ser consultado no diálogo *Mênon*, de Platão.

Tais virtudes podem ser classificadas em duas espécies distintas: algumas são virtudes intelectuais (ou dianoéticas); outras são virtudes morais (ou éticas). As primeiras são alcançadas mediante o ensino, por isso exigem tempo e dedicação para serem adquiridas - trata-se de um processo contínuo. Essas virtudes são de cinco formas: a sabedoria (*sophia*), a prudência (*phronesis*), a intuição intelectual (*noesis*), o conhecimento científico (*episteme*) e a arte ou a técnica (*techné*) (MARCONDES, 2007). Já as virtudes morais resultam do exercício da prática concreta e precisam se tornar um hábito. Justiça, veracidade, coragem, temperança, gentileza, modéstia, liberalidade, magnificência, bondade e amizade são algumas delas.

Por fim, um último elemento a ser mencionado diz respeito à correta medida de virtude a ser empregada em cada caso particular. Aristóteles (2001, p. 46) lembra que “a excelência moral [virtude] é um meio-termo [...] e que ela é um meio-termo entre duas formas de deficiência moral, uma pressupondo excesso e outra pressupondo falta”. Desse modo, o que o filósofo procura salientar é que, do ponto de vista ético, a ação correta é aquela que se caracteriza por uma atitude de mediania, ou seja, equilíbrio entre o excesso e a falta de virtude. Dito de modo mais claro, a virtude, ou a excelência moral, reside no meio-termo. Fazendo uso da razão é possível ao homem calcular e deliberar a respeito da medida adequada de virtude a ser dispensada em cada situação. Cabe lembrar que o meio-termo é sempre relativo ao homem, não existindo uma medida pré-fixada, nem um sistema de regras que sirvam de referência. Em razão disso, a felicidade é uma atividade reservada aos homens, uma vez que somente o homem é dotado de racionalidade e, conseqüentemente, capaz de atingir o bem-estar. Em resumo, a mediania se configura como a soberania da razão em relação aos instintos, afinal, de acordo com o juízo de Aristóteles (2001, p. 27), a felicidade é uma certa atividade da alma (ou da razão), conforme a excelência (virtude).

ENTRE RUPTURAS E PERMANÊNCIAS: A COMPOSIÇÃO DA ÉTICA MEDIEVAL

Com o advento da Cristandade, muitos dos princípios característicos da filosofia pagã dos gregos precisaram ser revisados a fim de se adequar à nova conjuntura decorrente da doutrina cristã nascente. A Ética Eudaimônica, certamente, não poderia ficar de fora dessa construção, uma vez que o novo perfil constituinte do mundo ocidental estava sendo reformulado progressivamente, o que exigia uma nova concepção acerca do agir moral. Em boa medida, esse trabalho será desempenhado com vigor e dedicado empenho pelos primeiros Padres da Igreja, estendendo-se até os doutos da escolástica. Pretende-se, a seguir, destacar a atuação de dois grandes filósofos medievais: Agostinho de Hipona e Tomás de Aquino, igualmente responsáveis pela reformulação do paradigma ético herdado dos pensadores gregos.

Seguramente, foram incontáveis as alterações decorrentes da profusa intervenção cristã no que diz respeito à filosofia antiga. De qualquer modo, do ponto de vista da ética, uma das mudanças mais significativas concerne ao caráter teleológico daquela. Para os gregos, o valor moral de uma ação estava a depender dos resultados que tal ação gerasse para a *polis*. Ou seja, o resultado da ação deveria promover a felicidade, a eudaimonia, para ser considerada correta. Não havia um código prescritivo que determinava a melhor ação, sendo as virtudes um parâmetro para o reto agir e para alcançar esse fim. Contudo, entre os pensadores cristãos, surge a necessidade de adaptar a ação a um código de leis pré-estabelecido e que serviria de orientação para governar a conduta humana. Com isso, a Ética da Bem-aventurança se revela com um perfil *mais* deontológico, ou seja, seria preciso estar ciente das

obrigações e das proibições decorrentes da Lei Divina. A ação, nesses termos, deve estar subordinada aos preceitos morais religiosos, os quais, tendo seu fundamento na figura divina, gozam de validade e de autoridade inquestionáveis, em virtude da supremacia de Deus em relação aos homens. Essa informação é muito significativa, e por esse motivo deve ser tomada com parcimônia, pois o caráter deontológico da ética dos cristãos não anula de todo a dimensão teleológica, haja vista que a finalidade última da ação humana (na Ética da Bem-aventurança) tem como expectativa a contemplação da face divina, unindo o homem a Deus. Esta afirmação ganha autoridade na *Suma Teológica*, questões de 1 a 5, da seção I da parte II, quando Tomás de Aquino afirma: a finalidade que se exercita no agir humano é profunda e supera toda finalidade superficial e exterior e se liga à sua finalidade última que é Deus.

Esse ponto é delicado, e demonstra em que medida gregos e cristãos se afastam. Se para os gregos a felicidade era uma possibilidade objetiva e uma conquista terrena, doravante, para os cristãos medievais, a felicidade perfeita⁸ se tornava uma meta (teleologia) a se realizar plenamente em um plano superior, suprassensível, designado “céu”. Porém, para ter acesso a essa experiência formidável, uma condição se faz necessária: estar atento aos princípios morais de certo e de errado que devem governar a conduta humana em conformidade com o mandamento divino (deontologia).

Para melhor compreender o relevo dessa ruptura, é preciso ter em conta que existem, basicamente, duas formas de pensar as ações humanas: o modo *teleológico* e o modo *deontológico*.

No primeiro modelo, as ações são valoradas a partir de suas consequências imediatas, o *telos* (fim): a finalidade ou as consequências da ação devem ser valoradas e levadas em conta; esse é o *modus operandi* dos gregos. Nesse sistema, o resultado esperado é o bem, e aquele bem mais supremo: a eudaimonia. Cada qual, fazendo uso da faculdade racional que lhe compete, é capaz de chegar a melhor ação cujo resultado pode beneficiar toda a *polis*. É por esse motivo que Aristóteles (2001, p. 18) classificou a Ética como uma ciência subordinada à ciência política.

Por sua vez, a moral deontológica equivale à exigência de adequar a ação a um constructo legal de normas e preceitos bem fixados, considerados corretos (*deon*), e que devem ser observados categoricamente e sem exceção: trata-se da teoria do dever, pautado pelo imperativo da razão ou da lei, e exposto sistematicamente através do código moral. No caso em análise neste texto, refere-se à Lei de Deus revelada a Moisés, a qual deve ser utilizada como molde adequado para a ação reta. Tendo valor em si mesma, as ações independem das consequências terrenas que possam ocasionar, uma vez que há a perspectiva metafísica da vida eterna.

⁸ Para a maioria dos filósofos cristãos a felicidade (eudaimonia) procurada pelos gregos não passa de uma experiência imperfeita, devendo a felicidade perfeita se revelar a partir do Cristianismo. Em razão disso, Aquino colocou o tema da felicidade no início da parte moral da *Suma Teológica* (parte II), isso revelando o alcance da influência aristotélica na produção filosófica de Tomás de Aquino. Nessa parte, ele classifica a felicidade em quatro gêneros: objetiva, subjetiva, perfeita e imperfeita. A *felicidade objetiva* consiste na busca por uma realidade que ultrapassa o próprio homem e as demais realidades existenciais, sendo, portanto, o próprio Deus essa felicidade. A *felicidade subjetiva* reside na interioridade do homem, encontrando sua fonte na interioridade divina. Trata-se de uma alegria que não encontra sentido ou razão nas coisas externas, mas na verdade interior. A *felicidade imperfeita* é aquela que se pode alcançar na vida terrena, por meio do exercício das virtudes; essa é a eudaimonia da qual falava Aristóteles. Já a *felicidade perfeita*, objetivo maior da Ética Cristã, essa é reservada àqueles homens bem-aventurados que terão a “visão” de Deus. É por esse motivo que a filosofia moral de São Tomás pode ser chamada de “moral da felicidade”.

Evidentemente, não só de conflitos e rupturas é feita a relação entre gregos e cristãos, pois há, também, muitas e significativas permanências, como será demonstrado a seguir.

BEM-AVENTURANÇA: A ÉTICA MEDIEVAL

A Ética da Bem-aventurança não pode ser identificada em um único pensador, muito menos em uma única obra. Ela é resultado de um longo e demorado processo histórico que teve sua sistematização formalizada⁹ nos primeiros séculos da Era Cristã, com os Padres da Igreja, e se consolida na Escolástica Medieval, de modo particular, com as grandes considerações decorrentes da doutrina tomista.

Neste tópico, pretende-se estabelecer uma aproximação, possível e necessária, entre dois grandes filósofos medievais de notório saber: Agostinho de Hipona e Tomás de Aquino. Separados por aproximadamente oito séculos, é nesse percurso que se consolida uma das mais significativas formulações da ética: A Ética Cristã. A expectativa, deste ponto em diante, consiste em aproximar esses dois expoentes do medievo, chamando a atenção para alguns dos principais rudimentos constitutivos da proposta da Bem-aventurança.

Aurélio Agostinho (354-430), exímio bispo de Hipona, retomando elementos presentes na filosofia neoplatônica, aborda diversos argumentos já mencionados pelos pensadores gregos (e romanos¹⁰), com o intuito de analisá-los à luz da doutrina cristã. Segundo suas considerações, a filosofia antiga foi uma preparação da alma, necessária para compreender a verdade revelada; entretanto, considera que o cristianismo se constitui como a verdadeira filosofia (MARCONDES, 2010, p. 31). É a partir desse pressuposto que Agostinho trata de temas delicados, tanto do ponto de vista da filosofia, quanto da teologia, sempre reservando a essa última um lugar de maior relevo.

Tomás de Aquino (1224/25-1274), é o mais relevante expoente da filosofia escolástica, e um dos mais influentes filósofos de todos os tempos. Ao recuperar e “cristianizar” a filosofia de Aristóteles, procurou justificar de forma racional a verdade revelada pelas escrituras sagradas, promovendo a aproximação entre fé e razão. Foi a partir dessa junção (fé e razão), que o *Doctor Angelicus* apresentou seus argumentos em favor de uma moralidade sólida e esclarecida.

No que diz respeito à ética, ambos os filósofos/teólogos se aproximam de concepções clássicas, embora, muitas vezes, percorram caminhos diversos: o primeiro a partir da filosofia platônica, difundida pelos neoplatônicos Plotino e Porfírio; o segundo a partir da filosofia aristotélica, resgatada na Europa graças ao trabalho de Avicena e Averróis¹¹. Neste momento oportuno, objetiva-se investigar três máximas que aproximam esses dois pensadores - Agostinho e Tomás de Aquino - e que podem ser tomadas como

⁹ Para ser mais específico, a gênese da Ética da Bem-aventurança pode ser localizada (mas não reduzida) no Sermão da Montanha (também conhecido como As Bem-aventuranças), registrado de modo mais completo pelos evangelhos de Mateus e de Lucas. Trata-se de um discurso de Jesus Cristo, dirigido aos seus apóstolos e discípulos, no qual ele profere uma série de lições de caráter moral que normatizam e orientam a verdadeira vida cristã.

¹⁰ Entre os pensadores romanos, Agostinho retomou questões postuladas pelo estoicismo de Sêneca (4 a.C.-65 d.C.) e Cícero (106-43 a.C.), conforme ele próprio revela nas *Confissões* (1984, p. 63).

¹¹ Avicena (980 - 1037) médico e filósofo persa; Averróis (1126-1198) médico, juiz e filósofo hispânico. Avicena e Averróis foram os autores árabes mais conhecidos no ocidente.

coluna dorsal do projeto ético desenvolvido pelos filósofos do cristianismo, a saber: a questão do mal; a liberdade humana (livre-arbítrio) e as virtudes.

Uma das primeiras questões com a qual Agostinho se depara diz respeito ao problema do mal. O mal é um tema que concentra suas raízes no debate ético, uma vez que o homem é desafiado todo o tempo a fazer o bem e evitar o mal; a própria ética pode ser concebida como um estudo geral sobre a bondade. Seguindo as considerações dos filósofos gregos, o mal se constitui como pura ignorância, sendo o contrário do saber, que seria um bem. No diálogo platônico *Hípias menor*, Sócrates, no debate com o sofista Hípias de Élide, defende que ninguém faz o mal porque quer, mas por desconhecimento do bem; sendo assim, o mal não pode ser praticado senão involuntariamente. Essa questão será retomada pelos filósofos do medievo, e receberá um novo tratamento a partir das considerações teológicas e filosóficas da época.

Santo Agostinho, angustiado com essa aporia, questiona-se a respeito da origem do mal. Poderia Deus, sendo Ele o Ser sumamente Bom, ter criado o mal? Se não o criou, de onde se origina, portanto, o mal? Indaga o Bispo (1984, p. 165) repetidas vezes nas *Confissões*. Essas questões surgem desde muito cedo, quando Agostinho ainda fazia parte do grupo dos maniqueus¹², contudo só foram retomadas a partir de um olhar teológico e solucionadas de modo definitivo mais tarde, após a sua conversão ao Cristianismo.

Na mesma obra, Agostinho (1984, p. 164) conclui que o mal não é um ser ou uma substância real, sendo apenas a ausência ou *privatio boni* (a privação do bem): “o mal é apenas privação do bem, privação cujo último termo é o nada”. Deus, em sua infinita bondade, não poderia ter criado nada que fosse contrário à sua própria natureza:

Portanto, todas as coisas, pelo fato de existirem, são boas. E aquele mal, cuja origem eu procurava, não é uma substância. Porque se o fosse, seria um bem. [...] Desse modo, vi e me pareceu evidente que criaste boas todas as coisas, e que nada existe que não tenha sido criado por ti. (AGOSTINHO, 1984, p. 177)

Para não restar dúvidas a esse respeito, Agostinho aprofunda a questão examinando a problemática do mal em três domínios: metafísico-ontológico; moral; físico. No primeiro caso (metafísico-ontológico), o autor considera que Deus é o criador do universo, porém apenas em Deus reside a mais pura perfeição, sendo as demais coisas criadas por Ele limitadas e imperfeitas; entretanto, no conjunto da criação, a harmonia é perfeita. Ainda que se possa supor que essa imperfeição presente nas coisas seja um mal, quando tomada a obra da criação em seu conjunto, percebe-se que nela reside a perfeição máxima de Deus, logo não existe o mal no cosmo. Quanto ao *mal moral*, Agostinho considera que ele é apenas ausência do bem, uma falha que se constitui quando o homem se desvia do Bem Supremo e escolhe, por

¹² A doutrina maniqueísta, uma religião fundada pelo persa Mani, no século III, defendia um profundo racionalismo marcado pelo materialismo e um dualismo radical entre as concepções de bem e mal, entendidos não apenas como princípios morais, mas, principalmente, como princípios ontológicos, existentes na realidade. Agostinho, ao afastar-se do Maniqueísmo, registra em suas *Confissões*: “Eu ignorava a outra realidade, a verdadeira, e era levado a aceitar o que me parecia o penetrante raciocínio de estúpidos impostores, quando me faziam perguntas acerca da origem do mal [...]. Na minha ignorância, ficava perturbado com tais perguntas, afastando-me da verdade enquanto acreditava aproximar-me dela. Pois eu não sabia que o mal é apenas privação do bem, privação esta que chega ao nada absoluto.” (AGOSTINHO, 1984, p.68).

meio de sua vontade livre, outros bens inferiores, constituindo assim, o pecado. Em último lugar, o *mal físico*, constituído pelas doenças, enfermidades, guerras e pela própria morte, seria resultado do pecado original e consequência do mal moral (REALE, 2005, p. 97-98). Todos esses argumentos corroboram a tese agostiniana que sustenta que o mal não existe, sendo apenas uma *ausência*.

Essa mesma questão foi objeto de análise por Tomás de Aquino em sua mais expressiva obra, a *Summa Theologica*, escrita entre 1266 e 1274. Inicialmente, na Parte I dessa obra, Aquino salvaguarda o argumento de Santo Agostinho, e critica a teoria que defende que o mal é algo concreto ou uma entidade presente no mundo; afinal, “deve-se dizer certamente que o mal está nas coisas, mas como privação, não como algo real; não obstante, está na razão como algo inteligido; e por isto pode dizer-se que o mal é um ente de razão e não da coisa, dado que no intelecto é algo, mas não na coisa” (AQUINO, 2005, p. 25). O que o Aquinate pretende sustentar é que apenas o bem possui uma realidade ontológica, uma vez que Deus é o Bem de todos os bens, enquanto o mal se configura como uma espécie de não-ser, sendo privado de tal realidade. E conclui (1988, p. 59-60): “Ora Deus, sendo simplesmente perfeito, compreende na sua perfeição todas as perfeições das coisas [...]. Donde, a sua bondade compreende todas as bondades. Logo, é o bem de todo bem”.

Aquino está em conformidade com o pensamento do Bispo de Hipona, quando esse afirma que o mal é um desvio, uma espécie de corrupção ou imperfeição das coisas criadas originariamente boas. Nessa concepção, o mal surge em decorrência da liberdade humana, a qual se desvia deliberadamente daquele propósito inicial que visa tornar o homem bem-aventurado. Essa ideia traz à discussão um segundo ponto fundamental da Ética Cristã: a liberdade humana, ou o livre-arbítrio (*libero arbitrio*).

É na liberdade humana, resultante da vontade livre, que Santo Agostinho localiza a causa de todo o mal moral. Deus, ao criar o homem, constituiu-o com uma vontade livre, a partir da qual é possível fazer escolhas, boas ou más. A vontade tem o poder de autodeterminação, ou seja, pode determinar-se como boa vontade. Em si mesma, a vontade é um movimento espontâneo de escolha livre, que, quando adequadamente direcionada, comporta em si um grande bem:

Portanto, penso que agora já vêis: depende de nossa vontade gozarmos ou sermos privados de tão grande e verdadeiro bem. Com efeito, haveria alguma coisa que dependa mais de nossa vontade do que a própria vontade? Ora, quem quer que seja que tenha esta boa vontade, possui certamente um tesouro bem mais preferível do que os reinos da terra e todos os prazeres do corpo. E ao contrário, a quem não a possui, falta-lhe, sem dúvida, algo que ultrapassa em excelência todos os bens que escapam a nosso poder. (AGOSTINHO, 1995, p. 56-57)

Entretanto, a vontade pode desviar-se da retidão proposta pelo criador, e provocar o mal. Nessa hipótese, o agravante se constitui como pecado, que é uma má ação, sendo também resultado de um movimento volitivo e deliberado do homem. Na obra *De libero arbitrio (Sobre o livre-arbítrio)*, tendo Evódio como interlocutor, o Santo esclarece que: “a conduta do homem não poderia ser caracterizada nem como correta nem como um pecado, não fosse pelo livre-arbítrio. Da mesma maneira, tanto a punição quanto a recompensa seriam injustas se o homem não tivesse o livre arbitrio.” (AGOSTINHO, 1995, p. 74-75).

Isso posto, podemos concluir que, para Agostinho, a vontade é essencialmente uma vontade livre. Portanto, a liberdade é um atributo fundamental da vontade. O poder da vontade de escolher entre o

bem ou o mal indica a sua condição de liberdade. Através da liberdade da vontade chega-se à ideia de uma responsabilidade moral do agente perante seus atos, o que justifica a recompensa ou o castigo divino.

De modo análogo, São Tomás de Aquino, discorre a respeito do livre-arbítrio estabelecendo uma relação profunda deste mesmo livre-arbítrio com a capacidade racional do homem. Esse postulado encontra apoio na filosofia aristotélica, pois, seguindo as considerações do Estagirita, Aquino considera que o homem é uma natureza racional, ou seja, é um ser que pensa e age de forma livre, sempre motivado por uma intenção específica, e que, conseqüentemente, torna-se responsável por suas ações e pelos resultados de suas ações:

Porém o homem age com juízo porque, devido a sua capacidade cognitiva, julga se deve fugir de alguma coisa ou procurá-la. Mas como seu juízo não resulta de uma aplicação do instinto natural a uma ação particular, e sim de uma comparação realizada pela razão, o homem age de acordo com seu livre juízo, podendo orientar-se para diferentes decisões. (AQUINO, 2001, p. 96)

Seguindo essas considerações, a liberdade deve ser compreendida como pressuposto para a reflexão ética. Nessa acepção, não cabe falar de ética quando o sujeito da ação está privado de sua liberdade ou de sua faculdade intelectual. É por esse motivo que um homem qualquer pode cometer atos considerados injustos mesmo não sendo injusto. Ou um homem pode realizar atos justos, mesmo não sendo justo. É o caso de uma pessoa que realiza boas ações porque sente medo de fazer diferente, ou está com receio do juízo alheio. Fazer o certo por medo ou coação não pode ser considerado ético, pois a ação não resulta de uma decisão livre e consciente do sujeito.

Aquino (2001) assevera que é necessário que o homem possua o livre-arbítrio pelo simples fato de ser racional. Essa liberdade, da qual o homem é constituído, não é reduzida pela presciência divina, mas é plena e total. São as escolhas, orientadas racionalmente, que determinam se o homem terá uma vida virtuosa ou não. De modo conseqüente, felicidade ou infelicidade, recompensa ou castigo, serão decorrentes das escolhas humanas.

O itinerário que este estudo propôs inicialmente tem seu ponto alto com a análise das virtudes. Como dito no parágrafo anterior, as virtudes são resultantes de uma escolha bem feita. No pensamento agostiniano, a virtude não foi abordada de forma direta, uma vez que não existe um texto específico a respeito dessa temática. Entretanto, é possível identificar, no conjunto da obra, dois tratamentos distintos em torno dessa matéria.

No primeiro, as referências podem ser extraídas a partir das obras *Contra Acadêmicos* e *De Beata Vita*, as quais tratam da relação entre fortuna e virtude (*virtus*). Nessa primeira abordagem, Agostinho considera de fundamental importância enfrentar a fortuna (aqueles acontecimentos contingentes que dependem da sorte de cada um), com a virtude. Nesse sentido, parece claro que a virtude é uma possibilidade do fazer humano e que depende do homem torná-la presente. Essa posição será reelaborada posteriormente, no momento em que Agostinho aprofunda sua relação com a ortodoxia da Igreja Católica.

A segunda concepção que se pode extrair dos escritos de Agostinho em relação à virtude, e que será mantida até seus últimos dias, é aquela decorrente do seu pensamento posterior. De modo mais específico, consta na obra *Enchiridion de fide, spe et caritate* (*Manual sobre a fé, a esperança*

e a *caridade*), na qual a virtude é elevada à categoria de verdadeira essência da vida cristã. A autêntica virtude é a ordem do amor, diz respeito à vivência concreta, constituindo-se como o meio através do qual a ordem moral se estabelece nas relações humanas. Em resumo: o amor é a alma da vida ética.

A virtude não pode ser compreendida como um fim em si mesmo, mas como um meio que direciona o homem ao fim último, a única e verdadeira felicidade que é Deus. Esse caminho virtuoso não pode ser percorrido exclusivamente com forças humanas. Para assumir um tal propósito e atingir tão nobre objetivo, o homem necessita o auxílio da graça e a luz da sabedoria divina.

Entre as virtudes elencadas por Agostinho, a *misericórdia* ganha particular notoriedade na obra *De Civitate Dei* (*A Cidade de Deus*). Sendo Deus sumamente bom e misericordioso, cabe ao homem imitá-Lo, tornando-se também, misericordioso. Em suas palavras (AGOSTINHO apud AQUINO, 2001, p. 413) “A misericórdia é a compaixão que o nosso coração experimenta pela miséria alheia, que nos leva a socorrê-la, se o pudermos.”

Dessa sentença é possível extrair dois importantes preceitos para a vida ética cristã:

1) A virtude da misericórdia parte de uma experiência pessoal e *afetiva*, pois está ligada aos sentimentos, e assim move o coração humano em direção ao reconhecimento do outro que está necessitado de auxílio. Esse é um postulado que exige a prática da alteridade, o reconhecimento do outro como “teu próximo”.

2) Reside nessa afirmação agostiniana a exigência de tornar a misericórdia uma experiência efetiva, afinal não é suficiente se sensibilizar (dimensão *afetiva*) e nada fazer, uma vez que é necessário tomar uma atitude e se dirigir de modo concreto ao encontro daquele que sofre, como Cristo faria. As virtudes não podem ser contempladas apenas como arquétipos que inspiram a vida cristã, pois há a exigência evangélica de torná-las práticas efetivas, o que se aproxima muito da filosofia moral de Aristóteles.

No livro III das *Confissões*, Agostinho (1984, p. 61) recorda que o verdadeiro modelo de misericórdia é o próprio Criador: “Portanto, Senhor meu Deus, que amas os homens, tua misericórdia é muito mais profunda e mais pura que a nossa, pois não está eivada de dor alguma.” Ainda assim, mesmo a misericórdia humana não sendo perfeita, como é a misericórdia divina, cabe ao homem exercitá-la no íngreme decurso de sua vida, afinal “basta por agora recordar que, segundo Platão, o bem supremo consiste em viver conforme a virtude – o que só pode ser alcançado por quem tem o conhecimento de Deus e procura imitá-lo” (AGOSTINHO, 1996, p. 724).

Certamente essa mesma exigência encontra fundamento no pensamento de Tomás de Aquino, para quem a virtude moral pode ser qualificada como perfeita ou imperfeita. No primeiro caso, a virtude é reconhecida como perfeita quando decorre do uso da reta razão, sendo considerada um hábito consciente que conduz para o bem. Essa virtude se caracteriza por uma deliberação por parte do sujeito racional, não tendo como princípio motivador nenhum outro motivo exterior. Essa virtude não se confunde com a virtude imperfeita, uma vez que ela não é resultante da inclinação ou do medo, mas do discernimento intelectual e da prudência. Em contrapartida, é imperfeita aquela virtude que se efetiva apenas por submissão ou força dos costumes, ou seja, por uma simples inclinação (*per inclinationem*) ou conformação que faça o sujeito agir bem.

No que tange às virtudes perfeitas, São Tomás aceitou a classificação aristotélica entre virtudes morais (éticas) e virtudes intelectuais (dianoéticas). No entanto, para melhor adequá-las ao molde

cristão, incluiu nesse rol uma terceira relação denominada virtudes *teologais*. Pode-se notar que as virtudes apresentadas por Aristóteles dependem exclusivamente do sujeito moral para serem adquiridas e praticadas. Porém, em consonância com o *cânon* do Cristianismo, o homem não está sozinho, sendo amparado pela graça divina que o ajuda a se tornar virtuoso, afinal o livre-arbítrio é insuficiente se o homem não for movido e auxiliado por Deus (AQUINO, 2001). A Divina Providência concede ao homem três virtudes que o ajudam a vivenciar as demais virtudes; são elas: a fé, a esperança e a caridade.

Na cosmovisão cristã, as virtudes teologais constituem um itinerário eficaz que conduz a vida cristã rumo à sua efetivação plena, que é a bem-aventurança. Embora as três virtudes (fé, esperança e caridade) possuam realidades distintas, podendo ser tomadas isoladamente para fins de comparação e estudo, estão imbricadas e formam uma tríade interdependente. Não é possível exercitar a esperança sem crer firmemente naquilo que se espera. Da mesma forma que crer (ter fé) nos bens futuros, na bem-aventurança, não é outra coisa senão a virtude da esperança. Contudo, conforme as palavras de Paulo de Tarso, na Primeira Epístola aos Coríntios: “Agora, pois, permanecem a fé, a esperança e o amor. Estes três, mas o maior destes é o amor”. É o amor (caridade) a verdadeira plenitude da vida cristã. Sem amor a fé se torna inútil, e a esperança não tem sentido. Quem ama retamente, crê e espera retamente (AQUINO, 2001).

Em consonância com a proposta evangélica, o elemento mais expressivo e que mais aproxima o pensamento ético de Santo Agostinho e de São Tomás de Aquino é a exigência *sui generis* do amor: o amor é a alma da vida ética. Evidentemente, que não se trata de um amor qualquer. Não se trata do amor *eros* (carnal), ou *philia* (amizade), conhecidos pelos gregos, mas o amor ágape, divino e incondicional, um amor pleno. Trata-se daquele mesmo amor com que Cristo amou a humanidade, um amor decisão, um amor de entrega total. No *Comentário da primeira epístola de São João*, Agostinho parece ter resumido toda a proposta da Ética da Bem-aventurança na seguinte provocação: “ama e faz o que quiseres”. Se a Ética Cristã é caracterizada pela exigência da observância da Lei Divina, a maior de todas as leis é o amor.

Nota-se, assim, que seria um erro imperdoável reduzir a Ética da Bem-aventurança apenas ao fenômeno religioso. Ao contrário, ela deve ser considerada em medidas mais expressivas como uma formulação genuinamente filosófica, pois seus pressupostos bem assentados na filosofia dos pensadores gregos da Antiguidade dão sustento teórico para essa afirmação. Evidentemente, isso não significa ignorar a latente influência religiosa que dá sentido a cada palavra proferida pelos pensadores em questão. A harmonia entre as teses teológicas e filosóficas, sustentadas por Agostinho e Tomás de Aquino, a partir do influxo platônico e aristotélico, revelam que a Ética Cristã deve ser compreendida como autêntica ciência dos atos humanos, posto que é na liberdade humana que se encontra o fundamento último do agir ético.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO. **A Cidade de Deus**. Tradução de J. Dias Pereira. Serviço de Educação Fundação Calouste Gulbenkian: São Paulo, 1996.

_____. **Confissões**. Tradução de Maria Luiza Jardim Amarante. 10 ed. São Paulo: Paulus, 1984,

_____. **O livre-arbítrio**. Tradução Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995.

AQUINO, Tomás de. **Súmula contra os gentios**. Tradução de Luiz João Baraúna, Alexandre Correia [et al.]. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

_____. **Suma Teológica**. São Paulo: Loyola, 2001.

_____. **Sobre o Mal**. Tradução Carlos Ancêde Nougé. Apresentação Paulo Faitanin. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2005.

ARISTÓTELES. Ética a **Nicômaco**. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora UnB, 2001.

BÍBLIA SAGRADA. Tradução de José Raimundo Vidigal. São Paulo: Editora Santuário, 2006.

CANDIOTTO, César. Ética. Curitiba: Champagnat, 2010.

CORTINA, A. ; MARTINEZ, E. Ética. Tradução de Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Loyola, 2005.

JONAS, Hans. **Princípio Responsabilidade**: Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Rio de Janeiro: PUC Rio, 2006.

KANT, I. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Lisboa, Edições 70, 2007.

MARCONDES, Danilo. **Textos básicos de ética** - de Platão a Foucault. 4 ed. Rio de Janeiro, Zahar, 2007.

PLATÃO. **Mênon**. Tradução de Maura Iglésias. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2003.

_____. **Diálogos**. Vol. III - IV. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará: Coleção Amazônica, 1980.

REALE, G. ANTISERI, D. **História da Filosofia** - Patrística e Escolástica. Tradução Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2005.

RUSS, Jaqueline. **Pensamento ético contemporâneo**. Tradução de Constança Marcondes Cesar. São Paulo: Paulus, 1999.