



SEMINÁRIO MAIOR ARQUIDIOCESANO DE BRASÍLIA
NOSSA SENHORA DE FÁTIMA (SMAB)
CURSO DE FILOSOFIA

MATHEUS VINÍCIUS DE OLIVEIRA SANTOS

**A PERDA DO CONCEITO REFERENCIAL METAFÍSICO DE SER E A
CONSEQUENTE CRISE DA UNIVERSALIDADE DO BEM**

BRASÍLIA (DF)

2016

MATHEUS VINÍCIUS DE OLIVEIRA SANTOS

**A PERDA DO CONCEITO REFERENCIAL METAFÍSICO DE SER E A
CONSEQUENTE CRISE DA UNIVERSALIDADE DO BEM**

Monografia apresentada junto ao curso de Filosofia do Seminário Maior Arquidiocesano de Brasília Nossa Senhora de Fátima, como requisito parcial para a conclusão do ciclo filosófico.

Professor Orientador: Pe. João Paulo dos Santos Silva.

BRASÍLIA (DF)

2016

MATHEUS VINÍCIUS DE OLIVEIRA SANTOS

**A PERDA DO CONCEITO REFERENCIAL METAFÍSICO DE SER E A
CONSEQUENTE CRISE DA UNIVERSALIDADE DO BEM**

Monografia apresentada ao curso de Filosofia do Seminário Maior Arquidiocesano de Brasília Nossa Senhora de Fátima, como requisito parcial para a conclusão do ciclo filosófico.

Professor Orientador: Pe. João Paulo dos Santos Silva.

Aprovado em: ____/____/____

Professor Padre João Paulo dos Santos Silva
(Orientador – SMAB)

Professora MsC. Olga Eurípedes França
(SMAB)

“A Deo Omnia.”

AGRADECIMENTOS

Ao bom Deus que, por sua infinita misericórdia, dá ao homem a possibilidade do conhecimento a serviço da salvação das almas.

Aos meus pais, Edimilson Rocha e Tânia Maria, pela catequese diária onde ensinaram que o homem não é nada sem Deus.

Ao padre João Paulo dos Santos Silva que, aceitando este desafio, mostrou-me, mais uma vez, a beleza do sacerdócio e um testemunho ímpar de amor a Cristo e a Igreja.

E aos meus amigos, gente pouca, mas que fazem de minha vida um caminho de proximidade com Deus, eles sabem quem são.

“Creator Ineffabilis, [...] Ingressum instruas, progressum dirigas, egressum compleas.”
(Santo Tomás de Aquino)

RESUMO

O presente trabalho tem por objetivo investigar se perda do conceito referencial metafísico de Ser tem relação com a conseqüente crise da universalidade do bem. A motivação de tal pesquisa dá-se pelo fato de que, na atualidade, percebe-se uma grande confusão acerca dos princípios éticos que norteiam a sociedade, fazendo com que a mesma passe por uma crise de relação bastante evidente que tem como produto inúmeras reações negativas que dificultam a vida do homem. Percebendo que, conceitos metafísicos, como o de Ser, tem íntima relação com a construção de projetos de teorias acerca da ética, e, por conseguinte, o entendimento do Bem, infere-se que, tal investigação pode ter como fruto um possível entendimento da gênese do problema atual, como também, uma contribuição para tal discussão. Em vistas disso, inicialmente, faz-se uma revisão histórica da construção dos conceitos de Ser e Bem na filosofia de Santo Tomás de Aquino, a partir das construções dos clássicos gregos. A partir disto, apura-se o momento histórico onde a perda referencial inicia as crises metafísica e ética alicerçada no nominalismo de Guilherme de Ockham, como também nas novas propostas de Kant e alguns pensadores contemporâneos. Percebendo que a ruptura com a natureza dos conceitos é maléfica ao entendimento, alguns filósofos da contemporaneidade retomam a doutrina tomista e a aplicam a realidade hodierna, percebendo que, só uma retomada ao entendimento perene do ser pode basear uma ética universal que não dependa de interpretações errôneas do indivíduo.

Palavras-chave: Metafísica. Ética. Ser. Bem. Tomás de Aquino. Causa Final. Universalidade.

RESUMEN

Este estudio tiene como objetivo investigar si la pérdida del concepto de marco metafísico del ser, está relacionada con la consiguiente crisis de la universalidad del bien. La motivación de esta investigación se da por vencido el hecho de que, hoy en día, podemos ver una gran confusión acerca de los principios éticos que guían a la sociedad, por lo que la misma pase por una crisis de relación muy claro que tiene las numerosas reacciones de productos negativas que dificultan la vida del hombre. Al darse cuenta de que los conceptos metafísicos, como Ser, tienen una estrecha relación con los proyectos de construcción de teorías de la ética, y por lo tanto la comprensión del Bien, parece que este tipo de investigación puede tener como resultado una posible comprensión de génesis del problema actual, sino también una contribución a este debate. En vista de esto, en un principio, he una revisión histórica de la construcción hecha de los conceptos de ser y el bien en la filosofía de Santo Tomás de Aquino, a partir de los clásicos griegos. De esto se aclara el momento histórico de la pérdida de referencia de las crisis metafísica y ética comienza, arraigados en el nominalismo de Guillermo de Ockham, así como las nuevas propuestas de Kant y algunos pensadores contemporáneos. Al darse cuenta de que la ruptura con la naturaleza de los conceptos es perjudicial para la comprensión, algunos filósofos de la contemporánea retoman la doctrina tomista y se aplican a la realidad de hoy, al darse cuenta de que sólo un retorno a la comprensión perenne de ser puede basar una ética universal que no depende de interpretaciones tipo equivocado.

Palabras llave: Metafísica. Ética. El Ser. Bien. Tomás de Aquino. Causa final. Universalidad.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
01 RELAÇÃO ENTRE A ÉTICA E A METAFÍSICA: PROPOSTAS MEDIEVAIS	12
1.1 A herança da filosofia grega para a discussão ético-metafísica do Medievo	13
1.1.1. O princípio de unidade em Platão: gênese para o sentido de Ser e Bem.....	15
1.1.2. Aristóteles a metafísica do ser e a ética sistematizada	18
1.2 A discussão ético-metafísica do medievo sob a perspectiva de santo Tomás de Aquino: visão sobre o Ser do ente e o Bem	25
02 PANORAMA DO MOMENTO HISTÓRICO EM QUE A PERDA DO REFERENCIAL METAFÍSICO INICIA UMA CRISE ÉTICA	33
2.1 A crise Do Nominalismo em Guilherme de Ockham.....	33
2.2 A metafísica kantiana e a subversão da noção de bem.....	38
2.3 Discursos Éticos Contemporâneos	46
2.3.1 A Ética numa leitura epistemológica de David Hume	46
2.3.2 A visão do pragmatismo.....	48
2.3.3 A postura filosófica do pós-modernismo e pós-humanismo.....	49
03 RETOMADA DO SER DO ENTE E DO BEM COMO FINALIDADE DA MORAL: TOMISMO VIVO	52
3.1 O entendimento do ser no tomismo contemporâneo	55
3.2 O entendimento do bem no tomismo contemporâneo	60
4 A PERDA DO CONCEITO REFERENCIAL METAFÍSICO DE SER E A CONSEQUENTE CRISE DA UNIVERSALIDADE DO BEM: ANÁLISE CONTEMPORÂNEA	65
4.1 O ser esquecido e o bem fora do aspecto universal.....	67
4.2 O ser reduzido e o bem negado: consequências hodiernas	69
4.3 Uma nova proposta metafísica e a redução do saber ética a uma doutrina de deveres versus a ética baseada na virtude.....	72
CONCLUSÃO.....	77
REFERÊNCIAS	80

INTRODUÇÃO

É factível que resvala sobre os tempos hodiernos uma grave crise moral alimentada por uma perda de referência que converge para um demasiado subjetivismo e, por consequência, em uma cultura do relativismo.

O então Cardeal Joseph Ratzinger, na Missa *Pro Eligendo Pontifice*, no ano de 2005, destacou que os grandes males que o mundo sofre atualmente advém da atitude de “deixar-se levar ‘aqui e além por qualquer vento de doutrina’.” (RATZINGER, 2005) Tendo como resultado de atitude, um homem “que nada reconhece como definitivo e que deixa como última medida apenas o próprio eu e as suas vontades.” (RATZINGER, 2005)

Em decorrência desta situação, a maioria dos sistemas éticos da atualidade se restringe em descrever os comportamentos morais nos grupos, sejam eles grandes ou pequenos, além de, também, tentar normatizar a vida social destacando a pluralidade da sociedade e apoiando-se nesta máxima para decretar: Não é possível uma ética universal.

Se se aceita tal enunciado, se admite também, que a verdade é resultado da construção mental do homem e, por isso, reservada a cada sujeito não tendo possibilidade de ser alcançada por outrem. Logo, estabelecendo o triunfo do relativismo.

Para entender a problemática que esta discussão trás a vida cotidiana da sociedade, vale lembrar que a vida do homem está imersa em uma realidade sinalizada não só pela capacidade sensitiva do sujeito, mas também, pela possibilidade de abstração, juízo e construção de um conhecimento advindo da própria conformação do intelecto do homem a existência factual o qual está inserido.

Além do mais, ao se justificar a afirmação de que a verdade depende do reconhecimento do indivíduo, a partir de si mesmo, quase todos os tipos de comportamentos passam a ser legítimos. Se ele empenhar uma busca pela “felicidade” espontaneamente, respeitando apenas a liberdade do outro, toda e qualquer ação seria justificável. Mas, sabe-se que esta forma de raciocínio não leva o homem a cumprir a finalidade de sua existência. Isso porque o quesito felicidade está intrinsecamente ligado ao entendimento da verdade que perpassa e advém da apreensão real da existência.

Consequência grave do pensamento relativista é assistida, hoje, tanto no campo político como no campo da moralidade sexual, como exemplos destacados. No campo político sublinha-se o aspecto da corrupção – não só dos sujeitos eleitos para cargos públicos, mas

também, nas pequenas atitudes diárias onde se submete a verdade aos interesses pessoais caracterizados por uma falsa visão de bem, que se faz egoísta, adversa da ideia de bem comum. No domínio da esfera da sexualidade, a cultura do não compromisso, do prazer a todo custo e dos relacionamentos descartáveis já demonstra que qualquer norma ética não é levada em consideração quase que em hipótese alguma.

Percebendo está grande problemática a qual a humanidade está imersa, carente de referenciais que a leve para fora da confusão vazia, alguns filósofos dedicaram trabalho árduo para salvaguardar as gerações futuras do grande mal que os homens contemporâneos estão sendo afligidos. Buscaram, então, nos antigos, tentativas de resposta que pudessem ressuscitar uma ética que fosse inerente a verdade e a realidade, de forma tal que o resultado da mesma seria o alcance da finalidade do homem que é a felicidade.

Para dar tal resposta, eles voltaram à filosofia de Santo Tomás de Aquino para resgatar dos conceitos preponderantes para o correto entendimento desta busca do homem pela felicidade. Os conceitos de Ser do ente e de Bem, são decisivos para que se clareie a visão atual de como proceder para ser feliz. Ademais, foi a partir da ruptura com o correto entendimento destes conceitos e com uma ética pautada no juízo da realidade, que o referencial ético se multiplicou em vários sistemas baseados na subjetividade do homem.

Sendo assim, o objeto deste estudo é realizar uma revisão histórica dos textos clássicos e dos escritos de Santo Tomás de Aquino sob a exegese dos comentadores do tomismo atual apresentando a perenidade dos conceitos de Ser e de Bem e como os mesmos são preponderantes para construir uma ética natural para nortear a sociedade.

O percurso que será realizado nesta revisão passa, inicialmente, no primeiro capítulo, por perceber a construção dos conceitos supracitados no ambiente da Filosofia Grega, sobretudo, nos pensadores do período clássico enumerando as influências que os mesmos possibilitaram a filosofia de Santo Tomás de Aquino.

Em seguida, o segundo capítulo apresentará os movimentos de ruptura com uma metafísica baseada no ser enquanto ser, emergindo a tese nominalista de Guilherme de Ockham, perpassando a Razão Pura e a Razão Prática de Kant na Idade Moderna e conduzindo a ruptura a contemporaneidade através de algumas doutrinas que estão embasadas em princípios semelhantes aos de Ockham e Kant.

Já o terceiro capítulo, revisa o resgate de alguns filósofos tomistas da contemporaneidade, tendo em vista o entendimento dos mesmos acerca do conceito de Ser e de Bem, utilizando-se dos desenvolvimentos dos pensadores modernos para dar razão às

conclusões medievais de Santo Tomás de Aquino, manifestando que é possível pensar a perenidade da percepção destes conceitos.

Por fim, no quarto capítulo, faz-se um exame das conclusões mais atuais acerca da temática proposta, destacando inúmeras posições atuais que convergem para a validação da doutrina de Santo Tomás não só no ambiente do Medieval, como também, no contexto da atualidade, apresentando possibilidades reais de aplicação da retomada de um conceito referencial de Ser que valide o ente e a retomada do aspecto da universalidade do bem, destacando que os dois conceitos estão e devem estar associados para um resultado vantajoso.

Através da revisão textual das obras dos filósofos e do diálogo com os comentadores dos mesmos, este trabalho se justifica pela preocupação em aprofundar a reflexão acerca do relativismo que adoce a sociedade atual, buscando meios de colaborar para a abertura de visão da mesma em vistas de cumprir a finalidade de sua existência. Além disso, ao apresentar a problemática da perda referencial e da crise da universalidade do bem, tem-se a intenção de destacar que o sujeito tem a capacidade de construir valores, resgatar o sentido da vida moral, retomar a visão da felicidade última a partir de uma observação clara da realidade e de uma reflexão honesta a respeito de quem é.

01 RELAÇÃO ENTRE A ÉTICA E A METAFÍSICA: PROPOSTAS MEDIEVAIS

Em comparação com o ofício de discorrer acerca do problema ético dos antigos, os filósofos medievais, em sua maioria, tinham um ponto de unidade que lhes dava um referencial mais aparente do que o desenvolvimento do pensamento antigo, sobretudo porque estes iniciaram grande parte das discussões a respeito dos, depois assim chamados, tratados da filosofia.

Além disso, no que diz respeito à metafísica¹, a base conceitual e a linha de raciocínio, sobretudo dos grandes expoentes da filosofia patrística e escolástica, advém das elucidações iniciais realizadas pelos antigos, especialmente o pré-socrático Parmênides, como também Platão e Aristóteles. Por isso, o presente capítulo tem por intento apresentar, com base nas reflexões dos filósofos medievais, destacando a figura de Santo Tomás de Aquino, as relações do problema ético e da metafísica, embasados no conteúdo filosófico e conceitual desenvolvido pelos pensadores antigos, destacando, em seguida, os dois conceitos norteadores de tais tratados para que, posteriormente, se tenha a possibilidade de desenvolver um debate sobre as implicações da perda dos referenciais destes momentos histórico-filosóficos citados, na modernidade, em vistas dos frutos na contemporaneidade.

De antemão, vale salientar que o objetivo da primeira parte deste capítulo não é uma revisão árdua da filosofia grega, senão realizar um destaque nas principais ideias do período clássico que servem de base para o desenvolvimento do pensamento tomista sobre a crise ética, como também, a gênese dos conceitos norteadores desta discussão.

Logo, percebendo a gênese do problema moral, a fundação da metafísica e o desenvolvimento dos pensamentos dos expoentes da época, poder-se-á avançar aos pensadores do medievo sem, no entanto, retirar deles sua peculiar importância.

Ainda sobre o intento de apresentar as bases gregas da filosofia em vistas de introduzir a doutrina tomista e, por fim perceber a relação da perda referencial da noção de ser com a crise ética, pormenorizadamente através do conceito de bem, vale o destaque de que, para apresentar, mesmo que de forma não exaurida, o raciocínio ético da Grécia Antiga, faz-se

¹ “Ciência primeira, por ter como objeto o objeto de todas as outras ciências, e como princípio um princípio que condiciona a validade de todos os outros.” (ABBAGNANO, 2012, p. 766) ou ainda “ ‘Ciência que estuda o ser enquanto ser e as propriedades que o acompanham necessariamente’ (Aristóteles); como ‘ciência que investiga as causas primeiras e os primeiros princípios.’ (Aristóteles)” (MONDIN, 2010, p. 83) Neste trabalho, o termo será usado tendo por referência as definições supracitadas anteriormente, sobretudo no que diz respeito ao estudo do ser e evitando-se o uso do termo ontologia para designar tal conteúdo em vistas de uma unidade mais aproximada com os autores.

necessário compreender que só se é possível buscar ideias que se relacionam a tal, fazendo-se uma análise global do pensamento dos filósofos da época, dado que, como já foi dito, os vários temas estavam estritamente vinculados.

1.1 A herança da filosofia grega para a discussão ético-metafísica do Medievo

É perceptível que a filosofia entendeu bem cedo que seria necessário a busca de um critério universal para a verdade. Tal constatação deu-se pelo fato de que os filósofos entenderam que seria bastante complicado conhecer tudo de todas as coisas, a não ser que essa busca fosse feita por partes ou então procurando “um certo referencial, a saber, submetendo o múltiplo a um princípio de *unidade*. (SPINELLI, 2006, p. 201, grifo do autor)

Na história da Filosofia Antiga, o desenvolvimento da construção dos questionamentos acerca das coisas, do mundo, do pensamento e os demais objetos, ainda não sistematizados do campo filosófico, deram-se a partir da busca pelas origens, o *arché* das coisas. Desde Tales², registrado histórica e tradicionalmente, como o primeiro filósofo da natureza, que percebe na água a origem das coisas, assim como outros pré-socráticos, que entendem outros elementos como a gênese da natureza, tem em comum o elemento de unidade como norteador da origem. A opinião defendida por Tales de que “ ‘o *Kosmos* é um’ [...] logo se difundiu pelos filósofos gregos.” (SPINELLI, 2006, p. 201) Sendo que, passando pelos eleatas e chegando aos expoentes da filosofia clássica, a ideia fora base para, depois de ultrapassar a barreira do mundo físico, Parmênides desenvolver a perspectiva do ser, abrindo caminho para Aristóteles, na Academia, realizar seus postulados acerca da temática.

Mesmo naqueles filósofos que, à primeira vista, são tidos como pensadores da mudança, do conflito, do devir, está, também, a referência a uma necessária unidade conceitual que vai além da subjetividade do homem. Em Heráclito³, notadamente um representante dos pensadores do devir, é possível perceber que essa unidade conceitual é algo manifesto:

² “Tales de Mileto (fim do VII – primeira metade do séc. VI a.C.) é o criador, do ponto de vista conceitual (mesmo que não ainda do ponto de vista lexical), do problema concernente ao “princípio” (*arché*), ou seja, a origem de todas as coisas.” (REALE; ANTISERI, 2003, p. 17, v. 1) Como o nome já o localiza geograficamente, viveu em Mileto, na Jônia e, além de filósofo, foi cientista e político sensato. Iniciou a filosofia da *physis*.

³ “Heráclito viveu entre os séculos VI e V a.C. na região de Éfeso. Herda do milésimos o conceito de dinamismo universal, mas aprofunda de modo distinto.” (REALE; ANTISERI, 2003, p. 22, v. 1)

“A proposta dele é bastante clara: assim como a pólis está sujeita a uma ordem ou domínio comum, que se sobrepõe à vontade subjetiva dos indivíduos, quem se dispõe a fazer ciência, ou seja, a falar com inteligência ou a exercitar o *noûs*, deve fazer o mesmo: fundar um domínio epistêmico [...] condizente com a *phrónêsis*, com a ação do pensar.” (SPINELLI, 2006, p. 208, grifo do autor)

Tendo em vista, então, que ao fazer reflexão acerca do conceito ou de qualquer outro objeto da ciência ou da área de conhecimento, existe uma necessidade de fundação de uma unidade conceitual para que a discussão não seja vaga, subjetiva e particularizada a ponto de não ter relevância para os outros indivíduos.

Seguindo aos expoentes da filosofia clássica, percebe-se essa unidade conceitual, de forma bastante clara em Platão, ao elucidar o princípio das ideias. Mesmo que demonstre um dualismo deveras aparente e que, percebia o mundo material imperfeito, decaído e alienado (cf. MONDIN, 2010, p.226) apreende-se que o mundo ideal, de onde provém a ideia de todas as coisas em sua perfeição, é expressão da unidade que seria necessária para ser de comum acordo a inteligibilidade das coisas para a razão humana.

Posteriormente, Aristóteles tendo um esforço em captar a realidade de modo não dualista, como em Platão, mas sim unitário, recolhe de Heráclito o contributo

“em ter agregado à ideia de unidade o pressuposto de universalidade: que o *logos* (termo com o qual ele designava o pensamento, a palavra e ação humana) deveria forçosamente se submeter a critérios de validade universal. O que fosse tido como verdadeiro deveria ser válido para todos, e não somente para um ou alguns indivíduos em particular.” (SPINELLI, 2006, p. 206, grifo do autor)

Percebe-se, então, que pairava sobre a filosofia grega, sobretudo dos expoentes, a ideia de universalidade para que os conceitos e o próprio pensamento e desenvolvimento acerca dos variados estudos fosse considerado válido. Constatar-se-á em Platão, resultados mais delimitados da percepção grega acerca da unidade de conceito necessária para o desenvolvimento de um estudo mais refinado e específico não só no que tange à questão conceitual, mas, sobretudo, na aplicação prática da metafísica e, posteriormente, da ética, saindo do âmbito estritamente teórico e passando para a totalidade do ser e do bem, expressos na prática.

Entretanto, antes que se dirija o desenvolvimento às nuances do pensamento dos filósofos os quais serão destacados, é oportuno lembrar que, no que tange à reflexão moral dos mesmos, a centralidade dá-se pelo conhecimento intelectual de um Bem, sendo este universal, mas também a forma como se dá o amoldamento a ele, tanto em grau psíquico

como prático. Já no que diz respeito à reflexão metafísica, como o desenvolvimento de um pensamento mais sistemático acerca da mesma, dar-se-á mais em Aristóteles a percepção dos assuntos que fazem referência a tal ponderação que são apanhados da totalidade do pensamento dos filósofos.

1.1.1. O princípio de unidade em Platão: gênese para o sentido de Ser e Bem

Tendo em vista a construção teórica realizada desde os naturalistas até o momento platônico do pensamento grego, percebe-se que, não eximindo Sócrates, nem muito menos seus antecessores, o vértice ao qual chegam boa parte das considerações acerca dos raciocínios é a necessária universalidade que, por conseguinte, abrem espaço para o entendimento acerca da unidade dada em Platão⁴.

Mesmo que a característica marcante do pensamento platônico seja o dualismo, especialmente pela divisão entre um mundo material sensível e um mundo ideal suprassensível, percebe-se que tanto as características do ser como a ideia de bem, sendo estas presentes no mundo ideal, são elas basilares para que, posteriormente, Aristóteles pudesse estabelecer princípios mais próximos ao que Santo Tomás discorre acerca de tal.

No que diz respeito ao contexto o qual levou Platão a pensar sobre o Bem e o Ser – aqui inserido na temática da Alma – deve-se destacar que a *Polis* grega tem um destaque fundamental. Isso se dá porque, inicialmente, Platão frequentara os círculos de Sócrates, seu último mestre, “não para fazer da filosofia a finalidade da própria vida, mas para melhor se preparar, pela filosofia, para a vida política.” (REALE; ANTISERI, 2003, p. 133, v. 1, grifo do autor) Após a condenação de Sócrates, afastando-se da militância política, retoma tais assuntos, sobretudo preocupado com a crise moral que tem espaço em seu tempo. Por isso, algumas das analogias, tanto para explicar a tripartição da alma, como as divisões de classes da cidade são realizadas, e ambas tangenciando na finalidade que se dá no Bem.

Quanto a análise sobre o Bem, Platão o começa no sexto livro da *República* inserido naquela temática clássica da teoria das Ideias. Ele afirma que, falando das coisas belas, essas assim as são porque possuem uma relação com um princípio unitário de valor. Tal valor advém, justamente, da ideia de Bem. (PLATÃO, *A República*, 506A)

⁴ “Platão nasceu em Atenas, em 428/427 a. C. Seu verdadeiro nome era Arístocles. Foi discípulo de do heraclítico Crátilo e depois de Sócrates.” (REALE; ANTISERI, 2003, p. 132, v. 1)

Logo, essa Ideia de Bem é o princípio norteador de toda rotina ético-política, no caso da análise pormenorizada de Platão, da vida da *polis*. Sendo assim, o conhecimento do que vem a ser essa ideia de Bem é sumamente importante para aqueles que, por direito, tem o dever de guardar a *práxis* da *polis*. Por conseguinte, aquele que é guardião do bom andamento e, por isso, conhece a Ideia, não a conhece isoladamente, mas, por ser Ideia, ela é única e não depende do que o guardião – ou aquele que tem acesso a ela – discerne sobre tal.

Além disso, a Ideia de Bem, no pensamento de Platão, está correlata à Ideia de Justo e Belo porque compartilha, por sua sumidade, atributos inerentes a outras Ideias.

O bem compartilha as propriedades de todas as outras ideias: a de conservar sua unidade (à semelhança de um ponto focal, apesar da relação com uma pluralidade de coisas boas, que são tais porque dele “participam”); e a de construir um princípio objetivo, autoconsciente, de sentido e valor, independente da mutabilidade das opiniões sociais e individuais, subtraído ao arbítrio do consentimento majoritário e ao jogo das vontades. (VEGETTI, 2014, p. 175)

Não só no que diz respeito ao conceito, mas, sobretudo, ao que a Ideia de Bem sinaliza, percebe-se que, em Platão, o princípio de unidade conceitual, não só pelo argumento da Ideia – que é única – mas também pelo princípio objetivo e sentido que a mesma possui, a necessária universalidade do entendimento acerca do que significa o Bem se faz necessária porque independe do que a sociedade opina ou o indivíduo reflete sobre tal.

Ademais, a ideia de Bem, em Platão, está atrelada a um caráter mais universal porque denomina uma entidade transcendente que, mesmo que adentre no campo prático, faz-se assim através de outros elementos que o expressam. Pode-se perceber isso no comentário acerca da *República* de MacIntyre⁵:

“Por lo tanto, para Platón – al menos en la *República* –, bueno sólo se usa adecuadamente para denominar una entidad transcendente o para expresar la relación de otras cosas con esa entidad.” (MACINTYRE, 2006, p. 55, grifo do autor.)⁶

Constata-se, então, que o Bem converge, tanto o significado como a expressão de todas as coisas, a um ponto culminante que dá visibilidade ao que é conhecido. Evidenciando, portanto, a potência cognoscitiva a quem conhece a coisa, e sendo a causa da busca do

⁵ “Alasdair MacIntyre nació em Glasgow em 1929. Estudió en el Queen Mary College de la Universidad de Londres y em la Universidad de Manchester. Ha sido profesor en distintas universidades británicas y estadounidenses, incluyendo las de Osford, Yale e, actualmente, Notre Dame. [...] se refleja en sus obras [...] una filosofía de corte tomista.” (MACINTYRE, 2003, contra capa)

⁶ Por tanto, para Platão – ao menos na *República* – o bem só se usa adecuadamente para denominar uma entidade transcendente ou para expressar uma relação de outras coisas com essa entidade. (tradução nossa)

conhecimento e da verdade, o Bem converge para a realidade do ente, que de maneira incompleta se manifesta no mundo, mas, de maneira perfeita, exprime-se no mundo ideal através da própria ideia.

Não há possibilidade de, ao menos em Platão, desassociar a noção de Bem do trato do conhecimento com vistas na verdade, dado que esta resulta no mundo ideal, expresso na realidade, pelas coisas. O Bem, na teoria platônica, outorga valor e desejabilidade aos objetos do conhecimento, por conseguinte, possibilita a condição de verdade aos objetos que culminam no conhecimento dos mesmos, excedendo a dimensão epistemológica da discussão e recaindo sobre a querela metafísica e, por consequência, ético-prática.

Esse movimento de abrangência da discussão do Bem que sai do contexto epistemológico e transita pelo domínio metafísico e ético assim se faz porque o Bem não é, tão somente, condição de verdade na ciência e de ciência.

“[...] do Bem vêm aos entes ideais, objetos de conhecimento, “o ser (*einai*) e a essência (*ousia*)”, “embora não sendo o bem *ousia*, mas estendendo ainda além da *ousia* por dignidade (*presbeia*) e potência (*dynamis*)” (509B)” (VEGETTI. 2014, p. 177 *grifo do autor*) sublinha-se, aqui, que o Bem é causa da existência e da essência das ideias, ou seja, uma existência que é determinada e individuada. Sabe-se que, em Platão, as ideias são os entes nos quais se articula o ser, logo, nessa relação de interdependência existencial, o Bem não se esgota no nível ontológico, logo não é só ideia, portanto, se expressa na realidade e, por isso, o ente depende dele.

Por fim, vale a lembrança de que Platão foi o primeiro a trazer à tona o conceito de Bem, no que diz respeito ao aspecto ontológico, fazendo sua identificação com a suma Ideia e com o princípio supremo, chamado por ele de Uno que era a medida de todas as coisas e da qual depende a realidade. No que tange a visão moral – recordando a comparação com a *pólis* outrora citada neste tópico – o Bem, na visão platônica, identifica-se com o divino, um Bem metafísico, fundamentado na alma ordenada e plasmada conforme a ordem do mundo ideal.

Ademais, nesta conclusão com relação ao pensamento de Platão sobre do Ser e do Bem, salienta-se também que aquilo que no contexto da *República* Platão denomina Bem, em outras obras intitula de Uno. Percebendo isso, chega-se à consequência de que, como o Uno é princípio de ser, que nasce da delimitação do ilimitado e também chamado de essência, substância ou Ideia, o Bem principia a existência do Ser, por conseguinte o ente, o que só ocorre por um entendimento de que tudo isso vem de uma conceituação única que não permite relatividade e, por isso, norteia tanto a discussão filosófica clássica, como a vida da *pólis* e a unidade dos indivíduos.

Obviamente, inúmeras questões divergentes e conflituosas são encontradas na doutrina platônica e discutidas por seus sucessores, sobretudo a desvalorização da realidade sensível em detrimento da realidade ideal. Entretanto, tendo inaugurado a altercação acerca do Bem e sua inerência ao Ser das coisas, é preponderante perpassar sua ideia para que se perceba, no desenvolvimento das doutrinas filosóficas seguintes a ele, onde fora a gênese da construção a qual a discussão circunda.

1.1.2. Aristóteles a metafísica do ser e a ética sistematizada

O pensamento platônico produziu inúmeras problemáticas quanto a metafísica e do trato ético que foram avocadas por Aristóteles⁷; desenvolvidas e, produzindo uma nova luz ao campo filosófico, sobretudo no que diz respeito à composição do saber teórico, do pensamento acerca da moral e, por conseguinte, da prática política, mas também ao grande destaque de uma formatação metafísica mais sistemática.

No que tange à discussão desta revisão, a reação aristotélica ao saber platônico tem destaque, justamente, quando percebe, no ponto de vista prático, que a proposta de Platão dissociava o Bem do terreno prático, retendo a contemplação da ideia de Bem somente àqueles os quais tinham uma capacidade teórica mais “erudita”, fazendo com que somente esta casta detivesse o saber necessário para a prática política.

A contrapartida do Estagirita é, justamente, de superar uma ideia de Bem, e, por conseguinte, uma regralização ética que não estivesse pautada apenas por uma teoria ideal, mas que pudesse ser tida no sentido prático da vida, tanto na *polis* como no vigor político da Grécia, estabelecendo uma doutrina de saber prático.

A crítica aristotélica a Platão não diz respeito a existir uma teoria, mas sim, a essa teoria permanecer fora do campo prático. Ao discorrer, então, qualquer elucidação acerca do que seja, neste caso, no campo ético, faz-se necessário, para o filósofo, uma finalidade que esteja atrelada à uma *práxis*.

⁷ “Aristóteles nasceu em 384/383 a.C., em Estagira, na fronteira macedônica. O pai de Aristóteles, chamado Nicômaco, era médico corajoso, tendo servido ao rei Amintas, da Macedônia. Assim, deve-se presumir que, [...] possa ter frequentado inclusive a corte. Sabemos com certeza que, com dezoito anos [...] Aristóteles, que já há alguns anos ficara órfão, viajou para Atenas e logo ingressou na Academia Platônica.” (REALE; ANTISERI, 2003, p. 187-188)

Se a teoria é praticamente inútil, o seu fim específico consistindo no acúmulo de conhecimento, o contrário é verdadeiro para o saber prático: seu escopo não é o conhecimento, mas a *práxis* (EM I 1 1095^a5); aquilo que queremos adquirir mediante um tratado como a *Ética a Nicômaco* não é o conhecimento teórico da virtude – ele seria então propriamente inútil – mas um instrumento para tornarmos “homens bons” e, portanto, mediante a ação moral, felizes. (EM II 2 1103b26ss). (VEGETTI, 2014, p. 197, grifo do autor)

A partir do excerto, pode-se inferir não só o comentário que o introduz, como também que o Filósofo afirma que o homem tem uma predisposição natural à Verdade. Diferente da doutrina platônica, em que o sujeito tinha acesso imperfeito à Verdade por ela não estar no plano da realidade, Aristóteles anuncia uma difusão do acesso às realidades elevadas a todos os homens.

Tal conclusão tem interferências notáveis sobre a ética, pois, diferente do que era a proposta do antecessor, Aristóteles propõe para a ética um saber prático que estivesse fundado na compilação das experiências e costumes dos homens em que, a partir da reflexão filosófica, tais questões práticas pudessem ser purificadas a ponto de encontrar uma teoria mais universalizada que permitisse a todos os homens encontrar o fim de sua vida.

Não obstante, para realizar uma qualitativa discussão acerca da ética aristotélica, como também um comentário relativo à ligação entre o ser do ente e o bem, faz-se necessário, de antemão, apresentar uma breve elucidação do que concerne a metafísica do Filósofo, não só em vistas de demonstrar o que fora desenvolvido a partir das refutações a Platão, mas, sobretudo, para embasar a proposta tomista do medievo, dado que, mesmo não tendo recolhido sua pesquisa unicamente do Estagirita, Santo Tomás de Aquino recebe uma influência ímpar do mesmo.

Inicialmente, pode-se destacar a vulnerabilidade do pensamento platônico sobre o mundo das ideias, a partir de objeções realizadas por Aristóteles que abrem caminho para a sua construção metafísica.

Aristóteles afirma que é desnecessária a duplicação das coisas. “[...] o mundo das Ideias é uma duplicação insustentável do mundo das coisas sensíveis. Não há um mundo das Ideias contraposto, separado e distinto do mundo sensível.” (ROSSET; FRANGIOTTI, 2012, p. 58) Haja vista o problema do ser, essa duplicação que ocorre em Platão não ajuda a solucioná-lo dado que, se são levantados problemas a respeito das coisas, os mesmos poderiam ser levantados sobre as ideias, logo, haveria somente uma duplicidade de problemas para resolução.

Uma segunda objeção diz respeito à discussão entre universais e particulares que será retomada, no fim do Medievo por Guilherme de Ockham e que será tópico para a percepção

da perda da universalidade dos conceitos e a crise de universalidade do bem e, por consequência, a crise ética.

[...] Quando várias Ideias particulares são semelhantes a uma Ideia geral da qual participam, a semelhança que existe entre elas desse ser explicada por uma nova Ideia. Sendo assim, o número das Ideias tem de ser infinito, porque se duas coisas particulares semelhantes são semelhantes porque participam da mesma Ideia (teoria da “*metaxis*”, isto é, da participação), então, para se estabelecer semelhança entre a terceira Ideia e a coisa, será necessário invocar uma quarta Ideia, e assim sucessivamente. (ROSSET; FRANGIOTTI, 2012, p. 58)

Outra objeção que deve ser destacada no que diz respeito à temática proposta é de que a doutrina das Ideias platônica não explica a gênese das coisas de forma prática, mesmo que exista a explicação do Demiurgo, as Ideias teriam certo impedimento, dado que são conceitos, definições hipostasiadas, em que falar da origem seria negligenciado.

Além disso, é escopo de objeção do Estagirita à doutrina platônica o fato de que ele não vê necessidade de cisão e divisão entre o mundo das Ideias e as coisas.

O esforço da filosofia aristotélica pode ser definido por estas palavras: um esforço titânico por tirar as Ideias platônicas do lugar celeste e fundi-las dentro da mesma realidade sensível das coisas. É um esforço por desfazer a dualidade do mundo sensível e do mundo inteligível; por introduzir no mundo sensível a inteligibilidade; por fundir a Ideia intuída pela intuição intelectual com a coisa percebida pelos sentidos, em uma só unidade existencial e consistente. (ROSSET; FRANGIOTTI, 2012, p. 59)

Tais objeções, aqui, fazem-se significantes pelo fato de que a discussão quanto ao *status* do ser do ente e as elucubrações sobre o bem são influenciadas, necessariamente, pela concepção de como os termos são tidos, no caso da linha a qual se traça até o pensamento do Aquinate, tangenciando para a inserção das Ideias na realidade sensível, num realismo moderado em que não existiria uma queda total para um realismo exagerado, mas também não permitindo uma tendência idealista tão destacada, já que é deveras perceptível que tal campo não tem frutos plausíveis para a apreensão da realidade e a prática humana em si.

Para chegar a uma veraz possibilidade de análise conjectural do estatuto do Ser do ente e da sua conseguinte relação com o Bem, vale o intento de enunciar que, diferente do que ocorre em Platão, Aristóteles entende que a essência das coisas não está em um mundo Ideal separado da realidade sensível. A essência faz-se presente nas próprias coisas. “A Essência de um ser ou ação é conhecida pelo pensamento que capta as propriedades internas desse ser ou ação, sem as quais ele não seria o que é.” (ROSSET; FRANGIOTTI, 2012, p. 62) Percebe-se, então, que para uma fundamentada análise metafísica, não existe a necessidade de se eliminar

o mundo sensível, mas, sobretudo, utilizá-lo, dado que o conhecimento da essência do ser das coisas está inserido no mundo.

A partir do que se diz da essência do Ser em Aristóteles é possível, já agora, deslindar a querela acerca dos universais que terá tópico específico quando o discorrer sobre o rompimento com a metafísica do Medievo apresentada por Ockham. Aristóteles afirma que “o universal vem a ser preeminentemente o objeto da ciência, porque é o elemento essencial.” (ROSSET; FRANGIOTTI, 2012, p. 63) Ao fazer tal afirmação, o Estagirita reforça sua teoria de que, compondo a coisa, o ser, uma substância individual é composta conjuntamente do sujeito, ou seu substrato com a essência, ou também chamada forma. Além do mais, afirma relativamente aos universais que “O universal só existe no particular, porém daqui se segue [...], mas que somente podemos apreender o universal mediante a apreensão do indivíduo.” (ROSSET; FRANGIOTTI, 2012, p. 63)

A problemática proposta acima diz respeito ao problema gnosiológico; de maneira mais estrita, entretanto, a partir desse certame é que serão erigidos os rompimentos com a metafísica medieval, como também a abertura a uma possibilidade de relativização do Bem, dado que, a partir do instante em que o conceito ou a coisa não pode mais ser tido como universal, a abertura ao relativismo é quase que imposta à filosofia, mas, sobretudo, à aplicação prática de suas teorias.

Em sua metafísica, Aristóteles discorre sobre o ser, das várias categorias que o mesmo possui, além de tratar das causas, constituições e atividades do ser que constituem o ente. Para fugir do problema o qual os críticos de sua teoria poderiam levantar sobre tal, o Estagirita apresenta o princípio de individuação. Mesmo que “o elemento formal de um ser, o que faz que seja uma coisa concreta, é especificamente o mesmo em todos os membros de uma espécie.” (ROSSET; FRANGIOTTI, 2012, p. 73) Então, seria necessário apresentar algo que explicasse a diferenciação desses seres. Sendo assim, o que diferencia os seres é justamente a matéria e seus acidentes.⁸

Posto isto, sinteticamente, a apreciação de Aristóteles acerca de sua metafísica, sobretudo no que diz respeito ao Ser, faz-se profícuo, agora, intentar a revisão do trato acerca da ética do Filósofo em vistas de compreender sua percepção relativamente ao Bem.

⁸ Em Santo Tomás de Aquino, tal princípio de individuação é explicado com o mesmo caminho apresentado por Aristóteles, entretanto, se utilizando do termo *signata quantitate*, ou seja, uma matéria como dotada de uma exigência antecipadora de quantidade. Absolutamente, tal teoria pode ser tida como uma evolução do platonismo onde a forma é universal. (cf. ROSSET; FRANGIOTTI, 2012, p. 73) De qualquer forma, nota-se que o intento dos filósofos não é destruir os tratos antecedentes, mas realmente, uma busca idônea pela verdade.

Para isso, destaca-se o fato de que relativo ao elemento racional da alma⁹, a doutrina aristotélica a divide em prático e especulativo. O objetivo desta divisão é defender o valor do conhecimento teórico daquilo que é o Bem entendido pela razão, mas, sobretudo, em vistas de evidenciar e elevar a dignidade do aspecto prático da razão que dirige o Bem dos níveis teóricos à vida prática, fazendo-o praticável.

Sendo a ética em Aristóteles muitas vezes intitulada magnamente como uma ética das virtudes, para que ela assim seja, ele destaca de antemão a questão fundamental que norteia toda a sua moral, que é o Bem supremo ou soberano Bem do homem. Para alcançar esse bem o homem é estimulado a “viver de um modo bem-aventurado e belo. (*Et Eudem.* I, 1, 1214 a 31)” (MARITAIN, 1964, p. 52) O fruto desse modo de vida consistirá em realizar perfeitamente a natureza humana consistindo em atingir a felicidade – *eudemonia*.

Não é sem sentido a busca que o Filósofo faz em busca de encontrar a finalidade do homem. Isso porque tal procura não diz respeito somente a um caminho pessoal e egoísta de realização pessoal, mas, sobretudo, diz respeito à toda a vida da sociedade, pois, porquanto os sujeitos busquem tal Bem, a harmonia da sociedade faz-se de forma mais completa.

Para determinar o que é a felicidade, é mister determinar quais sejam os fins de nossa natureza (qual é o “sentido da vida”, é a primeira questão em nós despertada pela angústia moral) e descobrir essa espécie de bem para o qual, antes de tudo, é feito o homem, o bem pelo qual um ente racional se realiza e que lhe é propriamente conveniente. (MARITAIN, 1964, p. 52)

Antes que se faça alguma objeção de que Aristóteles tem por intuito nortear de forma ditatorial a vontade dos sujeitos com sua tese, convém destacar que ele não diz que se deve tender à felicidade, mas sim que a felicidade – o bem final – é um dado da natureza que está presente no homem de modo necessário. Percebendo isso, o Estagirita, então, deseja descobrir o caminho que há de empreender para que tal busca pelo bem não esteja obscurecida por teses falhas que possam atrapalhar a chegada natural para a qual o homem tende.

Desde que sabemos em que verdadeiramente consiste o bem supremo, - seja esse conhecimento adquirido por via prática e espontânea ou por via especulativa e filosófica, - sabemos também que *devemos* tender a esse verdadeiro bem. Somos a isso obrigados em consciência, não em virtude de alguma demonstração filosófica, mas em virtude de um “primeiro princípio” imediatamente conhecido por todos e por si mesmo evidente àquilo que Aristóteles chama a ‘razão intuitiva’ ou a “inteligência imediata dos princípios”: é preciso fazer o bem e evitar o mal. (MARITAIN, 1964, p. 53, grifo do autor)

⁹ “Assim sendo, Aristóteles introduz a distinção entre: alma vegetativa, alma sensitiva, alma intelectiva ou racional” (REALE; ANTISERI, 2003, p. 213)

Ao determinar o que vem a ser o verdadeiro bem supremo do homem, o Filósofo dá a indicação de qual é a primeira alternativa a qual todo homem é obrigado em consciência a escolher. No IV livro da *Ética a Nicômaco* (1992, p. 118), Aristóteles nomeia esta obrigação da consciência de busca da verdade, e, por conseguinte de bem, de *sindérese*, ou *habitus* dos primeiros princípios práticos, os quais são possíveis de serem descobertos pelo homem pelo fato de tais princípios já estarem atrelados à cultura racional do mesmo; quando, então, de maneira honesta é procurada, tem-se o fruto de encontrá-la.

Na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles discorre acerca do Bem atrelado, em totalidade à felicidade.

O bem, no sentido mais amplo, que a tudo abarcasse, seria **aquele pelo que tudo o mais é feito**, ou seja, a ele subordinamos todos os demais fins. Esse bem **autossuficiente e completo** só pode ser a **felicidade**, para a qual a sabedoria, prazeres, riqueza e virtude são apenas meios de se obter.. Assim a felicidade seria o **bem mais excelente e a finalidade última de todas as ações**. O próprio **homem**, teria uma **função** ou objetivo específico de sua natureza, que seria o **exercício ativo das faculdades da alma humana em conformidade com a virtude e a razão**. (MARTINS FILHO, 2010, p. 486, grifo do autor)

Observa-se que, mesmo que o Estagirita relacione o Supremo bem à Felicidade, isso não quer dizer que exista uma suplantação do Bem pela Felicidade. Para ele, como para Sócrates¹⁰, o Bem sempre será e continuará sendo Bem. Ele conserva por si só certa prioridade sobre a Felicidade, visto que é um conceito mais primitivo e mais primordial que a Felicidade, porquanto norteia toda a gama de outras conceituações, inclusive no que diz respeito ao Ser mas, sobretudo, à finalidade e, por consequência, as explicações sobre a causa final.

Tanto na ética quanto na metafísica, além da filosofia da natureza, o Filósofo atribui à finalidade um papel sumamente primordial. Todas as coisas estão norteadas pela Causa Final, por isso, o aspecto do Bem nas condições elucidadas, é aspecto do Fim, para ele. Logo, a primeira questão para a filosofia moral é a do Bem soberano.

¹⁰ Como Sócrates pensa o Bem é base para que os outros filósofos clássicos permeiem a mesma busca e, por conseguinte, o mesmo caminho iniciado por ele como pode ser visto no seguinte fragmento: “Com Sócrates, afinal, a ideia de Bem liberta seu valor inteligível e faz surgir perante a razão um objeto proporcionado tanto à sua amplitude e espiritualidade como à liberdade da pessoa. Torna-se assim essa ideia um termo universal tão vasto como espírito e ao mesmo tempo problemático para o desejo. Nesse mesmo momento em que ela aparece assim em plena luz, a ideia de Bem deslumbrou, na verdade, o espírito humano. Parece-nos que, para Sócrates, a noção de bem metafísico e de bem moral como que se confundiam, tanto como a noção de virtude e a de felicidade. No que diz respeito à vida humana, o Bem é agir bem e a conquista da felicidade é não falhar na vida.” (MARITAIN, 1964, p. 35)

O bem não é só o fim do movimento dos entes naturais, mas é o fim e a ordem do universo, tanto num sentido intrínseco, significando a harmonia entre as diversas partes do cosmos, quanto extrínseco. Nesse último caso indica o fim que ordena todo o mundo. (ALVES, 2015, p. 60)

Levando em consideração, então, o tratado ético mais difundido da teoria aristotélica, a *Ética a Nicômaco*, passa-se ao campo do intento prático fazendo da teoria, serva deste objetivo. Isso porque o discurso de Aristóteles no corpo deste texto é fundamentalmente destinado a dar parâmetros práticos ao homem para que conheça o seu fim, ou seja, a felicidade que é o Bem que busca, além do que, conseqüentemente, encontra-se o Bem comum que é fruto para a cidade.

Aquilo que queremos adquirir mediante um tratado como a *Ética a Nicômaco* não é o conhecimento teórico da virtude – ele seria então propriamente inútil – mas um instrumento para nos tornarmos “homens bons” e, portanto, mediante a ação moral, felizes. (EM II 2 1103b26ss). (VEGETTI, 2014, p. 197, grifo do autor)

Pode-se argumentar que, tendo em vista tal objetivo do Estagirita neste tratado, os indivíduos podem dizer que tal perseguição pelo Bem pode ser relativa a cada um e que não seriam obrigados a seguir a prática sugerida pelo Filósofo, muito menos acreditar que o Bem é o fim de todo homem. Entretanto, para este argumento, o próprio Aristóteles afirma que não existe saída contundente, pois tanto a metafísica como a antropologia já mostram que “todos os homens possuem natural disposição á Verdade (EE I 6)” (VEGETTI, 2014, p. 199) e, ainda, que a verdade possui “uma capacidade própria para manifestar-se, de aparecer nos fenômenos ao olhar de quem saiba observar.” (VEGETTI, 2014, p. 199). Portanto, tal conclusão abraçada por Santo Tomás de Aquino é matéria de embate para contrapor o desenvolvimento dos idealistas, como Kant, uma vez que inclusive a título de conceitos não atrelados aos fenômenos propriamente ditos, estes se manifestam através desta experiência fenomênica, logo, a Verdade e, por consequência, o Bem manifestado pelo Ser no ente, vão estar orientados a um único e universal fim.

Por fim, em relação a *Ética a Nicômaco*, como também de todo o plano ético de Aristóteles, destaca-se que o intuito da prática ética e, por isso, do conhecimento do Bem e dos meios para alcançá-lo, não é só em vistas de um bem para o homem – indivíduo – mas, ao mesmo tempo, para o bem da comunidade, dado que estão entrelaçados e são interdependentes.

Mais especificamente, é tese central de Aristóteles que o “bem humano” é idêntico para o indivíduo e para a cidade; porém, nesta última ele encontra ao mesmo tempo

a sua realização e a sua condição de possibilidade. Sua realização porque a ação virtuosa não pode realizar-se a não ser no âmbito da interação familiar e social; sua condição, porque ninguém se torna virtuoso e “bom” a não ser mediante os dispositivos de formação coletiva. (VEGETTI, 2014, pp. 203-204)

Destarte, o saber filosófico sobre o Bem é tanto um produtor de bem para o indivíduo, como também, no campo político, é “construtor de felicidade coletiva (EM VII 12 1152b2)” (VEGETTI, 2014, p. 204) Logo, para que o saber do Bem seja possível para o homem, ele o apreende a partir da vontade que está ligada intrinsecamente à razão inteligível.

A faculdade humana que se adapta ao bem, mediante o conhecimento prévio, é a vontade. Essa supõe sempre a razão, assim como o bem supõe sempre a verdade. De fato, o bem move o apetite segundo o que seja conhecido pelo intelecto; e o objeto da vontade é o bem entendido como tal pela razão. (Cf. CARDONA, 1966, pp. 35-43; 53-57). (ALVES, 2015, p. 60)

Ora, o intento de discorrer acerca da filosofia clássica, sobretudo nas figuras de Platão e Aristóteles, verte no ponto central deste tópico que é a perspectiva tomista no Período Medieval que evocará uma retomada de ambos, como também, a proposição de que a universalidade, mais uma vez, é preponderante para fugir-se do relativismo conceitual que tem consequências opulentas na conjectura atual, a partir do rompimento assistido no fim do período médio e durante toda a modernidade.

1.2 A discussão ético-metafísica do medievo sob a perspectiva de santo Tomás de Aquino: visão sobre o Ser do ente e o Bem

A filosofia de Santo Tomás de Aquino¹¹ está intimamente atrelada à apresentação da Filosofia Cristã, sendo ele um dos grandes representantes desta doutrina da história filosófica. A grande preocupação dos filósofos escolásticos, inclusive mais do que os patrísticos, é de fundar o escopo do discurso teológico, servindo-se da herança filosófica que precedera a Filosofia Cristã do Medievo.

Santo Tomás de Aquino, cognominado também como Aquinate, *Doctor Angelicus* ou *Doctor Communis* – Doutor Angélico ou Doutor Comum – recolhe, em seu estudo, releituras de

¹¹ “Santo Tomás de Aquino nasceu em Roccasecca em 1221. Apesar da hostilidade da família, entrou na ordem dos dominicanos, e [...] foi discípulo de Alberto Magno. A seguir ensinou em Paris e depois nas principais universidades europeias [...], conforme era costume dos dominicanos. Morreu em 1274 no mosteiro de Fossanova.” (REALE; ANTISERI, 2003, p. 211)

diversos pensadores predecessores a ele, não se restringindo somente ao material ocidental, mas inclusive recolhendo dados do oriente, sobretudo do mundo árabe. Logicamente, tende o destaque para a apreciação dos clássicos gregos, com destaque para Platão e, mormente Aristóteles.

Tendo em vista que a doutrina do Aquinate é deveras numerosa, a exposição restringir-se-á aos aspectos concomitantes à sua metafísica, principalmente sobre a doutrina do Ser do ente, e à ética, em que ele discorre relativamente ao Bem.

A título de desenvolvimento, a doutrina tomista pode ser tida, aqui, como um esquadramento etiológico, ou seja, uma investigação que diz respeito as causas imersas na realidade sensível, atrelada a seus fundamentos inteligíveis, até a chegada à Primeira Causa; mas também, apresentando um aspecto teleológico, ou seja, de busca pela finalidade da realidade.

O caminho traçado para desenvolver tal intento, neste tópico, é a revisão do que ele entende pelo Ser como fundamento da realidade, mas também, como vértice do cumprimento final de tudo o que existe; a convergência das realidades inteligíveis e sensíveis que se dá no homem; e a percepção de busca pelo Bem supremo, inerente ao discurso da lei natural que norteia seu tratado ético.

O questionamento o qual os filósofos clássicos – e não só eles, como também os pré-socráticos – realizaram na gênese de suas investigações filosóficas fora sobre a origem de todas as coisas, além da causa das realidades existentes. Santo Tomás responde a estes questionamentos seminais com a doutrina do Ser. O Ser é fundamento de toda a realidade, porque é o único ente em que não há potencialidade. É ato puro, ou seja, é, por conseguinte, a Causa primeira, o Ente perfeitíssimo de onde todas as outras coisas procedem.

Se se considera a emanção de todo ente universal a partir do primeiro princípio, é impossível que algum ente seja pressuposto a esta emanção. Ora, *nada* significa nenhum ente. Portanto, como a geração do homem é a partir de um não-ente, que é o não-homem, assim também a criação, que é emanção de todo ser, é a partir do não-ente que é o nada. (AQUINO, Suma Teológica, I, q.45, a.1, grifo do autor)

Logo, depreende-se que o fundamento da realidade, é o Ser, de onde provém a existência de todas as coisas; logo, sendo tal existência dada por emanção, todas as coisas – ou todos os entes – tem ser, por isso, pode se falar do ser das coisas ou ser dos entes.

Ademais, como o doutor angélico está inserido no contexto da Filosofia Cristã, ele explica tal processo de emanção a partir do referencial divino, sendo Ele não somente a

causa de todo ser de todo ente¹², similarmente propiciando o efeito mais universal e, por consequência, a finalidade mais universal também.

À primeira vista, [...] fica bem claro que criar não pode ser ação própria senão somente de Deus. Deve-se, com efeito, referir os efeitos mais universais às causas mais universais e mais primordiais. Ora, entre todos os efeitos, o mais universal é o próprio ser. É necessário, por conseguinte, que seja o efeito próprio da causa primeira e universalíssima, que é deus. [...] Produzir o ser em si, e não enquanto é este ou é tal, pertence à razão de criação. Dessa forma se evidencia que a criação é uma ação própria de Deus. (AQUINO, Suma Teológica, I, q.45, a.5)

Se se pode falar da origem das coisas ao se tratar do ser, deve-se também ter em vista que as coisas tendem a um fim. O Ser Supremo, aqui, é referenciado com o Sumo Bem, ou seja, o fundamento da verdade de todos os seres, sendo assim, finalidade intrínseca de todo ente criado, doando a eles essa *télos*, tanto no âmbito cósmico, ou seja, da realidade sensível, como também, em âmbito particular. Tomás, então, afirma que tudo provém do Ser e tudo concorre, igualmente para o Bem, ou seja, o próprio Ser; Ele é a causa e a finalidade de todas as coisas. Na linguagem cristã, esse movimento de causa e finalidade é tido pela Criação e a redenção, respectivamente.

Todo agente age por causa de um fim. De outra forma, da ação do agente não resultaria antes disso do que aquilo, senão por acaso. [...] Há algumas coisas que são agente e paciente ao mesmo tempo; sendo agentes imperfeitos, lhes é conveniente que procurem adquirir alguma coisa mesmo no agir. Mas para o agente primeiro, que é somente agente, não convém agir para adquirir fim. Sua intenção é simplesmente comunicar sua perfeição, que é a sua bondade. E cada criatura visa obter sua perfeição que é a semelhança da perfeição e da bondade divinas. Assim, a bondade divina é o fim de todas as coisas. (AQUINO, Suma Teológica, I, q.44, a.4)

Diferente das criaturas inanimadas e dos animais, que estão em grau de perfeição abaixo dos homens¹³, estes últimos são tidos como pontífices entre as realidades sensíveis e inteligíveis, dado que estão abertos ao conhecimento do Ser por serem possuidores de alma

¹² “O que é, em qualquer dos significados existenciais do ser.” (ABBAGNANO, 2012, p. 387)

¹³ “O homem é o ponto de convergência de toda a criação. Nele se encerram, de algum modo, todas as coisas: *in homine quodammodo sunt omnia*. A razão lhe permite penetrar no mundo dos espíritos, as energias sensitivas lhe são comuns com os animais, as forças vitais com as plantas, e o corpo fá-lo se aproximar dos seres inanimados. (AQUINO, Suma Teológica, I, q.96, a.2) Como ser composto de todos os seres, o homem defronta a filosofia com um *problema peculiar: o da sua unidade*. A filosofia tomista o ataca cientemente, procurando solucioná-lo mediante conceitos aristotélicos, interpretados à luz do cristianismo. (GILSON; BOEHNER, 2012, p. 467, grifo do autor). Isto para explicar a primazia do homem diante das outras criaturas no que tange a perfeição e a proximidade com a possibilidade de compreensão acerca do ser. Além disso, dá a possibilidade de compreender a formulação que explica a “tripartição da alma”, iluminada por Aristóteles, que o torna ser racionalmente possibilitado de compreender tanto as realidades sensíveis, como também as realidades inteligíveis, não deixando de ser um ser dotado de unidade entre essas parcelas da alma, sendo dotado de uma união substancial entre corpo e alma, sendo esta alma princípio de atualização do homem.

racional, mas também, possibilitados de conhecer o mundo sensível porque têm corpo dotado de sentidos externos.

Donde se pode afirmar que a distinção entre as coisas, assim como sua multiplicidade, provém da intenção do agente primeiro, que é Deus. Com efeito, Deus produziu as coisas no ser para comunicar sua bondade às criaturas, bondade que elas devem representar. Como uma única criatura não seria capaz de representá-la suficientemente, ele produziu criaturas múltiplas e diversas, a fim de que o que falta a uma para representar a bondade divina seja suprida por outra. (AQUINO, Suma Teológica, I, q.47, a.1)

Pode-se questionar que tal desigualdade entre as coisas seria um empecilho para dar como credível a possibilidade de o homem ser a criatura escolhida para deter a possibilidade de conhecer o Ser e refletir sobre a tendência final à sua bondade, entretanto, o Aquinate prescreve que inclusive esta desigualdade é querida, pois tem em si um objetivo real de permitir que a perfeição divina seja manifestada no universo. Assim se lê:

É preciso dizer que como a sabedoria de deus é a causa da distinção entre as coisas, é também a causa da desigualdade. [...] Por isso, nas coisas naturais, as espécies parecem estar organizadas por graus. Por exemplo: os corpos mistos são mais perfeitos que os simples, as plantas mais que os minerais, os animais mais que as plantas, os homens mais que os outros animais. e em cada um desses graus encontra-se uma espécie mais perfeita que as outras. Portanto, como a sabedoria divina é causa da distinção entre as coisas, para a perfeição do universo, assim também é da desigualdade. Pois o universo não seria perfeito se se encontrasse nas coisas apenas um grau de bondade. (AQUINO, Suma Teológica, I, q.47, a.2)

Percebe-se, com isso, que além de estar outorgado pela vontade do Ser criador a perfeição em graus de toda criação, também ao homem é dado, por conta de sua alma racional, a possibilidade de ter uma abertura ao transcendente, coisa que para as outras criaturas não se faz, e tal abertura possibilita-o a capacidade de conhecer tanto os transcendentais que o fazem ser o que são, como também o fim desta transcendência.

No sólo la inteligencia se apoya y aprehende el ser, sino que ella es el único medio que tenemos de captarlo. El hombre sólo posee una ventana abierta al mundo transcendente, y es la inteligencia. Más aún, sólo a la luz inteligible del ser que entra por ella se ilumina también su propia imanencia, desde que sólo conociendo el ser transcendente logra la consciencia de su yo y de sus actos. (DERISI, 1969, p. 17)

Entende-se, então, que o homem possui uma alma racional que está orientada, pela inteligência e a vontade – que são suas faculdades – ao conhecimento e a posse do Ser, dado que compete as faculdades espirituais, é tido, analogamente, por Verdadeiro e Bom. Nestas

faculdades atua-se a destinação do homem à sua finalidade, visto que a inteligência do mesmo está inclinada à contemplação da Verdade e a vontade destinada a possuir o Bem.

O que rege a vida moral do homem, segundo o doutor comum, é o Ser tomado de forma análoga como Verdadeiro e Bom, à medida que ordena uma finalidade orientadora do agir, mas também, à medida que é causa da felicidade humana pelo dado do exercício moral e, por fim, pela posse final do Bem.

Depois de discorrer o que diz respeito ao contexto em que se insere a discussão ético-metafísica da finalidade do Ser do ente, mas também apresentar, mesmo que de forma resumida, qual vem a ser tal finalidade, convém, agora, deter-se numa breve revisão daquilo que vem a ser a metafísica do Ser em Santo Tomás de Aquino e, em seguida, apresentar como vem a ser a sua ética.

O Ser é a causa universal de todas as coisas. Pode-se afirmar isto pelo fato de ele ser receptáculo de toda perfeição e a fonte última de toda a realidade, como já fora elucidado anteriormente. Tendo esta concepção, o ser tem por função fundamental, sustentar e realizar o ente.

Na obra *De potentia*, Tomás de Aquino afirma que: Entre todas as coisas, o ser é a mais perfeita. Isso porque o ato é sempre mais perfeito do que a potência¹⁴. Ora, qualquer forma particular só se encontra em ato se lhe for acrescentado o ser. [...] conseqüentemente, aquilo a que dou o nome de ser é a atualidade de qualquer ato, e, portanto, a perfeição de toda perfeição. [...]. (*De pot.* 7, 2 ad 9). (ROSSET; FRANGIOTTI, 2012, p. 95, grifo do autor)

Pode-se inferir, então, que o ser é a atualidade de qualquer forma ou natureza. Além disso, é também, a perfeição absoluta, a raiz de todas as perfeições que são comunicadas ao ser dos entes. O ser, também, é aquilo que há de mais perfeito na realidade, fundamento e complemento de todas as perfeições.

Agora, se tratando de uma pequena passagem quanto a ética de Santo Tomás – que outrora já fora apresentada no início deste tópico – é deveras importante dizer que como o intelecto do ente, por sua própria essência, associa-se aos primeiros princípios, também a vontade faz tal movimento de aderência ao fim último que é o bem – também nomeado beatitude na terminologia cristã.

O intelecto humano, como dito, conhece não só a verdade, mas também, o bem. Caso não reconhecesse nada como bom, a vontade não teria a possibilidade de querer nada. “O motivo próximo da vontade é o bem entendido, que é seu objeto.” (AQUINO, *Suma contra os*

¹⁴ “Ora, tudo que recebe algo de outro, está em potência a respeito disso; e isto que é recebido nele é seu ato.” (AQUINO, *O ente e a essência*, 2013, p. 40)

Gentios, III, cap. 88, n.2) Logo, conhecendo a verdade sobre o bem, o ente tem a vontade apetecida e tende para ele, tornando-o seu objeto de desejo. Para que se chegue ao bem, passa-se pela verdade, ou seja, a mesma é prévia do bem, isto porque “em primeiro lugar, porque a verdade é mais próxima ao ente, que é prévio ao bem [...] em segundo lugar, porque o conhecimento precede naturalmente ao apetite.” (AQUINO, Suma teológica, I, q. 16, a. 4) Por conseguinte, se o intelecto não tivesse a capacidade de captar a realidade como algo bom, não ocorreria o querer espiritual que se direciona ao amor, sumidade do bem.

Entende-se, ainda, que o intelecto deve apreender a realidade, mas também o seu fim. O que outorga tal afirmação é o fato de que a vontade depende do conhecimento do fim para ter a capacidade de mover o agente em direção à ação. O Aquinate confirma:

Condição indispensável para todo movimento em direção ao fim é o conhecimento do mesmo. Assim, pois, todo o que obra ou se move em virtude de um princípio intrínseco e tem algum conhecimento do fim, possui em si mesmo o princípio de seus atos, não somente para agir, mas também para agir para o fim [...]. Como o homem é o que melhor conhece o fim da sua atividade e move a si mesmo, segue-se que seus atos são os que com mais propriedade podem chamar-se voluntários. (AQUINO, Suma teológica, I-II, q. 6, a. 1 c)

Quando se fala sobre o conhecimento do ser e do bem, estes possibilitam falar em graus de perfeição. Num primeiro nível, os bens particulares são conhecidos pelos sentidos, tanto internos como externos, a partir dos acidentes dos entes. Logo depois, o conhecimento dos sentidos é seguido pelo apetite sensível. Faz-se, a contar daí, um juízo cognitivo e valorativo que resvala para o conhecimento do bem particular, em vistas de projetar o futuro, mas também do bem final, como finalidade dos bens intermediários.

Sucedem, então, dois tipos de apreensão intelectual no homem: a da verdade e a do bem, sendo a segunda derivada da primeira. Inicialmente se conhece a verdade sobre o ente, e depois se pode conhecer o bem como bem. Se não há a apreensão da verdade, a vontade se torna desordenada, ou seja, dirigida a um bem aparente, e não a um verdadeiro bem. (ALVES, 2015, p. 170)

Somado a isto, tem-se da boca do Aquinate que “A vontade não pode ser ordenada retamente ao bem a não ser que preexista alguma cognição de verdade.” (AQUINO, Suma teológica, I-II, q. 8, a. 4 c) E ainda: “Nunca a vontade desejaria o conhecer a não ser que antes o mesmo intelecto apreendesse o entender como bem.” (AQUINO, Suma contra os gentios, III, cap. 26, n. 22). Posto isto, pode-se concluir, então, que para que a vontade possa querer o bem, faz-se crucial que ele seja, antes de tudo, captado pelo intelecto como bem.

Com relação a este caminho de conhecimento do bem, Santo Tomás de Aquino afirma no *De Veritate*, que o conhecimento da verdade dá-se pela razão teórica, enquanto a razão prática dá a possibilidade de conhecimento do bem.

O verdadeiro e o bom se penetram (*circuminedunt*) reciprocamente, porque o verdadeiro é certo bem, e todo bem é verdadeiro; por isso o bem pode ser considerado com uma cognição especulativa, se se considerar apenas a sua verdade [...]. e o bem pode também ser considerado praticamente, se se considera como bom, ou seja, se é considerado como o fim do movimento ou da operação. (AQUINO, *De Veritate*, q. 3, a. 3, ad 9)

Sendo assim, pode-se afirmar, a partir do pensamento do Doutor Angélico, que o bem possui razão da causa final de todo o cosmos, e tal afirmativa é apreendida pela razão num de seus níveis mais elevados do conhecimento. Deveras, o sujeito que não conhece a ordem das realidades físicas, tem o hábito de pouco raciocínio, e o mesmo que não tem o intento de entender a unidade da ordem do universo, tendo em vista que este é o grande bem, não tem usado toda a sua capacidade racional. Tendo em vista isto, a perfeição do ente só é conhecida no momento em que se abraça o conhecimento da causa final.

O conhecimento humano, então, tem uma dependência ontológica do ser e da bondade divina que o norteia. Ter o conhecimento do ser criado possibilita ter alcançado a fundamentação da realidade física. Ter apreendido o ser em ato de cada ente como um bem, possibilita entender que o conhecimento do bem funda todos os demais bens do universo, isto é, conhecer o bem divino que é bom por sua própria essência é conhecido, ao menos em parte, pelos bens dos entes que assim o são por participação no bem divino.

De modo análogo, a emanção do Ser divino que dá existência ao ser dos entes por participação emanada: o bem dos entes também só é possível pelo fato de que o Bem divino é dado por participação a eles.

Destarte, pode-se concluir desta breve revisão da interação entre o ser e o bem em Santo Tomás de Aquino que tal discussão faz-se importante porque oportuniza fazer um embate tanto contra o relativismo como também contra as ideologias que dizem deter a verdade absoluta. “De fato, a verdade única e absoluta está presente somente no intelecto divino: por ela Deus conhece perfeitamente a si mesmo e a todas as coisas.” (ALVES, 2015, pp. 175-176) Logo, nem qualquer homem, muito menos qualquer sistema de doutrina filosófica pode ter a pretensão de possuir a verdade. E mesmo que o argumento da divindade cristã possa ser inválido para aqueles que rechaçam tal existência, as ideias universais que

emanam da lógica da construção do ser e do bem já responderiam esta não possibilidade de tais escolas ou ideologias pretenderem ter posse da verdade absoluta.

Tendo, então, apresentado a doutrina tomista relativamente ao Ser do ente e do Bem, apresenta-se, a seguir, a contrapartida iniciada por Guilherme de Ockham e prosseguida pelos pensadores modernos, sobretudo Kant, de romper com uma ideia universal que norteasse o parâmetro ético, intentando, com sucesso cabal, construir uma nova ética que não estivesse centrada na realidade e no ser, muito menos na universalidade norteadora, mas no homem e, por conseguinte, em cada homem, propiciando a ação de relatividade que começou a permear a humanidade, promovendo frutos que a ditam de maneira bastante perdida e que desnorteiam os parâmetros que a regem.

02 PANORAMA DO MOMENTO HISTÓRICO EM QUE A PERDA DO REFERENCIAL METAFÍSICO INICIA UMA CRISE ÉTICA

No primeiro capítulo, pôde-se discorrer acerca da gênese e evolução dos conceitos de Ser e de Bem os quais, perceptivelmente, foram internalizados pelos gregos como norteadores de sua questão moral não só no que diz respeito ao trato metafísico, mas também no transbordar deste para a vida prática, justamente pelo fato de o Bem ter uma relação íntima com o Ser que é a plenitude da existência e, por conseguinte, inerente também ao nível social.

Pôde ser percebido que, tendo concebido a questão moral e apreendido sua ligação com a temática metafísica, os gregos depreenderam, por isso, que tal relação concerne à própria estrutura ontológica do homem, como também à finalidade de sua existência. Por isso, concluíram refletindo sobre o uso acertado das faculdades humanas em vistas de alcançar o fim do homem na realização do seu ser, quais deveriam ser os meios convenientes para chegar à finalidade do ser do homem.

Assim posto, os filósofos clássicos ajudaram a fundamentar o pensamento do Medievo, destacando-se a figura de Santo Tomás de Aquino que, como outrora realçado, norteia a discussão aqui presente. Percebendo que o vértice para o qual converge o pensamento clássico e a realização tomista acerca da universalidade do Bem a partir do que fora mencionado sobre a unidade de entendimento do Ser é, em seguida, questionada, de maneira destacada, inicialmente por Guilherme de Ockham, vale, no presente capítulo, apurar este momento histórico em que a perda do referencial metafísico inicia uma crise ética que abre espaço para as discussões modernas, sobretudo na ética do dever de Kant, perpassando por breves excertos de discurso éticos modernos e contemporâneos.

Auferindo tal seguimento da revisão dos autores outrora elucidados, abrir-se-á espaço para examinar o produto filosófico e social que a perda do referencial conceitual possui para a crise da universalidade do Bem que, por consequência, inviabilizam, na atualidade, uma percepção clara acerca do fim do homem e de sua vivência que culmina nesse fim.

2.1 A crise Do Nominalismo em Guilherme de Ockham

Após certa consonância e seguimento de pensamento na discussão ética e no âmbito metafísico, desde os clássicos até o Aquinate, uma grande expressão de ruptura da ordem até

então estabelecida foi Guilherme de Ockham¹⁵. Apesar de o sustentáculo da produção do frade franciscano ser epistemológico como destaca Étienne Gilson, “Guilherme de Ockham é o ponto de chegada filosófico e teológico de movimentos intimamente ligados à história da lógica medieval” (2013, p.789), pode-se refletir as consequências que a proposta Ockhamista tem sobre as esferas da metafísica e da ética, dado que, após isso, poder-se-á perceber também de onde emana o raciocínio dos outros pensadores.

Na filosofia de Ockham é claro que a obtenção de conhecimento seguro é o indício direto dos fatos, ou seja, a capacidade de abstração, de apropriação dos princípios formais a partir do intelecto, não tem capacidade de produzir conhecimento crível.

Em contraste com os pareceres de Aristóteles e do Aquinate, que entendem o saber verdadeiro tendo como o objeto o universal, no pensamento de Ockham tal objeto da ciência é constituído pelo objeto individual.

Ockham só reconhece como válido e obrigatório um gênero de demonstração. Provar uma proposição consiste em mostrar seja que ela é imediatamente evidente, seja que ela se deduz necessariamente de uma proposição imediatamente evidente. [...] Acrescentemos a essa severa concepção da demonstração um gosto vivíssimo pelo fato concreto e pelo particular, que devia exprimir-se num dos empirismos mais radicais que se conhece, e teremos os dois lados iniciais que melhor nos ajudarão a compreender sua filosofia inteira. (GILSON, 2013, p. 789-790)

Pode-se perceber, em linhas gerais, que sendo a prova de uma proposição que produz o conhecimento necessariamente evidente, verificável, imediata e direta, o pensamento Ockhamista abraça o destaque aos singulares de forma bastante evidente. Isso se dá pelo fato de que os singulares, a partir dessa lógica, tem sua apreensão pelo homem de forma direta e, por consequência, nega os universais, dado que anteveem no homem uma habilidade de irromper um conhecimento que não seja estritamente empírico.

“Em muitas oportunidades e sem vacilação, Ockham afirmou que o universal não é real.” (REALE; ANTISERI, 2003, p. 300, v. 2) Sendo assim, para Guilherme de Ockham tal realidade do universal é tida como contraditória, portanto, deve ser excluída e entendida como essencialmente individual.

A partir desta lógica, o pensamento Ockhamista elimina a possibilidade de discussão do problema do princípio da individuação que os clássicos discutiam, como também elimina a tese de uma passagem de uma essência universal para o individual ou singular.

¹⁵ “Nascido no condado de Surrey, na aldeia de Ockham, a vinte milhas de Londres, pelo ano de 1280, Guilherme ingressou na ordem franciscana com pouco mais de vinte anos de idade. Realizou seus estudos universitários em Oxford, onde comentou *Sentenças* de Pedro Lombardo, conseguindo o título de *Baccalaureus sententiarum* em 1318.” (REALE; ANTISERI, 2004, p. 298, v. 2, grifo do autor)

A única realidade que corresponde aos universais é, pois, a dos indivíduos. Assim, os termos ou nomes, com que formamos as proposições de que nossa ciência é feita, são signos, ou substitutos, que fazem as vezes, na linguagem, dos indivíduos correspondentes. (GILSON, 2013, pp. 795-796)

Sendo os universais negados por Ockham, e estabelecendo a supremacia dos particulares, o processo que fundamenta a obtenção de conhecimento passa a ser a intuição que vem a ser, em síntese, uma apreensão deveras imediata e direta da existência de um ser, sendo obtida unicamente por via experimental.

O conhecimento intuitivo é o único que tem por objeto as existências e que nos permite alcançar os fatos. “Por oposição ao conhecimento intuitivo”, ele nos diz, “o conhecimento abstrato não nos permite saber se uma coisa que existe, existe, ou se uma coisa que não existe, não existe”; “o conhecimento intuitivo é aquele pelo qual sabemos que uma coisa é, quando ela é, e que não é, quando não é.” (GILSON, 2013, p. 790)

Por conta desta defesa em favor da aquisição de conhecimento pela via intuitiva, Guilherme de Ockham se dedicara ativamente a explicar as coisas da forma mais simples, segundo ele, e intentar eliminar do campo filosófico a discussão sobre das essências e das causas, chamadas por ele de imaginárias, que segundo o mesmo, realizam o único serviço de entulhamento da filosofia.

A defesa aos singulares gera na doutrina de Ockham uma grande querela que perpassa não só questões concernentes ao argumento epistemológico, mas também em relação a da discussão ética perpassada por uma problemática metafísica e, por conseguinte, certames no âmbito da teodiceia, inclusive caminhando para a Teologia. Tais questões, então, fazem-se imersas na característica de contingência que perpassa não só os conceitos, mas também as conclusões práticas da reflexão Ockhamista.

Um universo em que nenhuma necessidade inteligível se interpõe, mesmo em Deus, entre sua essência e suas obras, é radicalmente contingente, não só em sua existência mas em sua inteligibilidade. As coisas aí acontecem de certa maneira, regular e habitual decerto, mas que não é senão um estado de fato. Não há nada do que é que, se Deus tivesse querido, não teria podido ser de outro modo. (GILSON, 2013, p. 806).

Pode-se depreender, então, que para o pensamento de Guilherme de Ockham acerca do agir do homem é impossível a formulação de uma ética da natureza como em Santo Tomás de Aquino. Isto se dá pelo fato de que, deste agir do homem, resta uma contingência das realidades particulares, a indefinição de uma finalidade – no caso, o Bem. Além disso,

diferente do Aquinate, em Ockham, o intelecto humano fica impossibilitado de conhecer perfeitamente qualquer um dos conceitos como o Bem e a Verdade, dado que tal intelecto teria a capacidade de conhecer somente as coisas singulares e, como ideias como o Bem, a Verdade e os transcendentais estão intimamente ligados aos universais e à mente humana, captá-los, na doutrina Ockhamista, é impossível.

Por conta da análise apresentada acima, chega-se à conclusão de que, contrapondo a visão de Santo Tomás, Ockham tende a afirmar que o homem, em seu âmago espiritual, não teria inclinação de sua inteligência à Verdade e de sua vontade ao Bem em vistas da formulação de um ato moral que seja consciente e eleito e, por conseguinte, livre.

Não é intento deste trabalho discorrer acerca da tônica da liberdade do homem nem abrir discussão sobre das visões dos filósofos em relação a mesma, entretanto, ao menos no que diz respeito à doutrina Ockhamista vale destacar que tal temática influi nas conclusões que podem ter como efeito a crise ética, que será o objetivo da abordagem do capítulo seguinte.

Ockham sostiene que el libre arbitrio *precede* a la razón y a la voluntad; es lo que las mueve a sus actos pues – dice – puede elegir libremente conocer o no, querer o no. Para Ockham, el libre arbitrio es la facultad primera, anterior a la inteligencia y a la voluntad por lo que respecta a sus actos. (PINCKAERS, 2007, p. 391, grifo do autor)¹⁶

O rompimento com o paradigma da ética, da moral e da concepção de homem que se tinha até então é demonstrado por esta precedência, elucidada por Ockham, do livre arbítrio diante da razão e da vontade. Sobretudo no que diz respeito à vontade, percebe-se que o fim o qual esta vontade anseia, no pensamento do Aquinate, é o Bem, entretanto, sendo a escolha livre do homem – aqui se utilizando o “ser livre” na experiência Ockhamista -, pode ser que este não chegue a tal fim, dado que a experiência do livre arbítrio, nesta doutrina, dado que o homem pode escolher ou não, querer ou não, sendo guiado apenas pela sua idiosincrasia do sensitivo ou também por sua vontade não norteadas pelo fim universal.

É fundamental, também, perceber que Ockham rejeita a metafísica do ser ontológico de Santo Tomás em defesa de um único elo entre finito e infinito, realizado pelo puro ato da vontade criadora de Deus. Este ato não é passível de nenhuma sistematização racional.

¹⁶ Ockham argumenta que o livre arbítrio precede razão e a vontade; É o que se move aos seus atos, pois - diz ele - pode escolher livremente a conhecer ou não, querer ou não. Para Ockham, o livre arbítrio é, antes da inteligência e da vontade, no que diz respeito às suas ações, primeira faculdade. (tradução nossa.)

Juntamente com o conceito metafísico de ser analógico, cai também o conceito de *substância*. Nós só conhecemos das coisas as qualidades ou os acidentes que a experiência revela. O conceito de substância representa apenas uma realidade desconhecida, arbitrariamente enunciada como desconhecida. Nenhum motivo milita em favor de tal entidade, cuja admissão viola o princípio da economia da razão. (REALE; ANTISERI, 2003, p. 301, v.2 grifo do autor)

Rejeitando o aspecto analógico do ser, Guilherme de Ockham mais uma vez afirma que as realidades desconhecidas não implicam na composição do Ser do ente, sendo assim, o resultado que tal conclusão dá é de que a necessidade de universais é artificiosa e inútil para a concretização do conhecimento.

Fazendo destaque à questão do ser pode-se perceber, em Ockham, a partir da tese do mesmo sobre a alma, que o caminho traçado é basicamente o mesmo: uma rejeição ao aspecto universal e uma abertura aos particulares.

Aplicando com rigor seu critério da certeza racional, G. de Ockham não subverte menos profundamente a psicologia do que a teodiceia. A primeira vítima de suas eliminações implacáveis é a alma substancial e imaterial da qual se afirma comumente sermos todos dotados. De fato, nada nos autoriza a afirmá-lo. Já que não há conhecimento certo fora da intuição, só devemos afirmar acerca da nossa alma o que a intuição dela nos dá a conhecer. (GILSON, 2013, p. 803)

Percebe-se, então, que a doutrina Ockhamista, ao desimpedir uma assertiva sobre a substancialidade da alma e da sua imaterialidade, não permite também nos moldes de Santo Tomás realizar uma afirmação contundente acerca do Ser do ente. Isso, justamente, como outrora exposto, pelo fato de que tais conceitos são inerentes a um pensamento em relação aos universais e bloqueariam, em sua totalidade, o conhecimento intuitivo proposto por Ockham em seus particulares.

Tal sequência de críticas à construção metafísica e gnosiológica com a qual Ockham se defronta nos sugere duas observações. Antes de mais nada, a “navalha de Ockham” abre caminho para um tipo de consideração “econômica” da razão, que tende a excluir do mundo e da ciência os entes e conceitos supérfluos, a começar pelos entes e conceitos metafísicos, que imobilizam a realidade e a ciência [...] Por outro lado, tal crítica parte do pressuposto de que não é necessário admitir nada fora dos indivíduos, bem como, por fim, de que o conhecimento fundamental é o conhecimento empírico. (REALE; ANTISERI, 2003, p. 302, v.2)

De tudo isso, pode-se concluir relativamente ao pensamento de Guilherme de Ockham, que como o intelecto não conhece os universais, logo não pode conhecer a Verdade e o Bem para o qual direcionam o Ser do ente. Sendo assim, abre-se espaço para uma possível relativização do modo de se chegar ao cumprimento do Ser, tendo a possibilidade de, sendo este fim relativo, o indivíduo poder e querer alcançar um bem que não seja o Bem e, por

consequente, instaurar a vicissitude de várias éticas que tentem organizar uma corrida em vistas da felicidade que, no fim das contas, pode não ser triunfante, dado que pode se perder no relativismo do pensamento particular.

2.2 A metafísica kantiana e a subversão da noção de bem

Após revisar o movimento de ruptura com as ideias desenvolvidas por Santo Tomás de Aquino no Medievo à luz dos filósofos clássicos iniciado por Guilherme de Ockham, adentra-se, neste tópico, com a continuidade de tal cessação sob as influências do período moderno da filosofia.

A partir do nominalismo Ockhamista, o não atrelamento dos filósofos à uma ideia universal norteadora que guiasse suas pesquisas filosóficas ficou mais corpulento, tendo uma gama de pensamentos que, muitas das vezes não concordavam em um seguimento linear a se desenvolver. Dado tal fato, destaca-se aqui a figura de Immanuel Kant¹⁷ como notável expoente da filosofia no que diz respeito ao intento desta revisão que é tratar das grandes áreas da metafísica e da ética.

Mais uma vez, tem-se um pensador com obra bastante ampla: aqui, não há intenção discorrer extensivamente sobre ela, mas sim, dispensar as próximas páginas em perceber na filosofia kantiana os traços que foram herdados da discussão até agora realizada, como também apresentar o desenvolvimento dos ditames que podem ter levado a consolidar a perda do referencial metafísico e a consequente crise ética que, a partir do bem, se apresentam nos tempos hodiernos.

O escopo da parte destacada da obra kantiana inicia-se na *Dissertação* de 1770. Tal composição delinea-se como uma propedêutica da metafísica, entendida, em Kant, como o conhecimento dos princípios do intelecto puro. O objetivo é, primeiramente, estabelecer uma diferença entre o conhecimento sensível e o inteligível.

¹⁷ “Immanuel Kant nasceu em 1724 em Königsberg, cidade da Prússia Oriental, de modesta família de artesãos. Depois de frequentar o severo *Collegium Fridericianum*, de inspiração petista, em 1740 inscreve-se na Universidade da cidade natal, onde frequentou cursos de ciência e de filosofia, terminando o ciclo de estudos em 1747. De 1747 a 1754 foi preceptor. Em 1755 obteve livre docência e entrou na Universidade de Königsberg, onde permaneceu até 1770, quando se tornou professor ordinário com a dissertação *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*. Entre 1770 e 1781 dá-se o momento decisivo da formação de seu sistema: em 1781 saiu a primeira edição da *Crítica da razão pura*, que foi seguida pela *Crítica da razão prática* (1788) e pela *Crítica do juízo*. (1790). (RALE; ANTISERI, 2004, p. 347, v. 4, grifo do autor)

A fundamentação de tal diferença dá-se no desenrolar de sua epistemologia em que afirma que no sistema de aquisição do conhecimento, o sujeito, a partir de suas categorias transcendentais¹⁸, se impõe ao objeto, diferente do que fora descrito anteriormente em Santo Tomás, em cuja doutrina o objeto se impõe ao sujeito com os atributos, qualidades e propriedades que o caracterizam. Logo, no que diz respeito à epistemologia idealista de Kant, não é mais o objeto que deve ser estudado, mas sim o sujeito e sua cognoscibilidade, sobretudo.

Percebendo que a partir da diferenciação feita na *Dissertação* de 1770 ele poderia refletir acerca do sujeito e sua estrutura cognoscitiva, passa então a desenvolver a *Crítica da razão pura* que teve por intento discorrer sobre a impossibilidade da razão humana de ter conhecimento de algo que estivesse além do fenomênico, do factual. Sua crítica à metafísica realista moderada do Medievo passa por afirmar que a mesma não pode ser considerada ciência dado que não trabalha com coisas factuais.

Na busca científica, Kant propõe que esta deve ter como base os juízos universais e necessários que se escusem da experiência. A partir disto, ele afirma que no âmbito do conhecimento, três são os juízos: sintéticos *a priori*, sintéticos *a posteriori* e analíticos. Discorrendo brevemente sobre cada um, pode-se dizer que os analíticos são juízos necessários e universais que são elaborados sem passar pela necessidade de experiências, portanto, eles são *a priori*. Já os juízos sintéticos são *a posteriori* quando são ampliadores de conhecimento, atingidos por via experimental e, por isso, não podem ser tidos como universais e necessários. E os juízos sintéticos são *a priori* quando têm um juízo universal e necessário

Sabendo disso, para Kant a ciência verdadeira baseia-se nos juízos sintéticos *a priori* sendo que o fundamento é de que “é o próprio sujeito que sente e pensa, ou melhor, é o sujeito com as ideias de sua sensibilidade e de seu intelecto, em sentido transcendental.” (REALE; ANTISERI, 2004, p. 359, v. 4, grifo do autor). Ou seja, o transcendental na doutrina kantiana é o fundamento da cognoscibilidade, uma estrutura *a priori* presente no sujeito que se impõe ao objeto ao conhecê-lo.

Discorre-se sobre esta temática do conhecimento no pensamento kantiano pelo fato de que este influi de maneira fundamental no sistema de pensamento moral do mesmo. Pode-se perceber isto quando se conclui os resultados da “revolução copernicana” produzida por Kant,

¹⁸ “O ‘indica’ tanto as estruturas ou formas *a priori* que, inerentes ao sujeito, tornam possível qualquer experiência, quanto os conhecimentos relativos a estas estruturas (as quais são *a priori* justamente porque são próprias do sujeito e não do objeto). É, portanto, a condição da cognoscibilidade (da intuibilidade e da pensabilidade) dos objetos, é aquilo que o sujeito coloca nas coisas no próprio ato de conhecê-las. Deve ser distinguido do ‘transcendente’, que indica aquilo que ultrapassa qualquer possibilidade de experiência.” (REALE; ANTISERI, 2004, p. 359, v. 4, grifo do autor)

levando os conceitos de tal virada para sua proposta de pensamento acerca da moral desenvolvida na *Crítica da razão prática*:

O resultado conclusivo a que leva a “revolução copernicana” realizada por Kant é que o *fundamento do objeto está no sujeito*. O vínculo necessário que constitui a unidade do objeto de experiência, na realidade, é a *unidade sintética do sujeito*. O conceito de objeto, tradicionalmente concebido como aquilo que está contra e se opõe ao sujeito, para Kant, ao contrário, *supõe estruturalmente o sujeito*. A ordem e a regularidade dos objetos da natureza é a ordem que o sujeito, pensando, introduz na natureza. (REALE; ANTISERI, 2004, p. 364, v. 4, grifo do autor).

Antes de adentrar no diálogo que permitirá falar do quesito moral do pensamento kantiano, tem-se em destaque do por que Kant percebeu a necessidade de repensar a metafísica após ter percebido como se construiu o pensamento do filósofo sobre a aquisição de conhecimento na *Crítica da razão pura*.

A partir dos relatos do próprio Kant, o projeto de refletir sobre a necessidade de repensar a metafísica adveio de suas leituras sobre o pensamento de Hume¹⁹: “Confesso abertamente haver sido a advertência de David Hume que, já lá vão muitos anos, pela primeira vez me despertou de meu sono dogmático e incutiu a minhas pesquisas no domínio da filosofia especulativa orientação inteiramente diferente.” (KANT, 1959, p. 28)

Hume, sendo um empirista cético, sobretudo criticando o princípio de causalidade que fora parte do pensamento de Aristóteles, mas também do Aquinate, dava como incertas as posições de um racionalismo dogmático. Hume queria provar que a razão não tinha capacidade de pensar de forma apriorística, utilizando-se de conceitos, como seria a relação entre causa e efeito: “Não há possibilidade de ver como do fato de uma coisa existir deva seguir-se necessariamente a existência de outra coisa, nem como se possa introduzir *a priori* o conceito de semelhante conexão.” (KANT, 1959, p. 28, grifo do autor)

Kant estabelece, assim, a partir do recolhido de Hume, uma crítica à metafísica dogmática, pois percebe nela uma construção não muito sólida por não se basear em constatações experimentais, em juízos sintéticos *a priori*. Mas na totalidade, Kant chega, também, a uma problemática intransponível, pois algumas realidades transcendentais não são possíveis de serem conhecidas por constatações experienciais, tais como a alma e Deus, logo,

¹⁹ “David Hume nasceu em Edimburgo em 1711, e desde jovem se apaixonou pelo estudo dos clássicos e da filosofia. Já em 1729 teve poderosa intuição de uma nova ‘ciência da natureza’, da qual nasceu a ideia básica de sua obra-prima, o *Tratado sobre a natureza humana*, em três volumes [...]. Morreu em 1776.” (REALE; ANTISERI, 2004, p. 131, v. 4, grifo do autor). Hume imprimiu um novo cenário no pensamento ao apresentar uma necessidade de fundamentar a ciência do homem sobre bases experimentais. Crítica a forma como os realistas perceberam a ética, sobretudo porque não percebia na metafísica o amparo para a ciência do homem, mas sim, as experiências numa ciência aplicada.

nestes espaços, a razão fica abandonada a si mesma. Tal amostra permite abrir espaço para uma crítica do idealismo kantiano, a partir dos meios realistas de obtenção do conhecimento, porque, a partir de uma metafísica que leva em consideração não só a adequação do intelecto à realidade, também o fato de transcendentais e transcendentos poderem ser falados e, de alguma forma, conceitualizados.

Em seguida, pode-se adentrar ao desenvolvimento na moral kantiana a partir da obra *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Ela tem como objetivo realizar uma pesquisa e determinação de um princípio que seja supremo para a moralidade. Faz-se elemento preliminar para estudar a *Crítica da razão prática*. Enquanto a *Crítica da razão prática* lança bases para realizar uma ciência apriorística da conduta, a *Fundamentação da metafísica dos costumes* detêm os elementos essenciais para entender a moral kantiana.

A gênese da pesquisa kantiana dá-se pela seguinte afirmação: “Não é possível conceber coisa alguma no mundo, ou mesmo fora do mundo, que sem restrição possa ser considerada boa, a não ser uma só: uma boa vontade.” (KANT, 1964, p. 53) Para conceber, faz-se necessário a faculdade de julgar, através da inteligência, somado a um aspecto de coragem. Para isso há de se considerar que estas ações não são boas em si, mas têm seu valor determinado pelo uso que se faz das mesmas.

Da mesma forma, Kant afirma acerca da felicidade: ela não é um bem em si, pois pode fazer-se fonte de corrupção em quem não possui boa vontade. Para estar correlata à boa vontade, deve-se compreender o papel do dever no entendimento e na ação do indivíduo. Relativamente ao dever, diz-se que:

[...], com efeito, contém em si o [conceito] da boa vontade, mas acrescenta-lhe certos entraves subjetivos, provindos da nossa sensibilidade, os quais põem em relevo a boa vontade às voltas com certas dificuldades. Poder-se-ia dizer até que a boa vontade é a vontade de agir por dever. Importa notar, desde logo, que bastantes vezes se age em conformidade com o dever, sem que isso implique em agir por dever. (PASCAL, 2011, p. 119)

Justificando o comentário a partir do pensamento kantiano, tem-se que:

Passo aqui em silêncio todas as ações geralmente havidas por contrárias ao dever, se bem que, deste ou daquele ponto de vista, possam ser úteis, pois nelas não se põe a questão de saber se podem ser praticadas por dever, uma vez que estão em contradição com ele. Deixo também de lado as ações que são realmente conformes com o dever, para as quais, no entanto os homens não sentem inclinação imediata, mas que apesar disso executam sob o impulso de outra tendência; porque, em tal caso, é fácil distinguir se a ação conforme com o dever foi realizado por dever ou por cálculo interesseiro. Muito mais difícil é notar esta distinção, quando, sendo a

ação conforme com o dever, o sujeito sente para com ela uma inclinação imediata. (KANT, 1964, p. 57)

Em Kant, percebe-se, então, que para que a ação tenha verdadeiro valor moral não adianta somente que ela esteja conforme o dever: há de ter somado a ela que seja executada por dever. Quando se age sob a influência do aspecto sensível do homem, mesmo que tal ação seja concordante com o dever, é algo anormal. Para ser caracterizado como moral ou prática, a ação deve depender direta e exclusivamente da razão.

O que norteia a ordem do dever elucidada acima é o célebre conceito kantiano de imperativo categórico. Dele advêm todos os outros imperativos que norteiam o dever e é formulado por Kant como aquilo que “procede apenas segundo aquela máxima, em virtude da qual podes querer ao mesmo tempo em que ela se torne em lei universal.” (KANT, 1964, p. 83).

Entretentes, com o imperativo categórico, Kant afirma que o princípio que norteia a moralidade do homem é a autonomia que o mesmo possui diante das ações. Seguindo no caminho de suas elucubrações, algo, diante do imperativo categórico, torna uma vontade, dentro da autonomia, como algo bom. “É absolutamente boa a vontade *que não pode ser má, portanto aquela vontade, cuja máxima, quando convertida em lei universal, não pode jamais contradizer-se a si mesma.*” (KANT, 1964, p. 100, grifo do autor)

A partir, então, da afirmação sobre o imperativo categórico, pode-se entrar na *Crítica da razão prática* que formaliza a ética kantiana. Este produto de Kant versa sobre a tarefa de dissuadir a razão, que é empiricamente condicionada, do intento de produzir sozinha o fundamento exclusivo de determinação da vontade. Diferente da *Crítica da razão pura*, que tem a preocupação de limitar a razão cognoscitiva à esfera da experiência – do fenômeno²⁰ –, como se viu anteriormente, aqui, à esfera do númeno²¹, que até então era inacessível, passa à uma acessibilidade “prática”.

O objetivo da *Crítica da razão prática* é, portanto, de mostrar que a razão é por si só, não precisando da ajuda dos impulsos sensíveis para movimentar a vontade, dado que

²⁰ “Segundo Kant, o Fenômeno é, em geral, o objeto do conhecimento enquanto condicionado pelas formas da intuição (tempo e espaço) e pelas categorias do intelecto. Diz: ‘Fenômeno é o que não pertence ao objeto em si mesmo, mas se encontra sempre na relação entre ele e o sujeito, sendo inseparável da representação que este tem dele. Por isso mesmo, os predicados do espaço e do tempo são atribuídos aos objetos dos sentidos como tais, e nisso não há ilusão. [...]’ (*Crít. R. Pura*, Estética Transcendental, § 8, Obs. ger., nota). Tal significado, no qual se estabelecia um filosofema muito difundido no século XVIII, permaneceu como um dos significados fundamentais desse termo [...]” (ABBAGNAMO, 2012, pp. 510-511, grifo do autor).

²¹ “Este termo foi introduzido por Kant para indicar o objeto do conhecimento intelectual puro, que é a *coisa em si* (v.) Na dissertação de 1770, Kant diz: ‘O objeto da sensibilidade é o sensível; o que nada contém que não possa ser conhecido pela inteligência é o inteligível. O primeiro era chamado de *fenômeno* pelas escolas dos antigos; o segundo, de *numeno*.’ (*De mundi sensibilis* etc., § 3). (ABBAGNAMO, 2012, p. 838, grifo do autor).

somente neste caso podem existir princípios morais válidos sem exceção para todos os homens. No que diz respeito a todos os princípios práticos – que são as regras gerais tanto subjetivas como objetivas que determinam a vontade – somente os imperativos categóricos são as leis práticas que valem sem condições para o ser racional, tendo em vista que definem a vontade unicamente como vontade, prescindindo da aquisição de determinado efeito desejado.

Segundo Kant, a lei moral independe do conteúdo. “Se subordinamos a lei moral ao conteúdo, caímos no empirismo e no utilitarismo.” (REALE; ANTISERI, 2004, p. 376, v. 4) A essência do imperativo categórico manifesta-se, na lei moral kantiana, por fórmulas apresentadas a seguir:

*“Age de modo que a máxima (o princípio prático subjetivo) de tua vontade possa valer sempre, ao mesmo tempo, como princípio de uma legislação universal” (objetiva). Na *Fundação da metafísica dos costumes* leem-se também outras duas fórmulas: “Age de modo a considerar a humanidade, tanto em tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre também com finalidade, e jamais como simples meio”. “Age de modo que a vontade, com sua máxima, possa se considerar como universalmente legisladora em relação a si própria.” (REALE; ANTISERI, 2004, p. 376, v. 4, grifo d autor)*

Em tese, percebe-se que a proposta kantiana para um objetivo de sua ética é fundamentalmente boa; entretanto, porque não parte de quesitos atrelados à realidade e, sobretudo, sem vistas de um bem universal, acaba abrindo espaço para se pensar numa ética relativa centrada no indivíduo.

Adentrando a segunda grande parte – e a que mais interessa à comparação com os outros tópicos desta revisão – da *Crítica da razão prática*, tem-se a dialética. O objeto manifesto da razão prática na dialética kantiana é o bem supremo, que ele define como o acordo entre a virtude e a felicidade. Neste caminho, a virtude faz o homem digno da felicidade, enquanto faz-se necessidade pelo fato de ser um ser dotado de sensibilidade.

Por conseguinte, enquanto a virtude e a felicidade constituem, conjuntamente, a posse do supremo bem numa pessoa e, com isso, também a felicidade, distribuída em proporção exata à moralidade (que é o valor da pessoa e a torna digna de ser feliz), elas constituem o *supremo bem* de um mundo possível, vale dizer, o bem inteiro e completo, no qual, todavia, a virtude é sempre, como condição, o bem mais elevado, para não haver outra condição acima dela, ao passo que a felicidade, conquanto sempre grata para quem a possui, não é boa, por si só, em sentido absoluto e em todos os aspectos, mas supõe sempre, como condição, a conduta conforme à lei.” (KANT, s.d., p.199, grifo do autor)

Dessa maneira, o conceito de supremo bem em Kant é a coligação entre a virtude e a felicidade. Ademais, este conceito, para ter sua realização plena, tem pressuposto certas

condições que não podem ser objeto de demonstração da razão especulativa, mas a razão prática vindica que estas condições sejam dadas em vista de o conceito não permanecer vazio. Essas condições são os postulados da imortalidade da alma, da existência de Deus e da liberdade.

A partir da breve revisão da proposta kantiana para uma nova metafísica e uma ética do dever, pode-se agora traçar uma análise crítica a partir de uma revisão realista moderada de percepção do bem como fim excluído do elemento constitutivo próprio da moralidade a partir de uma eliminação do fim último subjetivo e do fim último absoluto.

Kant forma um conceito bastante exclusivo e extremado da percepção que desenvolve, com vistas em atingir uma motivação suprema que fosse realmente desinteressada. Nisto, ele rejeita a procura de todo bem com o intento de uma finalidade de ação na sua moralidade.

Procurou particularmente afastar da moralidade qualquer bem supremo ou qualquer fim supremo, isto é, o soberano Bem. Por outras palavras, julgou Kant necessário subtrair a moralidade, - naquilo que ela possui de mais próprio, - à ordem da finalidade. No entanto, se é verdade que “sem o fim o agente não agiria”, um desinteresse assim concebido não conseguiria senão *desinteressar* ou suprimir da própria existência toda ação moral. (MARITAIN, 1964, p. 120, grifo do autor)

Quando ele busca um desinteresse, este só pode ser tido quando da própria ordem da finalidade, ou seja, quando alguém age por amor de outrem, o bem deste torna-se fim do homem. De forma contrária a isso, Kant busca chegar a uma moral de desinteresse absoluto, tirando a moral da ordem da finalidade, dado que tira dela a finalidade e, por consequência, a conquista do bem no que diz respeito à finalidade de ação. Nele a finalidade de ação passa por uma conquista prazerosa e não em vistas do bem em si.

Não é oposição que na moral kantiana a conquista da felicidade, a consideração do prazer, do interesse próprio, o amor a si, desempenham, de alguma forma, papel na moralidade, mas devem se apresentar sob a condição de a motivação única ou a razão formal de tais seja somente a do dever apoiado para com a lei. Quando se diz da razão puramente prática, não se faz uma exigência de abandono da felicidade, mas que o dever ao se apresentar deve ser tomado em consideração primeiramente.

Acrescenta-se que, em Kant, o que é verdade no prazer também se faz verdade para a felicidade. Como a felicidade depende de uma noção empírica da sensibilidade, ele não faz distinção entre ela e o prazer. Quando se fala em procurar a felicidade, ou seja, procurar este fim, é o mesmo que dizer que é procurar o que agrada ao que procura. Diferente da concepção aristotélico-tomista em que a felicidade, tendo noção ontológica, diz respeito a perfeita

realização do ser e das potências do indivíduo enraizadas em sua natureza que tange para o bem, mesmo que ele se utilizasse delas, diferiria pelo fato de sua visão ser centrada no amor próprio dado o desinteresse de seu objetivo, dissentindo da autêntica moralidade.

Em resumo, Kant desliga a vida moral tanto da felicidade aristotélica que tende ao bem como também da beatitude cristã que encontra seu fim no Bem Supremo. Separa, com isso, a felicidade suprema na terra de uma felicidade transcendente, convertendo o agente moral em um agente que basta a si mesmo.

Da mesma forma que Kant elimina o fim último subjetivo, como visto, também assim o faz com o fim último absoluto. Isso por que: “é muito difícil para uma filosofia racionalista, compreender que uma entidade que deseje naturalmente a felicidade, possa amar uma outra entidade, embora sendo Deus, senão por amor a si própria.” (MARITAIN, 1964, p. 123) essa resolução não se dá apenas pela defesa de um puro desinteresse da motivação da ética, mas sobretudo, para defender uma autonomia da vontade. Ou seja, na moral kantiana, o fim último absoluto deve ser eliminado da ética e da vida moral.

Por fim, na análise do papel do bem na moral kantiana, percebe-se a primazia do dever, onde este mesmo não possui conteúdo, ou seja, ele é a própria exigência de si mesmo. “Assim como o bem, como fim, foi excluído da motivação do ato moral, - o bem como *valor objetivo* é excluído da especificação deste.” (MARITAIN, 1964, p. 129, grifo do autor). Por isso, o valor do ato moral sai da bondade de seu conteúdo ou objeto passando a ser a conformação com uma universalidade formal do dever simplesmente pelo dever, fazendo com que este dever continue vazio de conteúdo e exista por si mesmo.

A constatação a que se chega é de que isto acontece pelo fato de que a problemática da liberdade e da moralidade, ou seja, o universo ético o qual se discute aqui é totalmente separado pelo idealismo kantiano do universo da natureza. As coisas, então, não se conformam com a razão e, assim, o conteúdo da ação moral que tende para o bem é esvaziado. A partir dos termos elucidados durante esta revisão, pode-se dizer que o ser é esvaziado de seu sentido ulterior e a existência cumpre um simples mandato que se faz em si mesmo de realizar um dever que retorne a si mesmo.

Por conclusão, pode-se reafirmar que o pensamento kantiano na modernidade repensa o modo de tratar a metafísica e sua posição na filosofia da mesma forma que isso implica em uma reformulação da proposta ética do pensador. Tendo Ockham aberto espaço para discussões neste caminho, Kant proporciona uma notoriedade no quesito ético, ao passo que estimula a formulação de uma variada gama de sistemas éticos tanto na posterior modernidade, como também no início da contemporaneidade. Faz-se mister revisar, mesmo

que de forma bastante sucinta, os discursos éticos na época pós-kantiana para, em seguida, elucubrar uma retomada a um sistema ético pautado no valor e na referencialidade do ser em vistas de proporcionar a universalidade do bem que norteie a prática ética do homem.

2.3 Discursos Éticos Contemporâneos

A partir do momento em que no fim da filosofia Medieval e início da filosofia Moderna a centralidade do pensamento e da pesquisa filosófica passa a ser o homem, algumas características já notadas anteriormente em Kant passam a ter destaque no desenvolvimento dos tratados dos pensadores, como também tal influência tangencia a querela ética que está inserida no trabalho da maioria dos filósofos.

A autonomia da investigação filosófica dissociada da teologia e dos ditames medievais faz com que a obtenção de conhecimento, como já fora elucidado, saia do espaço realista adentrando uma característica idealista. Ademais, um pluralismo mais acentuado do que no Medievo incentiva uma liberdade, inclusive referencial, em que as perspectivas filosóficas podem ser diversamente percorridas sem necessariamente existir a necessidade de universalização de conceitos por parte daqueles que os formulam. Por fim, o progressivo desinteresse pela metafísica é acentuado, dando lugar a disciplinas filosóficas ditadas pela ciência, mas também pela política e uma gnosiologia bastante próprias da época, com reflexo na forma de pensar a ética.

2.3.1 A Ética numa leitura epistemológica de David Hume

Como já dito anteriormente, Hume influenciou o despertar filosófico de Kant com sua proposta cético-empirista somada a um discurso de que a razão não podia pensar de forma apriorística, usando conceitos como na relação de causa e efeito. Na filosofia de Hume, a natureza é considerada como objeto da experiência em que a mesma é considerada apriorística, ou seja, baseada em princípios anteriores à constatação fática do fenômeno, além do que, também é carente de um fim externo e de uma ordem intrínseca a ela. Por isso, não se pode falar de um elemento basilar natural da ética.

O fruto disso é o Positivismo (e os seus derivantes neopositivistas e o cientificista), que diz que o método das ciências experimentais deve ser aplicado a todas as ciências. Assim como as ciências só descrevem a realidade, sem prescrever nada, a ética deveria apenas dizer como as pessoas se comportam, sem ditar regras morais ou modelos concretos de bem. (ALVES, 2015, p. 28)

Analisando a validade de tal argumento, diz-se que possui lógica válida, entretanto, no que diz respeito à premissa, esta é dificultosa, dado que a ética não precisa, necessariamente, ter o mesmo método que utiliza as ciências de metodologia experimental. “Já Aristóteles viu que a ética não possui o mesmo tipo de certeza que as ciências matemáticas.” (ALVES, 2015, p. 28)

Ademais, em Hume, a moral não se fundamenta na razão, mas sobre o sentimento, mais especificamente o prazer, seja ele bom ou de dor. A partir daí, a moral será aquela que suscitará paixões, impedirá ou promoverá ações de acordo com o sentimento que lhes gera. Mesmo que a ética de David Hume tenha seu assentimento numa utilidade pública que seja boa para o bem das partes, será chamada utilitarista com viés subjetivista dado que o norteador desta utilidade comunitária será a percepção que isto ou aquilo gera prazer ou dor para a comunidade diante da percepção de alguém.

Nas *Investigações sobre o princípio da moral*, finalmente, para explicar a ética Hume recorreu também à dimensão utilitarista. Com efeito, diz ele, o “útil” move nossa concordância. Mas o “útil” de que se fala no campo da ética não é “nosso útil particular”, e sim o útil que, além de nós, estende-se “também aos outros”, ou seja, o útil público, que é “o útil à felicidade de todos”. (REALE; ANTISERI, 2004, p. 143, grifo do autor).

Posto isto, em contrapartida à proposta de Hume, afirmar que a ética necessariamente tenha que seguir os parâmetros metodológicos da ciência experimental leva a uma conclusão de que tal argumento é inválido, pois se contradiz pelo fato de que a própria ciência concorda que ela mesma seja normativa, ao passo que, afirmando que a ética deve passar pelo crivo metodológico experimental, está normatizando uma atividade que nem, inclusive, lhe diz respeito.

2.3.2 A visão do pragmatismo

Na visão pragmatista²², o conceito de natureza humana passou a ser arcaico, isso porque invalida a diferença que os clássicos fazem entre aquilo que é natural e artificial, no momento em que se baseia na teoria evolucionista²³ para justificar seu pensamento. Ademais, o pragmatismo anula a ideia de realidade afirmando que no momento em que se tenta descrever a realidade, isto se faz com o objetivo de se conseguir objetivos pré-estabelecidos.

Entrando no campo da ética, os pensadores pragmáticos afirmam que como a ética não está inserida na pesquisa da natureza, esta não pode fornecer elementos para justificar um estudo sobre este campo. Logo, o estudo ético estaria atrelado somente aos ditames pessoais daquele que deseja estudá-la.

Aqui se vê claramente a raiz do problema: o subjetivismo. Afirma-se que a realidade, desprovida de natureza, não tem um significado e um *télos* em si. Por isso, são os homens que dão sentido a cada coisa, e a liberdade se torna o valor absoluto da ética. Dá-se a crise da concepção finalística do intelecto humano, tanto no que se refere à sua abertura perfectiva ao mundo, aos outros, a Deus e à posterior conversão sobre si mesmo, entendida como busca de autoconservação. (ALVES, 2015, p. 29, grifo do autor).

Ao abraçar o subjetivismo, tal postura reflete completamente o resultado que ditará a postura ética da modernidade em diante: aquele que reflete e produz as regras é o homem, independente do que a finalidade universal fale sobre tal. Tal constatação é realizada, também, por Spaemann²⁴ (1998, pp. 10-11) quando aponta que muitos dos reflexos do abandono da consideração a respeito da natureza humana vão ditar o encadeamento de filosofias sociais que não colocaram a mesma como uma chave de finalidade.

²² “Esse termo foi introduzido na filosofia em 1898, por um relatório de W. James à *Califórnia Union*, em que ele se referia à doutrina exposta por Pierce num ensaio do ano de 1878, intitulado ‘Como tornar claras as nossas ideias’. Alguns anos mais tarde, Pierce declarava ter inventado o nome Pragmatismo para a teoria segundo a qual ‘uma *concepção*, ou seja, o significado racional de uma palavra ou de outra expressão consiste exclusivamente em seu alcance concebível sobre a conduta da vida’; dizia também que preferira esse nome a *praticismo* ou *praticalismo* porque, para quem conhece o sentido atribuído a ‘prático’ pela filosofia kantiana, estes últimos termos fazem referência ao mundo moral, em que não há lugar para a experimentação, enquanto a doutrina proposta é justamente uma doutrina experimentalista.” (ABBAGNANO, 2012, pp. 919-920, grifo do autor)

²³ “Teoria biológica da transformação das espécies vivas umas nas outras, que é a hipótese fundamental adotada pelas disciplinas biológicas a partir da segunda metade do século XIX.” (ABBAGNANO, 2012, p. 458)

²⁴ “Robert Spaemann (Berlín, 5 de mayo de 1927), filósofo católico alemán. Se criou en Colonia. Estudiu en Münster, Múnich, París y en el Friburgo suizo. Doctor Honoris Causa por las Universidades de Friburgo (Suiza), Navarra (España) y Pontificia Universidad Católica de Chile. Miembro del Consejo de la revista Humanitas. Autor de numerosos libros y artículos, traducidos a doce idiomas. Entre los más destacados traducidos al español se pueden citar *Crítica de las utopías políticas*, *Conceptos éticos fundamentales*, *Lo natural y lo racional*, *Felicidad y benevolencia* Ha sido Profesor de Filosofía en las Universidades de Stuttgart, Heidelberg -en cuya cátedra sucedió a Gadamer- y, finalmente, hasta su jubilación en 1992, en la Ludwig-Maximilian de München.” (<http://www.conoze.com/index.php?accion=autor&autor=Robert%20Spaemann> acessado em: 24/08/2016)

Sendo expoente da corrente pragmatista, William James²⁵, sugere uma moral pragmática ditada por uma instrumentalidade que se utiliza da vida do homem em vistas, unicamente, de extrair algum proveito, ou seja, na moral os valores e as regras só são tidos como bons à medida em que contribuem para algum avanço social e pessoal.

Um pragmático volta resolutamente às costas, de uma vez por todas, a um grande número de posições caras aos filósofos de profissão. Ele foge da abstração, das soluções verbais, das más razões *a priori*, dos princípios fixos, dos sistemas fechados, dos falsos absolutos. Ele se dirige à concretude e à adequação, aos fatos, à ação e à força. Isso significa fazer prevalecer uma atitude empirista sobre a racionalista, a liberdade e a possibilidade contra o dogma, o artifício e a pretensão de verdade definitiva. (REALE; ANTISERI, 2005, p. 93, v. 6, grifo do autor).

O pragmatismo volta as costas, então, à metafísica, logo, também de uma possível fundamentação teórica da moral, tendo assim uma ação desvinculada de um parâmetro que possa ser princípio norteador para atuação. Toda a dimensão de verdade, mas também do bem, são reduzidas àquilo que gera prazer, àquilo que é útil e, sobretudo, tida como instrumento para algo com fim numa pretensa eficiência.

2.3.3 A postura filosófica do pós-modernismo e pós-humanismo

Enquanto a escola positivista²⁶ tinha nas ciências o guia fundamental para nortear a verdade tanto no âmbito individual como também no social e, por isso, moral, o pensamento pós-moderno traz à tona novamente a relativização da verdade e um grande fracionamento do saber. Entretanto, no que diz respeito à moral, segue o caminho semelhante ao do positivismo que sustenta que ela deve ter um norteador único, mas ferida porque este norteador é a própria doutrina ditada pela ciência.

A moral pós-moderna “afirma que a ética só possa ser descritiva e que o filósofo moral deva conhecer os modelos de comportamento social para facilitar o diálogo entre as

²⁵ “William James nasceu no Astor House, um hotel da cidade de Nova York, em uma família destacada e rica [em 1842]. [...] Abandonou o interesse pela química, aparentemente em função da precisão exigida no trabalho laboratorial, e tentou prosseguir com a medicina que, no entanto, não lhe despertava muito interesse. [...] James continuava a lecionar em Havard quando se encontrava na cidade e, em 1885, foi promovido a professor de filosofia. Quatro anos mais tarde, passou a ter o título de professor de Psicologia. [...] James passou os últimos 20 anos da vida refinando seu sistema filosófico e, por volta da década de 1890, foi reconhecido como principal filósofo americano.” (SCHULTZ; SCHULTZ, 2011, pp. 156-160)

²⁶ “Este termo foi empregado pela primeira vez por Saint-Simon, para designar o método exato das ciências e sua extensão para a filosofia (*De la religion Saint-Simonienne*, 1830, p. 3). Foi adotado por Augusto Comte para sua filosofia e, graças a ele, passou a designar uma grande corrente filosófica que, na segunda metade do século XIX, teve numerosíssimas e variadas manifestações em todos os países do mundo ocidental. A característica do positivismo é a romantização da ciência, sua devoção como único guia da vida individual e social do homem, único conhecimento, única moral, única religião possível.” (ABBAGNANO, 2012, p. 909, grifo do autor)

culturas. Forma-se assim uma mesa redonda [...] na qual não se chega a nenhuma conclusão.”. (ALVES, 2015, p. 29)

Ademais, destaca-se pelo fato de entender todos os homens como iguais, mas de forma discrepante, em que todas as opiniões têm que ser aceitas e tidas como verdade num intento de defender um espírito democrático e do “politicamente correto”, ou seja, de não discussão sobre a verdade em vistas, ou do pensamento das minorias, ou por simples ataraxia social. Aqui, a problemática não é afirmar que todos os homens são iguais no sentido da dignidade da pessoa, mas o problema está em dar razão de verdade a todo argumento e fazer dele verdade. Mais uma vez, abre-se espaço para o relativismo intelectual e de atuação, o qual fere a busca por defender a verdade e, por consequência, estabelecer um parâmetro moral que seja correlato a ela.

O pós-humanismo transita pelo mesmo viés apresentado anteriormente. Baseado no poderio do homem que, a partir dos vários meios científicos, tem a capacidade de dominar as coisas, cria-se a falsa ilusão de que, através de sua intervenção, também seja possível modificar a natureza, a espécie ou até mesmo o ser das coisas.

No que tange à natureza humana, esta “parece ser uma categoria flexível, o que gera questões éticas novas; deve-se conservar e proteger a ‘natureza’ humana nas suas condições atuais, limitando a técnica a interventos apenas reparativos?” (ALVES, 2015, p.30). Desde modo, no pós-humanismo, seria possível uma superação da corporeidade, ou seja, à realidade humano-corpórea considerada como um sujeito espiritual-corpóreo, e da natureza do homem em vistas de uma valorização do cultural, mais uma vez, causando confusão quanto ao parâmetro norteador de verdade, de composição e de bem, dado que estes seriam relativos e pensados a partir de sugestões filosóficas idealistícas centradas no próprio homem e não na concretude de sua existência.

Mesmo que não diretamente, as posições de pensamento contemporâneas apresentadas neste tópico são desenvolvidas a partir de uma perda referencial que é fruto dos desenvolvimentos iniciados desde Ockham, passando por Kant – destacados nesta revisão.

Viu-se, então, que a postura estabelecida diante da percepção de homem, mas, sobretudo, da noção de ente e de seu compositor, o ser, como também do bem, são preponderantes para a variedade de sistemas éticos atuais que proporcionam a crise ética na qual a humanidade está inserida. “Nesse contexto cultural, observa-se a necessidade de se afirmar regras de convivência social, sem querer fundá-las em algo último.” (ALVES, 2015, p. 27) Além do que, tal constatação no campo teórico pode ser percebido na prática quando

“As regras e as leis se multiplicam cada vez mais e se tem a sensação de que elas carecem de um valor determinante.” (ALVES, 2015, p. 27)

Tendo percebido a necessidade de retomar uma discussão que estivesse regida pela realidade e não por opiniões e ditames que fossem elucubrados sem um parâmetro de verdade único, alguns filósofos da contemporaneidade decidem voltar às fontes clássicas, mas, sobretudo, as que buscaram um norteador único, nos conceitos de ser e de bem, para a temática da ética pautada no ser das coisas, como os realistas moderados e, aqui, destacando a figura de Santo Tomás de Aquino para intentar uma volta a uma ética que realmente fosse benéfica a todo homem e que não estivesse sendo direcionada pelo subjetivo e o relativo. Apresentar estas propostas é a finalidade do próximo capítulo afim de que, após tal apresentação, possa se fazer uma análise conjectural das relações entre a ética e a metafísica, além de discorrer sobre o que o esquecimento do ser e a perda da universalidade do bem ocasionaram para o mundo, propondo uma solução filosófica para tal querela a partir das reflexões de uma tese doutoral na área.

03 RETOMADA DO SER DO ENTE E DO BEM COMO FINALIDADE DA MORAL: TOMISMO VIVO

No capítulo anterior, foram apresentadas algumas das construções de uma nova metafísica pautada não na universalidade conceitual impressa pelos objetos na razão – com o rompimento de Ockham nos fins do Medievo –, mas numa metafísica em que a razão do indivíduo regulasse o entendimento desses objetos – com Kant isto é evidenciado. Ademais, percebeu-se a influência que esta nova forma de percepção causou na formulação moral dos filósofos modernos, sobretudo apresentando as consequências nas mais diversas escolas de pensamento.

A partir disto, o presente capítulo fita apresentar a retomada da doutrina do Aquinate aplicada na modernidade com vistas em reestabelecer um parâmetro norteador que possibilite a salvação dos valores humanos.

Preliminarmente, vale o destaque de elucidar que o tomismo não é um elemento atrelado unicamente à história. Obviamente, deve-se estudá-lo inserido neste contexto, entretanto, é preciso perceber que, de modo absoluto, mais do que as outras doutrinas formuladas, ele tem primazia em discorrer acerca de uma síntese transcendente que contém uma substância que perpassa o domínio do tempo, dado seu alcance.

O tomismo “Responde aos problemas modernos, na ordem especulativa e na ordem prática, tem uma virtude formativa e libertadora do ponto de vista das aspirações e inquietudes do tempo presente.” (MARITAIN, 1996, p.11). E ainda, “o que esperamos dele é, na ordem especulativa, a salvação *atual* dos valores da inteligência; na ordem prática, a salvação *atual* (na medida em que isto depende de uma filosofia) dos valores humanos.”. (MARITAIN, 1996, p. 11, grifo do autor). Isto para dizer que, mesmo que a doutrina tomista tenha lugar no tempo passado, ela faz-se viva na atualidade justamente porque transpassa o tempo por sua universalidade.

Quando se faz uma defesa da filosofia perene, o intuito é tentar não permitir que a busca pela verdade esteja pautada pelas prerrogativas do individualismo moderno incentivado pela filosofia idealista. A visão distorcida de que os desenvolvimentos outrora realizados no período Médio da filosofia devem ficar resguardados a um estudo puramente arqueológico não condiz com uma busca isenta pela verdade das coisas, dado que ela está atrelada à natureza porque esta mesma é objeto de estudo quando o ente é entendido como a ligação entre o físico e o metafísico.

Além disso, a metafísica e, por conseguinte, a ética são necessariamente tradicionais e perduráveis. Ambas têm uma capacidade de atualização fiel ao que são, justamente pelo fato de que dizem do ente, do ser, da natureza, dos transcendentais, e estes são inerentes àqueles que vivem, logo, passam por atualização constante, mas com uma fidelidade natural e não ideológica, à verdade a qual estão atreladas.

“Vemos claramente que recusar a continuidade do trabalho comum das gerações e a transmissão do depósito – e isto antes de mais nada na ordem da inteligência, do conhecimento – é optar pela noite.” (MARITAIN, 1996, pp. 12-13). A proposta do fenômeno do progresso moderno e contemporâneo dita, quase que sempre, que a aquisição de conhecimento passa por uma substituição, a qual quase que elimina aquilo anteriormente tido como conhecimento.

Pode ser que tal conclusão se aplique, de forma mais honesta, no domínio das ciências, dado o fato de que o progresso elimina imperfeições experimentais que até então não eram sabidas por quem pesquisa. Entretanto, no domínio da filosofia, esta visão de progresso faz-se falha – e fez com que, durante a história perdesse-se o rumo da verdade – pelo fato de que não é pela eliminação da verdade inerente às coisas por um referencial que tem possibilidade de falha que o sujeito é pensante.

Obviamente, não é a pura repetição dos preceitos concebidos no Medievo que vão salvaguardar as necessidades tanto da metafísica quanto da ética atual, dado que é pressuposto entender que elas precisam de aplicabilidade inserida no âmbito atual. Isso quer dizer que, comparado muito minimamente ao crescimento do homem, e essência deste no seu desenvolvimento continua a mesma, ao passo que, agregando força, especificação corporal e experiência racional, ele adquire fundamentos que dependem de sua vivência e inserção na atualidade de sua vida, abrangendo os ensinamentos de sua história e não os abandonando – dado que fazem parte dele – mas aperfeiçoando-os em vistas de um bem, uma finalidade.

Tal constatação é aplicável tanto à metafísica quanto à ética, mas também a toda querela filosófica. Mesmo que na história da filosofia a tendência de se examinar os conceitos éticos de forma independente da construção histórica tivesse ganhado espaço, percebe-se que o rumo a um universal vai se impor de forma necessária para que não se perca a qualidade do estudo.

A Ética é muitas vezes escrita como se a história do sujeito tivesse apenas uma importância secundária e incidental. Esta atitude parece resultar da crença de que os conceitos morais podem ser examinados e compreendidos independentemente da sua história. Até mesmo alguns filósofos se expressaram como constituindo uma espécie de conceitos atemporais, limitados e imutáveis que tem necessariamente as

mesmas características através da história, e tinha, por conseguinte, parte da linguagem que aguarda a investigação filosófica [...]. (MACINTYRE, 2006, p. 11, tradução nossa)²⁷

Não é o objetivo nesta revisão alongar-se na defesa da aquisição da verdade por parte do homem, entretanto, para justificar o excerto acima, basta destacar a síntese de Santo Tomás, na sua obra *De Veritate*, que definia “A **verdade** é a **adequação da inteligência às coisas.**” (MARTINS FILHO, 2010, p. 57, grifo do autor). Logo, se as coisas estão atuais, sua adequação coincidente com a natureza das mesmas também se faz atual, não sendo rompimento, mas atualização.

Ademais, ainda percebendo a necessária retomada de uma ética – e uma metafísica que lhe dá aparato – baseada num pensamento perene com outorga da realidade, diz-se também que é inerente ao ser humano cumprir sua finalidade, logo, é concernente a ele tender ao bem.

Todo ser humano, que chega à consciência e à responsabilidade, faz a experiência de um apelo interior de cumprir o bem. Ele descobre que é, fundamentalmente, um ser moral, capaz de perceber e de exprimir a interpelação que, [...] se encontra no interior de todas as culturas: “É necessário fazer o bem e evitar o mal”²⁸. É sobre esse preceito que se fundamentam todos os outros preceitos da lei natural. (COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, 2008, p. 48)

Portanto, o cumprimento do ser do homem dá-se, por conseguinte, tendendo ao seu fim que passa pela procura da vivência do bem moral. O aperfeiçoamento de sua natureza caminha ao passo que ele cumpre aquilo para o qual seu ser é causado.

Mesmo que este aperfeiçoamento se dê de forma gradativa – porque o homem possui razão reflexiva – ela se dá inclinada a cumprir a natureza do sujeito para sua realização. Para isso, “Exprime para si própria certo número de preceitos muito gerais que compartilha com todos os seres humanos e que constituem o conteúdo do que se chama lei natural.” (COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, 2008, p. 52). Assim, é universal dizer que o homem tende ao cumprimento do seu ser no bem, e isso só se dá a partir de normas

²⁷ “La ética se escribe a menudo como si la historia del tema sólo tuviera una importancia secundaria e incidental. Esta actitud parece resultar de la creencia de que los conceptos morales pueden ser examinados y comprendidos con independencia de su historia. Incluso algunos filósofos se han expresado como si constituyeran una clase de conceptos intemporal, limitada e inmutable, que posee necesariamente las mismas características a través de la historia, y hubiera, por consiguiente, una parte del lenguaje que aguarda una investigación filosófica [...]”

²⁸ A síntese desta máxima de Santo Tomás de Aquino encontra-se na *Suma Teológica* com a seguinte letra: “Logo, primeiro princípio da lei é: deve-se fazer e busca o bem e evitar o mal. E este é o fundamento de todos os outros preceitos da lei natural; de modo que tudo quanto a razão prática naturalmente apreende como bens humanos, e que deve ser feito ou evitado, pertence aos preceitos da lei da natureza.” (AQUINO, *Suma Teológica*, I-II, q. 94, a. 2)

fundadas numa lei universal – que é chamada pelo Aquinate de lei natural – ao mesmo tempo em que os vestígios da mesma estão inseridos nas mais diversas culturas e sociedades.

Além disso, por ser inerente à natureza do sujeito e independente da época a qual este vive, a tendência do ser ao bem se dá de forma tão espontânea quanto a naturalidade de seu existir. De fato, não se percebe a todo o momento a execução de uma vida reta pautada neste bem, entretanto, isto não desvirtua o fato de o bem continuar sendo bem.

Podemos descrevê-lo [*o bem*] em termos do que ele causa em nós: a atração espontânea e o gosto pelo bem, a repulsão pelo mal, ou, mais precisamente, uma atração ou repulsão de acordo com a nossa percepção de como as coisas são, conforme a nossa razão e a nossa consciência. O bem é mais que um dever. Significa uma qualidade, uma perfeição que atrai e causa o amor. Quando ausente, incita um desejo e um movimento na sua direção como para um fim. Quando alcançado, causa alegria e felicidade. O bem é amável, desejável. (PINCKAERS, 2015, pp. 118-119, grifo nosso)

Tendo introduzido o intento do capítulo em apresentar um breve panorama da retomada dos conceitos de ser e de bem partindo de um tomismo vivo que insira o entendimento da filosofia perene na discussão contemporânea, e percebendo que tender ao bem é quase um dever de justiça para com o ser do ente, do sujeito, agora se pode passar a discorrer acerca do entendimento que estes conceitos retomam no período hodierno levando em consideração, justamente, o que fora destacado nos primórdios deste capítulo: a teoria tomista não está atrelada ao cárcere da medievalidade, mas faz-se acompanhando a realidade.

3.1 O entendimento do ser no tomismo contemporâneo

Como enunciado na introdução do capítulo, a proposta tomista de reflexão sobre a metafísica e a ética, bem como de toda a filosofia, não se estagnou no momento histórico da vida do Aquinate na Idade Média, mas, atravessando a história, chegou aos tempos hodiernos e nada mais correto do que propor reflexão também no âmbito atual.

A demanda de reconhecer na doutrina tomista a resposta para a contenda filosófica que pairara sobre a modernidade e adentra a contemporaneidade é assumida por alguns pensadores que, não só por questões religiosas, mas, sobretudo porque levaram a cabo a proposta inicial da filosofia de buscar a verdade, encontrou em Santo Tomás a resposta, ou ao menos o caminho, para responder às necessidades atuais do conhecimento.

Jacques Maritain²⁹ faz parte deste grupo de pensadores que, abraçando o tomismo, perceberam nele uma chave de leitura para as questões filosóficas da contemporaneidade, mas também a vivacidade de um pensamento que rompe as barreiras do Medievo porque está atrelada à realidade e, especialmente, ao *status* da metafísica como meio de discorrer sobre esta realidade.

O problema do Ser, em Maritain, posiciona-se, primeiramente, no lugar aonde o conceito chega para ser entendido. A partir da herança do Aquinate, o ser pode ser estudado tanto como ser enquanto ser – *ens in quantum ens* – ou seja, naquilo que ele é de fato, no estudo algo mais abstrato, mas também, o ser enquanto ente – *ens concretum quidditati sensibili* -, isto é, o ser incorporado numa quiddidade sensível. Não foge, assim, da dual composição de essência e existência que compõe o ser.

Posto isto, o ser, tanto no seu aspecto essencial quanto no existencial, ligados necessariamente, são objeto de entendimento da inteligência, perpassados pelo sensível, sobretudo no destaque dado à característica da existência, que manifesta o ser no ente. Entretanto, por não estarem desligados – mesmo que não sejam congruentes, dado que tal realidade apresenta-se somente em Deus –, a essência, de alguma forma, manifesta-se advinda a partir da existência.

Se o objeto próprio da inteligência é o ser, não somente “essencial” ou quidditivo, mas existencial, fica claro que a filosofia devesse se organizar do mesmo modo que o ser. Ela está apontada para a própria existência (não a ser realizada, a não ser no caso da filosofia prática, mas a ser conhecida). A filosofia se dirige para a existência atual, para um existente atual, onde a existência atual é necessária e pode, portanto, como tal, completar um conhecimento de tipo perfeito, um saber propriamente dito. Ela é, portanto, uma teologia natural e tende à Causa do ser, a Deus, que tem por essência a sua própria existência eternamente atual. (MARITAIN, 1996, p. 31)

²⁹ ^{«29} **Jacques Maritain (1882 - 1973)** Filósofo e diplomata francês nascido em Paris, certamente o mais importante pensador católico do século XX, principal representante do *neotomismo*, corrente doutrinária caracterizada sobretudo pela tentativa de abordar a problemática filosófica contemporânea sob a perspectiva tomística. Oriundo de família protestante, estudou na Universidade de Paris, a Sorbonne, onde concluiu o curso de licenciatura em filosofia (1905) e converteu-se ao Catolicismo (1906), quando então fora batizado. Estudou também biologia (1906-1908) na Universidade de Heidelberg, Alemanha e frequentou ainda o Collège de France onde conheceu **Henri Bergson**, seu professor cuja influência marcou o início do pensamento filosófico. Além de Bergson, Spinoza e Driesch formarem a base de seu pensamento filósofo-humanista, a sua formação católica o fez aprofundar-se (1909) nos estudos filosóficos de **Santo Tomás de Aquino**, tornando-se mais tarde um dos maiores intérpretes do chamado *neotomismo*. Foi professor no Institut Catholique de Paris (1914-1939) e no Instituto de Estudos Medievais em Toronto, Canadá. Destacou-se como um dos mentores da Declaração Universal dos Direitos Humanos, promulgada pela Organização das Nações Unidas, a ONU (1948). Lecionou nas universidades de Columbia, Chicago e Princeton (1948-1960), mas nunca se desligou de Paris, nem do Institut Catholique. Embaixador francês no Vaticano (1945-1948) opôs-se às reformas propostas modernizadoras do Concílio do Vaticano. Morreu em Toulouse, França e sua obra continua sendo alvo de inúmeros debates e pesquisas acadêmicas em universidades de todo o mundo. Em sua obra literária destacaram-se *Les Degrés du savoir* (1932), *Art et scolastique* (1920) e *La Philosophie morale* (1960).” (< <http://www.dec.ufcg.edu.br/biografias/JacqMari.html> >, acessado em 31/08/2016, grifo do autor)

É sempre na existência que a essência se manifesta, mas é também pela essência que a existência tem sua razão de ser. Sendo assim, para que a essência não fique encerrada no espectro do puro “mundo essencial” – utilizando-se desta localização somente como metáfora e não como alusão ao mundo das Ideias platônico – a existência rompe tal condição e manifesta a mesma. Nesta manifestação, tanto as causas – aqui, sobretudo a causa final, dado que é o segundo ponto desta discussão – como a própria ação do ser como ente que tende à sua finalidade, vão ser primazes para que não se reduza a finalidade do ser a um simples retorno a si mesmo, donde emanaria, no pensamento moderno, a razão das coisas no homem.

Não é o principal objetivo de Santo Tomás discorrer sobre um ser particularizado no ditame da metafísica, entretanto, para falar sobre o mesmo inserido nos demais tratados, faz-se necessário lembrar que as ciências da natureza, mas também a ética e a dialética – que estão mais próximas, quase que caminhando interdependentemente – têm no ser o objeto no qual se debruçam para realizar a sua pesquisa, isto porque, como já fora dito, a expressão existencial do ser é inseparável do mesmo, e tal exteriorização demanda saber de sua dimensão essencial.

No cume de seu saber natural, a inteligência se desloca a entender o ser enquanto ser, não eliminando a totalidade de sua existência, como pode ser visto em:

[...] a inteligência faz um círculo completo: ela partiu do ser, do ser imediatamente atingido pelo intelecto no momento em que acorda no mundo dos sentidos, este é o ponto de partida; e ela chega ao ser no ponto de chegada, mas ao ser considerado em si mesmo, isolado de sua luz própria e segundo o seu tipo inteligível próprio. (MARITAIN, 1996, p. 52)

E ainda, pode-se afirmar acerca do ser, que:

O ser, objeto da metafísica, o ser enquanto ser [...] é o ser real em toda a sua pureza e na amplitude de sua inteligibilidade própria ou do seu mistério próprio. Este ser é murmurado nas coisas e em todas as coisas, as coisas comunicam à inteligência, mas elas não a comunicam a todas as inteligências: somente àquelas que sabem entender, já que aqui é verdadeiro dizer: *qui habet aures audiendi, audiat*³⁰. (MARITAIN, 1996, p. 52)

O ser, então, não aparece somente como objeto de suas características próprias e extrassensíveis, mas manifesta-se à inteligência porque possui uma objetividade tanto essencial como existencial que lhe são próprias e que, ao mesmo tempo em que se mostram em seu caráter transcendental, também aparecem transbordantes na existência sensível.

³⁰ Aquele que tem ouvidos para ouvir, ouça. (tradução nossa)

Independente de se argumentar que o discurso sobre o ser é impossível porque é objeto de um campo que não tem possibilidade de prova empírica, tal premissa faz-se inválida justamente porque existe uma percepção direta do ser, tanto na intuitividade da inteligência, como também no contato com a sua expressão existencial que não se separa da essencial.

Estamos aqui, portanto, diante de uma verdadeira intuição, de uma percepção direta, imediata, não no sentido técnico que os antigos davam à palavra intuição, mas no sentido que podemos receber da filosofia moderna. Trata-se de uma visão muito simples, superior a todo discurso e a toda demonstração, já que ela está na origem das demonstrações; trata-se de uma visão que nenhuma palavra proferida do exterior, que nenhuma palavra da linguagem pode esgotar, nem expressar adequadamente a riqueza e as virtualidades (MARITAIN, 1996, p. 53)

Sendo esta intuição não aquela de graça mística atribuída aos seres angélicos no quesito do conhecimento, mas uma apreensão direta do ser, neste caso, e tendo em vista que esta captação dá-se, como elucidado, de forma tal que nenhuma linguagem a pode esgotar por completo, tem-se que mesmo nesta limitação intelectual o homem alcança ao menos a essencialidade do ser, não em virtude de seu intelecto em si, mas a partir da essência que é captada através do contato mediato ou imediato com o objeto.

Pode-se perguntar: mas qual influência sobre a universalidade do bem tal discursiva acerca do ser do ente tem? Enquanto o ser sendo a existência de algo manifestando a essência deste algo, de toda forma os dois temas estão relacionados. Este ser tem um princípio de finalidade que o faz ser o que é. Sendo a causa final do ser do ente chegar ao fim, cumprir sua finalidade, esta, chamada de bem, está inerente à totalidade do ser, dado que para que ele cumpra sua totalidade é necessário que se chegue a este bem. Além disso, no aspecto de sua existência, é este bem que movimenta o mesmo em vistas da finalidade a ser alcançada.

Situando-se no ponto de vista da atualidade do ser em vista do seu fim, recorre-se a máxima tomista clássica “*omne agens agit propter finem.*”³¹ (ALVES, 1996, p. 113), em que pode-se perceber que o ser, neste caso, é tomado como operacional, ou seja, funciona em vistas de um ato terminal cuja essência realiza-se e gera para além do ato de existir. Portanto, ao mesmo tempo em que o ser é chamado agente, ele também é nomeado como tendente ao bem ao qual está ordenado como agente a tal. “E eis o princípio de finalidade na sua primordial significação metafísica: *o ser é amor ao bem, todo ser é amor de um bem e é a própria razão em virtude da qual ele age.*” (ALVES, 1996, p. 116, grifo do autor). Sendo este ser um agente, ele tem tendência a este bem não com intuito de ser perfeito por ele, mas, sobretudo, para perfazer, para comunicar perfeição, que se concretizará nele. O bem o qual

³¹ “Todo agente age de acordo com um fim.” (tradução nossa)

ele tende – e daí também se manifesta a existência do bem moral – é o fim para o agente, no caso o ser do ente, ou seja, a razão formal da ação do agente.

Corroborando com o que fora apresentado em Maritain, Servais Pinckaers, OP³², também nesta linha tomista de pensamento contemporâneo, afirma da inclinação natural da conservação do ser que passa pela consciência de seu fim.

La primera inclinación del hombre hacia su bien le es común con todas las substancias: es la inclinación a la conservación del ser según su naturaleza propia, y la huida de lo que le es nocivo. Esta inclinación es fundamental, pues concierne al ser mismo del hombre, en la base de sus sentimientos e de sus actos. (PINCKAERS, 2007, p. 493)³³

A inclinação a salvar o seu ser, que é percebido nos outros seres, no homem tem aspecto especial pela consciência de que ele tende a um fim e, por isso, deve conservar a sua existência de modo tal a chegar neste fim. Este caráter manifesto é primitivo e inerente ao ser do ente humano, dado que conserva sua substância, mas também assegura, de alguma forma, a sua existência e o porquê da mesma.

Esta qualidade de conservar o ser e tender ao bem não é totalmente inconsciente como são os movimentos dos outros seres vivos, e também não responde às leis físicas. Esta inclinação é muito mais profunda, mesmo que nem sempre esteja às claras na consciência ativa do homem. Tal inclinação de sustentar o ser em vistas de um bem é um desejo espontâneo que abraça o aspecto da liberdade para cumprir a finalidade do ser do ente. “La inclinación a la conservación del ser está en la fuente de la vida y de la acción. Nos conduce hacia ese bien primitivo que es la existencia, según nuestra naturaleza propia como seres vivos, racionales y libres.” (PINCKAERS, 2007, p. 495)³⁴

A inclinação de conservação do ser tem na causa final do ser também o entendimento do meio que conduz à sua finalidade. Para chegar a tal fim, é necessário que tal inclinação se dê de forma tal que não seja incongruente tanto com a liberdade quanto com os aspectos naturais do ser manifesto no ente. Isso se dá, por exemplo, através da vivência das virtudes.

³² “Servais (Théodore) Pinckaers, dominicano, nasceu em Liège em 1925. Foi ordenado sacerdote em 1951. Após a obtenção do doutorado em Teologia no Angélico de Roma (1954), ensina de 1954 a 1967 no Studium de La Sarte. Chamado a exercer o ministério pastoral em um convento dos dominicanos de Liège de 1965 a 1973, empreende a continuação de seu ensino na faculdade de Teologia da Universidade de Friburgo (Suíça), onde é professor de Teologia Moral desde 1975, e professor ordinário desde 1980. É nomeado membro da Comissão Teológica Internacional e colabora em numerosas revistas de teologia. (PINCKAERS, 2007, contra capa)

³³ “A primeira inclinação do homem para com o seu bem é comum com todas as substâncias: a inclinação para a conservação do ser de acordo com sua própria natureza, e a fuga do que é prejudicial. Essa inclinação é essencial porque diz respeito ao próprio ser do homem, com base em seus sentimentos e suas ações.” (tradução nossa)

³⁴ “A inclinação para a conservação do ser está na fonte da vida e ação. Isso leva ao bem primitivo que é a existência, na nossa própria natureza de seres vivos, racionais e livres.” (tradução nossa)

Tais virtudes movimentam o ser como um todo, mesmo que cada uma tenha um modo de ser próprio e uma ação própria em si.

Depois de discorrido, de forma breve, a respeito do entendimento do ser nos tomistas contemporâneos e já discorrendo da relação com a finalidade de existência do mesmo, vale, no próximo tópico, abarcar o que vem a ser tal finalidade, o bem, e, da mesma forma como apresentado na conclusão deste ponto, pormenorizar a ligação entre os dois conceitos a partir do entendimento de que estão ligados de forma tal que geram em si uma interdependência não só de referência, como também de universalidade, como pode ser visto: “Amar el bien es procurar la incorporación de lo bueno ao próprio ser o la incorporación del próprio ser al bien en si.” (DERISI, 1969, p. XI)³⁵

3.2 O entendimento do bem no tomismo contemporâneo

Os pensamentos e descobertas da ética no período da modernidade, mesmo que em alguns casos coincidissem com uma filosofia moral que estivesse pautada na verdade, ficou distante de responder todas as querelas que tal problema possuía nesta época a partir do abandono da doutrina tomista do Medievo.

Após perceber que o ambiente produzido pelas várias elucubrações que os pensadores modernos intentaram realizar sem amparar a ética no trato metafísico, mas puramente em um idealismo subjetivo, vários pensadores recolhem na doutrina tomista uma possibilidade de retornar a uma visão universal do papel da ética a partir da universalidade do bem fundado na realidade e na objetividade da metafísica. “Em Santo Tomás encontramos as chaves que procuramos, porque a metafísica tomista é essencialmente uma metafísica racional, e porque precisamente a razão é que é a medida dos atos humanos, e que especifica o domínio próprio da moralidade.” (MARITAIN, 1977, p. 33).

Jacques Maritain nomeia o bem como um conceito fundamental sistemático para discorrer sobre a ética. Estes chamados sistemáticos são aqueles que estão mais próximos ou inseridos no cerne da metafísica. O conceito de bem, segundo Maritain (1977), possui uma origem sensorial ou experimentativa, conotando qualquer espécie de prazer, vantagem ou gozo que se possa experimentar. Ademais, a assertiva de que os animais não possuem o conceito ou ideia de bem, nem mesmo a noção universal do mesmo, vale para justificar que

³⁵ “Amar o bem é procurar a incorporação do bem ao próprio ser ou a incorporação do próprio ser ao bem em si.” (tradução nossa)

tal noção depende intrinsecamente da capacidade racional que não se desassocia da noção de ser do ente humano.

Por esta associação, o tomista contemporâneo repete e atualiza a máxima do Aquinate: é necessário examinar a relação entre o bem e o ser. Sendo o conceito humano primeiro o ser enquanto ser, abstrai-se dele seus transcendentais dos quais o bem faz parte. “O Bem é o ser enquanto se oferece ao amor, ao querer. É ainda uma nova epifania do ser: todo ser é metafisicamente bom, isto é, apto para ser amado, para ser objeto de um amor.” (MARITAIN, 1977, p. 44), este bem é chamado metafísico ou ontológico dado que é co-extensivo ao ser.

A noção de bem evoca, essencialmente, o desejo e o amor, logo, tem uma ligação íntima com o aspecto da vontade. Entretanto, ele não é estritamente definido nem pelo amor nem pelo desejo, dado que sua noção é anterior a estas outras noções. Isso porque uma coisa boa é sempre digna de amor metafisicamente, mas nem sempre moralmente.

A noção de bem é uma noção primeira que surge de chofre, sob um certo ângulo de visão, para revelar uma nova face do ser, novo mistério inteligível, consubstancial ao ser. Esta perspectiva nas profundezas do ser descobre-se com o amor ao qual ela se oferece, e em relação ao qual se define; de sorte que uma inteligência que, por impossível, não tivesse a noção de amor, tampouco teria a do bem. (MARITAIN, 1977, p. 44)

Sabendo disso, lembra-se que os antigos afirmavam que o bem é aquilo que todas as coisas desejam, ou até que cada um deseja. Além de a coisa ser boa para outro, ela também é boa para si. Logo, as coisas são bem na medida em que são, ou seja, na medida em que tem ser.

Parte-se, então, para o aspecto do bem moral. Este não é transcendental; é, de certo, análogo ao bem ontológico, mas diz respeito ao que é bem em certo plano especial, no caso, na ação, na existência do ser. “O bem moral não é, pois, um transcendental, mas continua a ser um conceito *metafísico particularizado* na ordem ética, na linha da realização do ser humano.” (MARITAIN, 1977, p. 46, grifo do autor). Decerto, a passagem do bem metafísico transcendental do ser para o bem moral supõe uma experiência moral, logo, não é uma simples particularização lógica.

Relendo Santo Tomás, Maritain (1977) afirma que o bem é a plenitude do ser, por isso, faz-se necessário estar constituído em sua espécie. Para que o ato moral exista, faz-se necessário que se tenha uma espécie que o realiza no ser particular. Tendo em vista que os atos se especificam por seus objetos – este sendo um axioma tomista –, logo, a bondade moral

do ato depende inicialmente da bondade do objeto, logo, a bondade moral está fundada na bondade ontológica.

O bem moral, então, tem duas implicações, das quais, nesta revisão, destaca-se a segunda: a implicação de valor e a implicação de fim. Na perspectiva de fim, o bem é tido no aspecto da causalidade final. “[...] trata-se do bem ao qual o homem tende, e que este toma por escopo na sua atividade moral; do bem em vista do qual se deflagra a sua atividade como agente livre.” (MARITAIN, 1977, p. 47).

Transitando entre os pensadores tomistas contemporâneos, percebe-se que a influência da moral cristã dá-se de forma positiva no desenvolvimento de uma filosofia pautada na realidade. Pinckaers (2007) afirma que boa parte dos estudiosos da área na modernidade não conseguiu conceber a ideia de bem atrelada à lei natural, ou seja, a realidade do ser do ente que se manifesta no próprio ato de ser do mundo. Por uma concepção errônea de liberdade, acabam por entender o bem como uma obrigação enfadonha sem significado, pobre de sentido e que se esvai da dimensão da ideia de felicidade como se esta estivesse oposta ao bem.

Tal tendência dá-se pelo fato de os modernos fundarem a felicidade não no quesito real e não a considerarem causa final da existência do ser, mas aferrá-la ao ditame do prazer sensível e psicológico, tornando-a subjetiva e inerente aos desejos mais superficiais do homem.

Recuperar o sentido do bem se faz significativo pelo fato de que a natureza humana está maculada pela não universalidade de seu sentido. “Hoy en día es indispensable intentar recuperar algo de la riqueza de significación que poseía el «bien» para los antiguos. Así nos ayudarán a redescubrir nuestra naturaleza profunda.” (PINCKAERS, 2007, p. 478)³⁶. Enquanto o homem deixar-se pautar pela superficial sensibilidade, não encontrará sua natureza profunda e, por conseguinte, não terá elementos suficientes para cumprir sua finalidade.

Retomando a ideia tanto de Aristóteles como de Santo Tomás, o filósofo dominicano contemporâneo afirma que o conceito de bem possui um alcance universal, além de metafísico, a partir do entendimento de que o bem é aquilo que todo ser deseja pelo fato de que ele exerce atração sobre todos os seres.

Igualmente, é perceptível na cotidianidade que a sociedade está esgotada com uma moral puramente do dever e da obrigação promulgada pelo legislador, pelo fato de que esta é variável de acordo com o bel-prazer de quem está conduzindo a sociedade. A constatação

³⁶ “Hoje em dia é indispensável tentar recuperar algo da riqueza de significado que possuía o ‘bem’ para os antigos. Assim nos ajudarão a redescobrir nossa natureza profunda.” (tradução nossa)

desse fato, mais uma vez, advém do rompimento entre a metafísica e a ética que gerou um nominalismo radical. “La ruptura entre la metafísica y la moral es uno de los efectos directos del nominalismo. Arrastrada por una moral que se repliega sobre la libertad individual, la noción de bien no puede ir más allá de los límites del debate entre la libertad y la ley fijados por la obligación.” (PINCKAERS, 2007, p. 479)³⁷

Destacando a universalidade do bem, perceber-se-á que, diferente do que Kant propunha, o bem universal não se opõe aos desejos particulares.

Conviene señalar la dimensión universal del deseo del bien: el bien es lo que *todos* los seres o *todos* los hombres desean. Por esta universalidad, el deseo se distingue de los deseos particulares, limitados a una dimensión del hombre o a un grupo humano. El bien, en el sentido pleno, conviene a todos y sobrepasa los límites de los demás deseos. Tenemos, pues, ahí un principio de distinción entre los bienes e los deseos. (PINCKAERS, 2007, p. 480, grifo do autor)³⁸

E ainda, destacando o pensamento kantiano:

Cabría extraer de esta universalidad una regla moral a la manera de Kant: el bien es lo que conviene a todos los hombres, a diferencia de lo que conviene a uno solo o a unos cuantos. Con la condición, sin embargo, de no oponer, como Kant, el querer universal y los deseos particulares, pues el bien, por su universalidad misma, puede asumir dos deseos limitados al imponerles a todos por la razón y las virtudes una justa medida. (PINCKAERS, 2007, p. 481)³⁹

Logo, percebe-se que, levando em conta a ideia kantiana, seria necessário retirar dela a oposição entre o bem universal e os particulares, pelo fato de que, por ser universal, o bem já rege os particulares. Realmente, pela dificuldade do ser humano de nomear certos conceitos e entendê-los em sua totalidade, é difícil compreender o bem na sua dimensão completa, entretanto, tal ação também faz parte do intento de perseguir a causa final da existência do homem, cumprindo o seu ser.

Sendo assim, percebe-se que, pela inclinação natural do ser humano de perseguir a finalidade de sua existência, retomar a ideia dos antigos para intentar aplicar nos tempos

³⁷ “A ruptura entre a metafísica e a moral é um dos efeitos do nominalismo. Arrastada por uma moral que se apoia sobre a liberdade individual, a noção de bem não pode ir mais aos limites do debate entre a liberdade e a lei fixados pela obrigação.” (tradução nossa)

³⁸ “Convém destacar a dimensão universal do desejo do bem: o bem é o que todos os seres ou todos os homens desejam. Por esta universalidade, o desejo do bem se distingue dos outros desejos particulares, limitados a uma dimensão do homem ou a um grupo humano. O bem, em sentido pleno, convém a todos e sobre passa os limites dos demais desejos. Temos, pois, aí um princípio de distinção entre os bens e os desejos.” (tradução nossa)

³⁹ “caberia extrair desta universalidade uma regra moral a maneira de Kant: o bem é o que convém a todos os homens, diferente do que convém a um só ou a alguns. Com a condição, sem embargo, de não opor, como Kant, o querer universal e os desejos particulares, pois o bem, por sua própria universalidade, pode assumir os desejos limitados ao impor a eles uma justa medida pela razão e pelas virtudes.” (tradução nossa)

hodiernos a verdade sobre a causa final do ser dos entes é uma atividade que tem destaque. Enquanto as propostas éticas subjetivas se multiplicam na mesma velocidade que se multiplicam suas incoerências e falidos resultados, percebe-se na proposta da universalidade do bem a partir do referencial único do ser uma proposta sempre atual que permeia a natureza do homem.

Tendo adentrado nesta retomada a partir dos tomistas contemporâneos, vale agora perceber, concluindo tal revisão, como se manifesta esta reassunção dos parâmetros naturais para uma ética sólida, percebendo os erros que levaram à confusão atual acerca dos sistemas ético-morais da sociedade, a partir de um debate filosófico contemporâneo empreendido pela captação do cerne da debilidade cultural e filosófica de hoje, a partir da leitura dos clássicos assente uma experiência atual do Padre Anderson Machado Rodrigues Alves⁴⁰, em seu estudo, com vistas em construir uma proposta que beneficiasse o futuro.

⁴⁰ “Padre Anderson Machado Rodrigues Alves é sacerdote da Diocese de Petrópolis (RJ). Doutorou-se em Filosofia pela Pontifícia Universitá dela Santa Croce em Roma e é bacharel em Teologia pela Universidade de Navarra (Espanha). Atualmente é prefeito de estudos do Seminário Diocesano Nossa Senhora do Amor Divino e pós-doutorando em Educação na Universidade Católica de Petrópolis, onde ensina Tomismo e História Medieval.” (ALVES, 2015, contracapa)

4 A PERDA DO CONCEITO REFERENCIAL METAFÍSICO DE SER E A CONSEQUENTE CRISE DA UNIVERSALIDADE DO BEM: ANÁLISE CONTEMPORÂNEA

Tendo perpassado as origens históricas dos conceitos de ser e bem, a relação dos tratados dos quais eles fazem parte, além da construção e desconstrução da percepção de tais, pode-se, agora, a partir do que fora discorrido, realizar uma análise conjectural do apanhado dos ensinamentos outrora realizados pelos diversos filósofos revisados, como também, perceber como, na atualidade, o rompimento com o quesito metafísico do saber ético influencia de maneira ditame as várias problemáticas que permeiam o convívio social.

No capítulo dois, foram apresentadas várias nuances de ruptura entre a metafísica e a ética que influenciaram de maneira cabal o entendimento prático da moral hodierna. Desde Ockham até os discursos éticos contemporâneos, todos eles, de alguma forma, financiaram o rompimento entre os dois tratados e, mesmo que de forma indireta, negligenciaram a assertiva de que tanto o bem, quanto a verdade acerca das coisas estão baseados do ser, portanto, tal relação não pode ser rompida.

Ainda no que tange a proposta desses pensadores, fala-se da construção de uma ética numa sociedade pós-metafísica e, por conseguinte, não atrelada a conceitos universais de verdade, mas a constatações ideais advindas da experiência subjetiva do indivíduo e que se tornariam convenção a partir de uma imposição intelectual de alguma autoridade constituída para tal, dado que a natureza estaria em situação de antítese desta proposta.

Obviamente, num ambiente conflituoso que permeia o conhecimento atual, não é só a postura extrema de eliminação da metafísica que existe. Também uma atitude de fusão entre a ética e a metafísica é problemática, pois retira a possibilidade de nomear um objeto próprio para estudo de ambas. Estes modos de pensar e radicalizar a relação entre os dois campos vão desembocar em duas posturas extremas sintetizadas por Finance (1997, pp. 23-24) como um intelectualismo absoluto e um moralismo absoluto. Quanto à primeira:

Tende a apagar a distinção entre ética e metafísica, afirmando que a moral é simplesmente a consequência lógica de certa visão metafísica da realidade. [...] Tudo o que ocorre seria necessário e determinado, com a consequente desaparecimento da distinção entre o bem e o mal. O mal seria apenas a ignorância, o não ver a realidade *sub specie aeternitatis*. (ALVES, 2015, p. 35, grifo do autor)

Já o segundo extremo comporta-se de forma tal que:

O “moralismo absoluto”, por sua vez, é a afirmação da completa separação entre ética e metafísica. Essa seria a posição de I. Kant, determinante para a filosofia posterior. É bem conhecido que ele negava a capacidade da inteligência humana de conhecer a coisa em si (*noumeno*) e a conseqüente inteligibilidade do bem. Por isso ele procurou estabelecer uma filosofia moral autônoma da metafísica e da referência ao ser. (ALVES, 2015, p. 36, Grifo do autor)

Como fora apresentado no ponto 2.2, a ética kantiana estava desprovida de conteúdo ontológico além da negação da capacidade de juízo humano acerca do bem pelo fato do desligamento com o referencial metafísico do ser. A partir disto, a postura do moralismo absoluto tanto em Kant, como também naqueles que adotam tal convicção, é que a ética se restringiria a uma exigência puramente formal da razão prática, onde o dever é imposto independentemente da transcendentalidade do sujeito.

Ao passo que a postura de Kant e seus pares é conflituosa, algumas posturas extremas podem colaborar, de alguma forma, para construir-se um elemento basilar que esteja de acordo com uma interação saudável entre a ética e a metafísica em vistas de perceber a causa final do homem.

Segundo Spaemann (1998, p. 121ss), a ética possui um elemento particular próprio que norteia a sua razão de ser, mas tem uma necessidade intrínseca de ser auxiliada pela metafísica pelo fato de que ambas permeiam as mesmas ações humanas. Segundo ele, a metafísica tem necessidade da ética para que as suas assertivas sejam significadas, como a ética tem necessidade da metafísica com vistas em ter uma interpretação correta acerca de seus conceitos.

Para conseguir entender a ética, adentra-se, inclusive, nesta perspectiva de Spaemann, no entendimento de que o homem é um ser relacional cuja existência e, por conseguinte a prática ética, supõe a existência de outrem. Sendo assim, entende-se que o ser está na realidade, ou seja, é ente e por isso é capaz de formular juízos morais iluminados pelo bem em vistas dos que o rodeiam.

Entender o sentido do bem, além do ato moral da benevolência, ajuda o homem a entender a sua constituição teleológica além de basilar a sua transcendência no que tange a vontade. Esta ação dá-se pelo processo de apreensão da realidade o qual está inserido e não é mero observador externo. Ao estar imerso na realidade, o homem entende a realidade a partir do seu ser e tem a consciência de que sua natureza tende ao bem, legitimando sua existência.

Para ter um contato reto com o entendimento da universalidade do bem baseado no ser, faz-se capital ter a convicção de que a inteligência não pode desvincular-se da verdade ou

vice-versa. “A verdade é a percepção pela inteligência do seu acordo com o ser e da transparência do ser ao espírito.” (DANIÉLOU, 1963, p. 29) Em palavras clássicas de Santo Tomás, a verdade é a adequação do intelecto ao objeto na realidade. (cf. AQUINO, *De Veritate*, q. 3, a. 3, ad 9).

Sendo assim, diante da verdade, a inteligência também tem sua razão de ser pelo fato de dar a capacidade ao homem de conhecer aquilo que a coisa é. Não se pode culpa-la pelo uso errôneo da mesma para atingir a verdade da coisa, a verdade do ser, a verdade do bem. Se o homem não chega ao conhecimento do bem, é fato de que, por obscurecimento de sua inteligência consciente ou inconscientemente, a culpabilidade não pode ser dada a capacidade de inteligibilidade, mas por razões anexas posteriormente a ela.

Esta [a inteligência] só se realiza no conhecimento do ser [...]. Ser inteligente é conhecer aquilo que é. [...] Ora, nós cremos na dignidade da inteligência. Não porque se fez mau uso dela que a renegaremos. Precisamente, quando lhe pedimos que se converta à verdade, é o contrário de uma renegação que lhe fazemos, é a realização de sua verdadeira natureza. A verdade não é para ela estranha. Ela lhe é interior. Ela é a transparência da inteligência a si mesma, em uma luz que lhe é mais interior que ela própria, *intimior intimo meo*, dizia S. Agostinho. E apenas se ela for fiel a essa luz tornar-se-á de novo a luz de que os homens têm necessidade para iluminar o seu caminho. (DANIÉLOU, 1963, p.36, grifo do autor)

Buscar a verdade tanto do ser como do bem, portanto, é prerrogativa honesta do sujeito para que ele alcance sua finalidade e, ainda mais, tenha meios suficientes e adequados para chegar este objetivo.

Portanto, para se superar a crise atual da ética, é necessário recuperar o seu vínculo com a metafísica. Não é elemento estrito desta revisão, pormenorizar se a ética precede à metafísica ou o contrário, mas tão somente, destacar o vínculo quase que fundamental que, mormente, as duas possuem.

4.1 O ser esquecido e o bem fora do aspecto universal

Como se viu anteriormente, não há possibilidade de uma ética sem metafísica, ou seja, sem poder afirmar a viabilidade da apreensão do ser real dos entes. Pode ser notado no segundo capítulo desta revisão que ignorar esta afirmativa significa privar a ética de uma busca de significado, como outrora fora feito na filosofia moderna. Por conta destas construções modernas, algumas posturas éticas atuais tem, no seu cerne, uma origem

tautológica.⁴¹ De fato, se não existe uma ligação intrínseca entre o ser e o bem, não existe possibilidade de fundamentar uma norma moral neste mesmo ser, e, por conseguinte, na realidade.

Se se afirma que tais realidades conceituais não podem estar ligadas, afirma-se, então, um apoio irrestrito a um niilismo⁴², ao passo que o vazio é o elemento norteador da ação do sujeito, logo, qualquer possibilidade de pensar e fundar o bem em vistas de uma causa final é impróprio.

Outrossim, como visto no segundo capítulo, Alves (2015, p. 40) sublinha que Heidegger denuncia, no século XX, o esquecimento do ser que teve sua gênese nos fins do Medievo. Enquanto pairava o espírito imanentista⁴³ sobre o pensamento filosófico, alguns pensadores, como os destacados no terceiro capítulo, percebem que as diferenças alarmantes entre o imanentismo e o realismo deveriam ser levadas em conta para perceber o erro que dava a trajetória ética um percurso que a distanciava de seu verdadeiro intento.

O Imanentismo afirma o ser-da-consciência, o realismo a consciência do ser. O imanentismo, a dependência ou fundação do ser por parte da consciência; o realismo, a dependência e a fundação da consciência por parte do ser, uma vez que afirma que o que primeiramente se conhece é o ente, e é nesse conhecimento que se resolve qualquer outro conhecimento sucessivo. (CARDONA, 2003, p. 103)

Adicionado no pensamento imanentista, tem-se o ser reduzido a uma existência meramente *de facto*, fazendo com que ele perca a íntima relação que naturalmente teria com o bem. Dado esta mudança, o desejo do bem muda: ao invés de ter sua convergência com o ser, ele persevera numa existência atarácica, onde os valores são acrescentados a partir do externo.

Como já percebido na revisão histórica realizada anteriormente, vários foram os momentos em que a perda referencial fora presente. Da mesma forma, tanto ao se falar do imanente como do idealismo, se nega a questão sensível, levando o homem a ser o parâmetro de si e que lança parâmetros que ditam os outros. “Não há dúvidas de que, ao se negar o valor do conhecimento sensível, se perde a afirmação do ser real, pois é através dos sentidos (com a

⁴¹ Tautologia: “Palavra que deriva do grego e significa ‘dizer a mesma coisa’. Na tradição filosófica, tautologia é uma locução não informativa que, com a aparente intenção de definir ou ilustrar um conceito, afirma no predicado o que está compreendido no sujeito.”. (ABBAGNANO, 2012, p. 1105)

⁴² Niilismo: “Esse termo – do latim *nihil*, nada – indica em geral uma concepção ou uma doutrina em que tudo o que é – os entes, as coisas, o mundo e em particular os valores e os princípios – é negado e reduzido a nada.” (ABBAGNANO, 2012, p. 829)

⁴³ Imanentismo: “O segundo significado desse termo corresponde ao emprego que Kant faz do adjetivo, chamando de imanentes ‘os princípios cuja aplicação se tem em tudo e por tudo dentro dos limites da experiência possível’, contrapondo-se, portanto, aos princípios ‘transcendentes’, que ultrapassam esses limites [...] o terceiro significado foi estabelecido pelo idealismo pós-kantiano. No sistema crítico, a coisa é aquilo que está posto no Eu; [...] o criticismo é imanente porque põe tudo no Eu [...]” (ABBAGNANO, 2012, p. 623)

intervenção ‘cogitativa’) que o intelecto humano apreende o ente singular e concreto.” (ALVES, 2015, p. 42) Essa redução e neutralização do ser têm consequências graves para o entendimento do bem dado que a singularidade e concretude do ser ditam a possibilidade da ética, não só em termos conceituais, mas, mormente porque o homem tem em suas características essenciais a capacidade de ser um ser em relação.

Por fim, percebe-se com essas reflexões que o ser, nos contextos moderno e contemporâneo, é entendido como estático diferente do que realmente ele é: dinâmico e núcleo de movimento dos transcendentais. Para eles, então, os “transcendentais medievais perdem sua atualidade e se tornam conceitos puros, o ser é reduzido a um conceito lógico e a metafísica é absorvida na lógica.” (ALVES, 2015, p. 44)

4.2 O ser reduzido e o bem negado: consequências hodiernas

Tendo ilustrado a do esquecimento do ser na modernidade e a ausência da universalidade do bem, percebe-se que este movimento antinatural produz consequências tanto no campo da investigação do conhecimento, como também, na cotidianidade da sociedade. “A redução do ser traz importantes consequências culturais, tais como a afirmação da contingência geral do ser. Acentua-se a finitude da vida e se difunde a ideia de que fomos ‘jogados’ na existência, numa vida vazia de sentido, sem qualquer fim último.” (ALVES, 2015, p. 44)

Por conta deste esquecimento geral do ser, a característica transcendental da bondade que é intrínseca a ele é negada. A partir disto, a sociedade se torna imanentista, idealista, cessando a visão transcendente das coisas e, por conseguinte, a capacidade de visualizar os valores absolutos.

Esta nova característica da sociedade é facilmente visualizada na organização política do mesmo. Quando se fala de uma organização política democrática, nos moldes do progresso e da liberdade organizados na Revolução Francesa, percebe-se a organização num lugar restrito e fechado, desligado de uma dimensão transcendente. Este movimento da sociedade trás implicações perigosas ao indivíduo porque ele passa a ter a possibilidade de referir-se somente a si mesmo de maneira tal que o ser dinâmico e relacional que possui transforma-se, quase que inconscientemente, num ser estático, inerte que cumpre tão somente um ritual

cotidiano comandado por uma mão invisível⁴⁴, como exprime Adam Smith⁴⁵, na sua obra *A Riqueza das Nações*, que cumpre um bem como produto sem ter tido o objetivo de tal, e também, sem ter consciência de que fez este bem. (1996, p. 438)

A implicação do esquecimento do ser não influi somente na vida política, como elucidado anteriormente, mas também na vida interior dos indivíduos. “De fato, o esquecimento do ser leva à negação da participação no ser divino, e quando se perde o ser, há o risco de que “o nada” tome o lugar primordial no pensamento humano.” (ALVES, 2015, p. 44). O nada se torna parâmetro norteador da vida do sujeito. O grande problema é que como o nada não existe, em vias de fato, porque é ausência, o homem insere-se numa dimensão que lhe causa uma confusão paradoxal: “eu sou mais estou no nada”.

Uma das consequências mais drásticas para o ser humano do esquecimento do ser e, por consequência, da negação do bem como transcendental é o suicídio. Mais do que um ato isolado de tirar a própria vida, o suicídio tem por trás de todos os diagnósticos psicológicos um viés que toca, na sua totalidade, a reflexão filosófica sobre o ser do homem.

A. Shopenhauer, por exemplo, autor que influenciou fortemente a cultura europeia dos séculos XIX e XX, negou que a vontade fosse uma inclinação ao bem conhecido pela inteligência e afirmou a separação radical entre vontade e razão. De modo que a vontade de viver seria uma força cega que não considera o bem. O ser passa a ser visto como vida bruta, o qual seria a última variante da redução do ser à existência, e do seu divórcio do bem. A consequência é a “vontade de potência” nietzschiana, uma vontade de viver pura e autônoma do desejo de verdade e de bem. (ALVES, 2015, pp. 44-45)

Como produto da proposta tanto de Shopenhauer⁴⁶ como de Nietzsche⁴⁷, a consequência não para somente no suicídio, mas para aqueles que dispensam tal ato extremo

⁴⁴ “Ao preferir fomentar a atividade do país e não de outros países ele tem em vista apenas sua própria segurança; e orientando sua atividade de tal maneira que sua produção possa ser de maior valor, visa apenas a seu próprio ganho e, neste, como em muitos outros casos, é levado como que por mão invisível a promover um objetivo que não fazia parte de suas intenções.” (SMITH, 1996, p. 438) Adam Smith aplica este conceito ao estudo da economia, mas facilmente pode-se fazer alusão e uso do mesmo na prática ética nos moldes que foram apresentados na descrição da comparação.

⁴⁵ “Adam Smith (1723-1790) é o representante mais prestigioso da economia política clássica. (REALE; ANTISERI, 2005, p. 300)

⁴⁶ “Arthur Schopenhauer (1788-1860), embora não seja propriamente um filósofo romântico, foi contudo um crítico do racionalismo iluminista. Sua obra possui um caráter fortemente pessoal e não se filia claramente a nenhum movimento ou escola. Adversário de Hegel, o qual considerava um charlatão, foi professor em Berlim. [...] Shopenhauer é assim um ‘filósofo da vontade’ considerada como a própria essência da da subjetividade do ‘eu’.” (MARCONDES, 2010, p. 246)

⁴⁷ “Friedrich Nietzsche (1844-1900) pode ser considerado o pensador cuja crítica à tradição filosófica, clássica e moderna foi mais marcante. Estudou nas universidades de Bonn e de Leipzig, onde curso filologia. [...] Suas obras de caráter polêmico e irreverente, escritas frequentemente sob a forma de aforismos e fragmentos, são voltadas contra a tradição filosófica, mas também em defesa do que considera uma ‘filosofia afirmativa da vida’.” (MARCONDES, 2010, p. 248)

de não reconhecimento de bens externos, mas abraçam inconscientemente o entendimento da tese, a via que salvaguardará uma tentativa de fuga do sofrimento imposto pela perda do referencial de ser pode ser o “enkratismo”, por exemplo, ou seja, a denegação da procriação, com o pensamento de que, se o ser pessoal é infeliz, então não faz sentido dar à vida a um ser para que ele seja infeliz de mesmo modo.

Por não ser natural e, por isso, não ser realizado pela maioria das pessoas imersas nesta grande querela de existência, o suicídio transmuta-se em outras ações que negam a transcendentalidade do bem por conta do abandono do ser: guerra, tirania, disputa econômica desenfreada, destruição do meio ambiente e, de forma discreta, a extinção demográfica, justamente pela justificativa do “enkratismo” elucidada acima.

Os movimentos feministas, assim chamados atualmente, e todos os similares que tem em sua agenda uma pretensa liberdade sexual são fortemente iniciados e influenciados por esta proposta de exclusão do ser como parâmetro norteador do bem. Uma fuga da transcendentalidade do bem não o tira da consciência do indivíduo dado que está inserida intrinsecamente na sua natureza a necessidade de tender a uma causa final que converge no cumprimento real do seu ser.

Entretanto, quais os motivos poderiam levar os homens a procriar? Certamente, não há nenhum dever pessoal de engendrar, mas é sempre necessário encontrar razões para transmitir a vida. Sem a afirmação radical da bondade do ser, a transmissão da vida torna-se racionalmente difícil, ou quase impossível. Esse é um dos sintomas da crise da sociedade atual: a dificuldade por assumir o compromisso do matrimônio e a transmissão responsável da vida. Mas para que a humanidade continue a existir, é necessária uma ideia cultural de fundo: que a vida é boa, dotada de sentido e vale a pena ser transmitida. Em outras palavras, deve-se admitir a convertibilidade do ser com o bem. (ALVES, 2015, p. 45)

Esta fuga de uma convertibilidade do ser com o bem que influi diretamente nas atitudes contemporâneas apresentadas acima, também urdiam uma desvalorização de todos os valores que são instrumentos para que o ser cumpra o seu bem, implicados estes pela prática do niilismo que destrói os valores que residiam num mundo suprassensível – numa linguagem platônica, mas aqui aplicada ao ambiente metafísico – e norteavam a ação humana em vistas do seu fim.

Logo, a abertura está feita ao movimento do relativismo. Ele é resultado de uma absolutização errônea onde o sujeito se apropria de si mesmo independente de tudo e todos, incentivado pelas propostas da filosofia e cultura modernas. Ao se apropriar de si mesmo o homem empreende um fechamento quase que total à realidade, onde a sua vontade reina absoluta e, por isso, a razão fica impedida de apreender a realidade. Além do fechamento ao

transcendente, o homem imerso na postura relativista nega as evidências intelectivas e sensitivas da verdade quando estas não se coadunam com sua proposta pessoal de uma pretensa liberdade.

No fim, resta apenas um relativismo, no qual a questão sobre a verdade de tudo – que no fundo, é também a questão de Deus – já não interessa. [...] A este respeito, pode-se falar de uma grande obnubilação da memória no nosso mundo contemporâneo; de fato, a busca da verdade é uma questão de memória, de memória profunda, porque visa algo que nos precede e, desta forma, pode conseguir unir-nos para além do nosso “eu” pequeno e limitado; é uma questão relativa à origem de tudo, a cuja luz se pode ver a meta e também o sentido da estrada comum. (FRANCISCO, 2013, n. 25)

No âmago, o relativismo é uma atitude de grande desprezo por si mesmo e pela própria liberdade que é pretendida ao ser assumido, pelo fato de que ele nega o próprio ser a partir do ato de tornar irrelevante o papel da verdade e do bem, perfazendo uma vontade que não encontra resultados que a satisfazem. Pode-se perceber, então, que o processo relativista tem em sua essência uma total contraditoriedade, sendo ilógico por natureza.

Estas consequências têm resultados bastante complexos e cada uma delas, estuda em seus pormenores, seria produto para um estudo mais aprofundado. Mas, ao citá-las e realizar esta breve revisão, o objetivo é ressaltar os frutos que a perda de referência que reduz o ser e leva o bem a um lugar de coadjuvante na ética e vida social dos homens.

Ao tentar resolver o problema duas atitudes são tomadas: uma alimentando o problema numa transformação metafísica desnecessária que tem como resultado uma ética puramente a uma doutrina de deveres – desenvolvida a partir dos pensamentos elucidados no segundo capítulo; e outra, tendo como proposta uma ressurreição das moções dos antigos e de Santo Tomás, onde as virtudes assumem um lugar de destaque para reestabelecer o posto do bem e, por consequência, uma ética que levaria a um encontro com a natureza do homem, como também, a sua finalidade – discorrida a partir do entendimento dos pensadores enumerados no terceiro capítulo.

4.3 Uma nova proposta metafísica e a redução do saber ética a uma doutrina de deveres *versus* a ética baseada na virtude

Os próprios autores modernos reconhecem que o ser humano está atrelado a um pensamento metafísico. Tanto Kant, como Shopenhauer, por exemplo, afirmam que o ser

humano possui tal característica de forma inata e que o logos do homem tem uma capacidade intrínseca de pensar metafisicamente. (cf. ALVES, 2015, p. 48) A problemática do pensamento moderno, então, não está propriamente na existência da metafísica, mas sim, na forma com a qual ela é entendida. Diferente dos clássicos, que a entendiam a partir da realidade, a associação que os modernos fazem é de que a metafísica deve funcionar como uma filosofia transcendental, para finalmente ser tida como uma filosofia analítica em que sua função seria, sumamente, empreender um saber prático e útil à práxis social, como possibilidade, inclusive, de um estudo empírico acerca de seus conceitos.

Mais uma vez, o problema desta pretensa formatação é de que o ser não é o elemento fundante da mesma, logo, não há parâmetros universais que norteiem a prática ética dado que o bem não é um quesito universal, mas depende da experimentação realizada por aqueles que nomeadamente são detentores da autoridade necessária para dizer ou não sobre os deveres.

[...] em Tomás de Aquino a ética supõe uma análise metafísica da natureza e também dos atos humanos. Isso é consequência de uma ética fundada numa justa concepção do ser (provido de finalidade), do intelecto e da vontade humana. De fato, se o ser é conhecível como ordenado intrinsecamente a uma perfeição, as regras morais encontram nele a sua última explicação. (ALVES, 2015, p. 49)

A tendência do ser a perfeição faz uma rotação que movimenta toda a ação de forma tal que aquilo que é feito em vistas da felicidade vai dar-se justamente por ele, para que essa perfeição, causa final, finalidade seja alcançada. Não é um movimento ensimesmado, mas um movimento que depende intrinsecamente da existência do ser e de seus aspectos para que se desenvolva de forma harmoniza.

Boa parte da filosofia moral moderna liga a ética pura e simplesmente a deveres, obrigações e normas morais. O problema central desta organização moral não são estes elementos, mas sim, que a pergunta que é feita para que eles existam não é acerca de como se faz para alcançar o bem último que é a felicidade, mas sim, só como se faz para agir de modo justo.

Ocorre assim o deslocamento do ponto de vista principal da ética: essa deixa de ser uma ética da primeira pessoa, do sujeito moral que busca a própria perfeição, e passa a ser uma moral de terceira pessoa, na qual se torna central a figura do observador externo e indiferente, considerado como um juiz ou legislador universal. (ALVES, 2015, p. 49)

A mudança está, justamente, no parâmetro que se utiliza para mensurar a moral. A conformidade com as regras, com os deveres, que movimentaria o homem e não a intenção do mesmo em vistas de uma perfeição que faria com que ele agisse em razão de algo.

Colhe-se como resultado, então, a forma como as éticas atuais se organizam:

Desse modo, em diversas éticas atuais ocorre uma dupla redução: do ser à mera existência fática, sem nenhuma relação com a causa final (*télos*), a qual parece ser inalcançável para a inteligência humana; e a redução da ética a uma mera doutrina dos deveres, repleta de regras e preceitos particulares. (ALVES, 2015, pp. 49-50, grifo do autor)

Em contrapartida, como fora dito, insurge no meio filosófico, pensadores que, não satisfeitos com as explicações dadas pelos modernos para justificar uma ética reduzida aos deveres, buscam nos antigos e em Santo Tomás, uma ética que aprimore os quesitos da virtude.

Isso se dá por que entendem a ética não como um manual de prescrições, mas sim um aparato de reflexão que ponderasse sobre o tipo de vida que estaria mais de acordo com o ser e o seu fim.

Para não eliminar todo o arcabouço teórico desenvolvido pelos modernos, os pensadores que propunham uma ética da virtude, como MacIntyre – citado no terceiro capítulo -, inserem as deveres em um movimento em vistas do bem, em que os mesmos recebem sentido, razão de ser, pelo fim o qual são causados e não para que se findem em si mesmos. Em outras palavras, retoma-se a categoria da causa final na vida moral.

Note-se que aqui não se faz uma ode ao abandono no pensamento acerca do quesito social em detrimento da realização pessoal do ser, mas sim, desvela-se a certeza de que, ao perceber a finalidade de seu ser, o sujeito compreende também, que não tem direito, nem muito menos contribuirá para o seu fim, eliminar a possibilidade de outrem atingir seu fim também.

Da mesma forma, não se incentiva, com esta retomada a um pensamento realista acerca do ser e do bem, uma anarquia de ação, mas sim, um movimento natural onde, percebendo que tende a um causa final que lhe é apetecível, o homem empreenderá, de maneira prudente e discernida, a forma com a qual chegará a esse fim sem irromper em injustiças com o outro pensando, de forma egoísta, em atingir a felicidade – até porque, agindo dessa forma não alcançará a mesma.

Por fim, uma questão que também possibilitaria um retorno ao pensamento de uma ética onde o ser tivesse predominância como referencial, e o bem voltasse a ser um elemento

universal para o desenvolvimento da mesma é perceber que o bem e o ente tem uma convertibilidade. Obviamente está parte da questão desenvolve-se muito mais de maneira teórica do que prática, entretanto, é basilar para que se retorne a um entendimento real acerca do fim que movimento o homem.

A referência do ente e do bem são as mesmas, diferenciando no sentido que tomam.

A convertibilidade de bem e ente significa que o bem tem a mesma extensão de ente segundo a substância, pois são aplicados aos mesmos sujeitos. Por isso, ambas as noções podem servir indistintamente de sujeito ou de predicado numa afirmação universal afirmativa: todo ente é bom e tudo o que é bom é ente. Todavia, as ditas noções são racionalmente distintas, tendo prioridade o ente sobre o bem, pois a bondade supõe o ente e lhe acrescenta algo. (ALVES, 2015, pp. 224-225)

Está máxima tem como resultado o entendimento de importância de extensão que o ser / ente e o bem possuem diante da realidade, como também, a prioridade conceitual que o ente possui diante do bem. Tal prioridade é lógica dado que para dizer sobre o bem é necessário dizer sobre o ente. Este bem que está em convertibilidade com o ente não é o bem que está no gênero da qualidade, ou seja, que é meio para alcançar a finalidade, mas sim a própria finalidade que se converge ao ser do ente.

Tudo isto faz referência à discussão que Santo Tomás realiza na questão 21 do *De Veritate* onde afirma que as coisas não são boas somente por uma denominação extrínseca, mas sim, porque faz parte da “composição” intrínseca inerente ao ser à bondade do mesmo e das coisas. Mais uma vez afirma-se o valor do transcendental que tem sua razão de ser por estar em presente em todas as categorias, ou seja, é algo comum a todo ser, e que, imerso na categoria de qualidade, age em função da causa final do ser que é o bem, a felicidade.

Sendo assim, a aplicação prática desta resolução teórica é de que existe um apetite natural do bem. Santo Tomás define este apetite natural como “Apetite natural é uma inclinação a seguir a forma natural.” (AQUINO, Suma Teológica, I-II, q. 81, a. 2, ad 3) Esta inclinação não é a atividade em si, mas a tendência a agir. Agir em vistas da causa final, do cumprimento do ser.

Em suma, pode-se concluir este entendimento com o seguinte excerto:

Desse modo, todos os entes, ao querer o bem próprio desejam a Deus implicitamente, pois Ele é o princípio de todo ser, verdade e bondade. A criatura racional, porém, deve chegar a amar a Deus explicitamente. Assim ela dá glória a Deus e colabora com o bem de ordem do universo. Para isso, a ética se serve de um método, comum com a metafísica: a *resolutio*. O homem, ao raciocinar praticamente, resolve as suas ações singulares no seu fim último autêntico: Deus, a quem deve amar explicitamente. E da retidão do seu raciocínio prático depende a correta orientação de toda a vida moral. (ALVES, 2015, p. 284, grifo do autor)

Portanto, para tanger uma retomada do ser como elemento referencial que promulga uma universalidade do bem, faz-se necessário entender que um este em convergência com o outro e que não existe possibilidade real de realizar o ser distante do bem como causa final da realização do ser submetendo-se somente a uma ética de deveres que não é natural ao ser.

A finalidade de existência do ser é alcançar a felicidade que se dará, somente, ao alcançar o bem a qual ele está tendenciado, não por um roubo de liberdade, mas sim, por uma vivência plena da liberdade que o levará a cumprir sua finalidade.

CONCLUSÃO

Tendo em vista a revisão realizada ao longo dos quatro capítulos deste trabalho, alguns exames fazem-se razoáveis, mas também, necessários: de antemão, é primaz o destaque de que o entendimento dos antigos acerca da busca pela verdade das coisas, e neste caso, a indagação sobre os elementos primordiais para que se desenvolvesse uma ética atrelada ao saber metafísico, é basilar para uma busca honesta por soluções que gerissem a vida humana. Percebe-se que o empenho filosófico tanto dos clássicos gregos, como dos filósofos do Medievo, destacando-se a figura proeminente de Santo Tomás de Aquino, estava objetivamente disposto em alcançar a verdade, honestamente separado do viés ideológico.

Considerando-se está primeira constatação, uma segunda pode ser interposta, a partir da não concordância moderna iniciada por Guilherme de Ockham no fim da Medievalidade. Ao passo que o homem passa a ser o centro da querela da filosofia, sobretudo, como ditame do valor de verdade dos conceitos e da verdade, abre-se a ferida do idealismo que verte no subjetivismo e, mais radicalmente, no relativismo.

Os conceitos que outrora dependiam da realidade, a qual o intelecto do ente humano adequa-se a ela, passam a sujeitar-se a normativa reflexiva ideal que está imersa em uma falta de parâmetro factível e, por conseguinte, são influenciadas pela vontade e pela visão pré-conceituada do sujeito pensante que infere nas mesmas sua reflexão pessoal.

Acompanhando os conceitos que ditaram a pesquisa deste trabalho, tanto o Ser, como o Bem, são impostos de maneira natural para atingir o intento de encontrar a verdade última da existência do homem, como também, a forma correta de se chegar a este fim através da prática ética. Além disto, ambos estão inseridos no ditame da verdade e se incluem reciprocamente precisamente pelo fato de que o ser e o bem são verdadeiros, dizem sobre a verdade, a verdade é boa e o ser também é bom e tanto o bem como a verdade são apetecíveis ao ser, caso contrário não seriam conhecíveis.

Uma terceira apuração é percebida no fato de que no período moderno estas esta correlações entre ser e bem, intrinsecamente ligadas à verdade, foram objeto de dúvida dos filósofos o que gerou uma concentração de suas doutrinas no ser lógico, no próprio “eu” e não na realidade o qual o ser está inserido. Ao aderir a esta nova perspectiva a respeito do entendimento do ser e do bem fora da realidade, ocorre o surgimento das éticas que reduzem vários fatores preponderantes para que ela existisse de maneira universal e corroborativa ao bem de todos os homens. Na primeira redução, abrevia-se o ser a uma mera existência factual

destacando um aspecto puramente lógico, onde a inerência do mesmo a realidade é negligenciada. A segunda redução que merece destaque é a de que a moralidade deve existir apenas como uma teoria dos deveres que tem seu fim nos próprios deveres e não na finalidade da existência humana. Como conclusão dessas reduções, o resultado é de que a ética torna-se incapacitada de determinar o lugar da bondade e, por consequência a maldade, nas ações concretas do homem, retirando, também, a possibilidade de falar sobre a maioria dos atos humanos.

Em contrapartida ao desenvolvimento moderno de uma ética vazia de sentido pela exclusão do parâmetro metafísico da realidade, a doutrina de Santo Tomás impõe-se como um pensamento não arqueológico, mas vivo onde os entes têm como característica real a bondade não só pela relação que tem com o ser divino – para satisfazer àqueles que insistem na separação total da filosofia da religião – mas também pela forma da própria natureza destes entes.

Sendo apetecível ao ser do ente cumprir a sua finalidade natural que é alcançar o bem através dos bens reais da realidade, o intelecto humano através no processo de abstração, formulação de juízos e tendência natural ao bem, está tangenciada a forma verdadeira desse bem, sendo que o caminho contrário causa uma exequível alienação diante dos vários caminhos de falsas verdades que se apresentam no mundo.

Portanto, sendo a ética e a metafísica fundadas sobre a doutrina do ser, não a possibilidade de separação entre o próprio ser e o dever-ser, ou seja, a finalidade do ser nos entes. Afirmar o contrário sugere somente conclusões ilógicas onde o ser fica desprovido de sua ordenação intrínseca e o bem, por consequência, deixa de ser tanto um transcendental como objeto da finalidade e passa a ser mero conceito especulativo usado ao bel-prazer daqueles que, por autoridade adquirida ditam o andamento das sociedades.

O caminho, então, para uma construção ética coerente com a realidade e com o fim da existência humana apoia-se na relação que santo Tomás realiza entre a metafísica e a ética e que é resgatada pelos tomistas da contemporaneidade onde, os princípios morais primeiros são apreendidos em uma instância reflexiva ligada primariamente ao aspecto sapiencial do sujeito. Em seguida, depois desta apreensão, os mesmos princípios são aprofundados e facilitados no estudo ético dialogado com a metafísica e aplicados na realidade de maneira tal que o bem moral que é deduzido do ser é aplicado na ética prática em vistas do cumprimento, também apreendido na reflexão metafísica, derivado da assimilação do ser tanto em seu aspecto inserido da realidade e manifestado pelo ente, como no seu aspecto transcendental

manifestado por esta busca pela Verdade última de sua existência e, por conseguinte, o Bem final de sua existência.

Logo, o papel da filosofia, sobretudo nos tempos árdus e obscuros da hodiernidade onde o homem dita-se por um individualismo egoísta que está em conflito com a qualidade do seu ser de ser sujeito relacional, é de clarear o entendimento do indivíduo humano em vistas de facilitar sua percepção do que ele é de verdade e de qual é o seu fim, sabendo que tal movimento é salutar ao mesmo e resultará, conseqüentemente, em um bem comum aprazível a toda a sociedade.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

ALVES, Anderson Machado Rodrigues. **Ser e dever-ser: Tomás de Aquino e o debate filosófico contemporâneo**. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio”, 2015.

AQUINO, Tomás de. **Quaestiones disputatae de veritate. Quaestiones 1-7, in Opera omnia Issu Leonis XIII**. Roma: Ad Sanctae Sabinae, 1970.

_____. **Quaestiones disputatae de veritate. Quaestiones 21-29, in Opera omnia Issu Leonis XIII**. Roma: Editori di San Tommaso, 1973.

_____. **O ente e a essência**. Petrópolis: Vozes, 2013.

_____. **Suma contra os gentios**. Porto Alegre: EDIPUCRS: EST, 1996. v. 2.

_____. **Suma contra os gentios**. Porto Alegre: Escola Superior de teologia São Lourenço de Brides: Sulina; Caxias do Sul: Universidade de Caxias do Sul, 1990. v. 1.

_____. **Suma Teológica: A Bem-aventurança – Os atos humanos – As paixões da alma**. São Paulo: Loyola, 2003. v. 3.

_____. **Suma Teológica: A Criação – O anjo – O homem**. São Paulo: Loyola, 2002. v. 2.

_____. **Suma Teológica: Teologia – Deus – Trindade**. São Paulo: Loyola, 2001. v. 1.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômacos**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1992.

CARDONA, Carlos. **Metafisica dell’opzione intellettuale**. Roma: EDUSC, 2003.

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. **Em busca de uma ética universal: novo olhar sobre a lei natural.** São Paulo: Paulinas, 2009.

DANIÉLOU, Jean. **O Escândalo da verdade.** Petrópolis: Vozes, 1963

DERISI, Octavio Nicolas. **Los fundamentos Metafísicos del orden Moral.** 3 ed. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1969.

FINANCE. Joseph de. **Etica Generale.** Roma: Editora Ponticia Universitá Gregoriana, 1997.

FRANCISCO. **Lumen Fidei.** São Paulo: Paulinas, 2013

GILSON, Étienne. **A Filosofia da Idade Média.** São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.

GILSON, Étienne; BOEHNER, Philotheus. **História da Filosofia Cristã: Desde as origens até Nicolau de Cusa.** Petrópolis: Vozes, 2012.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura.** Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1966.

_____. **Fundamentação da metafísica dos costumes.** São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1964.

_____. **Crítica da razão prática.** São Paulo: Edições e publicações Brasil (Biblioteca de Autores Célebres), s.d.

_____. **Prolegômenos a toda metafísica futura que possa apresentar-se como ciência.** São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1959.

MACINTYRE, Alasdair. **Historia de la Ética.** Barcelona: Paidós, 2006.

MARITAIN, Jacques. **A Filosofia Moral.** Rio de Janeiro: Agir, 1964.

_____. **Problemas Fundamentais da Filosofia Moral.** Rio de Janeiro: Agir, 1977.

_____. **Sete lições sobre o Ser.** São Paulo: Loyola, 1996.

MARTINS FILHO, Ives Gandra da Silva. **Manual Esquemático de Filosofia.** 4 ed. São Paulo: LTr, 2010.

MONDIN, Batista. **Introdução à Filosofia: problemas, sistemas, autores, obras.** São Paulo: Paulus, 1980.

_____. **Curso de Filosofia: volume 1.** São Paulo: Paulus, 1981.

MARCONDES, Danilo. **Iniciação à História da Filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein.** Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

PASCAL, Georges. **Compreender Kant.** Petrópolis: Vozes, 2005.

PINKAERS, Servais-Theodore. **Las Fuentes de la Moral Cristiana. su método, su contenido, su historia.** Pamplona: EUNSA, 2007.

_____. **A Moral Católica.** São Paulo: Quadrante, 2015.

PLATÃO. **A República.** São Paulo: EDIPRO, 2014.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da Filosofia: Filosofia Pagã Antiga.** São Paulo: Paulus, 2003. v. 1.

_____. **História da Filosofia: Patrística e Escolástica.** São Paulo: Paulus, 2004. v. 2.

_____. **História da Filosofia: De Spinoza a Kant.** São Paulo: Paulus, 2004. v. 4.

_____. **História da Filosofia: Do Romantismo ao Empirio-criticismo.** São Paulo: Paulus, 2005. v. 5.

_____. **História da Filosofia: Nietzsche à Escola de Frankfurt.** São Paulo: Paulus, 2006. v. 6.

ROSSET, Luciano; FRANGIOTTI, Roque. **Metafísica antiga e medieval**. São Paulo: Paulus, 2012.

SCHULTZ, Duane P.; SCHULTZ, Sydney Ellen. **História da Psicologia Moderna**. São Paulo: Cengage Learning, 2011.

SMITH, Adam. **A Riqueza das Nações**. São Paulo: Editora Nova Cultura, 1996.

SPAEMANN, Robert. **Felicità e Benevolenza**. Milano: Vita e Pensiero, 1998.

SPINELLI, Miguel. **Questões Fundamentais da Filosofia Grega**. São Paulo: Loyola, 2006.

VEGETTI, Mario. **A Ética dos antigos**. São Paulo: Paulus, 2014.

BIOGRAFIA DE ROBERT SPAEMANN. Disponível em: <<http://www.conoze.com/index.php?accion=autor&autor=Robert%20Spaemann> > (acessado em: 24/08/2016)

BIOGRAFIA DE JACQUES MARITAIN. Disponível em: <<http://www.dec.ufcg.edu.br/biografias/JacqMari.html> > (acessado em 31/08/2016)

HOMILIA DA MISSA PRO ELIGENDO PONTIFICE DE JOSEPH RATZINGER. Disponível em: <http://www.vatican.va/gpII/documents/homily-pro-eligendo-pontifice_20050418_po.html> (acessado em 12/09/2016)