

JOSEF PIEPER

VIRTUDES  
FUNDAMENTAIS

Tradução de

NARINO E SILVA

E

BECKERT DA ASSUMPÇÃO

*EDITORIAL ASTER*

LISBOA

**Titulo original**

*Traktat über die Klugheit*

*Über die Gerechtigkeit*

*Vom Sinn der Tapferkeit*

*Zucht und Mass*

**Copyright by Kösel Verlag**

**Munique**

**DISTRIBUIDOR EXCLUSIVO NO BRASIL: EDITORA HERDER**

**Reservados todos os direitos em língua portuguesa  
à Editorial Aster, Lda.—Largo D. Estefânia, 8—Lisboa**

# A PRUDÊNCIA

*Se o teu olhar for puro,  
todo o teu corpo terá luz.*

Mateus, VI, 22

## A PRIMEIRA DAS VIRTUDES CARDEAIS

Não há princípio da doutrina clássica cristã que nos ouvidos do homem de hoje, mesmo do cristão, tenha uma ressonância tão pouco familiar, tão estranha e tão surpreendente, como este: a virtude da prudência é a «mãe» (1) e a informadora de todas as outras virtudes cardeais — da justiça, da fortaleza e da temperança. O mesmo é dizer que só quem é prudente pode ser justo, corajoso e temperado; e que o homem bom é bom em virtude da sua prudência.

Tal estranheza torna-se-nos ainda mais sensível quando situamos o princípio na hierarquia conveniente. Tornou-se corrente considerar a hierarquização dos valores espirituais, e mesmo das «virtudes», como qualquer coisa de alegórico e até, por vezes, como qualquer coisa de fundamentalmente ocioso. Afigura-se-nos hoje por completo indiferente qual seja, de entre as quatro virtudes cardeais, aquela que deva ocupar o «primeiro lugar» na escala elaborada pelos teólogos «escolásticos».

No entanto, nem por isso deixa de ser verdade que é sobre esta primazia da prudência relativamente às outras virtudes que repousa nem mais nem menos do que toda a ordenação dos valores humanos na doutrina cristã ocidental. Na primazia dada à prudên-

cia, reflecte-se, mais do que em nenhum outro princípio moral, o suporte interno da metafísica ocidental cristã no seu conjunto: a saber, que o ser precede a verdade e que a verdade precede o bem (\*). Mais ainda, brilha aí um reflexo do mistério central da teologia cristã: que o Pai é a fonte da revelação do Verbo Eterno e que o Espírito Santo emana do Pai e do Verbo.

É por isso que a estranheza que invade o homem de hoje em face de tal princípio adquire uma significação que a ultrapassa. Ela pode exprimir um afastamento de profundo alcance objectivo: o relaxamento da obrigatoriedade dos valores humanos da cristandade ocidental e, ao mesmo tempo, a correlativa falta de compreensão quanto aos fundamentos da doutrina cristã sobre a estrutura da realidade.

Na linguagem e no pensamento da actualidade parece estar implícito que a prudência é menos um pressuposto do que um revestimento do bem. A afirmação de que o que é bom é prudente soa quase como um absurdo; ou então tolera-se como fórmula de utilitarismo bastante superficial: é que nós ligamos a noção de prudência mais ao meramente útil, ao *bonum utile*, do que ao *bonum honestum*, ao sentido da honra. No conceito generalizado de prudência — como também na *prudence* francesa — vibra o sentido duma receosamente ponderada auto-conservação e duma quase patológica solicitude por si mesmo. Nem uma nem outra convêm ao homem de honra; ambas se encontram nele deslocadas.

Eis a razão por que nos é difícil compreender que a justiça, segunda virtude cardeal, e tudo o que ela

encerra, deva encontrar-se fundamentado na prudência. Até a prudência e a fortaleza, para o senso comum, se tornaram noções incompatíveis: procurar ser «prudente» é não se colocar na circunstância de ter de ser corajoso; «prudente» é o «hábil estratega» que sabe furtar-se a riscos pessoais; invoca sempre a «prudência» aquele que consegue desaparecer no momento do perigo. A relação entre a prudência e a quarta virtude cardeal, a temperança, parece já ser compreendida com maior exactidão pelo pensamento do homem comum; todavia, ainda aqui se revela a um olhar penetrante a falta duma autêntica e perfeita correspondência entre as grandes representações originárias destas duas virtudes. O domínio das exigências dos apetites não se destina a produzir uma qualquer moderação pequeno-burguesa. Mas que é este o sentido erróneo da expressão «prudente temperança», isso desvenda-se naquela estúpida suficiência com que se costuma depreciativamente classificar de «excessos imprudentes» a nobre audácia duma vida virginal e os rigores do verdadeiro jejum — exactamente como se se tratasse da cólera agressiva da fortaleza.

Para a compreensão do homem de hoje, portanto, a noção de bem e a noção de prudente excluem-se em vez de se apresentarem solidárias. Para ele não há boa acção que não possa ser imprudente, e não a há má que não possa ser prudente; a mentira e a cobardia são muitas vezes consideradas bastante prudentes, e, por outro lado, imprudentes a sinceridade e a dedicação corajosa. A doutrina clássica-cristã, pelo contrário, afirma que o homem é ao mesmo tempo prudente e bom, e que a prudência entra nos domínios do bem (\*).

Não há justiça e fortaleza que possam opor-se à virtude da prudência; e todo aquele que for injusto é, ao mesmo tempo e antes de mais nada, imprudente. *Omnis virtus moralis debet esse prudens*: toda a virtude é necessariamente prudente (\*). A consciência moral do nosso tempo, que se evidencia na maneira de falar de todos os dias, corresponde largamente a teologia moral sistemática. Qual delas tenha exercido influência sobre a outra é difícil dizê-lo. É provável que ambas, a consciência moral e a teologia moral, constituam igualmente a expressão dum aprofundamento na valorização espiritual. Em todo o caso, é incontestável que a teologia ética da actualidade pouco ou nada sabe dizer sobre o valor e o lugar da prudência; pouco ou nada, mesmo quando julga ou declara seguir expressamente a teologia clássica. Um dos mais conceituados teólogos do nosso tempo, o dominicano Garrigou-Lagrange, fala precisamente duma espécie de supressão do tratado da prudência (*quasi-suppression du traité de la prudence*) na mais recente teologia moral (\*). E se, isoladas, novas construções de teologia moral se orientam deliberadamente no sentido da doutrina de São Tomás de Aquino, é bastante significativo que tal «regresso» necessite de se realizar sob a forma polémica da auto-justificação (\*).

Através duma quase incomensurável variedade de conceitos e de imagens procurou a teologia clássica fixar e explicar o papel da prudência. Nada há que mostre com tão grande nitidez como aqui está em causa uma ordenação de sentidos e de valores e não sobretudo uma sequência meramente ocasional.

A prudência é a *razão* daquilo que torna virtudes as outras virtudes (\*). Pode haver por exemplo uma

«disciplina» instintiva para os impulsos dos apetites: essa disciplina instintiva só virá a ser «virtude» da temperança através da prudência (°). A virtude é uma «capacidade perfeita» do homem enquanto pessoa espiritual; e a justiça, a fortaleza e a temperança só atingem a «capacidade» do homem total e portanto a sua perfeição quando se fundamentam na prudência, isto é, acima de tudo, na «capacidade perfeita» de se decidir rectamente. Só através desta «perfeita capacidade de decisão» é que as instintivas propensões para o bem se elevam na liberdade espiritual do homem, da qual promanam os actos verdadeiramente humanos. Só a prudência aperfeiçoa as práticas naturais e instintivas, as naturalmente boas «disposições», transformando-as em virtude autêntica, quer dizer, no modo de ser autenticamente humano da «perfeita capacidade» (°).

A prudência é o «padrão» da justiça, da fortaleza e da temperança (10). Que significa isto? Assim como no conhecimento criador de Deus todas as coisas criadas se encontram pré-figuradas e pré-formadas, e portanto as íntimas essências da realidade estão em Deus como «ideias», como «imagens precursoras» (assim diz Eckhart); assim como a percepção da realidade por parte do homem é uma incoativa post-figuração do objectivo mundo do ser; e assim como a obra de arte é post-formada de harmonia com o modelo que vive no pensamento criador do artista: assim também a determinação da prudência constitui a antecipação, a pré-figura de todo o acto moral bom. A determinação da prudência é a «forma substancial externa» (11) por meio da qual o acto bom é o que é; só através desta pré-existente determinação o acto se torna justo, corajoso, disciplinado. A criação é o que é graças à harmonia com o pensamento criador de Deus; o conhecimento humano

é verdadeiro em razão da sua harmonia com a realidade objectiva; a obra de arte é verdadeira e real em razão da sua harmonia com o modelo existente no espírito do autor. Semelhantemente, o acto livre do homem é bom na medida em que corresponder às determinações da prudência. Um acto prudente e um acto bom são, substancialmente, a mesma coisa; só se distinguem pelo lugar que ocupam na ordem da realização: o que é bom é prudente previamente.

A prudência *informa* as restantes virtudes; é ela que lhes dá a forma substancial interna <sup>(12)</sup>. Esta proposição diz o mesmo por outras palavras. A prudência enquanto «padrão» significa a «forma substancial externa», o modelo, a pré-figura do bem. A «forma substancial interna» do bem é, por sua vez, aquele modelo substancialmente post-figurado, aquela pré-figura substancialmente post-formada. E é assim que a prudência grava em todo o acto livre do homem o íntimo selo da bondade. A virtude moral é a modelação do querer e do realizar por meio da prudência <sup>(13)</sup>.

A prudência actua em todas as virtudes <sup>(14)</sup>; e todas as virtudes participam da prudência <sup>(15)</sup>.

Os dez mandamentos de Deus encontram-se todos orientados para a *executio prudentiae* <sup>(16)</sup>, para a realização da prudência — eis uma frase que se tornou quase incompreensível para nós, os homens de hoje.

E todo o pecado é pecado contra a prudência. A injustiça, a cobardia, a intemperança ferem em primeiro lugar as virtudes da justiça, da fortaleza, da temperança; mas depois, através de tudo, lesam a prudência <sup>(17)</sup>. Todo aquele que peca é imprudente <sup>(18)</sup>.

Assim é pois a prudência origem, raiz, «mãe», padrão, fio de prumo, piloto, forma primordial de todas as virtudes morais; ela actua em todas, encaminhando-as

para a sua essência verdadeira; todas participam dela, e é graças a esta participação que são virtudes.

O bem essencial do homem — isto é, o seu verdadeiro ser humano — reside no facto de «a razão que se aperfeiçoa no conhecimento da verdade» modelar e informar interiormente o seu querer e a sua acção (19). Neste princípio fundamental de São Tomás de Aquino está condensada toda a doutrina sobre a prudência; nele se torna claro o sentido fundamental de todas as ideias e conceitos que anteriormente citara e por meio dos quais fixa em pormenor a primazia da prudência.

O mesmo pensamento exprime-o a liturgia da Igreja por outro modo, o modo da oração: *Deus, [qui] errantibus, ut in viam possint redire iustitiae, veritatis tuae lumen ostendis* — Deus, tu mostras aos que erram a luz da tua verdade, para que eles possam regressar ao caminho da justiça (20). O pressuposto da justiça é a verdade. Aquele que repele a verdade, natural ou sobrenatural, é essencialmente «mau» e inconvertível. E no domínio da sabedoria «natural», naquele domínio, portanto, que o sobrenatural «pressupõe e aperfeiçoa», recordemos a frase de Goethe: «Todas as leis e regras morais se podem reduzir a uma só coisa: a verdade» (21).

Nós estamos demasiado predispostos a interpretar erradamente a palavra de São Tomás de Aquino acerca da «razão», essa razão «que se aperfeiçoa no conhecimento da verdade». «Razão» não significa para ele outra coisa senão «visão da realidade», «receptividade ao real». E «verdade» não é para ele mais do que a descoberta e a revelação da realidade, tanto da natural como da sobrenatural realidade. A «razão que se aperfeiçoa no conhecimento da verdade» é portanto a capacidade de apreensão do espírito humano

enquanto se orienta para a acção por meio da descoberta da realidade natural e sobrenatural.

Verdadeiramente, é a prudência o padrão do querer e do agir; mas o padrão da prudência é por sua vez a *ipsa res*, «a própria coisa» (23), a realidade ontológica objectiva.

A primazia da prudência significa pois, em primeiro lugar, a orientação do querer e do agir para a verdade; mas significa por fim a orientação do querer e do agir para a realidade objectiva. O que é bom começa por ser prudente; o que é prudente, porém, está de harmonia com a realidade.

## CONHECIMENTO DO REAL E REALIZAÇÃO DO BEM

A primazia da prudência significa que a realização do bem tem como pressuposto o conhecimento da realidade. Só pode proceder bem quem sabe como as coisas são e como se relacionam. Não bastam, pois, a chamada «boa intenção» e a chamada «boa opinião» ('). A realização do bem pressupõe uma conformidade do nosso agir com a situação real — quer dizer, com as realidades concretas que rodeiam uma atitude humana — e, por consequência, uma lúcida objectividade sobre estas realidades concretas.

As decisões prudentes, a partir das quais o nosso acto livre se realiza, alimentam-se em duas fontes: «É necessário que o prudente conheça não só os princípios universais da razão mas também os aspectos particulares em que se situa o seu procedimento moral» (\*).

Os «princípios universais» da razão prática residem aos olhos do homem de hoje na voz do senso moral, que actua por dentro em todas as decisões concretas, como os superiores princípios do pensamento teórico actuam num juízo expressamente proferido. Na voz da consciência moral encontra-se, com carácter determinante, o conhecimento da essência do bem.

«O homem deve amar e realizar o bem»: esta ideia (e o que ela directamente implica) traduz o conteúdo da consciência moral. Exprime o fim global de todo o agir humano (\*). A prudência «infusa» do cristão parte das três virtudes teologais — da Fé, da Esperança e da Caridade (\*\*); ele sente desse modo que a participação na vida do Deus trino é o fim sobre-humano da maneira de ser cristã.

A prudência, porém, não se aplica directamente aos últimos fins da vida humana, naturais e sobrenaturais, mas aos *caminhos* que a estes fins conduzem. O objectivo da prudência não é a actualização daqueles «princípios universais» — embora só essa actualização torne possível a decisão prudente (*synderesis movet prudentiam*) (\*\*\*) e embora não haja prudência cristã sem as virtudes teologais. O carácter próprio da prudência é o comprometimento no campo «dos meios e dos caminhos» e no campo das realidades concretas.

De resto, há uma unidade viva entre o senso moral e a prudência, e isso não é mais do que o que se costuma designar com o nome de «consciência».

A prudência, ou antes, a razão prática actuante na prudência é por assim dizer (e nisto se distingue do senso moral), a consciência da situação, a «consciência circunstancial». Os ditames da consciência moral, tal como o princípio de contradição para o saber concreto (†), constituem a terra firme, o ponto de partida para a concreta decisão da «consciência circunstancial». E nesta decisão encontra a consciência moral a sua aplicação verdadeira.

\* As observações que vão seguir-se, e também as precedentes, recebem talvez uma luz mais viva se tivermos presente que, em vez da palavra «prudência», tam-

bém poderia neste caso, e em sentido rigoroso, usar-se a palavra «consciência» (\*).

A prudência, na medida em que é a «justa constituição» da razão prática, apresenta, como esta, uma dupla face. É cognoscitiva e volitiva. Está voltada para a intelecção do real e, por outro lado, para a determinação do querer e do agir. Mas a intelecção dá-se primeiro e constitui o «padrão determinante». A decisão, que por sua vez é determinante do querer e do agir, recebe o seu «padrão» do conhecimento, como algo que ela é de secundário e subordinado. Como diz São Tomás, o «comando» da prudência é um «conhecimento directivo» (\*); a decisão prudente traduz uma refundição dos verdadeiros conhecimentos que a precederam. (Esta originária e fundamental *cognoscibilidade* da prudência encontra-se de resto confirmada na significação etimológica directa, tanto da palavra alemã *Ge-wissen* como da latina *con-scientia*; consciência e prudência, como já dissemos, significam em rigoroso sentido a mesma coisa).

A prudência não é todavia o simples conhecimento nem consiste em estar bem informado. Pelo contrário, consiste no facto de o conhecimento da realidade se transformar na decisão prudente que se repercute directamente na realização. Nesta orientação directa para a concretização reside a diferença entre o saber da doutrina moral, incluindo a «casuística», e o saber da prudência; é importante não confundir estas duas formas do conhecimento moral. E a este ponto devemos ainda de voltar.

Acerca da «mecânica» formal daquela transformação (do conhecimento verdadeiro na decisão pru-

dente), já desenvolvidamente falámos num outro livro (10). São três as etapas da transformação: reflexão, juízo, decisão. Nas duas primeiras está representada a atitude crítico-receptiva que constitui o carácter cognoscitivo da prudência (*prudentia secundum quod est cognoscitiva*), enquanto a última etapa representa o seu carácter directivo (*secundum quod est praeceptiva*) (11).

As várias formas de imperfeição na transformação do conhecimento verdadeiro em decisão prudente são outras tantas formas de imprudência.

Quem quer que, por exemplo, sem uma reflexão séria e sem um juízo bem fundado, se atire de cabeça no decidir e no agir, esse é imprudente por irreflexão (12). Vem-nos agora ao espírito a ideia do «homem decidido»; e vem-nos ao espírito sob um aspecto que nem sempre é aceitável. É bom não esquecer que há duas formas de «rapidez» e de «lentidão»: uma no reflectir e outra no agir. São Tomás diz, como já de resto tinham dito os gregos (13): deve-se ser lento na reflexão, mas o acto reflectido deve executar-se rapidamente (14). Além disso, para São Tomás, a capacidade de repentinamente agarrar pelos cabelos uma situação crítica de se decidir dentro dela com a maior prontidão, é um elemento constituinte da prudência perfeita. A *solertia*, a clara objectividade na circunstância crítica, situa-a a *Summa Theologica*, expressamente, entre aqueles pressupostos sem os quais a prudência permanece imperfeita (15).

Uma segunda forma de imprudência é a indecisão (16). Perturba e quebra no ponto decisivo a cadeia da transformação do conhecimento verdadeiro no «imperativo» da prudência: em vez de emergirem na deci-

são definitiva, a reflexão e o juízo afundam-se então inutilmente, frustrados. Mas é na decisão, directamente orientada para o acto, que se encontra o autêntico «louvor» da prudência (17).

As duas faces da prudência, uma das quais se volta para a realidade objectiva e a outra para a realização do bem, corresponde a dupla série de pressupostos aos quais está ligado o aperfeiçoamento da prudência. É destes pressupostos que nos propomos agora falar; primeiro, dos que dizem respeito à «prudência cognoscitiva».

A «prudência cognoscitiva», como intelecção que é das situações concretas dos actos concretos, contém em si, antes de mais nada, a capacidade de silêncio propícia à apreensão da realidade e os pacientes trabalhos da experiência (*experimentum*) (18), que não podem ser ladeados ou substituídos por um arbitrário curto-circuito através da «fé» — e ainda menos por um «filosófico» atalho através do «universal».

Sem dúvida, todos os cristãos recebem no baptismo, ao mesmo tempo que a nova vida da amizade divina, uma sobrenatural («infusa») prudência. É certo dizer São Tomás que esta prudência dada a cada cristão se encontra orientada para as necessidades da salvação eterna; mas diz também que há ainda uma outra prudência «mais perfeita» (*plenior*), não já directamente recebida no baptismo, a qual coloca o homem em condições de «se dirigir a si próprio e aos outros, não só nas coisas necessárias à salvação, mas também em tudo o que diz respeito à vida humana» (19): trata-se daquela prudência em que a graça sobrenatural se uniu aos «pressupostos» duma

perfeita capacidade natural. Há de resto na *Summa Theologica* uma frase bastante consoladora: «Quem precisa do conselho alheio é porque sabe, se estiver em graça, aconselhar-se ao menos quanto ao facto de precisar de conselho alheio e quanto à distinção entre um conselho bom e um conselho mau» (20). Com isto fica também implicitamente expresso o alto valor daquela prudência «mais perfeita». Devemos todavia acautelar-nos contra o erro de pensar que aqui se proclama a primazia da prudência natural e «adquirida» sobre a prudência sobrenatural e «infusa»; o que se afirma é a primazia da prudência «mais perfeita», na qual o natural e o sobrenatural, o adquirido e o doado se fundem numa síntese mais fecunda e, no sentido literal, mais cheia de graça.

A atitude fundamental do «silencioso» exame da realidade é o conjunto de todos os pressupostos individuais a que está ligada a «prudência cognoscitiva». Os mais importantes destes pressupostos são os três seguintes: *memoria, docilitas, solertia*.

*Memoria* significa neste caso mais do que a possibilidade, por assim dizer natural, de recordar. O termo envolve acima de tudo qualquer coisa que não tem nada a ver com uma qualquer «mnemotécnica» habilidade para não esquecer. A «boa» memória, enquanto pressuposto da perfeição da prudência, quer dizer a memória *fiel ao ser*.

O sentido da virtude da prudência está em que o conhecimento objectivo da realidade se torne determinante para a acção; que a verdade das coisas reais assuma um papel directivo. Esta verdade das coisas reais é «conservada» na memória fiel ao ser. A fidei-

dade ao ser, própria da memória, significa precisamente que a memória «conserva» as coisas e os acontecimentos reais tal como eles são e aconteceram. A falsificação anti-real da recordação por meio do sim ou do não da vontade é a verdadeira ruína da memória; atinge da maneira mais directa o seu primordial sentido: ser «conservação» da verdade das coisas reais. (A partir deste conceito de memória torna-se um tanto mais clara a imagem trinitária, muitas vezes mal compreendida, de Santo Agostinho <sup>(21)</sup>: para ele, é a memória a realidade espiritual originária, da qual se desprendem o pensar e o querer; e assim, será a memória uma imagem de Deus-Pai, do qual procedem o Verbo e o Espírito Santo).

São Tomás cita a memória fiel ao ser como o primeiro pressuposto da perfeição da prudência <sup>(22)</sup>; com efeito, tal pressuposto é de todos o mais ameaçado. Em nenhum outro lugar é tão grande como aqui, na mais profunda raiz do acontecimento espiritual, o perigo de a verdade das coisas reais ser falsidade pelo sim ou pelo não da vontade. E a periculosidade deste perigo reside na sua imperceptibilidade. De nenhuma outra maneira consegue um falso e injusto «interesse» impor-se tão despercebidamente como na falsidade da memória — por meio de ligeiros retoques, modificações, matizes, omissões, mudanças de acento... Esta falsidade costuma revelar-se a uma sondagem da consciência, mas séria, e de nenhum modo directamente feita. Só uma rectidão do ser humano total, depurando a secreta raiz do querer, pode servir de garantia à objectividade da memória. Assim se compreende até que ponto a prudência, da qual todas as virtudes dependem, se encontra já por sua vez, nos seus fundamentos, dependente do conjunto das outras virtudes, e

principalmente da justiça. Acerca desta mútua dependência, que apesar de tudo não tem em todos os aspectos o mesmo sentido, teremos ainda ocasião de falar.

É fácil ver que aqui se trata de mais do que de «psicologia»; trata-se antes da metafísica da pessoa moral.

Também muita gente pode nesta altura descobrir com alguma surpresa até que ponto a noção clássica cristã da «virtude da prudência» se afasta da ideia que vulgarmente se faz dela. Também a virtude da prudência é um *bonum arduum*, um «bem difícil».

«No que diz respeito à prudência, ninguém se basta a si mesmo» (23); sem *docilitas* não pode haver prudência perfeita. Mas a *docilitas* não é evidentemente a «submissão» e o zelo superficial do «bom discípulo». O que o termo designa é aquela disponibilidade leal que, em face da multiplicidade realista das coisas e das situações experimentadas, renuncia a refugiar-se estupidamente na absurda autarquia dum saber fictício. O que o termo designa é aquela capacidade de se deixar instruir, capacidade que brote, não duma vaga modéstia, mas simplesmente do desejo de conhecimento verdadeiro — o que já de resto necessariamente contém a autêntica humildade. A falta de abertura e a suficiência intelectual são, no fundo, formas de resistência à verdade das coisas reais; ambas assentam na incapacidade de o sujeito conseguir fazer calar o seu «interesse» — condição imprescindível da apreensão da realidade.

*Solertia* é uma «plena capacidade», em virtude da qual o homem, quando o inesperado lhe aparece diante, não obedece ao reflexo de fechar os olhos, e então, às cegas, ou com força ruidosa, fazer qualquer coisa; pelo

contrário, de olhos abertos e penetrantes, consegue decidir-se pelo bem, e vencer assim a tentação da injustiça, da cobardia, da intemperança. Sem esta virtude da «objectividade na situação crítica», não é possível a prudência perfeita.

Isto traz consigo mais coisas do que à primeira vista parece. Quem percebe alguma coisa da estrutura físico-espiritual do homem sabe até que ponto a plena capacidade da *solertia* depende da saúde no domínio do biológico, e principalmente naquelas regiões que são o campo fértil da neurose, e que — a outra face enigmática da dependência mútua! — nas suas profundezas, que escapam à introspecção, se formam e se desenvolvem de acordo com o senso moral, e portanto com a liberdade. Aqui se torna evidente, como em muitas outras coisas, a urgente necessidade da pujança e da saúde vitais, bem como da força psico-física «exercitada» que a doutrina clássica cristã sobre a virtude em si contém (<sup>24</sup>).

Uma observação. Aquela «habilidade» que se manifesta em dar uma resposta sempre nova a uma nova situação — e que está incluída na compreensão da *solertia* — não tem absolutamente nada a ver com a falta de carácter; a não ser que se tome por «carácter» a impermeabilidade e a resistência à verdade das coisas que são reais, quer dizer, mutáveis. De resto, pressupõe-se que esta «habilidade» está ao serviço do *finis totius vitae* (<sup>25</sup>), do autêntico e imutável fim da vida humana, e que estes sempre novos caminhos da verdade estão de harmonia com a verdade das coisas (<sup>26</sup>).

Memória de fidelidade ao ser, disponibilidade, clara objectividade na situação crítica — tais são as virtudes do prudente sob o aspecto intelectual.

Todas elas se dirigem para o que «já» é realidade, no passado e no presente, para coisas e para factos que «são o que são» e que no seu carácter positivo trazem o selo duma certa necessidade.

Mas enquanto ordenador, quando soluciona, quando se decide, o homem prudente dirige-se para o que «ainda não» se encontra realizado, precisamente para o que há-de realizar-se. A primeira condição da «prudência ordenadora» é por isso mesmo a *providentia*, a previsão (27). Designa-se com isto a capacidade de determinar com alguma antecedência se um determinado acto será ou não o verdadeiro caminho para a realização do fim.

É neste ponto que aparece em plena luz o momento de incerteza e de risco de toda a decisão moral: nas soluções da prudência, que se aplicam essencialmente ao concreto, ao que não é por si mesmo fatal, ao futuro (*singularia, contingentia, futura*), não existe aquela certeza que é própria das conclusões teóricas; este é o equívoco ou a ilusão contra os quais se levanta o moralismo supervalorizador da casuística. São Tomás de Aquino responde com a opinião de que a solução da prudência, que é sem dúvida uma «virtude intelectual», deve até ir à frente da «certeza da verdade» (*certitudo veritatis*): *non potest certitudo prudentiae tanta esse quod omnino sollicitudo tollatur*, a certeza da prudência não pode ser tão grande que afaste por completo a inquietação (28). Profunda observação! O homem não pode portanto, para chegar ao termo duma decisão, esperar a certeza teórica das conclusões rigorosas: desejar isso equivale a não chegar nunca a decidir-se e a permanecer na imprudência da indecisão; a não ser que a pessoa se dê

por satisfeita com uma certeza falsamente «rigorosa». O prudente não espera uma certeza onde ela não existe; e não se engana a si próprio com as certezas falsas (29).

A decisão da prudência e o «palpite» da *providentia* (que São Tomás considera o elemento mais importante da prudência perfeita, e da qual provém mesmo o vocábulo *prudencia*) (30), recebem todavia de várias maneiras a sua certeza «prática» e a sua força actuante: da experiência da vida vivida; da pujança e da sanidade do critério de valoração instintivo; da esperança, ao mesmo tempo arriscada e solícita, de que não possam ser vedados ao homem os caminhos para o seu verdadeiro fim; da rectidão da vontade e da última «intenção»; da graça directamente, e indirectamente da direcção de Deus.

De duas maneiras pode o homem faltar à exigência que está implícita na virtude da prudência.

Em primeiro lugar, pode fazê-lo por uma verdadeira recusa ou por um atraso, não se verificando então os activos pressupostos da prudência. A irreflexão e a indecisão, de que já falámos, são imprudentes pela via da recusa; mas também o são a negligência e a desatenção no exame das realidades concretas que rodeiam o nosso agir, assim como a moleza na decisão. Todas estas formas de imprudência são um *defectus*, uma verdadeira falta, um «não», em conjunto; «falta-se» à reflexão séria, ao juízo fundado, à decisão urgente e definitiva. Talvez seja para nós estranho, mas não inteiramente incompreensível, o facto de São Tomás de Aquino ver a mais profunda raiz desta imprudência «negativa» na luxúria (31), na perda da capacidade de decisão, que se dissolve (32) no contacto com os bens do mundo dos sentidos.

Admirável, por outro lado, e surpreendente como um relâmpago, mas também, como um relâmpago, iluminante, é a exposição por meio da qual o «doutor universal» da Igreja reduz o segundo grupo de imprudências a uma origem comum. Trata-se sem dúvida do segundo modo de ser imprudente. Distingue-se da verdadeira recusa (que se patenteia geralmente na irreflexão, na indecisão e na moleza) como um falso *sim* se distingue dum *não*, e como uma aparente semelhança se distingue da oposição clara. É a diferença entre a falsa prudência e a imprudência «simplória». Na *questio* que trata da falsa prudência (<sup>32</sup>), São Tomás fala primeiro da «prudência da carne» que, em vez de estar ao serviço dos verdadeiros fins da vida humana (<sup>34</sup>), se dirige antes para os bens do corpo, e que, segundo a Epístola aos Romanos (8, 6), é «a morte» e a «inimiga de Deus»; e depois trata sobretudo, em vários artigos (<sup>35</sup>), da astúcia.

A astúcia é a forma pura da falsa prudência. O que se designa com isto é a maneira de ser do intrigante, pérfida e importuna, exclusivamente preocupada com a «táctica», que não é capaz de olhar a direito nem de proceder a direito. «Sinuosidade» (Schalkheit) foi o nome que o alemão Martinho Lutero aplicou a isso. Nas epístolas do Apóstolo Paulo aparece muitas vezes este conceito da *astutia*, e aparece evidenciando a sua oposição à manifestação da verdade (*manifestatio veritatis*, II Cor. 4, 2), à «lealdade» e à «simplicidade» do espírito (*simplicitas*, II Cor. 11, 3). O mesmo conceito de simplicidade aparece na frase que colocámos no pórtico deste livro: «Se o teu olhar for puro (*simplex*), todo o teu corpo terá luz» (Mat. 6, 22).

Mesmo para fins rectos, existem caminhos falsos e tortuosos. E o sentido da prudência é principalmente este: que não só o fim dos empreendimentos humanos

mas também o caminho da sua realização corresponda à verdade das coisas reais. Isto encerra por sua vez o pressuposto de que os «interesses» egoístas do sujeito sejam reduzidos ao silêncio, para que aquela verdade das coisas reais se torne sensível e para que o recto caminho da realização possa ser descoberto no próprio tecido da realidade.

Em contrapartida, o sentido, ou antes, o absurdo da astúcia está em que a habilidade do «táctico», sem fundamento objectivo, palavrosa e surda (só quem cala pode ouvir!), traça o caminho da realização contra a verdade das coisas reais. «Não se deve ir para um bom fim por caminhos falsos e dissimulados, mas por caminhos verdadeiros» — diz São Tomás (36). Aqui se mostra em plena luz o parentesco que há entre a prudência e a lúcida virtude da magnanimidade. A perfídia, a dissimulação, a astúcia e a deslealdade são o refúgio de seres diminuídos no coração e no espírito. Acerca da magnanimidade, porém, tanto a *Summa Theologica* do «doutor universal» (37) como a *Ética* de Aristóteles (38) dizem que ela gosta de se manifestar às claras em todas as coisas.

Igualmente estranha, e ao mesmo tempo de profundidade inesgotável, é agora a explicação de São Tomás de Aquino (39): todas estas falsas prudências e hiperprudências são congénitas da avareza e têm nela a sua origem.

Desta explicação recebem a virtude da prudência e as atitudes humanas que lhe são fundamentais uma luz nova e penetrante. Ela contém um aspecto que ainda não foi explorado: e é que a prudência se opõe dum modo muito especial à avareza. Como numa explosão,

ficam a ver-se as ligações entre várias ordens de ideias que até agora não pareciam unidas.

De resto, embora duma forma que deixou de ser visível, a língua alemã revela-se consciente desta secreta relação entre avareza e falsa prudência — o que também é deveras surpreendente. No baixo alemão existe uma única palavra (*wies*) para designar o prudente e o avaro; e no médio alto alemão a palavra *karg*, que significa a esperteza engenhosa do ganancioso, vale também correspondentemente no domínio dos sentidos e dentro de «certa noção» de prudência (<sup>40</sup>).

«Avareza» significa neste caso mais do que o amor desordenado ao dinheiro e aos haveres. Como diz São Tomás, apoiado numa frase de São Gregório Magno (<sup>41</sup>), deve antes entender-se no sentido da desmedida aspiração a toda a espécie de «posse», por meio da qual o homem pretende assegurar a sua verdadeira grandeza (*altitudo*) e o seu verdadeiro valor (*sublimitas*). Significa portanto a angústia senil duma convulsiva auto-conservação, confiada apenas no que é firme e seguro. É preciso reconhecermos que muitas vezes tudo é contrário à mais profunda direcção da prudência; que muitas vezes não só a capacidade de o sujeito se apagar em face da verdade das coisas reais a conhecer e a descobrir, mas também a justiça no conhecimento e na decisão se tornam impossíveis sem aquela juventude confiante que, por assim dizer, se esbanja a si mesma, e que renuncia corajosamente às precauções duma inquieta auto-conservação e a todo o interesse egoísta em se auto-afirmar; e que muitas vezes, enfim, a virtude da prudência é impossível sem o auxílio permanente da abnegação, sem o desprendimento, sem a serenidade do que é verdadeiramente humilde e objectivo.

Ao mesmo tempo, torna-se claro quão íntima e directamente a prudência e a justiça se encontram ligadas uma à outra. «Em nenhuma das virtudes morais se evidencia tanto o uso da recta razão (quer dizer, da prudência) como na justiça, que se funda na avidéz racional. Por isso também, é nos pecados contra a justiça que mais se evidencia o mau uso da razão. Eles nascem principalmente da avareza» (43). Quem olha apenas para si e não deixa ouvir a voz da verdade das coisas, esse não pode ser justo, nem corajoso, nem comedido. Mas o que ele não pode ser acima de tudo é *justo*. Pois o que é mais necessário para a realização da justiça é que o homem se esqueça de si mesmo. Não é por acaso que os sentidos de «inexactidão» e de «injustiça» quase coincidem na linguagem quotidiana (44).

A prudência é, portanto, como forma fundamental e «mãe» de toda a virtude humana, o traço específico do nosso espírito, que aplica à realização do bem o conhecimento da realidade. Ela encerra a humildade da compreensão silenciosa, simples; a fidelidade da memória; a arte de saber ouvir; a lúcida serenidade na confusão. Prudência significa a ponderação hesitante, o filtro, por assim dizer, da reflexão, e significa ao mesmo tempo a coragem que se arrisca na decisão irreversível. Significa sobriedade, rectidão, abertura e simplicidade do ser, para lá de todas as complicações e de todas as vantagens que a «táctica» produz.

A prudência é, como diz Paul Claudel (45), a «proa inteligente» que orienta o nosso ser para a perfeição através da ilimitada variedade.

Com a virtude da prudência fecha-se e arredonda-se o ciclo da vida activa na sua verdadeira plenitude: partindo da experiência da realidade, o homem actua no

íntimo da realidade, realizando-se a si próprio na decisão e na acção. Este aspecto abre a sua profundidade na singular afirmação de São Tomás de Aquino: na prudência, a virtude soberana que dirige a vida, está essencialmente encerrada a bem-aventurança da vida activa (46).

A prudência é aquela luzinha da existência moral que — diz um dos mais sábios livros do Oriente — é recusada a todo aquele que «se contempla» (47).

Há uma determinação escura e uma determinação clara: a prudência é a claridade da determinação de todo aquele que se decidiu a «fazer a verdade» (João, 3, 21).

## AS FRONTEIRAS DA PRUDÊNCIA

Que a doutrina clássica cristã sobre o sentido e o valor da prudência se oponha sem equívoco a todo o irracionalismo e voluntarismo, é por demais evidente; a esse respeito não vale a pena gastar palavras.

O acto livre e responsável recebe a sua forma, quando ele é «recto» e bom, não das trevas, mas da claridade. «A primeira coisa a exigir de quem actua é que seja conhecedor» (1). Conhecer, porém, quer dizer que a realidade se torna clara e nítida no espírito humano. «O bom pressupõe o verdadeiro» (2). Mas a verdade dissipa a escuridão, e significa precisamente «evidência do ser» (3).

No entanto, também é certo que «o primeiro acto da vontade não provém dum imperativo racional, mas dum impulso da natureza ou de outra força mais alta» (4). A clara zona do racional, do dominador e livre agir humano confronta com a escuridão em todas as suas fronteiras, com a escuridão daquilo que em nós é natural, e com a escuridão mais profunda, impenetrável, da determinação de Deus no nosso querer e agir. Sem dúvida, esses dois domínios são escuros apenas para nós: na realidade, estão iluminados pela infinita claridade do saber e da visão de Deus, cuja luz, porém, — diz a Sagrada Escritura — é «inacessível» (1 Tim. 6, 16);

em relação a ela, a nossa inteligência comporta-se, no dizer de Aristóteles, «como os olhos do morcego em face da luz do dia» (\*).

Por outro lado, a verdade é o bem do nosso espírito inteligente (\*), no qual ele *por natureza se expande* ('); não lhe é permitido — e isto, repetimos, em virtude da sua natureza cognoscitiva — «escolher» ou não «escolher» este bem. O espírito finito não é tão profundamente inteligente e poderoso por si mesmo que possa seguir em tudo apenas a sua própria luz. Não enfrenta as coisas reais como se fosse senhor delas, ou como um general que passa revista; antes, por natureza, sente o estímulo que o obriga a conhecer a verdade das coisas reais. O estímulo furta-se a toda a avaliação pessoal. Mas o caminho que ele obriga a seguir está iluminado por aquela penumbrosa luz que circunda a luminosa cápsula da nossa autónoma liberdade.

Apesar de tudo, porém, nesse domínio do acto livre, *bonum hominis est secundum rationem esse*, o bem do homem está em ser de acordo com a razão (\*). Deve no entanto acrescentar-se que aqui o conceito de «razão» abrange *todas* as formas de posse da realidade, e que, acima de tudo, a «razão» do cristão abrange também as realidades da fé.

Existe um hábito de normatização moral que acusa relações estreitas com o voluntarismo e que, apesar disso, é considerado como especificamente «cristão». Através dele é falsamente interpretado o acto moral do homem, fazendo-o derivar dum conjunto de «preceitos», de «exercícios de virtude», de «proibições»... O procedimento moral é deste modo arrancado da terra fértil do conhecimento do real, e separado da existência viva do homem vivo. Um tal «moralismo» não vê, ou não quer

ver, ou não permite ver que o bem é o que é conforme ao ser do homem e à sua realidade, que esta conformidade com o real só a prudência a torna clara, e que, portanto, a realização do bem é coisa inteiramente diversa da mera observância factual duma prescrição «decretada» a partir das trevas por uma qualquer vontade poderosa. Este moralismo não conseguiria de modo algum compreender a frase do «doutor universal» da Igreja: «Se houver temperança nos apetites e não houver prudência na razão, a temperança nesse caso não será virtude» (9); não conseguiria compreender tão-pouco a frase de São Gregório Magno: «Se não é com a prudência que as outras virtudes realizam o seu fim, então não podem de maneira alguma ser virtudes» (10). A prudência, porém, significa, como já várias vezes foi dito, o conhecimento da realidade a iluminar os caminhos. Deste conhecimento «nascerá» (11) ou não nascerá o acto bom. Na processão da prudência, é através do ser que o dever toma forma; e assim o conhecimento da realidade atinge a sua plenitude na realização do bem.

O acto bom do homem desenrola-se em face da realidade. A bondade do agir concreto vem do sinal que nele imprime a verdade das coisas reais — aquela verdade que se ganha e se recebe na penetração da *ipsa res* (12), na penetração da própria realidade.

Mas as realidades que circundam o concreto agir humano são duma variedade quase infinita, *quasi infinitae diversitatis* (13). O próprio homem é, acima de tudo — e nisto difere dos animais —, «um ser de acção múltipla e variada»; e é precisamente em virtude da sua dignidade ontológica que a alma do homem se encontra lançada nas solicitações duma pluralidade sem limites (14).

Sendo assim, «o bem humano modifica-se de maneiras variadas, de acordo com as diferentes condições do

homem, com os tempos, com os lugares, etc.» (15). Não se modifica o fim último do agir humano e a sua direcção fundamental. Em qualquer «condição» do homem subsiste, sempre e acima de tudo, o dever de ser justo, corajoso e temperado. As formas concretas de realizar este dever imutável é que podem seguir uma infinidade de caminhos. Da justiça, da fortaleza e da temperança pode dizer-se que «cada uma delas se realiza de modos diferentes e não do mesmo modo em todas» (16). Diz-se na *Summa Theologica*: «Em coisas humanas não estão estabelecidos os caminhos que conduzem ao fim; eles são múltiplos e variados, conforme a diversidade das pessoas e dos negócios» (17).

Deve, no entanto, ser notado que, acerca do dever de justiça (onde também se inclui o cumprimento das leis da Igreja e das do Estado), diz São Tomás que ele é o mais independente das mudanças de situação, e portanto o mais susceptível de ser fixado uma vez por todas (18).

Deste humaníssimo desejo de certeza, de globalização, de fixidez, de limitação exacta, nasce quase necessariamente a tentação de «ordenar» e de dominar aquela indeterminação nos modos de realizar o bem, através de paradigmas racionais e abstractos de mais ou menos longo alcance. Um dos resultados de tal tentação é a casuística, que é aquele elemento da doutrina moral (não raras vezes considerado o mais importante) que tem o seu objecto na elaboração, análise e avaliação do «caso» singular.

Toma-se sem dúvida um prazer barato isto de entoar hinos heróicos ao «risco» e à aventura da decisão moral concreta e ao mesmo tempo divertir-se a zombar da casuística — quando aquele que se diverte nunca se viu a braços com a tarefa de julgar à maneira judicial o acto con-

creto de homens concretos. (Não é por acaso que a casuística se filia nas disciplinas jurídicas; nem é por acaso que ela presta auxílio aos confessores).

Em todo o caso, a casuística não está acima daquela zona onde o perigo ameaça toda a ânsia humana de certeza. O mais grave não é que ela não possa atingir êxito completo dentro desta condição mortal do estar-no-caminho; o mais grave é que ela, em virtude do seu ímpeto natural, venha a mutilar o ser ou a degenerar numa petrificação desumana. Sim, o perigo de se desumanizar é necessariamente tanto maior e mais ameaçador quanto mais directamente a ânsia de certeza se aplicar aos meios de decisão da pessoa espiritual.

A casuística põe-se ao alcance deste perigo no preciso momento em que a si mesma se considera mais alguma coisa do que um recurso de emergência (talvez indispensável), um contributo ao acto de julgar, um processo de aproximação provisória, um confronto com um modelo sem vida. Quem tomasse a coloração artificial de tal modelo por carne e sangue da própria realidade, esse enganar-se-ia nada menos (antes muito mais e mais funestamente) do que o jovem médico que considerasse os modelos e os mecanismos do laboratório como representantes directos de verdadeiros doentes.

A confusão entre o modelo e a realidade produz a sobrevalorização da casuística. É como se ela fosse, não um mero auxílio (sem dúvida muito útil, e talvez até necessário), mas o paradigma *directo* do acto moral concreto, e portanto também a *directa* medida do seu valor. Esta sobrevalorização da casuística não denota outra coisa senão a ignorância ou a incompreensão sobre o sentido e a importância de a virtude moral se ter fixado na casuística exactamente na mesma altura em

que a doutrina clássica cristã sobre a prudência retrogradou até cair no esquecimento. As impertinentes ninharias que caracterizam alguns dos tão divulgados compêndios de moral do século XIX — que bastante demorou a passar — são o sinal de que, com a doutrina sobre a virtude, tinha desaparecido a compreensão da essência e da primazia da primeira virtude cardeal. Foi isto precisamente que acabou por libertar a ética de São Tomás de Aquino daquele penoso e asfixiante dogmatismo de mestre-escola que, sabendo tudo e fixando tudo, se dava principalmente ao trabalho de elaborar um sem-número de tabelas de proibições e de advertências; é precisamente na doutrina sobre a primazia da virtude da prudência que reside por assim dizer o fundamento «sistemático» da tão viril *noblesse* do homem discreto, livre e afirmativo — que é o traço característico da teologia do «doutor universal».

O paradigma directo do acto moral concreto é só o imperativo da prudência do homem que se decide. Este paradigma não pode de modo algum ser construído abstractamente — quer dizer, fora das circunstâncias da própria decisão — nem pode ser previamente determinado. O imperativo da prudência é sempre e essencialmente conclusão e compromisso num acto a realizar «aqui e agora». E é próprio da essência da decisão moral concreta o só poder ser formulada por aquele que nela está comprometido. Ninguém pode substituí-lo, como ninguém pode, substituindo-o, aceitar e assumir aquela responsabilidade que é companheira inseparável da decisão. O carácter puro e simplesmente concreto da vida moral diz respeito apenas à experiência viva do homem que se decide (<sup>19</sup>). Só ele tem acesso ao conjunto das *singularia circa quae sunt operationes* (<sup>20</sup>), isto é, ao

conjunto das realidades concretas que rodeiam o acto concreto, à situação do próprio homem, ao *aqui* e ao *agora* (21).

As explicações da doutrina moral, e portanto também as da casuística, ficam necessariamente no domínio do abstracto. Não podem nunca deitar mão a um verdadeiro «aqui e agora», pois só o homem real que se decide tem (ou pelo menos *pode* ter) a experiência da concreta situação do agir concreto. Só ele. Com isto não se pretende negar que as reflexões da casuística possam aproximar-se — mais ou menos — da situação real da decisão — o que será tanto mais provável de conseguir quanto mais se tratar da realização da *justiça*. Todavia, o puramente concreto continua acessível só à experiência estritamente directa. Por isso é que o saber dos casuístas, como também o saber da doutrina moral no seu conjunto, não pode de forma alguma garantir a bondade dum acto concreto. O saber da teologia moral, por mais que ele se cinja ao «caso particular», ainda não é, só por si, «a prudência» no sentido da primeira virtude cardeal; e uma teologia moral é tanto mais verdadeira, mais autêntica, e, acima de tudo, tanto mais cheia de vitalidade, quanto mais conscientemente renunciar a esta pretensão. A garantia da bondade do acto humano concreto só pode ser dada pela virtude da prudência; é esse expressamente o seu papel — «ajuizar rectamente das coisas concretas a fazer, de acordo com aquilo que *agora* deve ser feito» (22).

Não existe a mínima possibilidade de abarcar de fora tudo o que há de particular na decisão moral dum homem. Ou antes, existe uma, e uma só: é o amor de amizade. Só o amigo, só o amigo *prudente* pode penetrar na decisão do amigo, decisão que no amor se torna

como que pròpriamente sua e não é portanto «de fora» que ele a vê. Só ele — em identificação no amor — é capaz de colocar a complexidade da decisão sob a sua directa responsabilidade. Por isso é possível ao amigo — mas só ao amigo, só ao *prudente amigo* — «indicar» consultivamente a decisão conveniente, ou ainda «reconstituí-la» depois, dum ponto de vista por assim dizer judicial.

Este prudente amor de amizade (*amor amicitiae*) — que não tem nada a ver com qualquer intimidade sentimental e deve mesmo defender-se dela — é uma condição imprescindível da verdadeira direcção espiritual. Só ele torna possível aquele conselho que recebe a sua «medida» — quase! — da situação concreta de que vai decorrer a decisão.

O agir humano tem duas formas fundamentais: a acção (*agere*) e a operação (*facere*). A «obra» da operação é a coisa de natureza técnica ou artística. A «obra» da acção somos nós mesmos.

A prudência é a perfeição da capacidade de agir, enquanto a «arte» (no sentido que lhe dá São Tomás) <sup>(23)</sup> é a perfeição da capacidade de fazer. A «arte» é a «recta não ser tomada em conta esta diferença entre a prudência, porém, é a «recta razão» das acções (*recta ratio agibilium*).

A sobrestimação da casuística provém do facto de não ser tomada em conta esta diferença entre a prudência e a «arte»-técnica, entre a acção e a operação, entre actuar e fabricar.

Os actos morais do homem não são operações de forma técnica mais ou menos fixável. São passos no caminho da auto-realização. O próprio homem, que cresce em perfeição ao realizar o bem, é uma «obra» que

ultrapassa todos os programas pre-estabelecidos nos cálculos especificamente humanos. O realizar-se da pessoa moral acontece na resposta adequada que vai dando à realidade, a uma realidade que ele não criou, e cuja essência é a variada modificação no devir e no passar, não o ser perdurante. (Só Deus é quem é). Para dar esta «resposta adequada» é absolutamente necessária a virtude da prudência. Não existe nenhuma «técnica» do bem e do aperfeiçoamento. «A casuística, levada ao excesso, fornece técnicas e receitas em lugar da ilimitada flexibilidade que a virtude da prudência deve conservar em face das complexidades da vida moral» (24).

O homem que faz o bem segue os modelos dum plano que não imaginou por si mesmo e que também não conhece por si mesmo inteiramente e em todas as suas partes. Este plano revela-se-lhe de momento a momento, como através duma estreita fenda e em retalhos de minutos; nunca lhe será dado ver o plano concreto de si mesmo na sua forma inteira e definitiva. Falando da consciência, que, em sentido rigoroso é, como já dissemos, sinónimo de prudência, diz Paul Claudel que ela é «a lâmpada paciente que não nos mostra o longínquo, mas o directo» (25).

Uma doutrina moral fundada na sobrevalorização da casuística torna-se, não por acaso, mas necessariamente, «doutrina de pecados» em vez de doutrina de virtudes. Não é, portanto, uma doutrina sobre o ideal cristão do homem (26). O seu verdadeiro objecto é o estabelecimento de fronteiras para além das quais os pecados são «graves» e para quem das quais os pecados são «leves». Quando uma tal casuística de pecado se alia ao seu parente directo, que é o moralismo dos «preceitos» e das «advertências» desgarradas, nasce então o fenómeno (que afinal não foi inventado por Nietzsche) daquela epilép-

tica e fantástica impotência que leva à confusão a consciência do homem, sempre infantil, impedindo que ela seja a pedra de toque da vida real.

Uma doutrina moral meramente casuística não só exprime a menoridade do homem, mas até agrava e perpetua essa menoridade. «Uma vez que se chega à casuística, a primeira coisa que acontece é que a decisão no caso de consciência é subtraída à consciência individual e transferida para a autoridade do especialista» (27).

A virtude da prudência, pelo contrário, sendo a perfeita capacidade de decisão em função do real, é precisamente a característica da maioridade moral (que não exclui, antes inclui a «disponibilidade ao conselho»). E a primazia da prudência sobre a justiça, a fortaleza e a temperança quer dizer afinal que, sem maioridade, não é possível existir uma autêntica vida moral e um autêntico procedimento moral.

Se realmente a prudência é a forma fundamental e a «mãe» de todas as virtudes morais, isto equivale a dizer que é impossível educar um homem para a justiça, para a fortaleza e para a temperança, desde que, antes e ao mesmo tempo, se não eduque para a prudência. Para a prudência quer dizer: para a avaliação objectiva da concreta situação do agir concreto, e para a capacidade de tirar desta avaliação uma decisão concreta.

A doutrina clássica cristã sobre a primazia da virtude da prudência encerra, na sua mais íntima orientação, um protesto contra todos os sistemas de pressão moral contrários ao ser, moralistas e casuísticos, e contra toda a tutela sobre o homem que é chamado a decidir-se.

A primeira das virtudes cardeais não é apenas o índice da maioridade moral; é também, e precisamente por isso, o índice da liberdade.

## A PRUDÊNCIA E O AMOR

«Nenhuma virtude moral é possível sem a prudência» (1). Por outro lado, «não pode haver prudência sem as virtudes morais» (2). Estas duas frases são igualmente tiradas do tratado de São Tomás de Aquino acerca da prudência. Só o prudente pode ser justo, corajoso e temperado; no entanto, quem não é já temperado, corajoso e justo também não pode ser prudente.

Como pode a primeira destas frases ser válida juntamente com a segunda, que parece opor-se-lhe?

Um vago «tanto como» é aqui moeda corrente, mas não deixa de ser uma explicação tão magra como aquela de nas duas frases se evidenciar o «organismo» que é a vida moral, fechando-se sobre si mesmo como um circuito. Explicações e alusões deste género menosprezam a sobriedade e clareza esquemática que são o que há de inconfundível no pensamento do «doutor universal». Ou é a prudência que gera as virtudes morais, ou são estas que fazem surgir a prudência: não podem ambas as coisas ser realmente verdadeiras num só e único sentido. Mesmo no caso da serpente que se fecha em anel, é sempre a cabeça que morde, e nunca a cauda. Aquele «tanto como» do «círculo que se fecha» é no fundo um absurdo e o cómodo apoio dum pensamento a que faltam firmeza e exactidão.

A função da virtude da prudência não é descobrir as finalidades, ou antes, a finalidade da vida, e determinar a orientação fundamental do ser humano. É antes a de encontrar os meios e os caminhos adequados àqueles fins e a adequada realização aqui e agora daquela orientação fundamental.

Conhecer os fins últimos da vida não é nem pode ser o fruto duma capacidade adquirida e aperfeiçoada precisamente e só na própria «vida». Os fins são um dado anterior. Nenhum homem está inconsciente sobre o seu dever de amar e realizar o bem. Todo o homem sabe — de maneira mais ou menos conceptual — que o bem essencial do ser humano é «ser de acordo com a razão» (\*), isto é, ser de acordo com a sua realidade própria e com a realidade das coisas criadas; e não há homem algum a quem apenas já seja preciso dizer que ele deve ser justo, corajoso e temperado; sobre tudo isto já não há necessidade de «reflectir». A reflexão e a conclusão da prudência orientam-se apenas para a realização concreta da justiça, da fortaleza e da temperança.

Esta realização concreta, porém, não poderia ser realmente determinada e, acima de tudo, eficientemente desenvolvida, se os esforços da prudência não fossem precedidos da voluntária aceitação das finalidades humanas, quer dizer, da voluntária aceitação da justiça, da fortaleza e da temperança como rumo fundamental do homem em direcção ao seu bem essencial — que é o «ser de acordo com a razão». Faltando o desejo do bem, todo o esforço em descobrir o que aqui e agora é prudente e bom redonda em ilusão e actividade vazia. A virtude da prudência pressupõe uma real aspiração ao fim humano, a *intentio finis* (\*). Ela pressupõe, não só, como já foi dito várias vezes, a voz da consciência moral, mas também a resposta da vontade a este imperativo da

consciência: a primordial afirmação do bem como causa final dos actos singulares. Tal afirmação, porém, não é outra coisa senão a atitude fundamental do homem que deseja ser justo, corajoso e temperado — numa palavra, do homem bom (\*).

A virtude moral, na medida em que representa a atitude fundamental da voluntária afirmação do bem, é o fundamento e a condição prévia da prudência. A prudência, por sua vez, é pressuposto imprescindível na efectivação adequada, aqui e agora, daquela atitude fundamental e do seu desenvolvimento ulterior. Só pode ser prudente aquele que, antes e ao mesmo tempo, *ama e quer* o bem; mas só aquele que, antes, é prudente, pode *fazer* o bem. E como o amor ao bem cresce com a prática do bem, acontece que os fundamentos da prudência se aprofundam e fortalecem tanto mais quanto mais eficiente e proveitosa ela for.

(A ânsia natural do bem alimenta-se da força sempre actuante daquele salto originário em que o homem, respondendo ao chamamento de Deus criador, atravessou o abismo que separa o nada do ser. Esta é a força com a qual surge a possibilidade da sua primeira realização: a corrente dum rio, que nasce na clara escuridão da natureza e, constantemente alimentada pela sua origem, atinge com a voz da consciência o limiar da liberdade).

No acto moral concreto encontram-se entrelaçados num todo o conhecimento e a vontade. Ambos os fios ultrapassam, na sua última origem, a estreita zona da evidência racional. E até o «modelo» e a norma segundo a qual se juntam no tecido escapam bem depressa ao olhar humano (\*).

Podemos certamente dizer que o contributo que o conhecimento e a conclusão trazem a um acto moral con-

creto é duma espécie diferente da do contributo trazido pela vontade. A realização do bem pressupõe tanto o desejo sincero do bem como a conclusão da prudência; mas cada uma destas coisas significa algo de muito diverso no agir concreto do homem. A conclusão prudente é o «padrão» do acto moral concreto. Isto quer dizer que é dela que ele recebe a sua qualidade, o seu ser-assim, a sua «essência», bem como a sua «verdade» e a sua «justeza». O seu *quid*, o seu ser-ali, a sua existência, a sua real bondade, porém, recebe-os ele da força operante da vontade; «estar na existência» é, com efeito, dum modo geral, o sentido próprio e exclusivo da vontade.

Deste modo se esclarece também o sentido da ideia segundo a qual a prudência está dependente da sincera afirmação do bem como fim humano. Esta frase não significa de modo algum que a conclusão prudente, quanto ao seu conteúdo, seja determinada ou sequer determinável pela vontade e receba portanto dela a sua qualidade. A qualidade, o ser-assim da conclusão prudente é antes determinado pela *ipsa res*, pela realidade, que é o «padrão» de todo o conhecimento e de toda a conclusão. Não é pelo facto de eu desejar o bem que a minha conclusão é prudente no seu conteúdo, mas porque eu conheço realmente e avalio rectamente a situação concreta do acto concreto. Não é a afirmação do bem, não é a *intentio finis* o que constitui o «padrão» da conclusão prudente, mas o verdadeiro conhecimento da realidade. Mas o desejo do bem é a condição à qual está presa a realização, a existência, o ser-ali, o *quid* da conclusão prudente: o desejo do bem cria a possibilidade de a conclusão da prudência receber a sua qualidade, o seu conteúdo preciso, o seu efectivo ser-assim através do conhecimento da realidade. Nunca é possível que o

desejo determine e produza a verdade contida no conhecimento e na conclusão nem a qualidade do acto bom (como, por outro lado, nenhum conhecimento, por mais verdadeiro, nenhuma conclusão, por mais prudente, atinge a efectiva realização do bem) (7). Mas a rectidão do desejo abre o caminho à verdade, de modo que esta possa imprimir na vontade e na acção o selo da justa fidelidade ao ser. Um desejo perverso, com efeito, impede precisamente que a verdade das coisas reais se torne determinante dos actos humanos; é digno de profunda meditação, na Epístola aos Romanos, aquele versículo onde se diz que a verdade é retida nas malhas da injustiça (Rom. I, 18) (8).

«Os actos humanos são bons na medida em que correspondem ao padrão aferidor do procedimento humano. O homem possui um instrumento de aferição, adequado, próprio da sua natureza, que é a recta razão; mas existe um outro padrão, superior e inexcedível, que é Deus. A recta razão atinge-a o homem na prudência, que é a recta razão no domínio do procedimento. Deus, porém, o homem só O atinge no amor» (9).

«A prudência é considerada a forma de todas as virtudes morais. Mas a acção da virtude, uma vez que assenta no «justo meio», é, por assim dizer, a «matéria prima» da ordenação ao fim último. E esta ordenação acolhe a acção da virtude sob o imperativo do amor. E por isso se pode dizer que o amor é a forma de todas as outras virtudes» (10).

Pode muito facilmente acontecer que quem se debruce superficialmente sobre a limpidez desta explicação de São Tomás de Aquino, transparente do cimo ao fundo, passe por cima dela sem reparar em que abismos se difunde a sua corajosa claridade.

Deve-se antes de mais nada ter presente que o princípio segundo o qual a natureza é pressuposta e aperfeiçoada pela graça, princípio tão frequentemente evocado como explicação decisiva, encerra verdadeiramente um mistério impenetrável. Além disso, este princípio refere-se a um aspecto que pertence ao domínio do universal e do essencial, e que não é o aspecto do ser-ali, concreto e imediato. Para falar com maior precisão, poderíamos dizer que aquela unissonância da ordem natural com a nova vida da amizade divina não se deve entender como se ela fosse dada directamente ou realizável num desenvolvimento «harmónico» e imperturbável. Uma tal harmonia está, com efeito, profundamente enraizada nos hábitos de pensar. Mas as confidências dos grandes apaixonados de Deus mostram quase em cada página que a verdadeira existência do cristão está sujeita a outra ordem de leis; mostram que as relações terrenas entre a natureza e a sobrenatureza, não atingindo «ainda» a paz da consonância, envolvem múltiplas possibilidades de conflito e confusão.

Isto não quer dizer que as mais temíveis possibilidades de tais colisões residam na zona *infima* da vida natural, e portanto numa espécie de oposição entre o querer sensorial e o dever sobrenatural. De modo nenhum. A mais temível possibilidade de conflito entre a natureza e a sobrenatureza no coração do homem está contida na conjugação das *mais altas* virtudes naturais com as altas virtudes teológicas, isto é, na conjugação da prudência natural com o amor sobrenatural. Não é o «pecador», mas o «prudente», quem está sobremaneira exposto à tentação de se fechar e de se opor à nova vida que a graça lhe proporciona. O perigo específico da prudência natural está na verdade em que ela tende a

reduzir o fundamento dos actos humanos às realidades naturalmente sensíveis. Mas a prudência do cristão implica precisamente a abertura e a expansão deste fundamento, e ainda, na fé informada pelo amor, a inclusão de novas e invisíveis realidades no complexo que determina a nossa conclusão.

Nada mais é preciso para se compreender que a mais elevada e mais fecunda realização da vida cristã consiste na colaboração da prudência e do amor, como num grão que se semeia.

Tal colaboração está ligada à primazia do amor sobre a prudência. Esta é a forma fundamental das virtudes morais, mas ela própria é, por sua vez, informada pelo amor (11).

Sobre o modo como o amor se imprime na prudência não creio ser possível dar alguma explicação. Porque o amor, participação em graça na vida do Deus trino, é essencialmente dádiva, e dádiva que se subtrai à capacidade de compreensão humana, tanto sensorial como conceptual. Não existe nenhum meio humano de penetrar no que se passa quando as três virtudes teológicas são «vasadas» na nossa natureza. No entanto, uma coisa é certa: a nossa essência e a nossa maneira de ser recebem assim uma elevação ontológica, completamente inatingível por outro meio. Por isso, o amor sobrenatural de Deus, ao informar as deliberações do cristão, significa algo de maior e melhor do que uma suplementar «motivação mais elevada», no sentido psicológico do termo. O amor de Deus, dádiva da graça, insinua-se nos actos quotidianos do cristão, (embora isso não seja discernível «do exterior»), a partir do fundamento e no seu cerne mais íntimo, e duma

forma que, seja qual for, excede o domínio da experiência psicológica normalmente possível.

À medida que se robustece a virtude teologal do amor, desenvolvem-se no homem em graça os sete dons do Espírito Santo; e nessa mesma medida vem em auxílio da prudência humana — de modo mais sensível — o «dom do conselho», *donum consilii*. «O dom do conselho responde à prudência, ajudando-a e aperfeiçoando-a» (12); «o espírito humano, precisamente por ser dirigido pelo Espírito Santo, torna-se capaz de se dirigir a si mesmo e aos outros» (13).

«Nos dons do Espírito Santo, porém, não tem o espírito humano um papel activo, mas um papel passivo» (14); por isso, também aqui, qualquer questão sobre o modo e a quantidade é impossível de responder. Seria na verdade insensata petulância pretender descobrir as «regras» segundo as quais o Espírito de Deus actua na reflexão e na deliberação do homem. O máximo que se pode dizer é que a quase infinita gama de possibilidades que já no campo da prudência natural impossibilita qualquer norma geral e abstracta, recebe ainda, na ordem sobrenatural, uma indeterminação e uma multiplicidade inteiramente novas. Para ver isto, basta que reparemos no carácter incomparável e singular da vida de cada santo. Estamos no domínio próprio da norma de Santo Agostinho: «Ama, e faz o que quiseres».

(São dignas da maior atenção, por outro lado, aquelas frases em que São Tomás, muito próximo de Santo Agostinho (15), formula a mesma relação, dizendo que o dom do conselho é inseparável da bem-aventurança, a «bem-aventurança da misericórdia» — *beatitudo misericordiae*) (16).

Diz a *Summa Theologica* que no alto nível de perfeição que é o amor há ainda uma alta e extraordinária prudência — uma prudência que menospreza todas as coisas deste mundo (17).

Não será que isto se opõe frontalmente a tudo o que o «doutor universal» diz sobre a essência da primeira virtude cardeal? Este «menosprezo» das coisas criadas não será precisamente o contrário daquela honesta objectividade que, na situação concreta do acto concreto, se esforça por conhecer o «padrão» desse mesmo acto?

«Pequenas» são as coisas unicamente para Deus, que as criou, e em cujas mãos elas são como o barro na mão do oleiro. Através do poder sobre-humano do amor gratuitamente recebido, porém, o homem atinge uma tal unidade com Deus, que recebe, por assim dizer, a capacidade e o direito de olhar as coisas do ponto de vista de Deus, de as «relativizar» e de as «minimizar» como Deus, *sem* com isso as negar ou contestar a sua importância. Esta é a única possibilidade legítima e a única justificação do «desprezo do mundo»: o crescimento no amor. Em contrapartida, todo o desprezo do mundo procedente duma visão puramente humana, e portanto não gerada pelo amor sobrenatural de Deus, é necessariamente orgulho insensato, que pode furtar-se ao dever quotidiano que as coisas criadas pedem a qualquer homem. Só a profunda intimidade com Deus, alimentada pelo amor, eleva o homem acima da imediata dissipação no mundo criado. Com isto aproximamo-nos duma fronteira para além da qual só a experiência da santidade permite conhecer e dizer alguma coisa. Limitemo-nos apenas a observar que muitas vezes os grandes santos amaram o quotidiano e o habitual, e que muitas vezes tiveram

receio de tomar indevidamente o seu secreto desejo de «extraordinário» pelo «conselho» do Espírito Santo.

Mas, naquela alta e extraordinária prudência que menospreza o mundo, também existe sem equívoco a mesma atitude fundamental que caracteriza a prudência «ordinária»: a atitude da fidelidade ao ser e da conformidade ao real.

Os olhos da verdadeira amizade divina descobrem as mais profundas dimensões da realidade, às quais se não abriu ainda o olhar do homem comum e do cristão médio; em face do grande amor de Deus, a verdade das coisas reais abre-se, mais nítida e mais cheia de claridade; a ele se dá a conhecer, de modo actuante e dominador, a realidade da trindade divina.

Assim, também a mais alta prudência sobrenatural não pode ter outro sentido senão este: fazer com que a verdade, profundamente sentida, das realidades de Deus e do mundo, se tomem padrão e direcção do querer e do agir individuais. Nunca, com efeito, poderá haver, para o homem, outro padrão moral que não seja o próprio Ente e a verdade em que o Ente se revela; e não poderá haver, para ele, nenhum padrão mais alto do que o Ente absoluto que é Deus, e a sua verdade.

E acerca do homem que «realiza a verdade», diz-se na Sagrada Escritura (João, 3, 21) que ele «caminha para a luz».

## NOTAS

### A PRIMEIRA DAS VIRTUDES CARDEAIS

- (<sup>1</sup>) Prudentia dicitur genitrix virtutum 3. d. 33, 2, 5.  
(<sup>2</sup>) Cfr. II. II. 47, 5 ad 3.  
(<sup>3</sup>) II. II. 50, 1 ad 1.  
(<sup>4</sup>) Virt. comm. 12 ad 23  
(<sup>5</sup>) Du caractère métaphysique de la théologie morale de Saint Thomas; Revue Thomiste, ano 8 (1925), pág. 345.  
(<sup>6</sup>) Cfr., por exemplo, Merkelbach, *Summa Theologica Moralis* (Paris, 1930), Vol. I, pág. 7. Causa estranha verificar que o espanhol Francisco de Vitória, que no segundo quartel do século XVI renovou o estudo de São Tomás, no seu extenso comentário à *Secunda Secundae* da *Summa Theologica*, não reserve à representação da prudência senão um espaço desproporcionadamente diminuto; e que, cem anos mais tarde, o seu conterrâneo Johannes a Sancto Thoma, um dos mais conceituados comentadores de São Tomás, já nem sequer trate explicitamente da virtude da prudência. Sobre a teologia moral do nosso tempo, diz Garrigou-Lagrange: «Il est véritablement étonnant... que la principale des vertus cardinales tienne si peu de place dans la science morale d'aujourd'hui». Du caractère métaphysique de la théologie morale de Saint Thomas, Revue Thomiste, ano 8 (1925) pág. 345.  
(<sup>7</sup>) Virt. comm., 6; II. II. 51, 2; Ver., 14, 16. Diz Santo Ambrósio, precisamente no seu livro sobre os deveres, que a justiça não serve de nada quando se está privado da prudência (De officiis, I, 27). Baseia-se para isso numa frase da Sagrada Escritura (Provérbios, 17, 16) que, no entanto, talvez tivesse sido incluída ape-

nas numa antiga tradução. No mesmo capítulo do *De officiis* encontra-se a seguinte afirmação: *Primus igitur officii fons prudentia est*, a primeira fonte do dever é a prudência.

(8) II, II, 4, 5; Ver. 14, 6; Quol. 12, 22.

(9) Prudentia est completiva omnium virtutum moralium. II, II, 166, 2 ad 1. Ab ipsa (prudentia) est... complementum bonitatis in omnibus aliis virtutibus. Virt. comm. 6.

(10) I, II, 64, 3. Virt. comm. 13.

(11) Sobre a noção de «padrão» como «forma substancial externa» cfr. Josef Pieper, *Die Wirklichkeit und das Gute* (Leipzig, 1935) pág. 25 seg.

(12) Ver. 14, 5 ad 11; 3, d. 27, 2, 4, 3; cfr. 3, d. 27, 2, 4, 3 ad 2.

(13) Virt. comm. 9.

(14) II, II, 47, 5 ad 2.

(15) II, II, 47, 5 ad 1.

(16) II, II, 56, 2 ad 3.

(17) II, II, 55, 2 ad 3.

(18) II, II, 119, 3 ad 3; II, II, 141, 1 ad 2.

(19) Bonum hominis, inquantum est homo, est: ut ratio sit perfecta in cognitione veritatis, et inferiores appetitus regulentur secundum regulam rationis; nam homo habet quod sit homo per hoc quod sit rationalis. Virt. comm. 9.

(20) Oração do terceiro domingo depois da Páscoa.

(21) Goethe a Müller em 28-3-1819.

(22) I, II, 64, 3 ad 2; cfr. *Die Wirklichkeit und das Gute*, pág. 93 e seg.

## CONHECIMENTO DO REAL E REALIZAÇÃO DO BEM

(1) Virt. comm. 6.

(2) II, II, 47, 3.

(3) Cfr. *Die Wirklichkeit und das Gute*, pág. 6 segs.

(4) I, II, 63, 3.

(5) I, II, 14, 2; II, II, 47, 6 ad 1.

(6) II, II, 47, 6 ad 3;

(7) II, II, 47, 6 ad 3; Ver. 5, 1 ad 6.

(<sup>9</sup>) «La conscience droite et certaine n'est autre qu'un acte de la prudence, qui conseille, qui juge pratiquement et qui commande». Garrigou-Lagrange, Du caractère métaphysique de la théologie morale de Saint Thomas; Revue Thomiste, ano 8 (1925), pág. 354. Cfr. também Merkelbach, *Summa Theologica Moralis*, vol. II, pág. 42.

(<sup>10</sup>) *Virt. card.* 1.

(<sup>10</sup>) *Die Wirklichkeit und das Gute*, pág. 53 e segs.

(<sup>11</sup>) II, II, 48.

(<sup>12</sup>) II, II, 53, 3-4. Para designar a deficiência na reflexão e a deficiência no juízo, tem São Tomás duas palavras diferentes (*praecipitatio* e *inconsideratio*), ao passo que nós fundimos as duas noções numa só palavra. Isto pode ser tomado como indicio da importância que a alta Idade Média atribuía ao conhecimento na deliberação prudente.

(<sup>13</sup>) Aristóteles, *Ética*, VI, 9.

(<sup>14</sup>) II, II, 47, 9.

(<sup>15</sup>) II, II, 49, 4.

(<sup>16</sup>) II, II, 53, 5.

(<sup>17</sup>) II, II, 47, 1 ad 3; II, II, 47, 8.

(<sup>18</sup>) II, II, 47, 3 ad 3; II, II, 47, 14 ad 3.

(<sup>19</sup>) II, II, 47, 14 ad 1.

(<sup>20</sup>) II, II, 47, 14 ad 2.

(<sup>21</sup>) *De Trinitate*, XI, 3-5; XV, 22.

(<sup>22</sup>) II, II, 49, 1.

(<sup>23</sup>) II, II, 49, 3 ad 3; cfr. II, II, 49, 3.

(<sup>24</sup>) Diz-se na *Summa Theologica* (II, II, 49, 1 ad 1): *Multa quae pertinent ad partem sensitivam, requiruntur ad prudentiam: muitas coisas que pertencem ao domínio dos sentidos são necessárias à prudência. De certo, na sua conexão directa, esta frase aplica-se em primeiro lugar à memória, a qual, segundo a concepção aristotélica (Memória e Recordação, 1), se encontra estreitamente ligada ao conhecimento sensorial. Mas é sem dúvida possível e acertado estender à esfera do biológico um princípio formulado com tanta generalidade.*

(<sup>25</sup>) II, II, 51, 1.

(<sup>26</sup>) É elucidativo e digno de nota o facto de «maleabilidade» e «objectividade» valerem na moderna

caracterologia. ora como noções afins por oposição, ora como correspondência e condição uma da outra — e isto não no sentido duma afinidade «lógica», mas realmente aplicadas à estrutura do acto moral e pessoal.

(27) II, II, 49, 6.

(28) II, II, 47, 9 ad 2.

(29) A «incerteza» quanto ao imperativo da prudência está em que ele pode atraioçar o que é bom e recto objectivamente. O que é bom subjectivamente não pode ele atraioçá-lo: pois o acto determinado pela prudência é sempre e necessariamente bom no domínio subjectivo. Aqui surge um problema inludível, no qual entram em jogo a finitude e a insuficiência da existência humana — o problema da consciência subjectivamente segura, mas ambígua. No âmbito deste problema existencial, até a linguagem se encontra em risco de perder o rigor da significação; «bom», «prudente», «obrigatório» — tudo parece situado na meia-luz duma vaga ambiguidade. A concreta situação do acto concreto pode sempre esconder um elemento que até à mais cuidadosa atenção passe despercebido; e cada acto concreto pode ter consequências imediatas e fatais, esquivas a toda a previsão. (Cfr. o comentário de H.-D. Noble O. P. à questão sobre a prudência na edição francesa da *Summa Theologica*, Paris, 1925, pág. 241 seg.). Esta incerteza quanto ao ajustamento ao real, e portanto ao que se está realizando, é o aguilhão que dramatiza toda a prudência humana; a sua acção torna-se impossível, não só com a auto-segurança do moralismo, mas também porque ele pode degenerar no escrúpulo, quando enfraquecem os fundamentos vitais do agir moral.

(30) II, II, 49, 6 ad 1.

(31) II, II, 53, 6.

(32) «A duplicidade mental (*duplicitas animi*) é uma consequência da luxúria» (II, II, 53, 6 ad 2).

(33) II, II, 55.

(34) II, II, 55, 1.

(35) II, II, 55, 3-5.

(36) II, II, 55, 3 ad 2.

(37) II, II, 55, 8 ad 2.

(38) ética, IV, 3.

(39) II, II, 55, 8.

(40) Jost Trier, *Die Idee der Klugheit in ihrer sprachlichen Entfaltung*, Zeitschrift für Deutschkunde, ano 1932, pág. 630.

(41) II, II, 118, 2.

(42) II, II, 118, 1 ad 3.

(43) II, II, 55, 8.

(44) A conexão entre a objectividade do conhecimento, que é o fundamento da prudência, e a justiça, que é a virtude da vida social, revela-se com especial nitidez na dupla função da linguagem: por um lado, a linguagem é comunicação, e por outro lado, reprodução do conhecimento da realidade, e portanto da própria realidade. Na medida em que é «sinal» (ela é, porém, mais do que sinal), o idioma é, em cada sinal, «sinal de alguma coisa para alguém». Uma língua, ou antes, uma linguagem, que não seja «espelho das coisas», deixa por isso mesmo de ser autêntica «comunicação»; se a linguagem não for sinal «de qualquer coisa», isto é, sinal da realidade, deixa também de ser sinal «para alguém». Cfr. Josef Pieper, *Sachlichkeit und Klugheit*. Der katholische Gedanke, ano 5 (1932), pág. 72 seg. Também aqui é de notar o facto significativo de a «psicologia individual» da caracterologia empregar a sua noção, um tanto vaga, de «sentimento social» em relação directa e até quase idêntica à de «objectividade» (Cfr., por exemplo, Erwin Wexberg, *Individual psychologie*, Leipzig, 1928, pág. 77 segs.).

(45) Paul Claudel, *Cinq Grandes Odes*. Na quinta ode (*La Maison Fermée*) encontra-se, no trecho sobre as virtudes cardeais, o seguinte verso: «La prudence est au Nord de mon âme comme la proue intelligente, qui conduit tout le bateau».

(46) «A felicidade contemplativa não é outra coisa senão a perfeita visão da suprema verdade. A felicidade activa, porém, é o acto da prudência pelo qual o homem se dirige a si próprio e aos outros». Virt., comm. 8; Ver. 14, 2. Notemos, ao mesmo tempo, que, para São Tomás, a prudência é, (ao lado da justiça) a verdadeira virtude do soberano (II, II, 50, 1 ad 1), como por outro lado a arte de governar (*prudencia regnativa*) é a mais alta forma de justiça (II, II, 50, 2 ad 1)

(47) «Quem se contempla não ilumina». Lao-Tsé, *Taote-king* (segundo a tradução alemã de Viktor von Strauss e Torney), cap. 24.

## AS FRONTEIRAS DA PRUDÊNCIA

- (1) *Virt. Card.* 1.  
 (2) *Ver.* 21, 3.  
 (3) *Verum est manifestativum et declarativum esse. Hilarius; citado em Ver.* 1.  
 (4) *I. II.* 17, 5 ad 3.  
 (5) *Metafísica.* II, 1.  
 (6) *Virt. comm.* 6 ad 5; *II, II.* 109, 2 ad 1.  
 (7) *An.* 13 ad 11.  
 (8) *I. II.* 18, 5.  
 (9) *II, II.* 4, 5.  
 (10) Quia ex hac rectitudine et bonitatis complemento omnes habitus appetitivi virtutis rationem sortiuntur, inde est quod prudentia est causa omnium virtutum appetitivae partis, quae dicuntur morales, inquantum sunt virtutes. Et propterea dicit Gregorius (*Moral.* 22, 1) quod ceterae virtutes, nisi ea quae appetunt, prudentur agant, virtutes esse nequaquam possunt. *Virt. comm.* 6, cfr. *Quol.* 12, 22.  
 (11) 3, d. 33, 2, 5.  
 (12) Regula intellectualis virtutis (qua determinatur medium virtutis moralis; *I. II.* 64, 3, obj. 2) ...est ...ipsa res. *I. II.* 64, 3 ad 2.  
 (13) *II, II.* 49, 3.  
 (14) Homo autem est multarum operationum et diversarum; et hoc propter nobilitatem sui principii activi, scilicet animae, cuius virtus ad infinita quodammodo se extendit. *Virt. comm.* 6.  
 (15) Cum hoc (bonum proprium hominis) multipliciter varietur et in multis bonum hominis consistat, non potuit homini inesse naturalis appetitus huius boni determinati, secundum conditiones omnes quae requiruntur ad hoc quod sit ei bonum, cum hoc multipliciter varietur secundum diversas conditiones personarum et temporum et locorum et huiusmodi... Ita oportet quod ratio practica perficiatur aliquo habitu ad hoc quod

recte diiudicet de bono humano secundum singula agenda. Et haec virtus dicitur prudentia. Virt. comm. 6.

(16) Unumquodque autem horum contigit multipliciter fieri et non eodem modo in omnibus; unde ad hoc quod rectus modus statuatur, requiritur iudicii prudentia. Virt. comm. 6.

(17) Ea quae sunt ad finem in rebus humanis non sunt determinata, sed multipliciter diversificantur secundum diversitatem personarum et negotiorum. II, II, 47, 15; cfr. Virt. comm. 13 ad 17; II, II, 47, 2 ad 3.

(18) «Todo o «justo meio» da virtude moral é «meio» racional; porque a virtude moral consiste, como já se disse, no «justo meio», em virtude da sua conformidade com a recta razão. Às vezes, porém, acontece que o «justo meio» racional é ao mesmo tempo «justo meio» das coisas; e então o «justo meio» das virtudes morais coincide com o «justo meio» das coisas, como na justiça. Mas outras vezes acontece que o «justo meio» da razão não é o «justo meio das coisas, o que se determina pela relação que tem connosco: e assim é o «meio» em todas as outras virtudes morais. A razão é esta: a justiça diz respeito a actos que se manifestam no exterior, onde o direito deve ser estabelecido simplesmente e de acordo consigo mesmo. E por isso na justiça o «meio da razão» equivale ao «meio das coisas», uma vez que a justiça dá a cada um aquilo que lhe pertence, nada mais e nada menos. As outras virtudes morais, porém, aplicam-se às paixões internas, nas quais o direito não pode ser estabelecido do mesmo modo, porque os homens reagem de maneira diferente nas paixões. E assim é necessário que a rectidão racional seja estabelecida nas paixões com referência a nós, os que somos afectados pelas paixões» (I, II, 64, 2). «As outras virtudes morais dirigem-se principalmente às paixões, cuja rectidão só é desejável em relação ao homem, que é o sujeito das paixões: por exemplo, se ele deseja e se indigna (concupiscit et irascitur) como deve de acordo com a diversidade das circunstâncias. E por isso o «justo meio» destas virtudes não se determina segundo a relação proporcional duma coisa com outra, mas apenas segundo a relação comparativa com o homem virtuoso. E é por isso também que, nelas, o

«justo meio» é racional, mas só em relação a nós». II, II, 58, 10; cfr. I, II, 60, 2; II, II, 61, 2 ad 1.

(19) Com isto não se pretende afirmar algum extremo subjectivismo da decisão pessoal nem se pretende dizer nada contra a incondicional validade das normas gerais. Em primeiro lugar, a prudência não implica transferência da decisão para uma «escala de valores» puramente subjectiva, mas a vinculação do sujeito à escala objectiva da realidade. Além disso, a prudência, que diz essencialmente respeito ao *caminho*, e não aos fins, pressupõe, como já se disse, a voz da consciência moral, que fica incorporada nela; mas a consciência moral não é outra coisa senão o estado actual das leis da moral natural, ou, mais concretamente, dos dez mandamentos de Deus; portanto, aquilo que se opõe a essas leis não pode nunca, em *nenhuma* «situação concreta», ser bom e prudente. Finalmente, poder-se-ia dizer que os deveres próprios da justiça são de modo especial independentes da situação do sujeito; cfr. o que foi dito na nota anterior. A doutrina da prudência não é mais nem menos «subjectivista» do que a doutrina cristã em geral: segundo ela, o homem não deve proceder contra a sua consciência (Romanos, 14, 23), nem sequer quando a sua consciência está em erro.

Acima de tudo, importa verificar que é precisamente esta indeterminação do acto moral *concreto* o que distingue o cristianismo do judaísmo, a era de Cristo da era anterior a Cristo. Não é sem razão que a extrema casuística tem sido qualificada de «judaica» (Linsmann; cfr. nota 27) e de «talmúdica» (Hirscher; cfr. nota 27). A lei do Novo Testamento, como diz São Tomás seguindo a epistola de S. Tiago (1, 25), é «a lei da perfeita liberdade»; a lei antiga, pelo contrário, determinava muitas coisas, e poucas deixava à determinação da liberdade do homem» (I, II, 108, 1). «A nova lei não precisou de determinar nenhum dos outros actos exteriores, preceituando ou proibindo, a não ser os sacramentos e aqueles preceitos morais que pertencem à essência da virtude, como por exemplo o dever de não matar, de não roubar, e outros do mesmo género». (II, II, 108, 2).

(20) II, II, 47, 3.

(<sup>21</sup>) Cfr. nota 15.

(<sup>22</sup>) Prudentia plus importat quam scientia practica: nam ad scientiam practicam pertinet universale iudicium de agendis; sicut fornicationem esse malam, furtum non esse faciendum et huiusmodi. Qua quidem scientia existente, in particulari actu contigit iudicium rationis intercepti, ut non recte diiudicet; et propter hoc dicitur parum valere ad virtutem, quia ea existente contigit hominem contra virtutem peccare. Sed ad prudentiam pertinet recte iudicare de singulis agilibus, prout sint nunc agenda; quod quidem iudicium corrumpitur per quodlibet peccatum. Et ideo prudentia manente homo non peccat; unde ipsa non parum, sed multum confert ad virtutem; immo ipsam, virtutem causat. Virt. comm. 6 ad 1.

(<sup>23</sup>) O sentido que São Tomás atribui a «arte» não inclui, como acontece na linguagem corrente dos nossos dias, o domínio da criação artística e da obra de arte objectiva, mas a disposição (habitus) interior do próprio artista, em virtude da qual ele cria. Além disso, «ars» refere-se tanto ao artístico como ao técnico. A formação duma obra segundo «regras» fixas é, para São Tomás, coisa comum à arte e à técnica: há para a «construção» dum soneto normas não menos precisas do que para a construção dum barco ou duma ponte. É evidente que esta noção de «ars» tem uma fisionomia especificamente medieval (e talvez até especificamente romana). Cfr., entre outros, I, II, 57, 4

(<sup>24</sup>) «Les manières d'être prudent, d'être moral, se renouvellent et se multiplient à l'infini, étant données l'instabilité et la variété des circonstances de la vie pratique; et, pourtant partout et toujours, nous sommes obligés d'être vertueux et de servir Dieu. La fin de l'art étant particulière et restreinte, l'artisan a, pour ainsi dire, la carte forcée dans le choix de ses moyens; du moins la variété de ces moyens n'est pas de rigueur: il suffit que ceux employés habituellement servent à réussir le type d'oeuvre que l'on a en vue. Il y a du procédé au fond de toute technique, et la science technique est précisément la science des meilleurs procédés. Il n'y a pas de procédés *ne varietur* en morale: la prudence vertueuse doit accommoder son discernement à

l'instabilité des circonstances changeantes de la vie pratique. Pour autant qu'il tendrait à se fixer, le discernement se rapprocherait du procédé. La casuistique, poussée à l'excès, substitue des procédés et des recettes à l'infinie souplesse que doit garder la prudence vertueuse en face des complexités de la vie morale». H.-D. Noble O. P. no seu já citado comentário à questão sobre a prudência na edição francesa da *Summa Theologica* (Paris, 1925), pág. 238.

(25) Paul Claudel, *Der Bürger*, II, 1 (tradução alemã. Leipzig, 1926).

(26) «Si la théologie morale était ramenée à la casuistique... elle deviendrait la science des péchés à éviter plutôt que celle des vertus à exercer et à parfaire». Garrigou-Lagrange, *Du caractère métaphysique de la théologie morale de Saint Thomas*. *Revue Thomiste*, ano 8 (1925), pág. 342.

(27) Linsenmann, *Untersuchungen über die Lehre von Gesetz und Freiheit*. (Tubinga). *Theologische Quartalsschrift*, ano 53 (1871), pág. 238. «Embaraçado com estas nipharias talmúdicas, difficilmente pode um homem dar um passo sem o seu confessor». J. B. Hirscher, *Über das Verhältnis des Evangeliums zu der theologischen Scholastik der neuesten Zeit im katholischen Deutschland*. Tubinga, 1823, pág. 238. Numa notável dissertação do P. Daniel Feuling O. S. B. sobre a prudência (que ele, com um termo mais antigo, designa *discretio*), encontram-se estas oportunas considerações: «Não está a verificar-se entre nós uma tendência de largo alcance, embora inconfessada, para preservar o mais possível do juízo moral e da decisão independente o homem fisicamente desenvolvido ou a desenvolver-se? Pois não se colocam—não é às leis positivas procedentes da autoridade legítima que nos referimos aqui—acima das variadas exigências da vida moral, as regras gerais, às quais se pretendem referir todos os deveres, regras que até no pequeno e no mesquinho costumam fixar o que a ordem moral exige, regras que então ficam praticamente equiparadas a esta ordem moral? E não se está muitas vezes pronto a atirar a pesada censura da imoralidade no pensar e no agir a todo aquele que se escandaliza com tal casuística, e se

aproxima da grande verdade fundamental que coloca a virtude no meio,— não em qualquer meio abstracto e equidistante, mas no meio que se coaduna às circunstâncias, às condições, ao estudo de alma, à mentalidade, e sobretudo à personalidade de quem actua? Com tal educação e tais influências, não é realmente de surpreender que não só a actividade de discernimento e de decisão em conformidade com as circunstâncias e portanto segundo as leis morais fique mais ou menos frustrada, mas ainda que toda a coragem indispensável na decisão moral independente soçobre e bastantes vezes desapareça por completo. Então não pode deixar de acontecer que as almas menos robustas desanimem, se sintam desorientadas e abandonadas na vida moral, e cheguem até a cair no desespero quando não encontram um homem verdadeiramente discreto e lúcido que as aconselhe sempre nos seus problemas de consciência. Para este grave mal há apenas *um* remédio: a progressiva educação para a *discretio*». P. Daniel Feuling O. S. B., *Discretio*. Benediktinische Monatsschrift, ano 7 (1925), pág. 359 e seg.

## A PRUDÊNCIA E O AMOR

(<sup>1</sup>) Ver. 14, 6.

(<sup>2</sup>) II, II, 47, 13 ad 2.

(<sup>3</sup>) I, II, 18, 5.

(<sup>4</sup>) Cfr. o capítulo sobre a estrutura da attitude moral em *Die Wirklichkeit und das Gute*, pág. 56.

(<sup>5</sup>) *Prudentia praecise dirigit in his quae sunt ad finem... Sed finis agibilibum preexistit in nobis dupliciter: scilicet per cognitionem naturalem de fine hominis (synderesis!); alio modo quantum ad affectionem; et sic fines agibilibum sunt in nobis per virtutes morales... Ad prudentiam requiruntur et intellectus finium et virtutes morales, quibus affectus recte collocatur in fine; et propter hoc oportet omnem prudentem virtuosum esse. Ver. 5, 1.*

(<sup>6</sup>) «De que modo se realiza este entrelaçamento do conhecimento prático com a reflexão sobre ele, do juízo com a decisão (por meio da vontade — J. Pieper),

e sobretudo como é que isso é possível — eis uma questão que toca na zona do mistério. Mas este carácter misterioso é realidade viva e condição de toda a moralidade, e pode-se dizer que, mesmo neste mistério, recebe uma luz própria da natureza metafísica do espírito, o qual, como conhecimento, está ordenado para todo o ser e também para o acto e a sua determinação moral, e como desejo de bem, está ordenado para a bondade do conhecimento, sobretudo, o que é praticamente significativo». P. Daniel Feuling O. S. B., *Discretio. Benediktinische Monatsschrift* ano 7 (1925), pág. 256.

(7) Ad actum virtutis requiritur, quod sit rectus et quod sit voluntarius. Sed sicut voluntarii actus principium est ratio. Ver. 14, 5 obj. 11.

(8) Cfr. *Die Wirklichkeit und das Gute*, pág. 109.

(9) Virt. card. 2.

(10) Ver. 27, 5 ad 5.

(11) Ver. 14, 5 ad 11.

(12) II, II, 52, 2.

(13) II II, 52, 2 ad 3.

(14) II, II, 52, 2 ad 1.

(15) De sermone Domini in monte, cap. 4.

(16) II, II, 52, 4.

(17) I II, 61, 5.

# A J U S T I Ç A

*«De duas maneiras pode ser pervertida a justiça: pela falsa prudência dos doutos e pela violência dos poderosos».*

(Comentário de São Tomás de Aquino ao Livro de Job — 8, 1).

## A CADA UM O QUE É SEU

De entre as coisas que preocupam o homem de hoje, não parece haver muitas que, de modo bastante estreito, se não prendam com a justiça. Basta apenas olhar à nossa volta. Está à vista a mais urgente de todas as aspirações: como se poderá fundar no mundo uma verdadeira autoridade. Anuncia-se o tema dos «direitos do homem», a questão da «guerra justa» e da guerra criminosa, o problema da responsabilidade no cumprimento duma ordem iníqua; o problema do direito de revolta em face dum poder ilegítimo; o problema da pena de morte, do duelo, da greve política, da igualdade de direitos entre o homem e a mulher. Cada um destes conceitos é, como se sabe, um campo de luta; e todos eles comportam uma directa subordinação ao conceito de justiça.

Antes de mais nada, deve notar-se que todo aquele que coloque numa perspectiva de justiça a realidade que o dia a dia lhe oferece, esse verá claramente como o infortúnio, de várias maneiras designado no mundo, merece principalmente o nome de injustiça. «A maior e a mais frequente miséria dos homens procede mais da injustiça entre os homens do que da má fortuna» ('). Ao pretender delinear as formas básicas da justiça, Aristóteles toma expres-

samente como ponto de partida os factos empíricos, imediatos, onde a injustiça se patenteia: «A multiplicidade dos casos injustos faz compreender a multiplicidade das formas de justiça» (\*).

Muitas vezes, quando se pensa em termos de justiça, logo atravanca o campo de visão uma variedade que não é possível dominar. Há todavia um pensamento de extrema simplicidade, ao qual toda esta variedade se pode reduzir. Platão já o apresenta como qualquer coisa que vem transmitida de longe (\*\*).

Trata-se da norma segundo a qual se deve dar a cada um o que é seu.

Que o homem dê ao homem aquilo que lhe pertence: aqui assenta toda a justa ordenação do mundo. E toda a injustiça, por outro lado, significa que se retém ou se retira o que pertence ao homem, não em virtude do infortúnio, da má colheita, dum incêndio ou dum terramoto, mas por culpa dos mesmos homens.

É desta noção do *suum cuique* — que, nascida na Antiguidade, gerou o conceito de bem comum da tradição ocidental através de Platão, Aristóteles, (\*\*\*) Cícero (\*\*), São Ambrósio (\*\*), Santo Agostinho (\*\*), e através sobretudo do direito romano (\*\*\*) — é desta noção que devemos partir nas reflexões que vamos fazer. Com maior exactidão, diremos que nos propomos tratar do esforço consciente e da atitude geral necessária para que ao homem seja dado o que é seu. Trata-se, numa palavra, da *virtude* da justiça. «Justiça é aquela atitude (*habitus*) em virtude da qual se quer, constante e firmemente, dar a cada um aquilo a que tem direito» (\*\*).

São Tomás de Aquino, autor desta frase, ocupa no presente trabalho um lugar de relevo. Não temos,

todavia, a menor intenção de trazer qualquer contributo à história da filosofia medieval. O nosso objectivo é apresentar uma concepção original de justiça e seguir o seu desenvolvimento lógico em face do nosso mundo actual. De resto, que a doutrina sobre a virtude da justiça, tal como se encontra na obra de São Tomás (10), esteja presente de modo *original* na tradição da sabedoria e na concepção da vida do ocidente; e que deste modo São Tomás de Aquino seja justamente considerado o «doutor universal» da cristandade — são coisas que não discutiremos aqui, e que daremos por assente. Somos de opinião que, neste domínio, uma preocupação de originalidade não tem grande sentido. Quem consiga penetrar neste campo mais profundamente, deve antes esforçar-se para que seja largamente partilhada e possuída pelos homens a riqueza daquelas verdades que já foram ponderadas e que o progresso dos tempos que correm não deve colocar à margem da vida. Sem dúvida será ainda de aconselhar que não se dirija o olhar apenas para os documentos da tradição, mas ainda para as próprias coisas. Assim, a nossa atenção não se orientará para São Tomás, mas para o fundamento daquele especial dever humano que na concepção de justiça se encontra implícito.

Existem na tradição ocidental ainda outras definições de justiça. No próprio São Tomás se podem encontrar outras vozes. Ele diz, por exemplo, que a justiça é aquilo que permite distinguir o próprio do alheio (11); ou ainda que a justiça é, essencialmente, uma ordem a estabelecer nas coisas (12). Também Santo Agostinho falou de vários modos acerca da virtude da justiça. Uma luz singular se desprende da seguinte fórmula: «A justiça é aquela ordem das

almas segundo a qual não nos tornamos servos de ninguém — a não ser do próprio Deus» (13). Certamente, não pretendem ser estas frases uma rigorosa definição do conceito. Isso apenas o é a já citada frase, a mais sóbria e realista de todas, aquela que define a justiça como a atitude em virtude da qual se deseja dar a cada um aquilo a que tem direito.

Dissemos atrás que se tratava dum pensamento de extrema simplicidade. Isto não significa que o sentido seja óbvio ou fácil de apreender. Em que consiste, para cada um, o que é seu? No fundo, donde lhe vem o *suum*, como é que acontece que qualquer coisa pertença a alguém — e isto de tal modo que todos os outros, todo o poder humano, lho devam dar ou permitir?

Através daquilo que há várias décadas tem acontecido no mundo, e está ainda acontecendo, tornámo-nos talvez mais capazes de atingir o que realmente nesta questão se encontra posto em causa. Ora, a resposta já não se situa no campo das evidências; aparecem fórmulas extremistas e até realizações de autênticas falsidades; ao mesmo tempo, pretendendo contestá-los, põem-se de novo em discussão os últimos fundamentos da verdade: por tudo isto, torna-se possível, e sem dúvida até necessário, meditar sobre as raízes, reflectir em profundidade.

«Se o acto de justiça consiste em dar a cada um o que é seu, é porque o acto de justiça é precedido daquele acto pelo qual uma coisa se torna pertença de alguém» (14).

Esta frase exprime com superior limpidez um aspecto verdadeiramente fundamental. A justiça é qual-

quer coisa que surge em segundo lugar. A justiça pressupõe o direito. Quando se diz que uma coisa pertence a um homem como sua própria, não é ainda por meio da justiça que este pertencer se realiza. «Aquela operação através da qual, antes de mais nada, uma coisa se torna propriedade de alguém, não pode considerar-se um acto da justiça» (15).

Um exemplo. Alguém presta a outrem um serviço, cavando-lhe o jardim — sem que esta prestação de serviço represente por si mesmo o cumprimento dum dever. O facto de ter cavado o jardim gera um *seu* para aquele que trabalha: da prestação deste serviço advém-lhe um direito a qualquer coisa. O outro deve dar-lhe isso a que ele tem direito. E este dar é que é um acto próprio da justiça — o qual pressupõe, portanto, a existência dum direito.

Porém, a ninguém oferece dúvidas que há direitos que não se efectivam através do trabalho, e que o homem reivindica como suas coisas que não se fundamentam em qualquer acção humana. Ninguém põe em dúvida, por exemplo, a existência dum direito à própria vida.

A questão que aqui nos propomos considerar aponta todavia para mais fundo. Abrange também aquela reivindicação que pode fundamentar-se na prestação de serviços. Em última análise, como e donde advém para o homem a recompensa por um serviço prestado? Em que se baseia este direito? Qual é, no fundo, «o acto por meio do qual uma coisa se torna sua para alguém»?

«É em virtude da criação que, antes de mais nada, os seres criados começam a ter qualquer coisa de seu» (16). É pois da criação que nasce a possibilidade de dizer:

esta coisa pertence-me. Isto parece talvez demasiado evidente. São Tomás, porém, tira daqui uma conclusão surpreendente, mas de importância grave: a criação não é, portanto, um acto da justiça, uma coisa que seja devida (17). Isto quer dizer que na relação de Deus para com o homem não pode haver justiça no sentido estrito de *reddere suum cuique*: Deus não deve ao homem absolutamente nada. «Airda que, em certo sentido, Deus dê ao homem o que lhe pertence, nem por isso se encontra na situação de devedor» (18). Mas isto é um outro assunto, e sobre ele iremos ter ainda ocasião de falar.

O que importa agora reter é que não existe um dever de justiça desde que não haja, previamente e antes de mais nada, qualquer coisa devida. Não é outro o sentido da proposição: «O direito é o objecto da justiça» (19). Confesso que, para compreender e concretizar isto, me foi precisa uma boa quantidade de anos. Só então compreendi também a razão por que, na *Summa Theologica*, o tratado sobre a justiça se encontra precedido duma *questão* «acerca do direito» procedente duma ordenação sistemática diversa.

Se, pois, à questão de saber como qualquer coisa se torna pertença do homem, respondermos que é em virtude da criação, já com isso se diz muito, mas ainda não é tudo. A questão não está ainda formalmente resolvida.

Também as pedras, as plantas e os animais são coisas criadas, e nem por isso se pode dizer que lhes pertença qualquer coisa no sentido rigoroso do termo. Pertencer reúne os dois sentidos: *ser devido a* e *ser próprio de* (20). Ora, um ser não-espiritual não pode ter algo que seja próprio dele; pelo contrário, ele mesmo é propriedade de alguém — do homem, por exemplo.

A noção do *devido*, do direito, é de tal modo uma noção co-natural, que não se pode articular com outra noção mais antiga e superior. O mesmo é dizer que pode descrever-se, mas não pode definir-se. Nestas condições, acrescentaremos que o *devido*, o *suum* é aquilo que uma pessoa tem o direito de exigir a outra com exclusividade — quer se trate duma coisa, uma propriedade, por exemplo, quer se trate dum acto, e não apenas dum acto próprio, da permissão dum acto próprio (ler, escrever, contrair matrimónio ou ir à igreja), mas também dum acto alheio ou da omissão dum acto alheio — acto ou omissão que, por exemplo, destruíssem ou pusessem em risco o bom nome.

Mais uma vez voltamos à pergunta: no fundo, donde vem ao homem o direito a qualquer coisa inviolavelmente sua?

Estamos de tal modo habituados a pensar dentro das categorias do poder despótico que o simples termo «inviolabilidade» quase nos faz sorrir. Pertence-me isto ou aquilo «inviolavelmente» — que significado pode já ter uma tal afirmação?

Ora, há também que encarar um outro aspecto muito mais grave. A inviolabilidade do direito pode também significar que aquele que não dá o que é devido, que o retém ou o rouba, esse fere-se e desfigura-se a si próprio; é ele que perde qualquer coisa; em caso extremo, nega-se a si próprio; de qualquer modo, acontece-lhe a ele algo de muito pior do que àquele que sofre a injustiça. Tão invulnerável é o direito, e de tal modo se vinga a inviolabilidade das coisas devidas!

Sócrates não se cansava de dizer que quem pratica o mal é «digno de compaixão» (21). «O meu pensamento, que já na verdade foi muitas vezes explicado

mas que pode sem inconveniente ser explicado mais uma vez, é este: receber injustamente uma bofetada, meu caro Calicles, não é a maior ignomínia, como também o não é cair nas mãos dum assassino ou dum ladrão...; cometer contra mim tal injúria é muito pior para o seu autor do que para mim, a quem a injúria se destinava» (22). Estas expressões não devem ser tidas na conta de amplificação heróica. Elas manifestam muito precisamente a convicção de que a justiça se prende com a integridade ontológica do homem; e, na sua simplicidade, encerram o sinal característico da «inviolabilidade do direito».

No fundo, donde é que tira o seu carácter aquele direito inviolável, que é o pressuposto da justiça?

A princípio, podia a gente refugiar-se numa resposta um tanto superficial, e dizer que o direito é susceptível de variada fundamentação. E também foi assim que São Tomás respondeu. Diz ele que (23) o homem se torna detentor dum direito, por um lado, em consequência de convenções, contratos, promessas, disposições legais, etc., e, por outro lado, em virtude da natureza das coisas — *ex ipsa natura rei* («e nisto consiste o direito natural», noção muito complicada que já aqui se faz anunciar). Note-se, porém, que o mesmo São Tomás acrescenta, a propósito da distinção feita, uma observação da maior importância: trata-se duma distinção que não separa as coisas em compartimentos estanques. Portanto, só na condição de os acordos humanos, privados ou públicos, não entrarem em conflito com a natureza das coisas, só nessa condição se torna possível que uma convenção fundamente um direito. «Se qualquer coisa está por si mesma em contradição

com o direito natural, não pode tornar-se justa mediante a vontade dos homens» (2<sup>a</sup>).

A esta luz pode a nossa pergunta — continua ainda a ser a mesma — receber de novo mais apropriada formulação.

Até dum simples acordo convencional, até duma promessa, me pode advir válidamente um direito; e na verdade, de tal modo que uma outra pessoa que mo negue atenta contra a justiça, e, lesando-se, mutilando-se a si mesma, se torna digna de compaixão. Em que é que se baseia então a inviolabilidade deste direito?

Ela baseia-se, afinal, na natureza daquele a quem é devida alguma coisa. Um direito no pleno sentido do termo, firme e inviolável, só pode na verdade existir quando o detentor do *suum* é de tal natureza que o possa sentir e reclamar como seu.

A linguagem humana apresenta-se neste ponto como um factor de confusão e parece ter atingido o limite da sua capacidade significativa. Isto é inteiramente natural e não seria de esperar que fosse de outro modo. Assim acontece, com efeito, sempre que o homem tenta esclarecer um conceito co-natural, algo que é, por si mesmo, evidente.

Consideremos a hipótese irreal de eu poder prometer qualquer coisa ao meu cão. Suponhamos que uma espécie de «direito» consuetudinário tinha estabelecido que o cão recebesse uma recompensa por um serviço determinado, de tal modo que ele próprio viesse a esperá-la como qualquer coisa a que tinha direito; é natural que eu formasse explicitamente o propósito de, com regularidade, recompensar o cão duma determinada maneira. Mas se eu alguma vez deixasse de o fazer, poderia ser tido por desatencioso, inconstante, descuidado, e de modo algum seria considerado injusto

— no sentido próprio. Por que não? Porque a um animal nada pode pertencer inviolavelmente: e não se verifica por consequência o pressuposto em pleno sentido (25).

Tudo isto significa, por outro lado, que não se pode indicar qual seja o fundamento do direito, e consequentemente, do dever de justiça — a não ser que se tenha uma determinada concepção do homem, da natureza humana (26). Mas como, se se proclama que não há sequer uma natureza humana, «il n'y a pas de nature humaine»? (27). Em verdade, é esta a formal justificação de toda a ordem totalitária — esteja ou não tal vínculo no espírito dos autores daquela tese existencialista. Se não há uma natureza humana, em virtude da qual algo de inviolável pode ser atribuído ao homem, como poderá evitar-se o corolário — procede com o homem como te aprouver?

É pelo facto de o homem ser *pessoa*, isto é, um ente espiritual, um ser inteiro, existindo em si e para si em ordem à sua plenitude, é por isso que, num sentido insofismável, qualquer coisa pertence ao homem, é por isso que ele tem um *suum* inviolável, um direito que ele pode exigir a todos, e que todos têm a obrigação de, pelo menos, não lesar. Sim, a personalidade do homem, «a constituição do ente espiritual que o torna senhor dos seus actos», exige até (*requirit*), diz São Tomás (28), que a providência de Deus guie a pessoa «por amor dela mesma»; e a propósito disto toma à letra a assombrosa fórmula do Livro da Sabedoria: o próprio Deus governa sobre nós «com grande respeito» (*cum magna reverentia*) (29). Nesse mesmo capítulo da «Suma contra os gentios», desdobra-se o conceito de pessoa em todos os seus elementos: liberdade, imortalidade, capacidade de reacção perante a totalidade do

mundo. Mas se, por outro lado, a personalidade do homem se não concebe como algo de inteiramente real, então não será possível encontrar um fundamento para o direito e a justiça.

No entanto, uma tal fundamentação não teria atingido ainda o seu ponto mais profundo. Como pode a natureza humana constituir o último fundamento, se ela própria se não fundamenta em si mesma?

Chegando aqui, pode-se, na verdade, por assim dizer, romper a perfuração. Nas épocas mais moderadas, foi possível não objectar nada contra isto. Uma vez trazidas ao primeiro plano as negações extremas, deixa de ser suficiente o apego aos fundamentos imediatos. Seja o homem tratado como se absolutamente nada lhe coubesse de direito, como *suum* — não apenas sob a acção prática da barbárie totalitária, mas em função de teorias programáticas — e deixa de ser muito possível ter uma visão sobre a liberdade da pessoa e os direitos do homem. Isto diz respeito simplesmente às experiências da nossa época. Deve-se antes orientar a atenção para as mais profundas raízes. Mas não basta, naturalmente, que a questão se formule. É preciso estarmos convencidos de que a fundamentação do direito e da justiça não será total e definitiva, não será inteiramente legítima, enquanto não atingirmos o seu último e absoluto fundamento; e que a exigência de justiça, como fronteira a respeitar pela vontade de poder, não poderá ser eficaz de outra maneira.

Concretamente, isto significa que o homem tem direitos invioláveis porque foi criado como pessoa por um acto de Deus — um acto que por isso mesmo se subtrai à discussão humana. Em última análise, ao homem pertence inviolavelmente qualquer coisa pelo

facto de ele ser *criatura* de Deus. E, como *criatura* que é, tem o dever indeclinável de dar ao seu semelhante o que lhe pertence. Este aspecto foi assim apresentado por Kant: «Estamos sujeitos a um Governador santo, e tudo aquilo que de santo ele deu aos homens, isso é o direito dos homens» (30).

Quem considere isto, e o faça embora com pleno assentimento, talvez descubra que não se lhe impõe com grande evidência esta ideia de ser sagrado o direito do homem pelo facto de ele ser uma criatura de Deus. A eloquência declamatória das circunstâncias solenes já não consegue nada; e para não perderem a sua fecundidade, devem as verdades fundamentais ser pensadas continuamente. Nem é outro, com efeito, o sentido da meditação: que a verdade não deixe de actuar sobre a vida real. Talvez os homens, quando as consequências dum pressuposto falso se transformam dum momento para o outro numa directa ameaça, descubram com profundo horror que já não é possível chamar à vida autêntica, no conhecimento e na adesão, uma verdade de grande alcance, apenas para salvar, por assim dizer, a pura e simples vida.

Está, assim espero, bem claro que o que aqui se encontra em jogo não é uma vaga exigência de enquadramento teológico nem tão-pouco um simples intuito de edificação, mas o propósito sincero, que não recua «incomodado» perante as últimas posições, de abrir um caminho através dessa questão até encontrar o seu máximo sentido — questão que é precisamente a de saber donde nasce um direito inviolável para o homem e como a justiça só se pode pensar e fundamentar num dever cuja violação fere o próprio autor.

Isto não significa, porém, que não seja o próprio homem o proprietário e o detentor do *suum*. Sendo embora verdade que o Criador, no seu absoluto, é o *último* fundamento daquilo que se deve ao homem, nem por isso o próprio homem deixa de ser credor de todos os outros (e também, sem dúvida, devedor de todos os outros). «Não é só por ser querida por Deus que qualquer coisa é justa, mas também por ser devida a um ente criado, em virtude da relação entre criatura e criatura» (31).

É aqui a altura de dizer umas breves palavras sobre um outro pressuposto da justiça.

Talvez não haja uma pessoa que negue formalmente o direito do outro. Mas talvez a mesma pessoa não se coíba de dizer que não tem nada a ver com isso, e sobretudo que, no âmbito da verdade objectiva, como homem ocupado que é, nada lhe importa que as coisas se passem desta ou daquela maneira. Por outras palavras: o acto específico da justiça não pressupõe apenas, como diz São Tomás, o outro acto por meio do qual alguma coisa se torna um direito: pressupõe também o acto da prudência, o qual significa que a verdade das coisas reais deve dar origem a uma decisão.

Sob este aspecto, torna-se logo perceptível uma forma de injustiça eminentemente actual, julgo eu, designadamente *aquela* espécie de injustiça que provém do facto de o homem ter cortado o fio que o prende à verdade. A questão de saber se qualquer coisa é ou não devida a alguém é então considerada pura e simplesmente ociosa. Aqui aflora algo de profundamente desumano, como na injustiça formal; por-

que um acto humano só o é na medida em que for determinado pela visão da verdadeira realidade.

Acerca da justiça, como estamos vendo, só se pode falar com sentido e com proveito quando a vemos no conjunto da doutrina da vida. Ela é uma figura no quadro que representa os sete aspectos do homem; e a parte só dentro do todo pode adquirir pleno sentido.

## O DEVER PARA COM O OUTRO

«O carácter particular da justiça, entre as demais virtudes, é o de orientar o homem naquilo que se relaciona com os outros; as restantes virtudes, porém, procuram a perfeição do homem apenas naquilo que lhe diz respeito, enquanto considerado em si mesmo» (1). Esta proposição da *Summa Theologica* tem um sentido igual ao da máxima «*iustitia est ad alterum*», a justiça diz respeito ao outro. O carácter alheio, o carácter diferente do nosso companheiro (2) está ali expressamente postulado, com mais precisão do que à primeira vista parece.

O que distingue a justiça do amor é precisamente isto: (3)

Na situação de justiça, os homens defrontam-se uns com os outros como separadamente «outros», quase como estranhos. «A justiça em sentido estrito postula a diversidade do companheiro» (4). Como um pai e o seu filho não são seres inteiramente separados — antes o filho pertence ao pai e o pai é para ele quase tanto como para si próprio — «já não há aqui um *simpliciter iustum*» (5), já que não há justiça em sentido estrito. Dum modo geral, entre pessoas que se amam, e que por isso mesmo se não consideram mutuamente «outras», não há, formalmente, justiça.

Dar valor ao outro por ser outro — isso é ser justo. Quer dizer: reconhecer, onde se não pode amar. A justiça diz: há um outro, que não é como eu, e que tem os seus direitos. Assim, o justo mostra-se justo porque confirma o outro naquilo em que ele é diferente, e procura dar-lhe o que lhe pertence.

Este rosário de evidências parece-me não ser supérfluo — uma vez que existe o conceito e a realidade da «liquidação». A liquidação não é o mesmo que castigo, ou luta, ou triunfo, nem é o mesmo que aplicação da pena capital. Chama-se liquidação ao extermínio do outro por ser diferente. Seria insensato não ver que este impulso — «quem não for assim, liquida-se» —, actuando e continuando a actuar lentamente como uma substância tóxica, arruina, ou, pelo menos, ameaça o pensamento do homem, e funciona como uma tentação.

Por isso me parece importante dizer o nome das peças elementares que formam o conceito de justiça. Só quando a gente se der conta do grande desafio à mediocridade que este conceito encerra — só então vale a pena meditá-lo passo a passo.

Quando se encara a doutrina sobre a justiça como um desenvolvimento das virtualidades do convívio humano, nota-se, por outro lado, a fragilidade e o desaparecimento desta dimensão na consciência do homem contemporâneo. Isso mostra-se, por exemplo, no facto de a linguagem viva, aquela que é realmente falada, se ter tornado incapaz de dar um nome às variadas ofensas contra o convívio — ofensas que a doutrina clássica do Ocidente enumera e caracteriza. Pode-se mesmo arriscar a afirmação de que certas palavras como «calúnia», «juízo temerário», «desconfiança», «difama-

ção», «murmuração» (°) dificilmente conseguem ser commumente compreendidas no que em verdade significam — sem falar já daquele sabor extremamente insípido que lhes deu, para as reavivar, o molho existencialista.

Que é a «murmuração?» Para os antigos, consistia ela em se dizer mal em segredo a respeito dum outro e até na presença dum amigo desse outro; e isto era, diziam eles, uma ofensa à justiça particularmente grave, porque ninguém consegue viver sem amizade ('). Evidentemente, hoje já não podemos (ou não podemos de novo) aplicar ao facto o termo «murmuração». Mas que a linguagem viva se não tenha adaptado, que não tenha para este e para outros casos uma palavra própria — isso é que me parece muito sério e digno de reflexão. Que nome devemos dar à *derisio* — ofensa à justiça que consiste em levar o outro a corar de vergonha fazendo troça dele? Que nome devemos dar à forma de justiça correspondente que consiste em fazer tudo para poupar ao outro uma vergonha?

Para alguém que venha daquele universo onde tem validade o conceito de «liquidação», esta última forma há-de parecer francamente vazia, como qualquer coisa que não vale a pena, um requinte de elegância ou uma evasão das realidades. Seja porém como for, na vida de relação entre uns e outros, conforme as situações concretas que permanentemente se modificam, e dentro duma extraordinária multiplicidade de formas, acontece de facto que um reconhece e dá ao outro o que lhe pertence, ou, pelo contrário, o limita, o tira, o nega. Definir, caracterizar, ordenar esta multiplicidade, familiarizar a consciência dos homens com uma imagem bem delineada — este é precisamente o sentido duma doutrina da justiça como virtude.

A justiça, pois, «diz respeito à vida de relação» (\*); o justo é justo relativamente aos outros.

Nas considerações que estamos fazendo, temos de preocupar-nos com o justo, e por isso a nossa atenção não incide sobre o «outro», mas sobre ele; não incide sobre o credor, a quem algo pertence, mas sobre o devedor, a quem compete dar-lho. Este é que, segundo as exigências da justiça, é chamado à responsabilidade. Com efeito, todo aquele que é chamado à prática da justiça se encontra na situação de quem deve alguma coisa.

Naturalmente, existem vários planos e vários graus de dívida. Um preço que se combine é devido duma maneira diferente, mais estrita, do que o agradecimento por uma amabilidade. Eu sou mais rigorosamente obrigado a não enganar o meu vizinho do que a cumprimentá-lo na rua. E São Tomás, naturalmente, viu esta diferença — a diferença entre uma obrigação de direito e uma obrigação (puramente) moral: para cumprir a primeira, posso ser coagido (\*), ao passo que o cumprimento da segunda depende apenas do meu sentido da dignidade (\*\*). E mesmo no domínio das obrigações morais, há ainda uma diferença a estabelecer: determinada ofensa pode significar que o seu autor foi indecoroso (ludibriando, por exemplo), mas pode também significar que, sem nada cometer contra a honra, praticou algo de «inconveniente» (portando-se de modo menos amigo ou mostrando-se pouco amável).

O que há de comum a todas estas formas de obrigação, abrangidas todas pelo conceito de justiça, é que há sempre um *debitum*, um dever e uma coisa devida. Ser justo é reconhecer a dívida e pagar o que se deve.

Uma observação. Entendida deste modo a justiça, não se pode, como já foi dito, considerar Deus propriamente «justo» — se bem que, por outro lado, nenhuma de entre todas as virtudes morais, nem a fortaleza nem a temperança, possa tanto condizer com a divindade como a justiça (11). Deus não é devedor de ninguém, e «à criatura não é devido nada, a não ser em razão de qualquer direito que nela existisse antes... E se isso lhe é devido, é do mesmo modo com fundamento em qualquer coisa pré-existente. E como não se pode caminhar assim até ao infinito, deve-se necessariamente chegar a um ponto que só depende da bondade do querer divino» — diz a *Summa Theologica* (12). Deus *deve-se* no mais alto grau a si próprio; «dá a si mesmo o que lhe é devido» (13): isto só num sentido especial é *dever* e só num sentido especial é *justiça*. São Tomás cita o *Proslógio* de Santo Anselmo de Cantuária (14), onde a incompreensibilidade da justiça de Deus é deste modo caracterizada: «Se Tu castigas o mau, é justo, porque é para bem dele. Se Tu poupas o mau, é justo, porque assim convém à tua bondade» (15).

Recordemos que o cunho específico da justiça reside no facto de haver uma dívida a pagar. Mas não pagarei eu também uma dívida, sempre que, dum modo genérico, cumpro um dever moral?

Aqui começa a ver-se que a noção ética fundamental do dever, do *debitum*, tem a sua origem no domínio da justiça. Tanto em alemão como em latim e em grego, não há muitos nomes que exprimam um dever moral sem terem ao mesmo tempo um sentido pleno naquele domínio. É por demais evidente que «schuld», «schulden», «etwas schuldig bleiben» são

expressões afins. Mas também «sollen» está no mesmo caso; a expressão «jemandem etwas sollen» pertence ainda à língua usual do tempo de Goethe (16). E naquela altura em que Kant atribuiu à palavra «Pflicht» a particular significação dum conceito ético fundamental, ainda se notava na linguagem viva a noção de que «Pflicht» exprimia originariamente uma relação de homem para homem (17). Não é diferente o que se passa com as palavras latinas «debere», «obligatum esse» (18). E a palavra grega *ὀφειλόμενον* que em tantos casos significa «o pertencente, o que é devido, o dever», esta mesma palavra emprega-a Platão no sentido de «o que uma pessoa deve pagar a outra como dívida» (19).

Isto quer dizer que na forma fundamental do acto de justiça se evidencia globalmente, como num espelho côncavo, a estrutura do acto moral, em contornos mais vivos e mais nítidos. Mostra-se aqui qualquer coisa que de outro modo ficaria oculta ao primeiro olhar. «Ao primeiro olhar» — (*primo aspectu*) diz São Tomás (20) —, poderia parecer que o homem tem a faculdade de fazer e deixar fazer o que lhe agrada, enquanto não entrar concretamente em relação com um companheiro. Um exame mais profundo mostra, porém, que não apenas a justiça, mas todas as virtudes morais assumem carácter pessoal, o carácter de ligação com um interlocutor, a pessoa a quem se deve alguma coisa. «A noção do dever moral, que é abrangida pela noção de preceito, mostra-se na justiça o mais claramente possível» (21).

Praticar o bem não quer dizer que o homem obedeça a uma norma abstracta, a uma ordem sem ordenador. Pelo contrário. Quer se trate da zona íntima do pensamento, quer se trate do domínio sobre dese-

jos que aparentemente («ao primeiro olhar») dizem apenas respeito à pessoa isolada, praticar o bem ou o mal significa sempre: dar ou negar a alguém, com quem estamos em relação, aquilo que é *seu*. Por meio de todos os preceitos do Decálogo — que condensa o dever moral em toda a sua extensão — «por meio dos preceitos do Decálogo define-se a nossa subordinação a um outro» (22).

Mas quem será esse «outro» que o homem defronta ainda quando nada faz de justo ou de injusto em sentido estrito?

A isto pode responder-se de duas maneiras.

Em primeiro lugar, esse interlocutor pode ser representado pela sociedade, o todo social. Sem dúvida, não é apenas com o bem público que me encontro relacionado quando observo ou transgribo as leis, quando pago os impostos ou quando vou votar; no entanto, esse bem público também não deixa de estar em jogo, se eu, aparentemente «a ocultas», for desregrado ou preguiçoso. O bem comum exige o bem individual de todas as pessoas. «O bem de cada virtude (...) pode relacionar-se com o bem comum, para o qual se orienta a justiça. E, de acordo com isto, podem articular-se com a justiça os actos de todas as virtudes» (23). Inversamente, todas as faltas podem em sentido rigoroso ser consideradas «injustiça» (24). Naturalmente, estamos aqui em presença dum conceito mais vasto de justiça; ela não pode, na verdade, como virtude cardeal, ser colocada no mesmo plano da fortaleza ou da temperança (25). São Tomás fala da justiça «legal» ou «geral», *iustitia legalis* (26), *iustitia generalis* (27), na qual «todas as virtudes estão contidas», sendo ela própria «a virtude mais completa» (28). É a ela que se aplica o

dito poético de Aristóteles: «Nem a estrela da tarde nem a estrela da manhã são tão maravilhosas» como a justiça (29).

Em segundo lugar, a afirmação de que todo o acto moral reveste a forma básica da justiça pode ainda significar que quem pratica o bem ou o mal toma sempre Deus como seu interlocutor, ao qual dá ou nega o que lhe deve. «É próprio da justiça geral (*iustitia generalis*) praticar o bem, que é devido, ou em relação à comunidade ou em relação a Deus» (30). Observando ou desprezando os mandamentos, o homem não se encontra ligado a uma «objectiva norma de justiça», mas a um legislador pessoal, a «alguém diferente de si».

No entanto, aquela obrigação que cai sob a alçada da justiça distingue-se fundamentalmente da obrigação imposta pela fortaleza ou pela temperança — não apenas quanto ao conteúdo mas também na forma estrutural, não apenas no *quê* mas também no *como*. A diferença está em que, mesmo de fora, pode-se discernir o que é *objectivamente* justo ou injusto, ao passo que já não tem sentido investigar o que é objectivamente corajoso ou cobarde, comedido ou desregrado.

O cumprimento da justiça realiza-se principalmente num acto exterior; «no domínio do justo e do injusto, o que importa é a acção externa do homem» (31). Pelo contrário, no domínio da fortaleza e da temperança, é preciso atender primeiro ao estado íntimo do homem e só em segundo lugar à sua projecção exterior. Só através daquilo que um homem realiza de visível não posso eu dizer se ele é corajoso, cobarde, comedido, desregrado; necessitaria de o conhecer já, teria de saber como é que ele próprio se sente. A justiça

dum acto, porém, pode mesmo uma terceira pessoa verificá-la de fora. Quanto vinho me é permitido beber sem lesar a virtude da temperança — isso é que um estranho dificilmente poderá determinar. Mas é muito fácil a qualquer um determinar *objectivamente* quanto devo pagar ao hospedeiro.

Esta propriedade da justiça, que faz com que ela se realize antes de mais nada num acto exterior (o que importa é que eu pague as minhas dívidas, com vontade ou sem ela, esteja necessitado ou não, seja o meu credor rico ou pobre; «a outra pessoa — diz Kant — pode ter ou não ter dificuldades, estar ou não estar na miséria: se se trata do seu direito, sou obrigado a satisfazê-lo») <sup>(32)</sup> — este carácter distintivo da justiça, dizíamos, tem a mais íntima conexão com o facto de ela ser essencialmente uma relação com o «outro». O outro, com efeito, não é atingido pela minha opinião subjectiva, não é atingido pelo que eu pretendo, penso, sinto, quero — mas por aquilo que eu faço. Só mediante um acto exterior é que o outro fica a possuir aquilo que é seu. «Os homens ordenam-se uns para os outros através dos comportamentos externos, *per exteriores actus*, que fazem parte da vida em comum» — mais uma frase da *Summa Theologica* <sup>(33)</sup>. E esta é também a razão por que, no domínio da justiça, o bem e o mal são julgados somente em função do próprio acto, sem importar a maneira como ele se relaciona com o estado íntimo do sujeito: o bem e o mal, na verdade, não dependem da concordância do acto com o seu autor, mas da concordância do acto com o «outro» <sup>(34)</sup>.

Também é válida a proposição inversa. O acto específico da justiça é um acto externo: mas é igual-

mente verdade que todo o acto externo assume relevância no domínio da justiça. É sempre na actuação do indivíduo para fora de si que ele se revela justo ou injusto.

Com isto não se pretende evidentemente dizer que não haja um comportamento externo próprio da fortaleza, da moderação, da intemperança... Fica de pé no entanto a afirmação de São Tomás: *circa actiones est iustitia* (35): onde quer que haja uma acção externa, aí se encontram em jogo a justiça ou a injustiça. Ele próprio cita um exemplo: «Se uma pessoa, num ímpeto de cólera, espanca outra, a justiça fica lesada por meio deste espancamento indevido, enquanto na intemperança da cólera fica perturbada a paz interior» (36). Um acesso de cólera e a perda da paz podem não aparentar uma importância especial. Mas aquela afirmação tem um alcance muito maior. Ela significa ainda que mesmo nas faltas de natureza sexual (na sua totalidade e não apenas no adultério ou no estupro) há uma percentagem de injustiça. Não é habitual encarar e ponderar as coisas neste plano; pensamos com demasiado exclusivismo na significação subjectiva da intemperança, e só na medida em que ela atinge o sujeito, e esquecemo-nos de notar que também a ordem da vida social e a realização do bem comum são atingidas, e isto tanto mais gravemente quanto mais se tratar dum acto exterior (37).

Tomás de Vio, conhecido por Cajetano, comentador da *Summa Theologica*, formula, ao esclarecer esta ideia, uma possível objecção (38). Diz ele que um acto pode ser encarado de três pontos de vista, os quais a própria *Summa Theologica* não se esquece de indicar. Pode-se encarar o acto na sua relação de coerên-

cia com o sujeito (*commensuratio*), ou na sua relação de concordância com o outro; e, em terceiro lugar, pode o acto ser considerado em si mesmo. Não será que São Tomás—e esta é a objecção—mistura e confunde as duas últimas posições? Responde Cajetano, ao mesmo tempo que interpreta São Tomás: *Hoc non te moveat*—não te inquietes por causa disto. Se o acto é, na verdade, um acto, uma «acção exterior», há-de fatalmente comportar, só por ser o que é, uma ligação com o «outro»: de modo que, na realidade, tanto faz dizer «acto em si mesmo considerado» como «acto considerado na sua relação com o outro».

Numa palavra, todo o acto externo é eminentemente social. O homem não fala senão para ser ouvido. Não faz uso de coisa alguma sem com isso servir o bem próprio ou o bem alheio. Distinguir o próprio do alheio—isso é a justiça<sup>(38)</sup>. Quem se encontra investido na função de ensinar não tem que se preocupar apenas com o verdadeiro e o falso, muito menos com o «considerar verdade para si próprio» ou com as «opiniões pessoais»—tem de se preocupar também com o justo e o injusto. Os dez mandamentos são todos *praecepta iustitia*<sup>(39)</sup>. Todo o campo da *vita activa*, chamada também por São Tomás *vita civilis*, é determinado «por aquilo que tem relação com os outros»<sup>(41)</sup>: e este é o campo da justiça.

Se é possível conceber «o que é justo» abstraindo do estado íntimo do sujeito, será do mesmo modo concebível que uma pessoa pratique «o que é justo» sem ela própria ser justa? Há realmente na justiça uma espécie de separação entre o facto e o espírito que o ditou. No tratado sobre as leis, diz São Tomás: «A maneira de realizar a justiça sob o comando das leis consiste em que tudo deve ser feito segundo a ordem

do direito e não segundo o sentido da justiça» (42) —definição que é sem dúvida sóbria e «realista», mas ao mesmo tempo bastante peremptória. Conclua-se, portanto, que não é preciso que uma pessoa seja antecipadamente justa para fazer o que é justo; donde se conclui também que uma pessoa, sem ser injusta, pode fazer algo de injusto. Tudo isto é possível porque existem coisas «objectivamente» injustas, ao passo que não tem sentido falar de qualquer coisa «objectivamente» cobarde ou paciente.

Quando um soldado, por ter interpretado mal uma ordem, se subtrai a uma operação arriscada (43), não pratica desse modo nenhuma cobardia. Mas se alguém, também por engano, leva consigo uma coisa que pertence a outrem, então, uma vez que tira o que é do outro, pratica uma injustiça; e todavia esse alguém pode não ser injusto.

Isto já não seria igualmente válido na esfera das outras virtudes: quem se porta imoderadamente, quem pratica «algo de imoderado», é, pelo menos naquele momento, imoderado. Mas quem, impellido por qualquer paixão, ofende um outro, pratica na verdade uma injustiça: e todavia só por isso não se pode dizer que a pessoa seja, em si mesma, injusta (44).

Um parêntesis. Não deveria isto ser tomado em conta nas discussões políticas, as quais gravitam precisamente à volta do que é justo e injusto? Não estamos a ver, por exemplo, que é racional e é possível refutar uma posição política como «objectivamente injusta» e até combatê-la com a maior energia — *sem* com isso pôr em causa a integridade moral do adversário?

O nosso tema é a justiça como *virtude*. Ora, à autenticidade do homem é necessário não apenas praticar o que é justo, mas *ser* ele justo também. São Tomás cita a *Ética a Nicómaco* (<sup>46</sup>): é fácil fazer o que faz o justo; mas, para aquele que não possui a justiça, é difícil fazer isso *como* o faz o justo; e acrescenta: «com alegria e sem hesitação» (<sup>46</sup>). Onde a justiça aparece com pleno sentido, é porque o acto em que se realiza exprime uma afirmação interior: o outro é apreciado e fortalecido naquilo que lhe pertence. E o que lhe pertence, claro, não pode efectivar-se mediante um sentimento íntimo, subjectivo, por parte de quem lho deve, mesmo que tudo sinta de acordo com a justiça. Para a realização da justiça não bastam as intenções; o direito pode e deve determinar-se objectivamente.

«O ponto central da justiça é uma relação de conveniência entre um objecto exterior e uma pessoa alheia» (<sup>47</sup>).

## A MAIS ALTA DAS VIRTUDES

Quando na filosofia moral dos velhos tempos se levanta a questão de determinar o lugar ocupado por cada virtude no conjunto delas, o que está verdadeiramente em causa não é uma rivalidade mais ou menos lúdica entre figuras alegóricas, mas uma concepção do homem bom. A questão que se põe é a de saber o que é que, essencialmente, torna o homem no fundo recto e bom. Assim entendida, a questão da virtude principal sempre se põe duma maneira ou de outra em cada época, e é a ela que se responde quando se diz que tal época decorreu sob o signo do «decoro», ou da «moderação», ou da «simplicidade» ou da «bravura».

Ora, São Tomás diz que o homem mostra a sua natureza principalmente pelo facto de ser justo; que das três virtudes morais: justiça, fortaleza e temperança, é a justiça a mais alta de todas; e que o homem bom é antes de mais nada o homem justo. Neste ponto, a *Summa Theologica* recorre a Cícero (1): «É sobretudo com fundamento na justiça que os homens são considerados bons»; «nela resplandece o maior brilho da virtude» (2). Esta sabedoria pré-cristã, aceite como qualquer coisa de próprio, como o átrio é próprio do

templo, está de harmonia com o facto de a Sagrada Escritura falar mais de oitocentas vezes da justiça e do justo — termo que aí equivale a *bom* e a *santo*.

Tudo leva a crer que o conhecimento do alto valor da justiça vai pouco a pouco recuperando o seu lugar no consenso social dos nossos tempos. Desde que uma concepção de «moralidade» um tanto burguesa e um solitário ideal de «heroicidade» tentaram esboçar o perfil do homem bom; e desde que, no contacto com a dura experiência, nos convencemos de que a injustiça arruína os frutos da coragem, e de que «a coragem sem justiça é um instrumento do mal» (\*) — torna-se de novo manifesto que, de entre todas as virtudes naturais do homem, é a justiça, literalmente, a fundamental.

Este lugar de relevo dado à justiça pode apoiar-se em variadas razões.

A justiça ocupa um tão alto lugar — diz São Tomás — porque não só ordena o homem em si próprio, mas também a vida da comunidade humana; porque, ultrapassando o sujeito individual, torna-se, num sentido muito preciso, o *bonum alterius*, o «bem do outro». Na justiça, evidencia-se da maneira mais completa aquela espécie de energia física do bem. É próprio da natureza do bem ser *diffusivum sui*, não estar confinado à sua nascente, mas derramar-se, actuar fora de si, repartir-se, irradiar. «Quanto maior fôr a excelência do bem, tanto mais profunda e largamente brilhará a sua luz» (\*). «E assim como é perverso no mais elevado grau aquele cuja maldade não só o domina a si próprio mas ainda aos seus amigos, assim deve ser tido por bom no mais elevado grau aquele cuja bondade é disfrutada não apenas por si próprio mas ainda pelos

outros» (\*). Esta é precisamente a obra da justiça, mais do que das virtudes da fortaleza e da temperança.

Não é só no objecto e na matéria — *obiectum sive materia* (\*) —, mas também no sujeito da justiça, que se pode fundamentar a sua alta dignidade. Mas como distinguir o sujeito da justiça do sujeito das outras virtudes? Pois não é esse sujeito sempre o mesmo homem, a mesma pessoa humana? — Devo confessar que não é fácil esclarecer o facto, e esclarecê-lo de tal modo que ao mesmo tempo se torne perceptível o motivo por que São Tomás insiste tanto neste ponto.

Naturalmente, é a pessoa humana o sujeito de todos os sentimentos e decisões morais. Mas este sujeito não é uma realidade inteiriça, monolítica. É antes de mais nada um ser composto de corpo e alma. Virtudes concretas só se tornam concebíveis atendendo a que o homem é uma *realidade corpórea*. Um puro espírito não pode ser casto (segundo o modo da *temperantia*), nem tão-pouco precisa da moderação na cólera ou do domínio do medo. Em contrapartida, ao homem que procura pôr em prática a fortaleza e a temperança, exige-se-lhe que seja um ente corpóreo, ele é sujeito da fortaleza e da temperança enquanto existe corporalmente. Ora, isto não é inteiramente válido no caso da justiça. A justiça reclama o homem no seu centro espiritual; na medida em que é espírito, nessa mesma medida é ele sujeito da justiça.

Já que o espírito, na sua energia expansiva, é o detentor directo da força que vai dinamizar o acto de justiça; já que «a justiça — diz São Tomás (7) — habita no compartimento mais nobre da alma», e o mandamento de ser justo, dado ao homem, atende ao mais

íntimo do seu querer espiritual — compreende-se que a justiça ocupe o primeiro lugar entre as outras virtudes morais.

Podia conceber-se o caso dum homem que, numa contínua ascese, chegasse ao ponto de criar uma tal ordem dentro de si mesmo que as solicitações dos sentidos deixassem de perturbar as operações da sua alma espiritual: que ficaria ainda para fazer? Sim, o homem poderia agora, finalmente, fazer aquilo mesmo em que sempre tinha sido estorvado e que nunca pudera realizar «puramente»: o próprio Bem, o autêntico Bem humano. Mas, esse bem, o que é? É isto: o homem, conhecendo a verdade e praticando a verdade, ganha a sua verdadeira riqueza e caminha para a verdadeira realização de si próprio. «O bem do homem, enquanto homem, está em que a sua razão se aperfeiçoe no conhecimento da verdade e que as suas energias sejam aplicadas segundo os ditames da razão» (\*). Por detrás desta frase de São Tomás, está a ideia de que por meio da visão da verdade, através da contemplação, o homem se aproxima da sua verdadeira perfeição e da realização do bem humano.

Mas, neste esquema, onde se encontra o lugar da virtude moral? Que significa antes de mais nada a conexão da justiça com o «bem do homem», o qual é o «bem da razão» ou, simplesmente, a verdade? São Tomás oferece-nos esta resposta: na justiça brilha o bem da razão da maneira mais alta; a justiça está unida à razão (\*); sim, o bem da razão consiste na justiça, como seu próprio fruto — *sicut in proprio effectu* (\*\*).

No trabalho sobre a virtude da fortaleza põe-se a questão de saber se a fortaleza será a mais alta das virtudes cardeais. E de novo se liga a resposta à noção de «bem do homem» (*bonum hominis*), e então, a partir

deste conceito, que equivale ao «bem da razão», à verdade, estabelece-se a seguinte hierarquia entre as virtudes: «Este bem, é essencialmente a prudência que o possui. A justiça é a verdadeira realização deste bem. Enquanto as outras virtudes...» (11). E aqui não se pode reprimir um protesto: então um acto de bravura ou a limitação dum desejo não serão também uma «realização do bem»?

A objecção necessita ainda de ser precisada, porque a expressão «acto de bravura» encerra um equívoco. A bravura dum acto — como, por exemplo, o de pôr a vida em risco por amor da comunidade —, o que há de bravura nele, é um puro fenómeno interior: o domínio do medo e da angústia natural em face da morte. O gesto exterior de arriscar a vida é, por seu turno, uma vez que com ele se dá à comunidade o que lhe é devido, um acto próprio da justiça. A objecção deve, portanto, formular-se mais exactamente: o domínio sobre o medo e sobre o desejo, tal como se revela na fortaleza e na temperança, não é igualmente «fazer o bem»?

A isto responde, de facto, São Tomás: não! De entre as virtudes cardeais, são apenas a prudência e a justiça aquelas que permitem ao homem atingir directamente (*simpliciter*) o bem (12) — e daí tiram elas a sua primazia. Para que servem então a fortaleza e a temperança? A resposta é dada pela frase que o protesto interrompeu: «Enquanto as outras virtudes se aplicam à conservação desse bem, pondo em ordem as paixões, para que elas não afastem o homem do bem racional» (13). Que quer isto dizer? Praticar a temperança e vencer o medo da morte ainda não é «fazer o bem», ainda não é propriamente a realização do bem humano. Nesse caso, que outra coisa será? A criação

das condições, daquelas condições absolutamente indispensáveis à verdadeira realização do bem.

Esta surpreendente afirmação é, por acaso, inteiramente corroborada pela experiência dos grandes místicos. A sua experiência diz, com efeito, que a verdadeira segurança e também o mais grave risco da vida interior só começam quando aquelas condições se encontram estabelecidas.

Voltando ao ponto: «O que diz respeito à essência tem primazia sobre o que diz respeito à realização; e o que se refere à realização tem primazia sobre o que se refere à conservação e à defesa, que apenas se destinam a afastar os obstáculos. Por isso é a prudência a primeira das virtudes cardeais; a justiça a segunda; a fortaleza a terceira, e a temperança a quarta» (14). Deste modo se compreende como é que São Tomás pôde dizer que a justiça não tem apenas o seu lugar no dinamismo espiritual que se orienta para o bem, na vontade, mas ainda que é por meio dela que a vontade é conduzida ao próprio acto (15). *Iustitia est humanum bonum*, a justiça é o bem humano (16).

Esta concepção do valor a atribuir à justiça pode ainda, posto de parte São Tomás, ser justamente considerada um elemento permanente na tradição da sabedoria ocidental. Em Plotino, representante da tendência mais platónica desta tradição, encontra-se explicitamente formulado que a justiça é nem mais nem menos que «a realização do próprio acto» e «a perfeição do próprio trabalho» (17).

E também por via negativa se pode vir a descobrir o grande valor da justiça: «De entre todas as virtudes morais, é na justiça que mais se evidencia o uso da recta razão... e, por conseguinte, é de igual modo nos

vícios opostos à justiça que se torna mais evidente o mau uso da razão» (18). A pior inversão da ordem no domínio do natural e do humano, a verdadeira perversão do «bem humano» não pode ter outro nome senão o de injustiça.

Parece-nos de certo modo importante que o homem esteja preparado para defrontar realizações históricas do mal onde um alto nível de «moralidade» se alia a um elevado grau de «heroísmo» e que são, apesar disso, no fundo e dum modo inexcedível, desumanas e más — porque representam um excesso no campo da injustiça. É bom ter sempre presente que a definitiva inversão dos valores humanos não está na intemperança, que se pode ler na cara e no comportamento externo da pessoa; está antes na injustiça, que se não descobre tão facilmente no homem, porque ele a traz essencialmente no espírito. É bom estar preparado para compreender que a mais poderosa personificação do mal na história humana, o Anticristo, pôde ser apresentado sob a forma de um grande asceta. É este, de facto, o testemunho quase unânime do pensamento histórico do Ocidente (19). Todo aquele que não se aperceba de que e porque é a injustiça o pior atentado contra a natureza ver-se-á atirado para uma confusão difícil de dominar. Tornar-se-á acima de tudo incapaz de identificar as figuras históricas representativas dessa linha-gem: e enquanto, dum ponto de vista falso, andar à procura das forças da perdição, irão elas estabelecendo o seu domínio diante dos seus olhos.

## BASES FORMAIS DA JUSTIÇA

Quando é que se pode dizer que a justiça reina num povo?

O campo da justiça é, na verdade, a vida em comum. Se eu procuro indagar da realização da justiça, devo dirigir os olhos para a vida da comunidade — a família, a exploração industrial, a organização política do povo. Quase se poderia dizer que o sujeito da justiça é a própria «comunidade», embora, como é natural, só a pessoa singular, portanto o indivíduo, possa ser justo em sentido estrito.

Repetimos: quando é que reina a justiça numa comunidade?

Plutarco, Diógenes Laércio e Stobaios deixaram-nos a este respeito provérbios que foram atribuídos aos «sete sábios». Por aí se vê que a questão se tornou desde há muito objecto de preocupações filosóficas; e a incrível actualidade das respostas antigas mostra quão pouco neste campo se progrediu com o andar dos tempos.

Tales, de quem Diógenes Laércio aponta alguns ditos espirituosos — por exemplo, a resposta dada sobre qual seria para ele a coisa mais espantosa: «Um tirano que chegasse a velho» (1) — o estadista Tales dis que, quando não há num povo alguém demasiado rico nem alguém demasiado pobre, é então que reina a justiça (2).

Bias, ao qual também é atribuída a frase de profundo sentido, e apenas de três palavras, citada pelo próprio São Tomás (3): ἀρχὴ ἄνδρα δεικνύει, o poder revela o homem (4) — Bias dá a seguinte resposta: quando todos num Estado temem as leis como se teme um tirano (5).

Solon responde com um conceito bastante acertado: reina a justiça quando um criminoso é acusado e punido por todos aqueles que não foram lesados como o seria por aquele a quem ele causou algum dano (6). Isto quer dizer que o verdadeiro carácter do mal que um crime representa não está na perda dos haveres, da saúde, da vida, mas na ameaça à ordem da vida comunitária, ameaça que pesa sobre todos por igual; e que, quando a consciência destas coisas se estende a cada um, está realizada a justiça no Estado.

Do espartano Cheilon deixou-nos Diógenes Laércio uma série de máximas dignas de nota. Por exemplo: há três coisas particularmente difíceis: guardar um segredo, suportar a adversidade, usar acertadamente do tempo livre (7). Sobre a questão do Estado justo responde Cheilon que ele o é de facto quando os cidadãos seguem mais os preceitos das leis do que os discursos dos oradores (8).

Pitacos, ex próprio príncipe da sua cidade, Mitilene, dá uma resposta que diz respeito à forma de governo: quando numa cidade não é possível que os maus governem nem que os bons deixem de governar — então realiza-se a justiça (9).

Trata-se em todos estes depoimentos, como se vê, não tanto de uma afirmação formalmente definidora, como de uma caracterização empíricamente adquirida pela sedimentação da experiência.

A resposta de São Tomás seria mais ou menos assim : numa comunidade, num Estado, reina a justiça quando as três relações de base, as três estruturas fundamentais da vida comunitária estejam «justamente» em ordem: primeiro a relação de cada um com cada um (*ordo partium ad partes*), depois a relação do todo social com cada um (*ordo totius ad partes*) e em terceiro lugar a relação de cada um com o todo social (*ordo partium ad totum*). Estas três relações como que constituem o alicerce da justiça, de acordo com a forma de ordenação correspondente: a justiça de permuta (*iustitia commutativa*) que ordena a relação de cada ente social com o seu semelhante; a justiça de distribuição (*iustitia distributiva*) que ordena a relação da comunidade enquanto tal com cada um dos seus membros; e a justiça legal, geral (*iustitia legalis, iustitia generalis*), que ordena a relação dos membros com o todo social.

As três bases formais da justiça que acabamos de enumerar são caracterizadas pela forma diferenciada da «coisa devida». Quando eu pago os impostos e quando pago a minha conta no livreiro, cumprio um dever de dois modos diferentes. E a tutela jurídica por parte da autoridade estatal é-me devida dum modo diferente daquele pelo qual o meu vizinho me restitui um objecto emprestado.

Em cada uma das três bases se pressupõe, além disso, um *sujeito* diferente. Sem dúvida, dizer que a justiça de permuta ordena a relação de cada um com cada um, é uma *inexacta* maneira de falar. Evidentemente, não é a justiça que ordena. Quem ordena é o justo, o homem. É o homem, portanto a pessoa singular, que, em última análise, é o responsável e o realizador das três bases formais da justiça. Mas a

pessoa singular é tomada em consideração de maneiras respectivamente diversas. O responsável da justiça comutativa é o ente singular enquanto interlocutor do ente singular; ao passo que, na justiça legal, sendo embora também o homem singular, é-o, por assim dizer, na qualidade de interlocutor do príncipe, como membro da comunidade, como «súbdito». E até mesmo na realização da justiça distributiva pode ser responsável, concretamente, não o «todo social», mas ainda e apenas o homem — se não o rei, pelo menos o ditador, o chefe do governo, o magistrado, ou ainda, numa democracia consequente, o homem singular, enquanto toma parte activa na gestão do bem comum.

Poder-se-ia ceder à tentação de descrever estas estruturas desenvolvidamente. Tal descrição não seria apenas imprecisa, mas ainda, em muitos pontos, inteiramente inrealizável. Mas como esta inevitável inadequação torna mais nítida a necessidade de corrigir e ultrapassar o que até agora dissemos, não será ocioso lançar uma vista de olhos ao esquema gráfico que apresentamos na página 164. Uma pessoa que tente dizer em que consiste a inadequação, há-de notar que ele próprio já está envolvido na discussão, que está a ser objecto duma polémica, que lhe é necessário interpretar de determinada maneira o conteúdo da realidade social, e esta é nem mais nem menos que a realidade humana.

Em que ponto se revela impreciso o esquema?

São Tomás veria a imprecisão principalmente no facto de a pessoa singular por um lado, e o todo social por outro lado, aparecerem nele como coisas separadas em face uma da outra — quando afinal, em verdade, aquela mesma pessoa singular que «defronta» o todo social está ao mesmo tempo fechada nela como membro.

Todavia, São Tomás não deixaria de insistir em que há realmente pessoas singulares (*personae privatae*) (10) como uma realidade específica na sua ordem, absolutamente irreductível à realidade do todo social. A comunidade humana, o Estado, deve ser constituída de tal forma — diz São Tomás — que haja lugar para uma realização do ente pessoal que já não é a realização do todo; e seja possível uma realização do todo como tal, sem se identificar com a realização dos membros individuais (11).

Tudo isto são pensamentos abstractos — dir-se-á provavelmente. Mas quem pretenda ter uma opinião fundamentada sobre a questão da responsabilidade colectiva tem de partir destas noções fundamentais!

O individualismo consequente teria posto na representação gráfica algo de inteiramente diverso, visto que ele interpreta de outro modo as relações humanas fundamentais. Assim, a crítica que um individualista fizesse diria que na realidade há *apenas* pessoas singulares; e quando um indivíduo defronta a totalidade social, é *um* indivíduo a defrontar *muitos* indivíduos; a totalidade social não é uma realidade de ordem específica. E, portanto, havendo sempre relações de cada um para cada um, a justiça terá no fundo *apenas* uma única forma — a forma da justiça de permuta. Toda a vida da comunidade humana, na família como no Estado, será um acordo entre os interesses de indivíduos iguais em direitos.

Mais actual é uma terceira interpretação, a colectivista. Pessoas que por direito próprio possam ser sujeitos duma relação — diz ela — constituem uma ficção pura; antes de mais nada, não existem relações *privadas* entre pessoas individuais; e como a pessoa

só se define suficientemente através do seu enquadramento no verdadeiro todo social, a vida do homem tem um carácter inteiramente público.

Evidentemente, nenhuma teoria sociológica pode impedir que os indivíduos se ponham em relação uns com os outros; mesmo num estado totalitário, eu falo, se falar, a homens concretos, indivíduos, portanto. É natural. Mas estas relações, se não tiverem já carácter oficial, podem em cada momento ser interpretadas como relações oficiais. Insensivelmente deixo de comunicar com o «meu» amigo, com a «minha» mulher, com o «meu» pai, e ponho-me em comunicação com o co-funcionário da empresa estatal, com o «seu» funcionário — e deste modo a relação fica ao mesmo tempo subordinada ao desempenho da função, ou, caso se não cumpra a norma legislativa, deixa simplesmente de existir. Alguns horríveis fenómenos deste género fazem parte da experiência vital da nossa época.

É quase escusado dizer expressamente que, a partir desta posição, o conceito de justiça comutativa deve ser tido por absurdo (<sup>12</sup>), bem como o conceito de justiça distributiva, o qual afirma que o indivíduo tem direitos pessoais, não só em relação aos outros indivíduos mas também em relação à colectividade social. Mas até a noção de *iustitia legalis*, na qual se situa o dever do indivíduo relativamente à empresa estatal — até essa noção, que aparentemente ficara intacta, se tornou no fundo impensável: com efeito, aí já não se trata de justiça, em nenhuma espécie de sentido.

A conclusão parece-me digna de nota. Querer alguém convencer-nos, a sério, de que não existem estas três relações fundamentais da vida comunitária e que, por consequência, também não existem as três formas básicas de justiça — isto não será o mesmo que

negar a justiça, redondamente e globalmente? É fora de dúvida que se precisa ao menos desta tríplice relação para satisfazer a complicadíssima realidade que em verdade existe por detrás dos conceitos de «indivíduo» e «sociedade», imediatamente sensíveis. No entanto, é fora de dúvida também que não basta a existência mental das distinções conceptuais. Tudo depende de que a justiça reine de facto, realizando-se — e realizando-se na sua tríplice dimensão.

## A «RESTITUIÇÃO»

A justiça comutativa é por assim dizer a forma clássica da justiça — e isto por várias razões.

Cada interlocutor enfrenta a pessoa singular, como um «outro» na realidade independente, e assim o *ad alterum* é directamente praticado — ao passo que nas duas outras relações fundamentais cada interlocutor isolado enfrenta o «nós», com o qual entra em comunicação, e que não pode em rigor considerar-se um «outro» separado.

Além disso, também é só na situação da justiça comutativa que a igualdade, de natureza e de direitos, entre as partes, se verifica sem restrições. E com isto registamos um segundo elemento da verdadeira noção de justiça: «Rigorosamente, a justiça só tem lugar entre iguais; entre os que estão situados em níveis diferentes não há pura e simplesmente justiça» (1). Donde também se conclui que, na relação entre Deus e o homem, esta forma de justiça nem sequer é concebível: «A justiça comutativa não pode em sentido próprio ser atribuída a Deus, visto que isso seria supor uma igualdade entre Deus, que dá, e a criatura, que recebe» (2).

Justo, no sentido da justiça comutativa, é a pessoa singular que dá ao outro, ao separado, ao estranho, aquilo que lhe pertence — não menos, mas também

não mais. É certo que a *commutatio*, a mudança de posse, a passagem duma coisa das mãos de um para as de outro (<sup>2</sup>), também se verifica na doação. Mas a doação não é um acto de justiça, precisamente porque a coisa dada não é devida, não é um *debitum* (<sup>3</sup>). São Tomás insiste com energia na necessidade de a justiça não ultrapassar o que é devido. Isto não representa, julgo eu, nenhuma caturrice; ainda menos está em jogo um mesquinho minimalismo. O que isto quer dizer, sem romantismos e sem ilusões, é que a exigência contida na ideia de *iustitia commutativa* consiste em reconhecer precisamente o estranho — o semelhante que na realidade é estranho ou é por nós interiormente sentido como tal, e talvez até, dum momento para o outro, por nós visto como uma «concorrência» ou uma ameaça aos nossos próprios interesses, o estranho a quem nada se pede, de quem não se gosta, a quem não ocorre oferecer coisa alguma, e ao qual tem antes de se oferecer resistência — para lhe dar só o que lhe pertence, nada menos e nada mais: isto é a justiça.

Também a respeito do *contrato*, que é a forma típica da equivalência de interesses — e por este motivo também se chama à justiça comutativa «justiça contratual» —, pode ser formulada a objecção da mesquinhez minimalística. E nota-se de facto nos movimentos de juventude da Alemanha, vinda do Romantismo através de Ferdinand Tönnies, uma superavaliação dos ideais «comunitários» que consideram o equilíbrio de interesses contratuais uma forma diminuída da vida em comum, unicamente baseado no cálculo «frio» das vantagens pessoais (<sup>4</sup>).

É óbvio que os contratantes estão «interessados». Mas este é precisamente o sentido do contrato — deli-

mitar direitos recíprocos, e assegurar, tanto o direito de exigir por parte dum, como o dever de cumprir por parte do outro. Enquanto o amor diz: «o que é meu também é teu», diz a justiça: «a cada um o seu, quer dizer, o meu a mim e o teu a ti». Numa relação verdadeiramente «comunitária» fundada sobre o amor, não existe contrato; assim como também não existe, em sentido estrito, justiça.

Além disso, contra a supervalorização romântica duma especial forma de vida comum, deve tomar-se em conta que o contrato, sem deixar de ser um equilíbrio de interesses, é também um compromisso. Considerar apenas a autodefesa do contratante é ver só metade da realidade. A outra metade, desde o momento que se trate dum contrato justo — o que sempre supomos aqui, pois que, sem dúvida, também um contrato não é uma manifestação de amor, mas uma forma de equilibrar interesses! — a outra metade é o mútuo reconhecimento do direito dos contratantes. Contrato significa realmente solidariedade e compromisso, e contém, expressamente aceite, uma limitação do interesse pessoal por meio do interesse da outra parte. Para a realização do equilíbrio de interesses, é necessária a fidelidade contratual, que pressupõe a liberdade de aceitar ou recusar. Numa palavra: um contrato não é apenas um meio de defesa pessoal, mas ainda, e ao mesmo tempo, um meio de dar ao «outro» aquilo a que tem direito.

Por mais verdade que seja não poder a comunidade humana atingir a plena realização só por meio da justiça comutativa, nem por isso é menos verdade que esta é a mola real da coexistência humana e o fundamento de que necessitam as mais altas e mais ricas formas de justiça.

Não me parece coisa fácil esgotar o sentido daquela proposição da *Summa Theologica* segundo a qual o acto próprio daquela justiça que regula o circuito das relações individuais é a *restitutio*, a restituição (6). Há uma tradução francesa que procura diminuir o alcance da expressão de São Tomás, interpretando-a, não como *o acto*, mas o acto principal — *l'acte premier* (7). Ainda assim, tal interpretação não deixa de significar que a restituição desempenha no âmbito da justiça comutativa um papel de grande relevo. Até mesmo porque São Tomás não faz menção de nenhum outro acto.

Que é, pois, a *restitutio*? O próprio São Tomás se encarrega de responder: «não é outra coisa senão instaurar alguém de novo, *iterato*, na posse e no gozo daquilo que é seu» (8); portanto: *re*-instauração, *re*-estabelecimento, *re*-entrega. Mas que sentido se deve dar a este *re*?

Eu creio que ficaria desaproveitado o verdadeiro sentido se se quisesse apenas extraí-lo da linguagem corrente, na qual *restituição* significa devolução duma propriedade alheia e reparação dum prejuízo injustamente causado (9). Aqui parece antes tratar-se de uma daquelas fórmulas «surpreendentes» que têm a sua origem numa ideia subentendida — ideia que era óbvia para São Tomás mas não o é para nós. Apesar de tudo, o aspecto que nos interessa também transparece de certas expressões correntes, como «pagar-lhe o que lhe pertence», «dar-lhe o que é seu». Encerra algo de justo a objecção de Schopenhauer: «Se é *dele*, já não é preciso dar-lho» (10). Constitui um pressuposto da justiça este facto, na verdade estranho, de uma pessoa não ter o que todavia é *seu*, facto que já se sugere no conceito de *debitum*. Eis a razão por que o reconhecimento do *sum* pode receber válida-

mente o nome de restituição, devolução, restabelecimento, reinstauração no direito originário. Não apenas no caso do dolo e do roubo — São Tomás fala a este propósito das *commutationes involuntariae*, isto é, das alterações de posse contra a vontade do possuidor inicial <sup>(12)</sup> —, pois não é só a estes casos que se ajusta a ideia de *restitutio*. Onde quer que alguém deva qualquer coisa a outrem, mesmo dentro das obrigações voluntariamente contraídas <sup>(13)</sup>, como se verifica na compra, no aluguer, no empréstimo; onde quer sobretudo que se deva prestar a devida honra e apresentar o devido agradecimento — aí será sempre uma *restituição* o dar de direito.

O estado de harmonia, aquele estado das relações humanas condizente com a natureza essencial do homem, «paradisiáco» e por isso mesmo originário, «mais antigo», está a ser constantemente perturbado e deve ser constantemente «restituído» por meio dum acto de justiça. Não é preciso que a perturbação seja entendida expressamente em termos de injustiça — embora, designado por *restitutio* o acto de justiça, a injustiça se pressuponha como denominador comum do que se passa no mundo da fome, da força bruta, dos interesses que se digladiam — para que até o remédio e a ordenação desta luta de interesses difícil de aplacar, que lança os homens uns contra os outros e não os deixa encontrar-se num acordo, para que até a ordem, por assim dizer, «suplementar» deste domínio, seja a missão e a obra da justiça comutativa.

A justiça comutativa sabe que a equidade não existe, ou já não, ou ainda não. Ser homem é saber que se é injusto — dizia Goethe. O justo, com efeito, é acima de tudo aquele que não se fortifica e não se obstina na iniquidade de que talvez ele se sinta ime-

diatamente responsável. É principalmente aquele que reconhece a injustiça, confessa a sua própria injustiça e procura destruí-la. Quem poderá negar que está aqui o *ponto vulnerável* do viver em comum, e que a maneira fundamental de realizar a justiça comutativa tem de facto, portanto, o carácter de restituição?

Certamente é preciso, como já dissemos, não pensar apenas na reparação do mal. Todo o acto humano «perturba» o equilíbrio estabelecido; por isso cada acto torna devedor ou credor aquele que o pratica. Mas uma vez que os homens se encontram sem cessar em dívida uns para com os outros, torna-se cada vez mais viva a necessidade de pagarem uns aos outros o que devem através da restituição. A equidade da justiça não pode, portanto, definitivamente e uma vez por todas, ser «estabelecida»: deve antes ser continuamente estabelecida «de novo» (*iterato*), re-stituída. A «recondução ao equilíbrio» que, no dizer de São Tomás, se verifica na *restitutio* (<sup>13</sup>), é uma tarefa interminável. Quer dizer: na estrutura do acto de justiça manifesta-se o carácter dinâmico da comunidade humana. Se o acto fundamental da justiça distributiva é a «restituição», torna-se evidente que não é possível realizar entre os homens uma ordem ideal definitiva. Devemos antes capacitar-nos de que o carácter supletivo, inacabado, provisório, continuamente «perfectível» de toda a realização histórica, é próprio da condição do homem e do seu mundo; e que, por consequência, o afã de fundar no mundo uma ordem definitiva e imperturbável deverá fatalmente dar origem a monstros.

## A JUSTIÇA E O PODER

Quem queira ocupar-se da justiça distributiva não pode deixar de falar da autoridade pública: é isto que confere à problemática da justiça distributiva um lugar central na filosofia da justiça.

Recordemos mais uma vez o esquema básico da justiça distributiva. O indivíduo não enfrenta o indivíduo, nem tão-pouco muitos indivíduos, mas o todo social. Deste modo se torna claro que os dois interlocutores não são da mesma categoria, e isto não apenas porque muitos sejam mais do que um só, mas porque o bem comum é duma ordem diferente, superior à do bem individual (<sup>1</sup>). Nesta relação, contudo, é o indivíduo o interlocutor reivindicante: é ele a entidade a quem algo pertence. Por seu turno, o todo social é a entidade devedora — de mais alta ordem e todavia devedora. Já vimos como esta ideia não pode ser aceite, nem pelo colectivismo nem por um individualismo consequente.

A obrigação contida na justiça distributiva dirige-se formalmente à colectividade, ao príncipe, ao governante, ao legislador; toma-se em consideração o homem como agente do bem comum, e atribui-se-lhe o dever de dar a cada membro da colectividade aquilo que lhe pertence. Assim, o conceito de justiça distri-

butiva não atribui aos indivíduos a capacidade de fixarem e procurarem por si mesmos o que lhes é devido por parte da colectividade. Não digo que isto seja impossível ou *a priori* injusto. No entanto, se aquilo que se põe em causa é a justiça, se o que se diz é «tu deves ser justo», é porque não se considera o caso do detentor dos direitos, mas o caso daquele que os deve realizar. Quem está, portanto, chamado à responsabilidade, sob este aspecto da justiça distributiva, é o homem enquanto representante do todo social. O facto de nos acharmos pouco dispostos a ver no administrador do bem comum o portador de tão graves responsabilidades, e a dificuldade que sentimos em atribuir aos responsáveis da colectividade uma figura humana, pessoal, «acessível», em vez de os imaginar uma espécie de máquina sem rosto, mostram bem em que assustadora medida nos encontramos já dominados pelas formas de pensar colectivistas.

Há ainda um outro aspecto a considerar na justiça distributiva. Ao indivíduo que enfrenta a colectividade como detentor de direitos, «é devido algo» dum maneira substancialmente diferente daquela que se verifica quando ele, como credor, entra em relações com um devedor no sentido da justiça comutativa. São diferentes, tanto o que lhe é devido, como a maneira de o satisfazer. Com efeito, no caso da justiça comutativa, é devido ao credor aquilo que ele recebe como equivalente dum serviço prestado ou como reparação dum dano sofrido; isto é-lhe devido como qualquer coisa que a ele, e a ele só, pessoa singular, pertence. Porém, o que é devido à pessoa singular situada na esfera da justiça distributiva? Não é aquilo que com exclusividade lhe pertence, *non id quod est pro-*

*primum*, mas a parte do que pertence a todos, *id quod est commune* (2). O indivíduo não é aqui um co-outorgante independente, separado, igual ao outro em direitos, como na justiça comutativa; defronta um interlocutor de ordem mais alta, do qual ele próprio faz parte. «A justiça distributiva manda dar à pessoa privada a parte que lhe cabe do que à colectividade pertence» (3). «Há duas espécies de justiça. Uma consiste no recíproco dar e receber. A outra consiste em repartir (*in distribuendo*) e chama-se justiça distributiva; em virtude dela, o soberano ou governante dá a cada um segundo o seu mérito» (4).

Tiram-se daqui algumas consequências bem concretas.

Primeira. Dentro da justiça comutativa, «o que é devido» pode ser calculado e fixado tanto pelo credor como pelo devedor e até mesmo por um terceiro desinteressado. Isto não é possível no caso da justiça distributiva. Como se trata da justa quota-parte de bem comum, «o que é devido» só pode ser fixado do ponto de vista do responsável pelo bem comum. Em ambos os casos se dá «o que é devido». Mas, no primeiro, a maneira de dar corresponde a um pagamento; no segundo, corresponde a uma partilha. Se eu vender a minha casa, posso pedir a um terceiro que fixe o devido preço, posso combiná-lo com o comprador, e posso pura e simplesmente exigí-lo. Mas se a minha casa for destruída pela guerra, e se, numa justa distribuição dos danos sofridos, tiver direito a uma indemnização por parte do Estado, não posso nesse caso fixar do meu ponto de vista aquilo que me é devido. Só pode fazê-lo o responsável pelo bem da comunidade, segundo o critério do *bonum commune*.

Segunda. Na situação da justiça distributiva, a justa compensação não pode depender apenas do exame da coisa posta em causa. Na justiça comutativa é isso possível e razoável: o justo preço é estabelecido sem tomar em conta a pessoa do vendedor ou do comprador, considerando unicamente o objecto transaccionado: é que, neste caso, a justa compensação reside na *aequalitas rei ad rem*, para usar a fórmula de São Tomás (\*). Na relação da comunidade com o indivíduo, pelo contrário, o que é justo determina-se «segundo a conformidade das coisas às pessoas» (\*). Isto quer dizer que o agente do bem comum não pode necessariamente olhar apenas para os objectos de direito, mas deve antes ter diante dos olhos também os sujeitos de direito, as pessoas com que tem de preocupar-se. Assim, no exemplo da indemnização por prejuízos de guerra, seria um erro tomar apenas em consideração o valor material dos danos sofridos; poderia com inteira justiça ser posta a questão de saber se tais danos deixaram ou não a pessoa na miséria e se a pessoa fez ou não fez pela comunidade outros grandes sacrifícios (como refugiado, ferido, etc.).

Assim a compensação, que é um objectivo a atingir tanto pela justiça distributiva como pela justiça comutativa (\*), apresenta num caso e noutro carácter diverso: no primeiro caso, é uma compensação «proporcional» (*aequalitas proportionis*); no segundo caso, é uma compensação simplesmente numérica, «quantitativa» (*aequalitas quantitatis*). São Tomás, tanto nos seus comentários à *Ética* de Aristóteles (\*), como nos aditamentos à *Política* (\*), caracteriza esta diferença como uma relação geométrica e aritmética.

Do que até agora temos dito sobre a justiça distributiva, talvez o leitor colha uma impressão de sabor um tanto ou quanto «totalitário». Faz parte do condicionalismo político-espiritual do nosso tempo o facto de uma tal reacção nos deixar quase paralisados. A ideia de que haja um organismo responsável pelo bem comum apto a decidir por direito próprio o quê e quanto me pertence — esta ideia associa-se inevitavelmente à outra ideia da supressão dos direitos e escravidão da pessoa humana, enquanto, por outro lado, como única possibilidade que ainda restasse, se orientam as atenções para uma concepção de «democracia» que não deixa o mínimo lugar a uma autoridade autêntica, e com isso significa ou deixa antever de novo o domínio da força. Em presença desta alternativa nem mais nem menos que mortal, é absolutamente decisivo que se conheça e se concretize na sua verdadeira expressão o conceito de justiça distributiva. E neste conceito conciliam-se as duas coisas: a afirmação da verdadeira autoridade com o reconhecimento da pessoa singular, detentora de direitos invioláveis por parte do todo social.

É precisamente desta inviolabilidade que parte uma grave objecção. Poderia formular-se deste modo: Dizes tu que o indivíduo detém direitos em relação à colectividade, a título de participação no bem que é de todos, e não como algo de exclusivamente seu. Mas não haverá coisas sobre as quais eu tenha um direito inviolável, que é como quem diz absoluto, em face do todo social, mesmo em face do Estado?

O Estado ocupa de facto, como pode observar-se, na zona que se estende entre o indivíduo e a humanidade, um lugar de importância especial: nele se corporiza o «todo social» de maneira incomparável; para ele

está ordenado, no seu melhor sentido, o conceito de bem comum. O povo organizado em Estado (no meio dos outros povos) é a forma autêntica, historicamente concreta da comunidade humana. *Communitas politica est communitas principalissima*, «a comunidade política é a mais importante das comunidades» (10). Só o Estado é, em pleno sentido, portador, realizador e agente do *bonum commune*. Isto não significa que a família, o município, as associações livres, a Igreja, não sejam também de grande importância na realização do bem comum. Simplesmente, só no Estado se realiza uma compreensão e uma integração de quase todas as funções humanas; só nele há soberania, e, portanto, inteira capacidade de legislar, «poder» na defesa do *bonum commune*, que também inclui o poder de castigar. «Como o Estado é a comunidade em plenitude, o governante possui no Estado uma inteira capacidade de obrigar: por isso pode ele aplicar castigos irreparáveis, como a morte ou a mutilação» (11). «Mas o chefe de família ou o patrão, que presidem a sociedades restritas e incompletas, apenas têm do mesmo modo uma incompleta capacidade de obrigar» (12).

Numa palavra: o Estado é, numa medida impossível de encontrar noutra parte qualquer, a representação do «todo social», do «nós».

Sendo assim, como pode ainda falar-se da inviolabilidade dos direitos do indivíduo em face do Estado, uma vez que, sob o aspecto da justiça distributiva, nada pertence ao indivíduo como exclusivamente seu?

Em primeiro lugar, é preciso entendermo-nos sobre o carácter especial destes direitos. A objecção assenta provavelmente no direito à vida, à saúde, à liberdade.

Onde está o carácter especial destes direitos sob o aspecto da relação do indivíduo com o Estado?

Repare-se que, frente ao Estado, o indivíduo não pode reivindicar um direito exclusivo à vida e à saúde — no sentido, por exemplo, de que, mesmo que o bem comum o exigisse, não devia o Estado dispor nada a tal respeito. Contra cada indivíduo posso eu, na verdade, defender a vida, a saúde, a liberdade e até a propriedade — e defendê-las até ao ponto de, se necessário, matar o agressor. O poder público, porém, pode justamente privar da liberdade o indivíduo, não só quando tiver cometido um crime, mas também quando ele, sem a mínima culpa, tiver caído vítima duma doença que ameace o todo social. Com maior razão ainda pode o agente do *bonum commune*, em determinadas condições, dispor da propriedade individual.

Tudo isto não significa de modo algum que o poder público deva dar ao indivíduo o direito à vida, à saúde, à propriedade, ou a «autorização» para os exercer. Mas, seja como for que se conceba e delimite em pormenor a esfera de competência do detentor do poder público, uma coisa é em todo o caso evidente: em relação a ele, é devido à pessoa privada um *sum* dum modo inteiramente diferente daquele por que é devido em relação a outra pessoa privada. Esta é, na constituição real da vida comum, a estrutura especial que salta aos olhos, quando se procura compreender em última análise a diferença entre a justiça comutativa e a justiça distributiva.

Teremos, pois, de concluir que não existe nenhuma espécie de «inviolabilidade» dos direitos individuais em face do todo social? De modo nenhum. E como se manifesta? Manifesta-se na limitação e na relatividade de tudo o que possa chamar-se intervenção do poder

estatal: «se o bem comum o exigir». Enquanto membro da comunidade, o indivíduo tem um direito inviolável, o de que a partilha dos benefícios e dos encargos seja feita de modo equitativo, e equitativo em conformidade com a justiça distributiva. Mas haverá alguma protecção eficaz deste «inviolável» direito individual?

É este o momento de nos referirmos a outra particularidade da justiça distributiva. Diz-se habitualmente que o sinal característico da obrigação jurídica está em que o seu cumprimento pode ser obtido coactivamente. Ora, no cumprimento da justiça distributiva não pode haver coacção, e esta impossibilidade já está implícita no próprio conceito. Como deveria fazer o detentor do poder público para que se usasse de coacção no respeito pelo exercício dos direitos individuais? Ele próprio, o detentor do poder, é que, em virtude das exigências da justiça distributiva, está formalmente chamado à responsabilidade; é ele o sujeito dessa especial forma de justiça. Estamos, pois, em presença de alguém que tem o dever de reconhecer um direito em sentido estrito, que tem o dever de «pagar» uma dívida de justiça, e que todavia não pode ser coagido a fazê-lo. Não é de admirar que a inviolabilidade do direito individual — que apesar de tudo fica de pé — receba deste modo uma coloração especial.

Quando um indivíduo não consegue chegar a acordo com o seu vizinho a respeito duma dívida a pagar, podem os dois apresentar a questão a uma terceira instância, o tribunal. Mas se alguém acha que os poderes públicos lhe não permitem usufruir o que lhe pertence, nesse caso não há nenhuma autoridade efectiva, «imparcial», a quem ele possa apresentar a questão. Mas não existe a possibilidade de «apelação» e de «re-

visão» no caso de uma sentença injusta? Toda a gente deve saber o que tais «recursos» significam. Não é de esperar que o tribunal superior passe por cima da interpretação e aplicação jurídica das leis existentes. Mas que fazer, no caso de as próprias leis serem injustas? Que fazer se o indivíduo sofre injustiças por pertencer a determinada raça, a determinada classe, a determinada comunidade — e as sofre por causa das leis existentes? Este seria um caso bem característico. Onde haveria um caminho para a «apelação»? Isto, sem já mesmo falar daquelas situações em que nem sequer há uma possibilidade de protesto, como necessariamente acontece nas medidas de grande alcance sobre os indivíduos, tomadas por ocasião duma agressão militar virada de fora.

Surge, como é natural, perante a objectiva iniquidade das leis, das instruções, dos decretos, das ordens, o direito à resistência e à desobediência — mas nunca de tal forma que o cidadão atingido possa, juntamente com o responsável por tais disposições, vir a apresentar-se diante duma magistratura independente, munida dum poder de coacção. Em resumo, o detentor do poder estatal, que é o sujeito da justiça distributiva, não pode efectivamente ser coagido ao cumprimento das suas justas obrigações — porque ele próprio é por natureza o guardião e simultaneamente o realizador dessa mesma justiça distributiva: «O soberano está votado à guarda da justiça» <sup>(13)</sup>; «realizar a justiça é a finalidade do poder» <sup>(14)</sup>. Mas se o guardião da justiça, afinal, não a guarda? Então, sim, deve-se confessar desesperadamente que há injustiça. E nenhum apelo a instâncias abstractas, como a «consciência da humanidade», a «opinião pública mundial», a «história», poderá fazer grande coisa.

Quem considere a estrutura da justiça distributiva no seu fundamento verá com clareza o que é a verdadeira soberania, e verá que é difícil encontrar no mundo dos homens uma calamidade pior, mais vazia de esperança, do que a injusta soberania. E como as garantias e meios de controlo institucionais só podem evitar o abuso do poder retirando-lhe ao mesmo tempo o uso legítimo da força, nada e ninguém poderá impedir que um determinado poder se torne injusto — a não ser o seu próprio sentido da justiça. Tudo no mundo depende de os governantes serem justos.

Tem-se dito que a doutrina antiga sobre a justiça toma em consideração o portador dos deveres e não o detentor dos direitos; que não é uma exposição dos direitos humanos que possam ser reivindicados e efectivados, mas a fundamentação do dever de os respeitar (").

Isto não foi formulado assim com um intuito moralizador. O interesse era inteiramente diverso. À primeira vista, a proclamação dos direitos parece ser qualquer coisa de muito mais agressivo do que a exposição e a fundamentação dos deveres. Na realidade, o contrário é que está certo. A insistência do credor sobre aquilo que lhe devem não terá a maior parte das vezes carácter defensivo? Pois não assenta ela (e talvez não sem motivo) sobre a resignada convicção de que os devedores não cumprem sem que a isso sejam compelidos pela força? Por outro lado, a indicação do justo dever não é apenas mais audaz: é também, a despeito de todas as aparências, profundamente realista. Sem dúvida, tal indicação não consiste numa simples retórica teatral; abrange a exposição convicta dos fundamentos do dever; encerra especialmente o que sempre possa ser favorável à realização da justiça, que é, no mais largo sen-

tido, «educativa», enquanto imprime no povo um certo tipo de comportamento humano. E é mais realista porque, no fim de contas, só se vem a receber aquilo a que se tem direito através da justiça daqueles que têm nas suas mãos a possibilidade de o dar e recusar; porque a reivindicação dos direitos não alimenta o sentido da justiça; e porque a justa repartição só pode ser levada a cabo pela justa autoridade. Se é utópico esperar que haja no mundo uma autoridade justa, e se é utópico o propósito de orientar o esforço educativo dum povo no sentido de fazer dos jovens, e sobretudo do escol dirigente, homens justos — então já não há a mínima esperança.

De resto, é indispensável que o sentido da grandeza e da dignidade do poder<sup>(16)</sup> volte de novo à consciência comum. Depois que os «intelectuais» do século passado se definiram precisamente através das suas ironias à «autoridade» e à «submissão», o resultado foi que o próprio sentido das palavras se tornou difícil de atingir e de dar a perceber. Depois, o liberalismo individualista e o marxismo ortodoxo vieram a encontrar-se na convicção de que não existe verdadeiramente «soberania»: para o individualismo, ela assenta principalmente num contrato celebrado entre indivíduos e revogável a cada momento; para o marxismo, é um traço característico duma etapa provisória da organização social — traço que desaparecerá na sociedade comunista<sup>(17)</sup>.

No seu livro sobre a Política<sup>(18)</sup>, Aristóteles discutiu a questão de saber se um bom cidadão e um bom homem são conceitos equivalentes; e se alguém que não seja bom homem pode ser na *polis* um bom cidadão. A questão ficou suspensa. Diz ele, por um lado, que é impossível um Estado ser constituído por homens in-

teiramente bons, e nem por isso deixa de haver bons Estados; e que, por outro lado, há Estados (e não são estes os justos) nos quais se pode ser um bom e operoso estadista sem todavia se ser um homem bom <sup>(19)</sup> — pensamento de assombrosa actualidade! E logo acrescenta Aristóteles uma observação que aqui sobremaneira nos interessa. Diz que é sem dúvida para desejar que um homem de estado seja ao mesmo tempo um homem bom, bom como homem, perfeitamente equilibrado — e esse seria o Príncipe! Assim poderia o justo governante (dado que, segundo a sentença de Bías, «o poder revela o homem») <sup>(20)</sup> ser tido por uma elevada personificação das virtudes humanas, um homem que mostrasse, através da justiça com que governava, que ele próprio tinha vencido aquelas tentações sobre-humanas a que só o poder está sujeito.

Na obra que escreveu sobre a autoridade política <sup>(21)</sup>, ocupa-se São Tomás da digna recompensa a atribuir a um rei justo: «A função do rei — procurar as coisas que servem o povo — revela-se um cargo pesado em demasia quando daí não advém nada de bom para si próprio. É pois conveniente meditar em como deve ser a recompensa digna dum bom rei». Fala então da riqueza, da homenagem, da glória <sup>(22)</sup>, coisas que, no seu conjunto, considera insuficientes. E se São Tomás fecha este magnífico capítulo dizendo que o bom governante devia, «já que ele exerceu entre o seu povo o divino officio de rei, ter o galardão de estar perto de Deus e ao seu lado» <sup>(23)</sup>, significa isto que ao justo governante, em virtude da mesma justa autoridade, e não em virtude duma «consagração» religiosa, deve ser atribuída uma incomparável, quase metafísica dignidade que o distingua entre os homens. O que é ainda corroborado por

uma observação: «Isto até os gentios, como que em sonhos, o pressentiram, quando julgavam que os chefes e representantes do povo eram convertidos em deuses». Dante, no seu poema (<sup>24</sup>), vê uma águia luminosa formada pelas estrelas dos reis justos que subiram ao céu: isto é mais do que uma simples alegoria «poética».

Não se compreendem tais expressões quando se tomam como pretextos românticos. Elas decorrem precisamente duma visão muito realista dos perigos que ameaçam os governantes e da quase sobre-humana dificuldade que apresenta a realização da justiça distributiva.

Se a vida política deve reencontrar a sua dignidade, é preciso também que de novo se instaure no povo o sentimento de respeito pela majestade dos governantes e pela correlativa responsabilidade moral que pesa sobre eles. Isto representa precisamente a antítese da opressão totalitária. Isto exige que, através do esforço sempre renovado de doutrinação e de educação, se crie no povo uma forte consciência das condições em que é legítimo fazer uso da força. Devia ser, por exemplo, claro e evidente, até para a mais tarda das inteligências, que onde faltam a prudência e a justiça não pode a simples capacidade de decisão justificar o uso da força. Estas duas virtudes cardeais, tanto na *Política* de Aristóteles (<sup>25</sup>) como na *Summa Theologica* de São Tomás de Aquino (<sup>26</sup>), são apontadas como as virtudes típicas do príncipe, do governante. Note-se, todavia, que o prudente, de acordo com as doutrinas do Ocidente, não é de maneira alguma o simples habilitado, o «estratega» que conhece os caminhos do triunfo. Prudência significa objectividade, e a objectividade assenta sobre as coisas reais e o exame aprofun-

dado dos factos: prudente é, pois, aquele que sabe ouvir em silêncio, que deseja que lhe digam tudo o que possa conduzir a um mais exacto, mais claro, mais abundante conhecimento das coisas.

Bastaria que aquele padrão de valores se tornasse realidade para que um insensato, um fantasista, um homem capaz de se deixar arrastar pela paixão ou pelo desejo do mando, ficasse *eo ipso*, sem exclusão formal e *antes* de qualquer debate, fora de todas as possibilidades de eleição: esse já de antemão seria tido por incapaz de realizar a justiça distributiva: cuidar dos interesses da comunidade e ao mesmo tempo respeitar a dignidade de cada pessoa e dar-lhe aquilo a que tem direito.

Falámos até aqui dum modo geral acerca do «governante» ou do «rei» — designando com estes termos o agente do bem comum. Naturalmente, esta maneira de falar carece de rectificação e de precisão, se quisermos encarar a realidade actual. Embora não haja motivo algum para estudar aqui em pormenor as variadas formas de governo, seja-me, no entanto, permitido observar de passagem que São Tomás de Aquino identifica a realeza, no domínio dos factos, com aquela forma de governo que por si mesma assegura com antecedência a adequada administração do bem comum. Não deixa também de dizer que uma monarquia injusta é a pior de todas as perversões da autoridade: «Assim como o governo do rei é o melhor, assim também é o pior o governo do tirano» (27). E, a propósito, é de notar a sua estranha observação: o tirano nasce mais facilmente e mais frequentemente da democracia do que da realeza (28).

Ora, quem é nas democracias modernas o sujeito da justiça distributiva? Directamente, são os repre-

sentantes eleitos e os delegados do povo; indirectamente, são os próprios eleitores — os quais, note-se, difficilmente podem actuar como indivíduos singulares, visto que se encontram antes organizados em partidos que, por uma espécie de mecanismo que lhes é próprio, formam a opinião, não só enquanto indicam os candidatos a eleger mas também enquanto formulam programas políticos em concreto. A característica diferencial destas formas de governo democráticas encontra-se — em confronto com o governo monárquico — não apenas no facto de ser a curto prazo o mandato dos representantes, mas sobretudo na circunstância de o representante do todo social ser ao mesmo tempo, naturalmente, e em mais larga medida, representante de restritos interesses grupais ou individuais. Ora, se governar significa de facto administrar os bens que são comuns a todos — ideia que numa concepção como a da «ditadura do proletariado» é formalmente negada (29) —, temos de reconhecer que o funcionamento da democracia descarrega sobre o indivíduo, tanto eleitor como deputado, pesadíssimas exigências morais: na verdade, pede-se-lhe que se empenhe em realizar uma justa repartição sem deixar de estar interessado no seu direito particular. O *problema*, portanto, da moderna democracia partidária vem a ser este: como é que um partido pode deixar de ser partidarista. Não digo que isto seja impossível. O combate cego e sistemático aos partidos não toma em consideração a natureza das coisas e não tem por isso resposta. Deve, porém, reconhecer-se que aqui se esconde um problema e um risco específico — ou antes: um trabalho, precisamente o trabalho de educação para a justiça distributiva.

Há neste domínio certos fracassos que poderiam dizer-se clássicos. Um exemplo disso é o que se passou no último ano da República de Weimar: numa das maiores lutas pelo aumento de salários desse tempo, escolheram o ministro do Trabalho para que, os dois partidos sindicais na sua dupla qualidade de ministro e medianeiro, decidisse em última instância o que mais convinha ao bem comum: nesta questão, ele era em primeiro lugar secretário dum sindicato e só em segundo plano membro do governo (30).

Aqui se revelam os limites da democracia num dos aspectos da autoridade pública — o da administração do bem comum. Os limites atingem-se naquele ponto em que já não se pode esperar que o indivíduo coloque o *bonum commune* acima dos seus interesses particulares. Limites que, julgo eu, não podem fixar-se duma vez para sempre. Existe, de harmonia com o grau de auto-educação dum povo, um campo de variação verdadeiramente considerável — de tal modo que a democracia, concebida como governo onde todos efectivamente colaboram, nuns casos «funciona» e noutros não (31). No entanto, bastaria que se estabelecessem certas zonas para além das quais não seria de esperar que o homem empírico colocasse o bem da comunidade acima dos seus interesses particulares, para que surgissem, como já dissemos, as fronteiras internas da democracia. Dificilmente poderia ser duvidoso, por exemplo, que não se deveria exigir que o homem mediano, num plebiscito, respondesse à questão de saber se queria ou não aumento de salário dizendo-lhe que nesse domínio é preciso tomar em consideração o bem comum.

Sobre quem seja em concreto o responsável pela justiça distributiva ainda nos não explicámos inteira-

mente. São Tomás diz que é em primeiro lugar o agente do bem comum; mas que também o indivíduo, o «súbdito» (*subditus*), é abrangido por esta responsabilidade, que também ele pode ser justo no sentido da justiça distributiva, e é mesmo preciso que o seja, uma vez que deve corresponder ao que a virtude da justiça exige do homem. Bem vistas as coisas, aqui já não se trata do indivíduo enquanto ele toma parte, como eleitor ou deputado, na formação do bem comum; trata-se antes do indivíduo enquanto contribuinte, enquanto sujeito ao serviço militar, enquanto «governado». Mas como pode ele, visto sob este aspecto, ser sujeito da justiça distributiva, se não tem a mínima possibilidade de «distribuir» seja o que for? São Tomás dá a seguinte resposta: «O acto da partilha dos bens comuns compete somente àquele que administra esses bens; no entanto, manifesta-se a justiça distributiva também por parte dos governados (*in subditis*), na medida em que estes se mostram satisfeitos com a justa distribuição» (32). Esta «satisfação dos governados» não deve de modo algum ser confundida com um qualquer estado de espírito do homem pacato. Trata-se dum acto de justiça, dum acto de assentimento voluntário a tudo o que pelo poder político tenha sido ordenado justamente, quer dizer, no verdadeiro interesse da comunidade — assentimento que não seja puramente intelectual e se imprima nas palavras e nas acções. É por meio deste acto de assentimento que o «súbdito» colabora com a justiça do soberano.

Isto não quer dizer que a crítica e a «oposição» não tenha também o direito de existir. O próprio São Tomás é de opinião que as leis que não servem o verdadeiro bem comum carecem de força obrigatória (33). O que se condena realmente são as atitudes

*ab initio* desleais. A crítica e a oposição por princípio, o propósito leviano de ultrajar e manchar — são tudo actos de injustiça, violação da justiça distributiva, sem a qual não podem os Estados viver em ordem.

Mais uma vez se torna evidente o perigo interior da democracia; isto é, mostra-se de novo o ponto de partida da auto-educação política. É a altura de recordar aqui uma palavra de Donoso Cortés, proferida num discurso parlamentar em 1850, a propósito da situação da Europa: «O mal está em que os governados já não se deixam governar» (34). O boletim do Parlamento anota neste lugar: «Risos». Donoso Cortés pretendia dizer que a verdadeira autoridade política não pressupõe apenas a existência de homens que se prestem ao ofício de governar; pressupõe ainda, radicada no povo, a íntima convicção de que o próprio povo toma parte na justiça dos governantes sempre que dá o seu apoio à justa administração do bem comum.

Essencialmente, que é isso que é «distribuído» no acto da justiça distributiva?

Já tivemos ocasião de citar a frase da *Summa Theologica*: «Com a justiça distributiva é dada ao indivíduo aquela parte que também lhe cabe do que pertence ao todo social» (35). Quer dizer: é «distribuída» a parte de *bonum commune* a que o indivíduo tem direito.

Procuremos agora tornar um pouco mais claro o conceito de bem comum. Numa primeira tentativa, poderíamos defini-lo deste modo: o bem comum é o «produto social», o rendimento total da vida comum. O que há de acertado nesta definição manifesta-se em que, de facto, todos os grupos funcionais e todas as classes profissionais, e até, com rendimento talvez por completo desorganizado, mas incomparável, os indiví-

duos isolados, todos trabalham em conjunto — resultando daí que para o povo, para o todo social, passam a estar disponíveis alimentos, vestuário, habitações, meios de transporte, meios de comunicação, serviços de saúde, formação e ensino, assim como artigos de luxo de variadas espécies. E o conceito de justiça distributiva significaria que todos estes bens são «distribuídos» proporcionalmente por todos os membros da comunidade.

Uma observação. É nesta altura que surge diante de nós o conceito de «classe», de «interacção de classes», de «luta de classes». Para uma certa doutrina social do Ocidente, não há vantagem nenhuma em ignorar estas noções, nem a interacção de classes se deve apreciar no seu aspecto puramente negativo. Seria antes caso para reflectir deste modo (26): Quando a repartição real do rendimento comum se sente amputada do quinhão justamente devido a uma parte do povo, a um grande grupo social, e por isso mesmo é tida como atentatória do verdadeiro sentido da vida comum — então, precisamente por este caminho, começa esse grupo social a definir-se como classe. O correlativo ataque à situação existente vai embater fortemente contra a resistência daquelas camadas sociais que beneficiam do modo de repartição adoptado e que por isso o defendem. Mas, em virtude de tal resistência, começam também essas camadas sociais a definir-se como classe.

A existência de classes encontra-se pois directamente ligada ao fenómeno da sua interacção. E é perfeitamente legítima, «nascida do desejo de justiça», a interacção das classes (27). A «luta de classes», no sentido que dá ao termo o marxismo ortodoxo, é algo diferente. Ela tende para o aniquilamento da classe e para a subversão da ordem social. A verdadeira interacção de classes, pelo contrário, que trabalha pela «des-

proletarização do proletariado» — embora sempre em risco de se tornar luta de classes — fortalece a ordem social, não só porque a respeita, mas porque a toma como objectivo.

Dissemos atrás que, numa primeira tentativa, o conceito de *bonum commune* se podia definir como o produto global da sociedade. É fora de dúvida que esta definição não tem alcance suficiente.

Em primeiro lugar porque — nascida da atitude mental dos técnicos que julgam poder fabricar tudo — traz consigo, de acordo com a sua origem, o risco de fazer esquecer que o bem comum excede e ultrapassa o domínio das utilidades materialmente produzidas. Contributos existem à vida da comunidade que, não sendo embora «úteis», são todavia indispensáveis e perfeitamente reais. Tem aqui pleno sentido a opinião de São Tomás segundo a qual é necessário ao desenvolvimento da comunidade haver homens que dediquem a sua vida à contemplação<sup>(38)</sup>. Isto quer dizer que as sociedades humanas também vivem da verdade apresentada publicamente; e que quanto mais rica é a vida espiritual dos povos, tanto mais eles são sociáveis e abertos à realidade.

De resto — e como que entre parênteses —, pode desde já formular-se uma importante restrição ao trabalho estatal: é próprio da sua natureza identificar o bem comum com a «utilidade comum»; os planos com que ele pretende realizar o bem comum são planos exclusivamente utilitários.

A segunda objecção que pode fazer-se àquela ideia que faz consistir o bem comum no produto social aponta para uma insuficiência essencial e de maior alcance. De acordo com o sentido originário do termo, o *bonum*

*commune* significa o complexo daqueles bens por amor dos quais a comunidade existe e que a organização comunitária deve atingir e efectivar — desde que possa dizer que tem em si mesma a correlativa possibilidade de os conceber. Ora, parece-me absolutamente impossível fixar exaustiva e definitivamente o conteúdo de bem comum neste sentido que acabamos de dar-lhe; seria pressupor que podiam ser exaustiva e definitivamente indicadas todas as possibilidades que a comunidade humana encerra e conhecido o que ela é «no fundo». E isto não é possível dizê-lo, assim como também não é possível dizer exaustivamente o que o próprio homem é «no fundo» — já que também ninguém é capaz de explicar exaustivamente o conteúdo do «bem do homem», por amor do qual ele existe e que ele deve realizar na sua vida, desde que possa dizer que tem em si mesmo a correlativa possibilidade de o conceber. Não é outro o sentido da afirmação em que Sócrates tão encarniçadamente insistia: ele não sabia o que era a «virtude do homem» e ainda não tinha encontrado ninguém que sobre isso o elucidasse.

Mas, se é assim que deve ser entendido o bem comum, que significa dar ao homem a parte que lhe cabe, que significa realizar a justiça distributiva?

Significa que se dê a cada membro individual da comunidade participação concreta na realização deste bem comum não definitivamente fixável. Tomar parte nisto — de acordo com a *dignitas*, a aptidão e a capacidade de cada um — é que é «o devido» à pessoa singular, o direito que o agente do bem comum não pode negar, sob pena de lesar a justiça distributiva, que é a justiça dos governantes. Repare-se ainda num aspecto que não tem menor importância: do «bem da comunidade» fazem

parte igualmente os dons naturais, as capacidades e as virtualidades dos homens, e a justiça distributiva tem o dever de proteger, conservar e desenvolver toda esta riqueza.

E assim se torna visível um elemento essencial do poderio totalitário. O detentor do poder político chama a si a atribuição de definir exaustivamente o conteúdo do bem comum. O carácter destrutivo e fatídico dos «planos quinquenais» não está na preocupação de atingir o mais alto rendimento industrial ou de equilibrar a produção e o consumo. O que eles têm de destruidor é o facto de serem elaborados segundo um padrão único e exclusivo, ao qual se submetem não só os produtos fabricados mas também o labor das Universidades, a actividade criadora dos artistas e a aplicação individual do tempo livre — de tal modo que tudo o que não se harmonizar com a craveira preestabelecida fica por isso mesmo sujeito à repressão como «indesejável» e «sem importância social».

É da natureza das coisas que a «repartição» tome em conta a pessoa do que recebe, ao passo que o «pagamento» apenas se preocupa com o valor do objecto. É esta, como já dissemos, a diferença entre a justiça distributiva e a justiça comutativa. No cumprimento da justiça dos governantes, o agente do bem comum atenta nas pessoas e na sua *dignitas* — dignidade que tanto pode significar uma especial aptidão para um cargo como também a «honra», o «mérito», os quais se distinguem por meio duma homenagem pública. Poucas coisas existem que me pareçam sintoma tão claro da degenerescência do convívio político como aquela céptica ou até cínica indiferença com que as gerações novas dos nossos dias encaram as distinções concedidas pelo Estado. Não digo

que tal atitude não tenha os seus motivos. Contudo, nem por isso se deve deixar de ver que aí se manifesta, dum modo que me parece alarmante, quão enfraquecida se encontra a confiança no acto fundamental da justiça governativa. Mas isto é certamente um outro assunto.

Aquilo de que agora tratamos é da estrutura especial do acto de distribuição, e designadamente da consideração a ter pela pessoa e a sua *dignitas*. Há sem dúvida duas maneiras diferentes de orientar essa consideração: com uma atinge-se a justa igualdade proporcional, ao passo que com a outra a desigualdade se acentua: é a diferença que há entre a consideração imparcial e aparcial pela pessoa. A imparcialidade surge aqui como exigência específica da justiça distributiva; a parcialidade como sua específica doença (29).

Basta apenas notar de relance como é próprio do carácter (por toda a gente conhecido) dos regimes totalitários do nosso tempo considerar suspeitas a imparcialidade e a objectividade, e proclamar por outro lado, a parcialidade e o «espírito de partido» como essência da verdadeira coesão estatal, princípios que, como uma tentação, ameaçam por todo o mundo o pensamento político dos homens — basta apenas, dizíamos, considerar o presente para descobrir como é oportuno trazer à consciência da comunidade aquele conceito da doutrina tradicional que se contém na antiga fórmula bíblica «acepção de pessoas» (*acceptio personarum*). A expressão encontra-se várias vezes, tanto no Antigo como no Novo Testamento. «Julgai-os segundo a justiça, quer eles sejam cidadãos quer sejam estrangeiros. Ouvi tanto o pequeno como o grande, e não façais nenhuma acepção de pessoas: pois este é o juízo de Deus» — eis o que diz o Deuteronomio (1,16) nos ensinamentos de Moisés aos chefes e aos juizes. Quanto ao Novo Testamento, encon-

tra-se numa epístola de São Paulo (Ef., 6, 9) a seguinte advertência, igualmente dirigida aos «poderosos»: «Vós sabeis que o Senhor, tanto dele (do escravo) como vosso, está nos céus e não faz acepção de pessoas».

São Tomás dedicou a este conceito uma *quaestio* especial (<sup>40</sup>). «Dá-se a acepção de pessoas quando algo é atribuído a alguém sem ter em conta a sua dignidade» (<sup>41</sup>). O caso característico — e mortalmente perigoso para a vida comunitária — da «acepção de pessoas» não é tanto o caso de uma pessoa receber ou não receber honras e distinções que merece ou não, como o caso de os cargos e funções públicas serem distribuídos sem que se tome em consideração as capacidades como critério determinante. A *Summa Theologica* precisa muito concretamente a consideração imparcial das pessoas e a injusta «acepção de pessoas». «Se alguém — diz São Tomás (<sup>42</sup>) — coloca uma pessoa numa função docente porque ela é rica de saber, não se verifica a acepção de pessoas — desde que o candidato seja cuidadosamente examinado. «Se, pelo contrário, alguém, a respeito daquele a quem vai confiar algum cargo, não pretende saber se ele merece a confiança ou tem direito à ela, mas simplesmente que ele é um determinado homem, Pedro ou Martinho, dá-se então a acepção de pessoas». E ainda: «Se alguém faz de outra pessoa um magistrado ou um professor por ela ser rica ou ter um apelido ilustre — há então acepção de pessoas» (<sup>43</sup>). De resto, São Tomás recomenda com realista simplicidade que à determinação das capacidades e dignidades a exigir se abra o largo campo da experiência, de acordo com o seu conceito de não-fixabilidade do bem comum. Não pretende que se determine a capacidade abstractamente, em si mesma, «*simpliciter et secundum se*; e

assim seria perfeitamente concebível que, mesmo para uma função espiritual, o menos santo e o menos instruído pudesse ser mais útil à comunidade, ou em virtude do seu dinamismo ou em virtude da sua aplicação às «coisas do mundo» (44). É na mesma linha desta observação que se situa a não menos prática sabedoria do livro do cisterciense Aelred von Rieval, onde se lê: «Os cargos não devem ser conferidos noutra base que não seja a da capacidade: por algum motivo não foi a João, o discípulo amado, que Cristo fez chefe da sua Igreja» (45).

Eis, pois, o que se deve confiar à *prudentia regnativa*, à prudência do governante, e à justiça distributiva: conhecer a verdadeira «dignidade» e distribuir em estreita relação com ela os cargos e as honras; quer dizer: através da consideração das pessoas, guardar e realizar a igualdade da justiça — igualdade que é tão lesada pela acepção de pessoas como por um tratamento que nivelasse toda a gente.

A justa ligação entre o ponto de vista das variadas aptidões e dignidades do homem e o ponto de vista da igualdade natural de todos os homens (porque há também uma dignidade essencial comum a todos aqueles que têm rosto humano) — a ligação entre estes dois aspectos é uma exigência quase impossível de cumprir. Talvez se possa dizer que aqui vale menos o esforço dos homens do que o «favor do destino» e o poder da «boa sorte». Na velha obra de Platão (46) encontra-se um capítulo que faz a isto uma referência memorável. Deve o homem de Estado, diz Platão, ocupar-se antes de mais nada daquela justiça em virtude da qual recebe cada um o que está em proporção com as capacidades desiguais; mas é inevitável que, para evitar a discórdia interna na cidade, haja também lugar de tempos a tem-

pos para a verdadeira. (Platão diz «a assim chamada») igualdade; por isso, deve o homem de Estado oportunamente tirar partido da igualdade da sorte; a este respeito, não deve ele esquecer-se de suplicar «a Deus e à Fortuna» que deixem cair a sorte como for mais justo.

Quem saberá destrinçar o que neste pensamento platónico há de ironia, o que há de desorientação, o que há de confiança na acção dos deuses?

## OS LIMITES DA JUSTIÇA

Vimos, pela natureza da vida comunitária, como os homens estão constantemente em dívida uns com os outros e pagam o que devem uns aos outros; e que, portanto, o equilíbrio está constantemente a ser perturbado e constantemente a ser restabelecido. Este restabelecimento, este pagamento da dívida, é precisamente o acto da justiça.

Resta-nos agora explicar que, só por meio da justiça, não pode o mundo alcançar a ordem. O mundo histórico não está feito de maneira a poder estabelecer inteiramente o equilíbrio por meio da reparação e do cumprimento das obrigações. Este não se libertar das dívidas e dos encargos é, para a positiva situação do mundo, essencial. E aqui podemos distinguir dois aspectos.

Isto significa, em primeiro lugar, que há dívidas de cuja natureza é próprio não poderem ser pagas, por mais que o devedor esteja disposto a isso. E se justiça quer dizer dar o que é devido, *debitum reddere*, temos de reconhecer que há casos em que a justiça jamais pode ser realizada. São as relações decorrentes do que há de fundamental no ser humano, são essas precisamente as que possuem na sua mesma essência este carácter de indeterminação. E é o justo, naturalmente, é aquele que

tem uma vontade firme e constante de dar a cada um o que é seu — é ele precisamente que irá sofrer com particular acuidade esta indeterminação, esta lacuna que nunca se consegue preencher.

Estamos a ver já que aqui se nos apresenta em primeiro plano a relação do homem com Deus. «Por maior que seja o que o homem dá a Deus, dá o que é devido; e certamente, nunca é possível dar-lhe tanto que chegue a pagar o que lhe deve» (\*). Disto não se conclui que o homem seja pura e simplesmente nada diante de Deus. Em certo sentido, diz São Tomás, é «devido» em justiça o que Deus dá ao homem: pertence-lhe «em virtude da sua natureza e da sua constituição» (\*\*); esta natureza do homem é, evidentemente, criada, quer dizer, não dependente de qualquer coisa que não seja o próprio Deus. «A acção da justiça divina pressupõe sempre a acção da sua misericórdia e é nela que se baseia» (\*\*). Não se deve tomar isto por um mero pensamento edificante. É a descrição exacta da situação do homem em face de Deus: *antes* de todo e qualquer direito do homem, antes mesmo da possibilidade dum direito humano, já existia a dádiva do ser, e uma dádiva que, segundo a natureza, nunca pode ser paga ou restituída. Nunca pode o homem dizer a Deus: estamos quites.

É neste ponto que a «religião», como atitude humana, se prende com a justiça. São Tomás fala de facto da *religio* quando trata da virtude da justiça. O sentido desta ligação (que já tem sido censurada a São Tomás por se pensar que representa a «subordinação» da religião a uma das virtudes adquiridas) está em que a estrutura íntima do acto religioso só se torna compreensível quando o homem, na sua relação fundamental com Deus,

tiver sentido aquela indeterminação impossível de eliminar — indeterminação que consiste em haver um *debitum* e todavia ser impossível pagá-lo e regularizá-lo segundo a natureza, por mais heróico que seja o esforço do homem.

Quer-me parecer que o homem contemporâneo poderia ainda vir a compreender a realidade e o sentido do *sacrifício* como acto religioso fundamental, se fosse até ele por este caminho tão pouco trilhado da oferta da coisa devida, através dum imperativo de justiça. Então se poderia apresentar a oferta do sacrifício como um dever de justiça inerente à natureza do homem no seu aspecto de *criatura*. De facto, é assim que São Tomás o compreende: *oblatio sacrificii pertinet ad ius naturale* (<sup>4</sup>), a oferta do sacrifício é um dever de direito natural.

Isto apreende-se mais rapidamente, julgo eu, quando se articula com a ideia dum *debitum* sempre aberto, isto é, com a ideia duma dívida que realmente existe e que todavia não pode, por natureza, ser equitativamente liquidada. Talvez também assim se compreenda um pouco daquele *excesso* que é próprio da natureza do acto religioso. Tal excesso provém do embaraço e da incapacidade: não é possível fazer o que «realmente» devia ser feito, e daí esta espécie de tentativa como que irracional de se «satisfazer» de qualquer maneira; e daí, por exemplo, o excesso do holocausto: aniquilamento, morte, cremação. E quando Sócrates, no *Górgias*, com um desregramento que não tem nada de «antigo», sem dúvida difícil de entender mas que não deve ser tido na conta de simples ironia paradoxal, quando Sócrates diz que quem praticou um mal devia a si próprio mandar-se bater e encarcerar, devia ir para o desterro, devia até aplicar a si próprio a pena capital,

e acima de tudo ser o primeiro acusador de si próprio, «para se libertar do maior dos males, que é a injustiça» (6) — então, esse ateniense, que soube correr atrás da justiça duma forma tão excessiva, está a partir da mesma base donde partiu o Doutor da cristandade ao falar do *excessus poenitentiae*, do exagero com que é natural manifestar-se a verdadeira penitência. São Tomás faz na *Summa Theologica* a seguinte observação: penitência e justiça são coisas muito diferentes, porque a justiça ocupa o meio termo racional, ao passo que a penitência consiste precisamente num *excessus*. A razão disto, porém, é o que mais nos interessa: em certas relações, por exemplo a do homem com Deus, aquela igualdade própria do conceito de justiça (entre a dívida e o pagamento) não pode realizar-se; e assim o devedor procura realizar tudo o que esteja nas suas forças: «No entanto, isto não pode em si mesmo (*simpliciter*) ser considerado suficiente, a não ser no sentido de que uma coisa elevada ao mais alto grau possível pode valer como suficiente, e isto exprime-se através do excesso que é próprio da penitência, *hoc significatur per excessum, qui attribuitur poenitentiae* (6). Tal excesso torna-se deste modo o sinal específico de todos os actos religiosos — do sacrifício, da adoração, da oblação. Um acto religioso é, pois, a tentativa mais «adequada» de responder a um imperativo de justiça que é por sua vez «inadequado» porque nunca poderá atingir uma perfeita *restitutio*. É ao chegar aqui já podemos ver como a «justiça» no domínio religioso pode representar um autêntico absurdo, desde que o homem se prevaleça da sua retribuição: «Eu jejuo duas vezes por semana e pago o dízimo de tudo o que possuo» (Luc., 18, 12). O que está certo é isto: «Depois de terdes feito tudo o que vos foi mandado, dizei: somos servos inúteis» (Luc., 17, 10).

Além da *religio*, São Tomás fala ainda da *pietas*. O sentido da palavra não se pode dar com exactidão através do nosso latinismo «piedade»; advertimos que é preciso ter presente este aspecto quando, nas considerações que vamos fazer, tivermos de usar a palavra portuguesa. Também a piedade é uma tensão espiritual irrealizável — uma vez que o homem é tomado como devedor duma dívida que nem mesmo através dos maiores esforços poderá conseguir uma plena quitação. Trata-se da relação do filho com os seus progenitores. «Os pais não podem ser pagos equitativamente daquilo que se lhes deve, e nisto se mostra a ligação entre a justiça e a piedade» (?) — e esta ligação significa que só o justo, no esforço de cumprir integralmente os seus deveres e assumir as suas responsabilidades, sente com verdade que é impossível restituir, e «deixa-se levar pelo coração». A piedade pressupõe a justiça como virtude.

Quem se decidisse a fazer da virtude da piedade um elemento eficiente dos valores humanos (pois é forçoso reconhecer que esta virtude não é geralmente considerada como fazendo parte da recta conduta, a ponto de se poder dizer que um homem sem piedade anda «fora dos eixos») —, quem tentasse uma reabilitação desta virtude teria de, numa primeira etapa, restaurar o seu pressuposto: que a relação efectiva entre os filhos e os pais se sinta como uma relação de dívida impossível de liquidar por meio de qualquer serviço. Numa palavra, seria preciso restaurar a ordem da família — na realidade e na mentalidade do povo. É escusado dizer que «ordem da família» significa mais alguma coisa do que as simples relações entre pais e filhos. Sem este restabelecimento, não se pode esperar que a experiência, interiormente vivida, duma obrigação

sempre em aberto, garanta bons frutos ao sentimento de piedade.

Ao falar da piedade, São Tomás não tem apenas em mente a relação dos homens com os seus progenitores, mas também a dos homens com a sua pátria: «Depois de Deus, é para com os pais e para com a pátria que o homem tem mais deveres; e assim como é próprio da religião prestar culto a Deus, assim também é próprio da piedade prestar culto aos pais e à pátria» (\*). Ora, mesmo quando concebemos isto como uma dívida para com o povo, no sentido mais lato possível: quando pensamos no idioma, com a inesgotável sabedoria que lhe é inerente, na manutenção e funcionamento da ordem jurídica, no contributo dado à poesia, à música, às artes plásticas, como elemento de contacto com o mundo, impossível de estabelecer de outro modo; quando pensamos no contributo dado a tudo aquilo que possa considerar-se «bem comum» dum povo — mesmo então se nos torna difícil compreender o «prestar culto à pátria», *cultum exhibere patriae*, como elemento constituinte do verdadeiro quadro dos deveres humanos. E se, levando mais longe a reflexão, repararmos que esta dificuldade não pode ser vencida por uma simples determinação da vontade, que aqui está em jogo algo mais do que a malícia ou a recusa do indivíduo — então começaremos a avaliar até que ponto vai na verdade a decadência do Ocidente quanto à concepção do homem e da vida comunitária.

Isto torna-se ainda mais claro com o terceiro conceito que São Tomás coloca ao lado da *religio* e da *pietas*, e que do mesmo modo significa uma atitude espiritual baseada na existência duma dívida sempre insolúvel. Trata-se da noção de «homenagem», *observantia*. O facto

de não haver na linguagem viva, realmente falada, uma palavra capaz de exprimir o seu exacto sentido, mostra bem até que ponto o próprio facto se nos tornou estranho. Qual é, porém, esse sentido? *Observantia* significa o sentimento de respeito interiormente sentido e exteriormente manifestado para com as pessoas investidas num determinado cargo ou distinguidas por uma dignidade especial (º). Basta prestar atenção àquela ressonância irónica que teima em acompanhar os termos «cargo» e «dignidade» para vermos quão longe está de nós a ideia que a sabedoria ocidental encerrou no conceito de *observantia*, tomando-o como parte integrante do conceito de homem e de comunidade bem ordenados. Nele está contido que ninguém consegue dar à *virtus* a consideração que ela merece (ºº). *Virtus* significa aqui a capacidade, a força moral e espiritual necessária para desempenhar um cargo com justiça. Em virtude disto, porém, levanta-se, por parte do homem individual, uma obrigação impossível de cumprir adequadamente. Na sua vida privada, com efeito, o indivíduo depende do facto de as funções da vida comunitária, as dos magistrados, as dos professores e todas as outras, (¹¹) serem exercidas rectamente: é por meio disto que ele vive numa comunidade ordenada. E porque assim é, encontra-se o homem individual na situação de obrigado para com o «funcionário» sem nunca poder liquidar a sua obrigação: é isto precisamente que se apresenta e se exprime na honra que se presta ao funcionário, na «homenagem». A objecção segundo a qual há também funcionários inúteis e maus não significa neste ponto grande coisa. São Tomás responderia que o que nele se honra é o cargo, e também, além disso, a comunidade inteira (¹²).

Fundamenta-se aqui uma concepção do homem segundo a qual a dependência entre uns e outros é qualquer coisa de evidente, de maneira alguma vergonhosa ou atentatória da dignidade da pessoa (<sup>13</sup>). Seja, porém, como for, no mundo real dos homens uma vida comum organizada não é sequer concebível sem hierarquia, e, portanto, sem dependência; isto verifica-se tanto em relação à família como em relação ao Estado, democraticamente ou ditatorialmente constituído. Há sobretudo certas estruturas formais que sempre e em toda a parte permanecem vivas: se não forem realizadas de maneira justa, são-no de maneira injusta. E assim se poderia perguntar se no lugar que deixou vago a decadência da «homenagem» (fenómeno que evidentemente não surgiu de *motu proprio*, sem causa) não irá proliferar aquela ignominiosa degenerescência da autoridade que se baseia no mútuo desdém.

Temos, pois, que o mundo não pode organizar-se somente através da justiça: há dívidas e há credores que pela sua mesma natureza não podem ser pagos ou compensados. E só o homem que se esforça por dar a cada um o que é seu, só o justo, portanto, poderá sentir esta impossibilidade com plena e definitiva lucidez. Ele paga o *debitum* com a clara consciência de que nunca chegará a fazer aquilo a que realmente é obrigado. Este é o laço que une ao elemento racional da justiça aquela nota de «excesso» e, por assim dizer, de «frustração» que caracterizam a *religio*, a *pietas* e a *observantia*. Também por isso mesmo não admira que estes três conceitos sejam, para uma mentalidade racionalista, um horror.

Aqui surge uma *segunda* possibilidade de interpretar a expressão «limites da justiça»: para que o

mundo possa progredir, é preciso que o homem esteja disposto a dar coisas a que não é estritamente obrigado. (Ao passo que, recordemo-lo, a primeira interpretação significava: há coisas a que o homem é estritamente obrigado e que todavia não tem capacidade de cumprir).

Ora o justo, quanto mais forte é a sua consciência desta impossibilidade, tanto mais se conhece a si mesmo como dádiva, como devedor perante Deus e os homens: só o homem justo se encontra em condições de pagar o que não deve. Só ele estará decidido a dar a outrem aquilo que ninguém o pode obrigar a dar-lhe. Há sem dúvida obrigações que não estão sujeitas a coacção e que todavia são devidas em sentido estrito. Expressar um agradecimento, por exemplo, embora por natureza não admita coacção, nem por isso deixa de ser um autêntico dever de justiça. No entanto, é preciso notar que «estar grato» e «agradecer» não são a mesma coisa que «pagar» e «recompensar»—e por isso São Tomás, citando Séneca, observa que quem se esforça por recompensar uma dádiva, demasiado cedo mostra que é mau pagador, e que é ingrato (14).

Portanto, insistimos, é o homem preocupado em ser justo, precisamente ele, quem sente — como observa São Tomás — não só a obrigação de cumprir e pagar o que é devido, mas ainda a necessidade de mais qualquer coisa como, por exemplo, «generosidade». Para que a vida da comunidade humana se não desumanize, é preciso haver também *affabilitas*, «amabilidade», imprescindivelmente. A expressão significa nem mais nem menos do que a amabilidade no convívio quotidiano. Esta virtude, que São Tomás igualmente articula com a justiça, não pode, evidentemente, consi-

derar-se como devida a outrem em sentido estrito, e muito menos ser reclamada ou exigida com eficácia. No entanto, é também impossível que sem ela os homens vivam «com alegria» (*delectabiliter*) a sua vida comum: «Assim como o homem não pode viver socialmente sem a verdade, assim também o não pode fazer sem a alegria» (18).

Parece-me estar suficientemente esclarecido sobre a maneira como o jovem do nosso tempo costuma reagir perante um pensamento destes. É de presumir que ele prefira não enveredar por esse caminho; é-lhe antes mais simpático aquele estilo, duro e sovina, da vida contemporânea. Reagindo assim, fica, como é natural, inteiramente no vazio. Contudo, não é a antiga doutrina da justiça, mas exactamente uma tal reacção, que é «romântica» e utópica. Este é ao mesmo tempo o motivo pelo qual não pode facilmente ser combatida. Mas seria talvez interessante que se pudesse ao menos seguir, sem objecção preconcebida, e simplesmente como ouvinte, o desenvolvimento da ideia de justiça até às suas últimas consequências. Será acaso possível que o ouvinte se não aperceba de que aquela romântica avareza significa indigência, e que está nela implícita uma ulterior deserção do convívio humano? Poderá deixar de se lhe impor como razoável que as múltiplas formas de associação de que o homem é capaz na medida em que é «justo» constituem a riqueza do homem e da vida comum?

Ficando apenas no cálculo daquilo que é devido, torna-se a vida comunitária fatalmente desumana (19). Que o justo pague o que não deve, é necessário, e antes de mais nada porque a injustiça é um fenómeno generalizado no mundo. Já que há homens privados dos

seus direitos porque outros lhos retêm injustamente; já que isto é assim mesmo que um devedor não deixe de pagar uma dívida e deixe de haver um dever de justiça atribuível a alguém; e já que existem a aflição e a miséria humanas — por isso mesmo não deve o justo limitar-se a cumprir o seu dever estrito. Na verdade, como diz São Tomás, «a misericórdia sem justiça é fonte de dissolução»; mas não é menos verdade que «a justiça sem misericórdia é crueldade» (17).

Eis como se tornam nítidos os limites intrínsecos da justiça: «Querer conservar o mundo na paz e na concórdia através dum imperativo de justiça, é insuficiente, se o amor não lançar entre os homens as suas raízes» (18).

## NOTAS

Os passos que citamos da *Summa Theologica* de São Tomás de Aquino encontram-se nas observações que se seguem indicados apenas por números. Por exemplo: «II, II, 58, 2 ad 4» significa: II parte do II capítulo, questão 58, artigo 2, resposta à objecção 4.

O mesmo se diga para as citações do seu comentário às sentenças de Pedro Lombardo. Por exemplo: «2 d. 24, 3, 5» significa: livro 2, divisão 24, questão 3, artigo 5.

O título das restantes obras de São Tomás citadas no texto encontram-se indicados pelas abreviaturas respectivas: *Summa contra Gentes* (C. G.), *Quaestio disputata de virtutibus cardinalibus* (Virt. Card.), *Quaestio disputata de virtutibus in communi* (Virt. comm.), *De regimine principum* (Reg. princ.), *Comentário à Ética de Aristóteles* (In Eth.), *Comentário à Política de Aristóteles* (In Pol.), *Comentário a Dionísio Areopagita sobre o nome de Deus* (In Div. Nom.), *Comentário ao Evangelho de São Mateus* (In Matth.), *Comentário à Epístola aos Efésios* (In Ephes.).

### A CADA UM O QUE É SEU

(<sup>1</sup>) Kant, *Eine Vorlesung über Ethik*. Editor Paul Menzer; 2.<sup>a</sup> edição, Berlim, 1925, pág. 245.

(<sup>2</sup>) São Tomás de Aquino, *In Eth.*, 5, 1; n.º 893.

(<sup>3</sup>) *República*, 331. Platão cita o poeta Simónides, que tinha vivido cerca de um século antes dele. Naturalmente, nem sequer Simónides é o autor deste pensamento, que já se encontra formulado por Homero na *Odisseia* (14, 84).

(4) *Retórica*, 1, 9.

(5) *De finibus*, 5, 23.

(6) *De officiis*, 1, 24.

(7) *Cidade de Deus*, 19, 21.

(8) *Corpus Juris Civilis*, Inst. I, 1.

(9) II, II, 58, 1.—Trata-se, como diz São Tomás, duma repetição de fórmulas do direito romano, «deviadamente apresentadas sob a forma de definição» (ibid.).

(10) Principalmente na *Summa Theologica* (II, II, 57-122) e no *Comentário à Ética de Aristóteles* (In Eth. 5; n.º 885-1108).

(11) *Virt. Card.*, 1 ad 12.

(12) In Div. Nom., 8, 4; n.º 778.

(13) *Patrologia Latina* (Migne) 220, 633.

(14) C. G., 2, 28.

(15) *Ibidem*.

(16) *Ibidem*.

(17) *Non igitur creatio ex debito iustitiae procedit*. C. G., 2, 28.

(18) I, 21, 1 ad 3.

(19) II, II, 57, 1.

(20) Diz São Tomás na *Summa contra Gentes* (2, 93): ao homem pertence aquilo que o seu aperfeiçoamento reclama; portanto, aquilo que lhe é necessário; neste «pertencer» está envolvida uma exigência e uma necessidade (*exigentia, necessitas* — I, 21, 1 ad 3). No livro, outrora célebre, de R. von Ihering, *Der Zweck im Recht*, diz-se: «Ter um direito é isto: está ali alguma coisa para nós» (*Volksausgabe*, I, pág. 49). Emílio Brunner (*Gerechtigkeit*, Zurique, 1943) fala da «ordem do direito» na qual o homem é considerado segundo a ideia de justiça (pág. 22).

(21) Platão, *Górgias*, 469.

(22) *Ibidem*, 508.

(23) II, II, 57, 2.

(24) II, II, 57, 2 ad 2.

(25) Em sentido impróprio, pode sem dúvida dizer-se que uma pessoa trata *justa* ou *injustamente* um animal, e que um determinado tormento aplicado a animais é *injusto*. Qualquer coisa de parecido se encontra na debatida questão da «justiça material», a respeito, por exemplo, duma obra de arte. No sentido exacto

da palavra, porém, os seres não-espirituais não possuem direitos invioláveis; não lhes pode verdadeiramente *per-tencer* nada, pois são eles próprios que pertencem ao homem.

(<sup>26</sup>) J. Leclerq, *Note sur la justice*. *Revue Néo-scholastique de Philosophie*, 28 (1926), pág. 269.

(<sup>27</sup>) J.-P. Sartre, *L'existentialisme est un huma-nisme*. Paris, 1946, pág. 22.

(<sup>28</sup>) C. G., 3, 112.

(<sup>29</sup>) C. G., 3, 112.

(<sup>30</sup>) *Vorlesung über Ethik*, pág. 245.

(<sup>31</sup>) 4 d. 46, 1, 2, 1.

(<sup>32</sup>) Cfr. o que atrás se disse sobre a virtude da Prudência, principalmente no 2.º capítulo.

## O DEVER PARA COM O OUTRO

(<sup>1</sup>) II, II, 57, 1.

(<sup>2</sup>) São Tomás fala de *alietas* e *diversitas*: II, II, 58, 2.

(<sup>3</sup>) Há sem dúvida um conceito de justiça mais amplo que não exclui o amor, do mesmo modo que há um conceito de amor que engloba o de justiça.

(<sup>4</sup>) II, II, 58, 2.

(<sup>5</sup>) II, II, 57, 4.

(<sup>6</sup>) Em Francisco Dornseiff, *Der deutsche Wortschatz* (3.ª ed., Berlim, 1943) a palavra «Ohrenbläserei» (murmuração) encontra-se incluída no grupo de palavras que têm o sentido de «Schmeichelei» (adulação), (pág. 556).

(<sup>7</sup>) II, II, 74, 2.

(<sup>8</sup>) *Iustitia consistit in communicatione*. In *Eth.*, 8, 9; n.º 1658.

(<sup>9</sup>) II, II, 102, 2 ad 2.

(<sup>10</sup>) *Dependet ex honestate debentis*. II, II, 106, 4 ad 1.

(<sup>11</sup>) *Inter virtutes morales sola iustitia potest Deo magis proprie attribui*. In *Div. Nom.*, 8, 4; n.º 771.

(<sup>12</sup>) I, 21, 4.

(13) Reddit sibi quod sibi debetur. I, 21, 1 ad 3.

(14) Proslógio, 10.

(15) I, 21, 1 ad 3.

(16) Goethe: «...was ich Ihne *soll* für den Tee» (o que eu lhe *devo* pelo chá). Logau: «wer mir fünfzig Gulden *soll*» (*deve-me* 50 florins). Citações de Paul und Euling, *Deutsches Wörterbuch* (4.<sup>a</sup> ed., Halle, 1935, pág. 498).

(17) *Ibidem*, pág. 397.

(18) *Alteri obligatum esse*. II, II, 122, 1.

(19) República, 332.

(20) II, II, 122, 1.

(21) II, II, 122, 1.

(22) II, II, 122, 1, *sed contra*.

(23) II, II, 58, 5.

(24) É neste mesmo sentido que São Tomás (II, II, 58, 5 ad 3) interpreta a proposição do Novo Testamento, segundo a qual todo o pecado é *in-iqutitas* (1.<sup>a</sup> epístola de São João, III, 4).

(25) *Virt. Card.*, 3 ad 8; II, II, 58, 6 ad 4; 79, 1.

(26) II, II, 47, 10 ad 1; *In Eth.*, 5, 2; n.º 907.

(27) II, II, 58, 5.

(28) *In Eth.*, 5, 2, n.º 907.

(29) *ética a Nicómaco*, 5, 3; 1129 b.

(30) II, II, 79, 1.

(31) *In Eth.*, 5, 1, n.º 886.

(32) *Vorlesung über Ethik*, pág. 245.

(33) I, II, 100, 2.

(34) *Secundum rationem commensurationis ad alterum*. I, II, 60, 2.

(35) I, II, 60, 2.

(37) Cfr. a última parte desta obra sobre a virtude da Temperança.

(36) *Comentário a I, II, 60, 2*.

(38) *Virt. Card.*, 1 ad 12.

(40) II, II, 122, 1.

(41) II, II, 181, 1 ad 1.

(42) I, II, 100, 9 ad 1. — Não se deve esquecer que isto foi dito tendo em conta a lei do *Antigo Testamento*. Em todo o caso, a frase citada não é directamente atingida por esta limitação.

(43) Este exemplo é citado por Sertillanges na sua *Philosophie Morale de S. Thomas* (Paris, 1922), pág. 244.

(44) In Eth., 5, 13, n.º 1044.

(45) 5, 9.

(46) I, II, 197, 4. — Isto é dito e caracterizado de novo na *Quaestio* sobre a Lei do Novo Testamento.

(47) II, II, 58, 10.

## A MAIS ALTA DAS VIRTUDES

(1) *De officiis*, 1, 7.

(2) II, II, 58, 3.

(3) Assim diz Santo Ambrósio no seu livro *De officiis* (1, 35) — o que também se encontra na obra de Cícero que tem o mesmo título.

(4) C. G., 3, 24.

(5) In Eth., 5, 2, n.º 910.

(6) I, II, 66, 4.

(7) II, II, 58, 12; I, II, 66, 1.

(8) *Virt. comm.* 9.

(9) I, II, 66, 4.

(10) II, II, 124, 1.

(11) *Iustitia est huius boni factiva*. II, II, 123, 12.

(12) II, II, 157, 4.

(13) II, II, 123, 12.

(14) II, II, 123, 12.

(15) *Per eam (= iustitiam) applicatur voluntas ad proprium actum*. I, II, 59, 5.

(16) In Eth. 5, 15, n.º 1077.

(17) Escritos de Plotino, compilação de Ricardo Harder (Leipzig, 1930), I vol., pág. 187.

(18) II, II, 55, 8.

(19) Cf. Josef Pieper, *Über das Ende der Zeit* (Munique, 1950), o capítulo sobre a forma do Anticristo.

## BASES FORMAIS DA JUSTIÇA .

(1) Diógenes Laércio, *Vida e Pensamentos*, I, 36.

(2) Plutarco, *Festim dos sete sábios*, cap. 11.

- (<sup>3</sup>) Red. princ. 1, 10.  
 (<sup>4</sup>) A frase encontra-se na ética a Nicómaco de Aristóteles (5, 3; 1130 a.)  
 (<sup>5</sup>) Plutarco, *Festim*, cap. 11.  
 (<sup>6</sup>) *Ibidem*.  
 (<sup>7</sup>) Diógenes Laércio, *Vida e Pensamentos*, I, 69. ...  
 (<sup>8</sup>) Plutarco, *Festim*, cap. 11.  
 (<sup>9</sup>) *Ibidem*.  
 (<sup>10</sup>) II, II, 61, 1.  
 (<sup>11</sup>) In *Eth.*, 1, 1, n.º 5.  
 (<sup>12</sup>) Cf. a propósito O. Spann, *Gesellschaftslehre* (3.ª ed., Leipzig, 1930). págs. 157.

## «A RESTITUIÇÃO»

- (<sup>1</sup>) I, II, 114, 1. — Simpliciter... iustum est inter aequales. III, 85, 3.  
 (<sup>2</sup>) 4 d. 46, 1, 1, 1. — Cf. C. G. 1, 93; I, 21, 1; In Div. Nom. 8, 4, n.º 775.  
 (<sup>3</sup>) *Commutationes secundum quas transfertur aliquid ab uno in alterum...* In *Eth.*, 5, 4, n.º 928.  
 (<sup>4</sup>) II, II, 61, 3.  
 (<sup>5</sup>) Cf. Josef Pieper, *Grundformen sozialer Spielregeln* (2.ª ed., Francfort, 1950) especialmente o capítulo «Die Spielregeln der Gesellschaft».  
 (<sup>6</sup>) II, II, 62, 1.  
 (<sup>7</sup>) Trata-se da tradução de M. S. Gillet O. P. na *Summa Theologica* em francês e em latim das *Editions de la Revue des Jeunes* (Paris-Tournai-Roma, 1932); II, II, 61 proemium.  
 (<sup>8</sup>) II, II, 62, 1.  
 (<sup>9</sup>) Assim observa B. H. Merkelbach, *Summa Theologica Moralis* (2.ª ed., Paris, 1936), II, 184.  
 (<sup>10</sup>) *Grundlage der Moral. Gesammelte Werke*, II, pág. 611.  
 (<sup>11</sup>) II, II, 61, 3.  
 (<sup>12</sup>) II, II, 61, 3.  
 (<sup>13</sup>) Per restitutionem fit reductio ad aequalitatem. II, II, 62, 5.

## A JUSTIÇA E O PODER

(<sup>1</sup>) II, II, 58, 7 ad. 2.

(<sup>2</sup>) II, II, 61, 1 ad. 5.

(<sup>3</sup>) II, II, 61, 2.

(<sup>4</sup>) I, 21, 1; cf. igualmente In Eth., 5, 4, n.º 927, 928.

(<sup>5</sup>) II, II, 61, 2.

(<sup>6</sup>) II, II, 61, 2.

(<sup>7</sup>) II, II, 61, 2, ad. 2.

(<sup>8</sup>) In Eth., 5, 6, n.º 950.

(<sup>9</sup>) Ética a Nicómaco, 5, 7; 1131 b.

(<sup>10</sup>) In Pol., 1,1, n.º 11.

(<sup>11</sup>) O conceito de «mutilação» não é tão «medieval» como à primeira vista possa parecer. A esterilização como sanção penal, por exemplo, existe também nos Estados modernos; e o direito de o fazer também não é em princípio negado pela Igreja (cf. *Lexikon für Theologie und Kirche*, vol. 9, 813).

(<sup>12</sup>) II, II, 65, 2 ad 2.

(<sup>13</sup>) In Eth., 5, 11, n.º 1009.

(<sup>14</sup>) In Ephes. 6.3.

(<sup>15</sup>) Tudo leva a crer que isto não é apenas válido para a clássica doutrina do Ocidente. O representante chinês da Comissão da Unesco que preparou a nova formulação dos direitos do homem, o professor filósofo Chung-Sho Lo, afirmou visivelmente embaraçado que não existe na tradição chinesa a noção de direitos humanos e que a língua chinesa não tem uma palavra equivalente à nossa palavra «direito» (reivindicação de direito). Mas existe, naturalmente, o conceito de «justiça», e até mesmo uma variadíssima doutrina acerca principalmente da justiça do príncipe, e Chung-Sho Lo cita a propósito o «Livro da História» quase duas vezes milenário: «O Céu ama o povo, e o príncipe deve obedecer ao Céu». Cf. *Um die Erklärung der Menschenrechte* (Zurique, 1951), pág. 242 e sgs. 16).

(<sup>16</sup>) Cf. Romano Guardini, *Die Macht* (Würzburg, 1951, pág. 91, 92.

(<sup>17</sup>) «Não haverá nenhum poder político autêntico», diz Carlos Marx (*Elend der Philosophie*, Berlim, 1952, pág. 194).

(<sup>18</sup>) Pol., 3, 4: 1276 b.

(10) A este respeito, diz São Tomás que nos melhores Estados não é possível ser alguém um bom político se não possui aquelas qualidades que fazem dele um homem bom. In Pol., 3, 3; n.º 366. Cf. In Eth., 5, 3, n.º 926.

(20) São Tomás cita-o por estas palavras: *Principatus virum ostendit. Reg. princ.*, 1, 10.

(21) *Reg. princ.*, 1, 8.

(22) O Comentário à Ética de Aristóteles diz que a honra e a glória são a coisa melhor que os homens podem dar ao soberano justo; o tirano ambiciona sem dúvida acima de tudo o lucro material. In Eth., 5, 11, n.º 1011.

(23) *Reg. princ.*, 1, 10.

(24) *Divina Comédia, Paraíso, canto 18.º*.

(25) Pol., 3, 4; 1277 b.

(26) II, II, 50, 1 ad 1.

(27) *Reg. princ.*, 1, 4.

(28) *Reg. princ.*, 1, 6.

(29) «O Estado proletário é uma máquina destinada à opressão da burguesia»; «a ditadura do proletariado é o domínio sobre a burguesia, não limitado por nenhuma lei e afirmando-se a si próprio no poder. J. Stalin, *Über die Grundlagen des Leninismus* (Berlim, 1946), pág. 30, 31.

(30) Trata-se do conflito com o grupo do noroeste (1928) e de Wissell, então ministro do Trabalho.

(31) Na Inglaterra, por exemplo, há condições sem dúvida diferentes das que existem na Alemanha. Não há certamente neste campo uma certeza para sempre válida. Mas deve-se saber em que medida aplicar o *self-government* político quando as coisas se tornam graves.

(32) II, II, 61, 1 ad 3.

(33) I, II, 96, 6.

(34) Donoso Cortés, *Der Abfall vom Abendland. Dokumente*. Edit. Paul Viator (Viena, 1948), pág. 67.

(35) II, II, 61, 2.

(36) A frase que se segue é uma auto-citação de Josef Pieper, *Thesen zur sozialen Politik* (Friburgo, 1946) págs. 8.

(37) Encíclica *Quadragesimo anno*. Edição bilingue (Friburgo) pág. 85.

(38) 4 d. 26, 1, 2.

(39) *Opponitur iustitiae distributivae*. II, II, 63, prologus.

(40) II, II, 63.

(41) II, II, 63, 2.

(42) II, II, 63, 1.

(43) II, II, 63, 1.

(44) II, II, 63, 2.

(45) Aelred von Rieval, *Die heilige Freundschaft* (Munigue, s. d.).

(46) *Leis*, 757.

### OS LIMITES DA JUSTIÇA

(1) II, II, 80, 1.

(2) I, 21, 1 ad 3.

(3) I, 21, 4.

(4) II, II, 85, 1.—*Todos os homens*—diz mais adiante a *Summa Theologica* (II, II, 86, 4 ad 2)—conhecem pelo menos implicitamente a importância que tem o sacrifício.

(5) *Górgias*, 480.

(6) III, 85, 3 ad 2.

(7) II, II, 80, 1.

(8) II, II, 101, 1.

(9) *Personae in dignitate constitutae* (II, II, 102, 1); *personae dignitate praecellentes* (II, II, 103, 3).

(10) II, II, 80, 1.

(11) São Tomás fala (II, II, 102, 1) do governante, do militar, do professor, mas não pretende fechar a enumeração: *et simile est in aliis*.

(12) II, II, 80, 1.

(13) Emil Brunner (*Gerechtigkeit*, pág. 50) chama aqui a atenção para Rousseau, que pretende a dissociação da família logo que deixe de ser necessário um trabalho comum—e isto para que os filhos atinjam o mais rapidamente possível a inteira independência, que é a única coisa que convém ao homem.

(14) II, II, 106, 4.

(15) II, II, 114, 2 ad 1.

(16) Acerca da sinistra actualidade deste pensamento, não é preciso entrar em pormenores. H. Gollwitzer, na reportagem do seu cativoiro («...und führen, wohin du

*nicht willst*, 4.<sup>a</sup> ed., Munique, 1952) fala por experiência própria de como os «velhos prisioneiros» queriam que os seus camaradas doentes tomassem parte efectiva no trabalho, consoante o quinhão que lhes cabia. «Eles estavam tão impossibilitados de compreender o nosso apelo à compaixão e à camaradagem, como nós o estávamos de compreender o seu cálculo frio daquilo a que tinham direito — cálculo sobre o qual está assente todo o sistema de vida da União Soviética» (pág. 101).

(<sup>17</sup>) In *Math.* 5, 2.

(<sup>18</sup>) C. G. 3, 130.

ESQUEMA DAS FORMAS BÁSICAS DA JUSTIÇA

(cfr. págs. 108 e 109)



# A FORTALEZA

*O louvor da fortaleza depende de alguma  
maneira da justiça.*

São Tomás de Aquino

## INTRODUÇÃO

É através de interpretações falsas ou deficientes da verdade do ser que surgem, como uma necessidade interior, objectivos enganosos e ideais destituídos de fundamento. Da mesma maneira que todo o dever se baseia no ser, todas as directivas da acção radicam no conhecimento da realidade.

Segundo esta lei geralmente válida, o liberalismo ihumanista — aquela rede espraiada e multifacetada, mas no fundo uniforme, de interpretações erróneas da objectiva verdade humana, que informou o século mas agora desaparece definitiva e implacavelmente no passado — impôs também à imagem ética do homem deformações destituídas de verdade.

Essas deformações, porém, apresentaram-se como falsificações e irrealidades principalmente dos conceitos com que o cristianismo ocidental se acostumou a compreender e a formar a imagem do homem bom: prudência, justiça, fortaleza, temperança.

Para a teologia clássica da Igreja, a *prudência* é a sabedoria com que o homem que age e decide possui o *bonum hominis*, o verdadeiro bem humano: o *bonum rationis*, o bem da razão, isto é: a verdade (\*). A prudência é a mais alta de todas as virtudes cardeais. Com

a sua visão concreta do ser objectivo, garante o realismo da acção; e, portanto, tanto no âmbito do natural como no do sobrenatural, o próprio bem intrínseco da acção. É pela prudência que o homem reconhece as leis eternas da realidade e as aceita como normativas.

É nela que se completa a natural participação puramente receptiva da criatura nas leis essenciais da criação para a configuração activa do ser espiritual. Com a «ciência directiva» (\*) da prudência, a realidade passa a impor-se juntamente com as suas peculiares normas de desenvolvimento. E todo o âmbito da acção ética é comandado por esta palavra de ordem da prudência, formadora de todas as virtudes e plena de realidade, «sem a qual nenhuma virtude seria virtude». O bem é prudência; a prudência distingue entre o que é bom e o que não o é. Mas o que é prudente vem determinado «pela própria coisa», *ipsa res* (\*); pela própria realidade e, através dela, por quem a criou. A filosofia cristã induz o homem, com a sua «subjectividade», a entrar em silêncio para conseguir apreender a intrínseca normatividade de toda a criação, a que ele próprio também pertence e em cujo seio terá de alcançar o objectivo da sua essência e colaborar deste modo livremente na tarefa das «realizações». Só quem cala conseguirá ouvir, e só o invisível é transparente.

O pensamento liberal-racionalista, porém, cortou a ligação do homem com a realidade objectiva e a relação da essência do sujeito (criado) com o objecto, pretendendo com isso inverter a relação criatura-criador. A verdade cristã, que também é uma verdade natural, segundo a qual a criação recebeu do espírito de Deus a sua medida, e o espírito cognoscente do homem recebe a sua medida directamente da criação, para que faça desse conhecimento do ser a «medida»

da sua acção moral (4) — a missão da prudência está precisamente nesta transformação substancialmente exacta de um conhecimento do ser que «cobra determinada medida» numa resolução que «dá a medida» da acção — essa verdade aparece-nos invertida na heresia que diz que o homem, na sua subjectividade, é a «medida» e o meio que dá a «medida» à realidade.

Foi assim que se destruiu a própria possibilidade de apreender no seu sentido originário a virtude da prudência: esta apareceu como a função formal, vazia de conteúdo, da consciência «autónoma», ou como uma justificação suplementar («ideológica») dos impulsos caprichosos da vontade; ou degenerou numa subtiliza subjectiva «surda», no sentido literal, desprovida de qualquer realidade e, portanto, privada de qualquer eficácia formativa. A todas estas deformações da verdadeira imagem da prudência — que não significa senão isto: toda a acção que pretenda ser boa e saudável deve fundamentar-se num conhecimento verdadeiro; todo o conhecimento, se pretender ser verdadeiramente conhecimento, deve ser um espelho da realidade objectiva — a todas estas deformações responde, sem ser por acaso, o contra-ataque destruidor de um irracionalismo que declara a guerra ao primado do próprio espírito cognoscente, e não só à máscara do espírito e do seu domínio.

De acordo com a sua origem nominalista, o liberalismo iluminista é individualista. Já para além do homem «livre», «com os mesmos direitos dos outros», «autarca», desvenda a realidade dos organismos sociais, cuja essência procura explicar recorrendo a «influxos recíprocos», aos contratos entre os indivíduos, os únicos com real existência. O contrato (na medida do possível o contrato a curto prazo e denunciável) é acima

de tudo o conceito condutor da sociologia liberal e da ética «social». Daí que a ideia ética reitora de toda a consciência humana — isto é: a *justiça* — seja erroneamente restringida à virtude de um confronto e mero sopesar de interesses e mercados, de uma justiça de trocas (*iustitia commutativa*).

No que diz respeito à metafísica social cristã, a vida social do homem tem uma estrutura mais rica; abrange fenómenos mais variados e mais complexos do que a vida de relações entre indivíduos. A doutrina social cristã nunca poderá ser apenas uma «doutrina de relações». E a ética social cristã conhece, para além da justiça comutativa, outros modos próprios de justiça: a justiça «distributiva» (*iustitia distributiva*) e a justiça «legal» (*iustitia legalis*).

A justiça comutativa provém das relações do indivíduo com o indivíduo, da entidade privada com a entidade privada, da parte com a parte. Porém, como já dissemos, a metafísica social cristã reconhece realidade não só ao indivíduo como à comunidade, não só às pessoas privadas como às instituições de direito público, não só às partes como ao todo social; e assim conclui-se, logicamente, que, para esta doutrina social, não há só relações entre indivíduos (*ordo partium ad partes*), mas também, e com a mesma verdade, relações entre a comunidade e o indivíduo (*ordo totius ad partes*), e entre o indivíduo e a comunidade (*ordo partium ad totum*). As relações entre a comunidade e o indivíduo corresponde a justiça «distributiva»; às relações entre o indivíduo e a comunidade, a justiça «legal».

O princípio ético da justiça legal diz: há uma verdadeira obrigação do indivíduo para com o bem comum, que se distingue qualitativamente da soma de

todos os interesses individuais. O princípio da justiça «distributiva» diz: há uma verdadeira obrigação da comunidade, principalmente do poder estadual, para com o bem dos indivíduos. É de assinalar, no individualismo do século passado, o facto de este ter tentado interpretar o Estado, o mais nobre e efectivo suporte do bem comum, como uma sociedade baseada num contrato, ou como uma passagem espontânea para uma sociedade sem Estado, camuflando com isso a diferença qualitativa entre o bem comum e o bem individual.

Foi assim que se desvaneceu — primeiro na interpretação teórica da realidade, depois também, como todos sabem, na vida concreta do Estado e da sociedade — a lógica possibilidade de tornar evidente e normativa a combinação dos conceitos de justiça «legal» e justiça «distributiva».

O princípio da sociedade-contrato, que Lorenz von Stein já definiu como sendo o «interesse», tornou-se base da vida social e do Estado. A doutrina social cristã lutou tenazmente contra tais deformações da realidade. Porém, tem hoje em dia que se bater em duas frentes, desde que, como reacção ao individualismo, um «universalismo» extremista se propõe negar em absoluto os direitos originários da pessoa, e consequentemente procura declarar a *iustitia commutativa* como um «conceito» (\*) individualista «completamente impossível».

Não há dúvida de que a visão humana própria do liberalismo falseou as quatro virtudes cardeais. Mas falseou sobretudo o significado originário das virtudes da «fortaleza» e da «temperança». Não conseguiu que, no seu civismo laico e illusório, o homem ilu-

minista, que no «mundo explicado» se sente «como em casa» (R. M. Rilke), conseguisse penetrar no pressuposto real dessas duas virtudes, a saber: a realidade metafísica da existência do mal; do mal no mundo humano e demoníaco, do mal no aspecto duplo da culpa e do castigo, isto é, do mal que fazemos e do mal que padecemos (\*). O liberal iluminista não pode conhecer, nem tão-pouco aceitar esta realidade fundamental, porque para tal encontra um obstáculo decisivo no seu declarado mundanismo, no seu desregrado optimismo, e ainda num burguesismo metafísico, que procede dos dois primeiros factores e surge medrosamente ansioso de uma segurança que pretende «permanecer alheia à fortaleza» (\*).

A razão natural só deficientemente consegue alcançar o núcleo obscuro da essência do pecado; unicamente a fé pode apreender os princípios misteriosos da culpa (a ordem sobrenatural não fundamenta apenas as mais altas possibilidades da felicidade, mas também as profundidades insondáveis da tristeza). E a doutrina da Igreja, que afirma que o homem «natural», isto é, o homem fora do alcance de Cristo, está sob «o domínio de Satanás» por causa do pecado original, só é revelada a um puro optimismo «natural» e a uma esforçada e ensimesmada vontade de segurança no exacto instante em que de si mesmos se libertam.

A virtude da moderação e da medida, a *temperantia*, só é pensável se a fundamentarmos no facto de o homem ter perdido, simultaneamente com a primitiva santidade, a *integritas*, a «invulnerabilidade», a ordem natural intrínseca da sua natureza. Só supondo e reconhecendo a possibilidade de uma rebe-

lião das forças coordenadas da alma contra o império do espírito, só assim é possível apresentar a «temperança» como virtude. O desconhecimento ou a negação liberal deste pressuposto tinha necessariamente que conduzir a um esvaziamento do verdadeiro sentido ético da *temperantia*.

Por outro lado, deu-se uma sobrevalorização desmedida da temperança, principalmente entre a «burguesia cristã»; de tal maneira que os usos linguísticos restringiram a este particular o conceito de «moralidade» e lhe ligaram, precisamente pelas exteriorizações dessa virtude por parte da burguesia, um segundo sentido irónico e depreciativo. Esta sobrevalorização da luta moderadora contra as paixões desordenadas, esta «particularização» do valor ético, nasceu, sem dúvida, do espírito individualista. Para a teologia clássica da Igreja, a *temperantia* é a última e a menos importante das quatro virtudes cardeais, e por razões manifestas: a temperança só diz respeito ao homem individual (\*) — coisa que, evidentemente, não encobre qualquer menosprezo pela castidade, nem invalida a ignomínia da libertinagem.

O poder do mal evidencia-se na sua fecundidade. A luta contra esta força terrível — tanto pela resistência como pelo ataque, *sustinendo et aggradiendo* — é tarefa da fortaleza, da qual já Santo Agostinho dizia ser «prova irrefutável» da existência do mal (\*).

O liberalismo iluminista finge não ver o mal no mundo, quer o que procede do poder demoníaco do *adversarius diabolus*, quer simplesmente o que deriva do poder misterioso da cegueira humana e da perversidade da vontade; no pior dos casos, o poder do mal não lhe parece «sèriamente perigoso», tão perigoso que

não seja possível «negociar» e chegar a um acordo com ele. O «não» sinistro, desapiedado, irremovível, que é para os cristãos uma realidade, foi apagado do mundo liberal. A vida ética do homem foi falsificada e transformada numa vida inofensiva, sem risco, sem nada de heróico; o caminho para a perfeição surge como um crescimento puramente biológico que alcança o bem sem luta.

A pedra angular da doutrina da vida cristã é, pelo contrário, o conceito do *bonum arduum*, do «bem difícil», que suplanta o que está ao alcance da mão estendida sem esforço. O liberalismo deve considerar sem sentido a fortaleza que luta e se esforça, e deve considerar «estúpido» o forte. Por outro lado, foi atribuída ao liberalismo, simultaneamente como consequência e protesto, uma «coragem» que julga poder alcançar a coroa do heroísmo por uma acção «cega» e por um «holocausto» em si mesmo, independentemente do fim.

\*  
\*   \*   \*

Nas páginas que se seguem, faremos o possível por tornar evidente, no sentido *cristão*, o verdadeiro sentido da fortaleza humana como virtude.

Terá naturalmente pouco valor apresentar opiniões particulares sobre o sentido cristão da fortaleza. A verdade cristã tem a sua fonte no magistério da Igreja de Cristo; o indivíduo particular só a possui na medida em que está ligado à Igreja e a escuta com fé. O trabalho que se segue não procura louros na originalidade do pensamento. Pelo contrário, não há nele qualquer frase que não pudesse ser extraída da obra de São Tomás de Aquino, «doutor universal» da Igreja.

## A DISPOSIÇÃO PARA CAIR EM COMBATE

A fortaleza implica vulnerabilidade; sem essa vulnerabilidade, não existe sequer a possibilidade de fortaleza. Um anjo não pode ser forte, porque não é vulnerável. Ser forte significa ter capacidade para receber um ferimento. O homem pode ser forte porque pode ser ferido.

Entende-se por ferimento toda a violação da incolumidade natural contrária à nossa vontade, toda a ofensa ao ser que em si próprio descansa, tudo o que contraria a nossa vontade, tudo o que é de qualquer modo negativo, tudo o que magoa e prejudica, atemoriza e oprime.

O ferimento mais profundo e extremo é, porém, a morte. E mesmo os ferimentos não mortais são imagens da morte; esta extrema violação, este último «Não» reflecte-se e intervém em todos os anteriores.

Por isso, toda a fortaleza se relaciona com a morte; toda a fortaleza tem diante de si a morte. No fundo, a fortaleza é uma disposição para morrer, ou melhor, uma disposição para cair, isto é: para morrer em combate.

Todo o ferimento do ser natural refere-se à morte. Portanto, todo o acto de fortaleza procede de uma disposição para morrer, mesmo que, visto de fora, pareça

estar longe de qualquer pensamento acerca desse novíssimo. Um «acto de fortaleza» que não desça até aos abismos profundos da disposição para cair, tem as raízes apodrecidas e não pode ser realmente eficaz.

A disposição demonstra-se pela aplicação, e a fortaleza aperfeiçoa-se pelo testemunho de sangue. O martírio é o maior e o mais autêntico acto de fortaleza. A disposição para o martírio é a raiz essencial de toda a fortaleza cristã.

Numa época em que se perderam o conceito e as possibilidades reais de um testemunho de sangue, tem necessariamente que minimizar-se a fortaleza. É preciso observar, porém, que esta desautorização da virtude da fortaleza pode acontecer de muitas maneiras. A ideia burguesa de que a verdade e o bem vencem sempre por si próprios, sem qualquer aplicação da pessoa, está estreitamente vinculada ao entusiasmo barato, que não se cansa de falar da «alegre disposição para o martírio»: em ambos os casos é idêntica a deformação da essência do testemunho de sangue.

Neste ponto, a Igreja pensa de modo diferente. Por um lado, esclarece que a disposição de dar testemunho de sangue por Cristo entra no domínio do preceito divino estritamente obrigatório (*cadit sub praecepto*): «O homem tem de estar disposto a deixar-se matar por Cristo, antes que negá-lo ou cometer um pecado grave» (1). A disposição para a morte é, portanto, um dos fundamentos da vida cristã.

Mas, por outro lado, naquilo que diz respeito ao entusiasmo tresloucado pelo martírio, perguntemos à Igreja dos mártires o que ela pensava a esse respeito.

No *Martírio de São Policarpo*, uma das mais velhas actas da época das perseguições (meados do século segundo), enviada pela «Igreja de Deus em Esmirna» a «todas as congregações da Santa Igreja católica», lê-se: «Um, porém, um frígido de nome Quintus, atemorizou-se à vista dos animais selvagens. Fora ele precisamente que se apresentara voluntariamente ao tribunal, arrastando outros consigo. E o procônsul convenceu-o, com repetidas exortações, a jurar e a sacrificar. Por isso, irmãos, nós não louvamos aqueles que se denunciam voluntariamente; e também não é isso o que o Evangelho ensina» (2). E São Cipriano, a quem decapitaram no ano de 258, explicava ao procônsul Paterno: «A nossa doutrina proíbe que nos denunciemos voluntariamente» (3). Os Padres da Igreja primitiva, de Cipriano a Santo Ambrósio, passando por Gregório Nazianzeno, acreditavam, segundo parece, que Deus começaria por tirar a capacidade de resistência aos que, confiando na sua fortaleza, se dispusessem voluntariamente a ser martirizados. São Tomás de Aquino, em cuja *Summa* há um artigo, que por assim dizer, trata das «alegrias da fortaleza» (*utrum fortis delectetur in suo actu*), diz que a dor do martírio suplanta a felicidade espiritual do acto, «a não ser que a superabundante graça de Deus eleve a alma para as coisas divinas com força sobre-humana» (4).

Perante a prosaica e dura realidade que transparece nestas palavras, esfumam-se no nada todos os vãos entusiasmos e simplismos. Mas é só então, também, que a mente consegue captar pela primeira vez o verdadeiro significado deste facto fundamental: que a Igreja considera a disposição para o testemunho de sangue como um dos fundamentos da vida cristã.

A aceitação do sofrimento apenas constitui uma parte da fortaleza. O homem forte não aceita o sofrimento por si mesmo, mas na medida em que, através dele, se propõe conservar ou alcançar uma incolumidade essencial mais profunda.

Esta certeza de participar numa incolumidade mediante um ferimento recebido na luta pelo bem — incolumidade que está mais próxima e mais intimamente ligada à essência da vida dos homens do que toda a tranquilidade puramente natural —, esta certeza nunca se esbateu na consciência cristã, embora os críticos e os adversários do cristianismo nem sempre conseguissem descobrir e avaliar bem a posição que ocupa entre as armas vitais do cristão.

O martírio foi considerado pela Igreja primitiva como uma vitória, embora uma vitória mortal: «Ele vence com a sua morte pela fé; se vivesse sem fé, seria vencido», diz São Máximo de Turim, bispo do século V, acerca do testemunho de sangue (\*). E Tertuliano: «Vencemos quando nos vencem; salvamo-nos quando somos levados pelos carrascos» (\*).

O facto de estas vitórias serem mortais, ou pelo menos ferirem, faz parte do condicionalismo em que o cristão e talvez nem só o cristão vive no mundo. São Tomás de Aquino chega quase a sustentar que a essência da fortaleza reside nesta luta contra a prevalência do mal e que o corajoso só consegue vencer morrendo ou sendo ferido. Voltaremos a referir-nos mais adiante a esta ideia.

Antes de mais nada: o homem forte não aceita o sofrimento pelo sofrimento. Seria tão ilógico para o cristão como o é para o homem «natural». O cristão não despreza as coisas que são destruídas por qualquer

ferimento. O mártir não dá pouco valor à vida, embora lhe atribua menos importância do que ao valor pelo qual a sacrifica. O cristão ama a sua vida, diz São Tomás, não somente com as forças naturais e vitais do corpo, mas também com as forças éticas da alma espiritual. E isto não é dito a título de justificação. Não se pretende afirmar que o homem ame a vida natural apenas por ser um «homem»; não: ele ama-a precisamente por ser um homem bom (7). O mesmo se pode dizer de tudo o que nos rodeia e faz parte da incolumidade natural: alegria, saúde, êxito, sorte. Todas estas coisas são bens autênticos que o cristão não rejeita nem despreza: a não ser que se trate de conservar bens maiores, cuja perda produziria um ferimento mais fundo no núcleo essencial da existência humana.

Nada do que dissemos perde o seu justo valor pelo facto de a vida heróica dos santos e dos grandes cristãos ser, evidentemente, tudo menos o resultado de um cálculo cuidadosamente ponderado de lucros e perdas.

Esta «tensão» não pode ser resolvida por um acordo; pelo menos para o espírito finito e para a vida terrena, não se abre semelhante possibilidade. Mas o facto não é nem mais nem menos contraditório do que a expressão do Evangelho: «Quem ama a sua vida, perdê-la-á» (João 12, 25). Nem menos enigmático do que o surpreendente pensamento de São Tomás de Aquino, um homem tão aberto à realidade, tantas vezes acusado de um claro optimismo em relação a este mundo, quando ensina que o verdadeiro conhecimento das coisas criadas traz consigo uma tristeza insondável, uma tristeza tão invencível que não pode ser suprimida por qualquer força da inteligência ou da vontade (é a essa tristeza que se refere o Sermão da Montanha: Bem-aventurados os que choram, porque serão consolados) (8).

Não vale a pena querer ultrapassar os limites do incognoscível. Estas perguntas acerca do sentido e da medida do sacrifício de bens naturais acabam sempre no mistério insondável da existência concreta do homem, de um ser que é corpo-espírito, de um ser que foi criado e exaltado, que caiu e foi redimido.

## A FORTALEZA NÃO PODE CONFIAR EM SI MESMA

Se a essência da fortaleza está em receber ferimentos na luta pela realização do bem, então pressupõe-se que o forte sabe o que é o bem, e que ele é forte precisamente por amor desse bem. «O forte expõe-se ao perigo da morte por causa do bem» (\*). «A fortaleza não procura o perigo quando vence o perigo, mas sim a realização do bem da razão» (\*). «Aceitar a morte, em si não é de louvar, mas tão somente na medida em que prepara para o bem» (\*). Não é o sofrimento que interessa, mas a realização do bem.

Eis a razão por que a fortaleza, embora exija do homem as coisas mais difíceis, não é a primeira nem a maior das virtudes. Não são as dificuldades e o esforço que fazem a virtude, mas o bem (\*).

A fortaleza, portanto, leva-nos a recuar para algo de mais primitivo na nossa natureza. É essencialmente um elemento secundário e subordinado, algo que recebe de fora a sua medida. Insere-se numa ordem disposta segundo um significado e determinados graus, e nessa ordem não ocupa o primeiro lugar. Não subsiste por si mesma, não é independente. Recebe o seu sentido próprio de uma relação com outra coisa.

«A fortaleza não pode confiar em si mesma», diz Santo Ambrósio (\*).

Qualquer criança sabe que a fortaleza se encontra em terceiro lugar entre as virtudes cardeais. E esse lugar não lhe foi atribuído por acaso; é fruto de uma lógica.

A prudência e a justiça precedem a fortaleza. Isso significa pura e simplesmente que sem prudência e sem justiça não pode haver fortaleza; só quem é prudente e justo pode ser forte.

É, portanto, impossível falar da essência da fortaleza sem ter em mente a sua relação com a prudência e com a justiça.

Em primeiro lugar, só o prudente pode ser forte. Fortaleza sem prudência não é fortaleza.

A surpresa que nos invade quando meditamos nesta frase demonstra como andamos afastados dos fundamentos evidentes da doutrina clássica da Igreja. Só hoje em dia se começa a redescobrir timidamente o privilegiado lugar da prudência no sistema das virtudes.

Mencionar fortaleza e prudência de uma só vez contrádiz de certa maneira a ideia que o homem contemporâneo faz de uma e de outra. Isso acontece em parte pelo facto de, na linguagem de hoje, a palavra prudência já não significar com exactidão o que a teologia clássica da Igreja entende por *prudentia* e *discretio*. Com o termo «prudência», pretende-se fundamentalmente designar a astúcia que permite ao «táctico» não arriscar a sua pessoa e livrar-se de quaisquer ferimentos e mesmo da possibilidade de ser ferido. Esta interpretação parece-nos mais aquela falsa «circunspecção» e «calma reflexão» em que se apoia o cobarde para evitar as ocasiões de perigo. Diante de semelhante «prudência», a fortaleza há-de parecer imprudente e mesmo estúpida.

Talvez devêssemos tentar associar uma outra imagem terminológica ao conceito de *prudentia*. (A sociologia da linguagem já chamou a atenção para o facto de ser precisamente no campo das expressões linguísticas de conceitos éticos que primeiro tende a diluir-se e a desaparecer o verdadeiro sentido primitivo, chegando essas palavras até a adquirir um significado oposto). Já tive ocasião de propor a substituição do termo «prudência» por «objectividade» (6), embora não se possa negar que o significado habitual desta palavra só parcialmente coincide com o significado clássico de *prudentia-discretio*.

É objectivo todo aquele que, nos seus juízos e na sua acção, se conforma com o «logos objectivo» da realidade. E é precisamente esse o primitivo e verdadeiro significado da virtude da prudência, enquanto «sabedoria» daquele a quem tudo sabe como realmente é, *cui sapiunt omnia prout sunt* (segundo se diz na extraordinária e simples formulação de São Bernardo de Claraval e na «Imitação de Cristo») (7).

A prudência oferece um duplo aspecto. Um, cognoscente, «receptor de medida», voltado para a realidade; o outro, decisivo, autoritário, «dando medida» ao querer e ao agir. No primeiro aspecto, espelha-se a verdade das coisas reais; no outro, é visível a norma da acção.

E a relação da prudência com a realidade é essencialmente mais antiga que a sua relação com a acção. A prudência — conhecendo e dirigindo — «traduz» a verdade das coisas reais na bondade da acção humana. E só assim a acção humana é objectivamente boa, porque pode ser «convertida» em verdadeiro conhecimento das coisas: o pecado também se fundamenta sempre — embora não exclusivamente — numa concepção errónea da essência das coisas.

Deste modo, a prudência não é simplesmente a primeira das virtudes cardeais, mas principalmente a *genitrix virtutum* <sup>(8)</sup>; ela «gera» as outras virtudes; é a sua forma interior, como a alma é a forma interior do corpo <sup>(9)</sup>. Do homem activo exige-se primeiro que possua um conhecimento profundo da realidade, e especialmente um conhecimento «directivo» relativamente à acção; é este «conhecimento directivo» que constitui a essência da prudência <sup>(10)</sup>. «Toda a virtude moral tem de ser prudente» <sup>(11)</sup>. Sem prudência, não pode haver nem justiça nem fortaleza nem temperança. As três são fruto daquela.

A fortaleza é, pois, verdadeira fortaleza se se deixa «informar» pela prudência. Vem a propósito analisar o duplo significado da palavra «informar». Informar é, por um lado e na linguagem corrente, ensinar; em segundo lugar, já como expressão técnica escolástica e derivação do vocábulo latino *informare*, tem o significado de dar forma interior. Referidos à relação entre a prudência e a fortaleza, estes dois significados entrelaçam-se: pelos «ensinamentos» da fortaleza, através da prudência, aquela recebe desta a sua forma interior, isto é, a sua essência peculiar como virtude.

A virtude da fortaleza não tem nada que ver com uma ousadia puramente vital e cega (embora por outro lado exija muita vitalidade sã, talvez mais do que qualquer outra virtude). Para começar, não há dúvida que não é forte aquele que irreflectidamente se expõe ao perigo; porque esse considera indistintamente todas as possíveis coisas mais valiosas do que a incolumidade pessoal, que assim é posta em jogo <sup>(12)</sup>. Não é a simples entrega a qualquer coisa que constitui a essên-

cia da fortaleza, mas sim o holocausto de si próprio conforme com a razão, isto é, segundo o verdadeiro valor das coisas reais: *non qualitercum que, sed secundum rationem* (13). A verdadeira fortaleza implica uma prévia e autêntica pesagem das coisas: tanto daquelas que «arriscamos», como daquelas que esperamos ganhar ou preservar através da dádiva de nós mesmos.

Naquele louvor que Péricles compôs em homenagem aos caídos, transparece uma sabedoria cristã: «Porque esta também é a nossa maneira: aplicarmo-nos com maior ousadia àquelas coisas em que melhor tivermos refletido. Nos outros, porém, só o desconhecimento produz fortaleza; a reflexão gera neles o temor» (14).

A prudência dá forma interior a todas as restantes virtudes cardiais: à justiça, à fortaleza, à temperança. Mas estas três virtudes não dependem de igual modo da prudência. Principalmente a fortaleza é menos directamente informada pela prudência do que a justiça; a justiça é a primeira palavra da prudência; a fortaleza, a segunda; a prudência informa, por assim dizer, a fortaleza através da justiça; a justiça é a única virtude que tem debaixo dos seus olhos, dirigidos para a realidade, a prudência, mas a fortaleza apoia-se simultaneamente na prudência e na justiça.

É assim que São Tomás justifica a ordem das virtudes cardiais: o verdadeiro bem do homem é a realização de si mesmo por intermédio da razão, isto é: pela verdade das coisas reais. (Não devemos esquecer que, para a teologia clássica da Igreja, a razão significa apenas uma «passagem» através da realidade. Temos, portanto, que nos defender contra a tentação de transferir a justificada desconfiança irónica na «razão» soberana da Filosofia do século XIX para a *ratio* ligada à reali-

dade, própria da alta escolástica). Este «bem racional», segundo o seu conteúdo essencial, reside no conhecimento directivo próprio da prudência. É pela justiça que esse bem racional passa para uma existência mais real: «É dever da justiça implantar em todas as coisas humanas a ordem da razão». As outras virtudes — fortaleza e temperança — servem para a conservação desse bem (*sunt conservativae huius boni*); cabe-lhes preservar os homens de qualquer rejeição do bem. A fortaleza é a principal destas duas últimas virtudes (15).

Sob o comando da prudência, o bem dos homens torna-se mais e mais evidente. É a justiça que o realiza primeiro e na sua existência concreta. Portanto, a fortaleza não é em si própria a primeira realização do bem. Mas protege essa realização, ou abre caminho para ela.

Isto não quer dizer apenas que só o prudente pode ser forte. Significa também que uma «fortaleza» que não se preste a servir a justiça é tão falsa e irreal como uma «fortaleza» não informada pela prudência.

Sem «causa justa», não há fortaleza. Não é o sofrimento que decide, mas a causa: *martyres non facit poena, sed causa*, diz Santo Agostinho (16).

«O homem não expõe a sua pessoa à morte a não ser para preservar a justiça. Portanto, o louvor da fortaleza depende sempre da justiça» (17), afirma São Tomás de Aquino. E o tratado de Santo Ambrósio acerca das obrigações diz: «Toda a fortaleza sem justiça é uma avançada ao serviço do mal» (18).

## RESISTIR E ATACAR

Ser forte não é o mesmo que não ter medo. A fortaleza exclui automaticamente uma determinada espécie de destemor que se apoia numa falsa reflexão e valorização da realidade. Tal ausência de temor é cega e surda a um perigo real, ou tem a sua origem numa perversão do amor. Porque o medo e o amor dependem um do outro: quando alguém não ama, também não teme, e quem ama erradamente, também teme erradamente. Quem perdeu a vontade de viver, não teme a morte. Porém, esta cansada indiferença perante a vida está muito longe da verdadeira fortaleza; é uma perversão da ordem natural.

O homem forte vê; reconhece que o ferimento que aceita é um mal. Não falseia a realidade nem inverte o seu valor, saboreia-a como ela realmente é: não ama a morte, não despreza a vida.

A fortaleza pressupõe, em certo sentido, que o homem tema o mal; a sua essência não está em não experimentar qualquer sensação de medo, mas em não se deixar dominar por ele ao ponto de chegar a abster-se de realizar o bem. Quem avança para um perigo — mesmo que seja por amor do bem — sem medir as consequências, seja por um impulso optimista («nada de mau me pode acontecer»), ou por uma confiança

ilimitada nas suas forças naturais e capacidade de luta — esse não possui só por isso a virtude da fortaleza ('). A possibilidade de se ser forte no verdadeiro sentido só se dá quando falta toda a segurança imaginária ou real, quer dizer, quando o homem natural teme; não quando tem medo por temores infundados, mas sim quando, baseando-se num raciocínio claro acerca da verdadeira situação das coisas, não pode evitar, digamos assim, ter medo com boas razões para isso. Quem, numa situação dessas, diante de um caso absolutamente extremo, perante o qual toda a *miles gloriosa* emudece e todo o gesto heróico se torna insuficiente, avança ao encontro do que deve temer e não deixa de fazer o bem pelo bem, em última análise porque é a vontade de Deus, portanto, quem faz o bem, não devido ao desejo de honrarias ou por medo de ser considerado cobarde, só esse é que é verdadeiramente forte.

O valor do optimismo natural, da força natural e da capacidade de luta não fica diminuído depois de semelhante esclarecimento; não se minimiza nem o seu significado vital nem tão-pouco o seu extraordinário significado ético. Mas é de toda a importância saber onde está na verdade a essência da fortaleza como virtude; já sabemos que está para além do vital. Do ponto de vista do martírio, todo o optimismo natural carece de sentido, e toda a natural vontade de combater tem, por assim dizer, as mãos atadas; o martírio é o mais alto acto de fortaleza, e só nesse caso extremo é que se revela a sua essência, e se desdobram também as suas realizações heróicas menores (*ad rationem virtutis pertinet, ut respiciat ultimum* — é próprio da essência da virtude alcançar os extremos) (\*).

Portanto, fortaleza não significa ausência de medo. É forte todo aquele que, embora sentindo medo de males não extremos e transitórios, não se deixa vencer a renunciar aos bens últimos e intrínsecos e aceita incondicionalmente a coisa que teme. O medo do que em última análise se deve temer, como «negativo» do amor de Deus, pertence aos fundamentos simplesmente necessários da fortaleza (e afinal de todas as virtudes): «Quem teme a Deus, não tremerá diante de coisa alguma» (Sir., 34, 16).

Quem, portanto, realizar o bem, avançando de encontro à coisa temível, ao ferimento, esse sim, é de facto corajoso. Este «avançar» ao encontro do temível, porém, oferece dois aspectos que por sua vez fundamentam os dois actos basilares da fortaleza: resistência e ataque.

O acto essencial da fortaleza, o seu *actus principior*, é a resistência e não o ataque. Esta proposição de São Tomás (\*) parece-nos estranha, e muita gente dos nossos dias tomá-la-á, naturalmente sem indulgência, como expressão de uma concepção de vida «pacifista», «típica da Idade Média». Mas semelhante interpretação não acertaria no alvo. São Tomás não pensa de modo algum que a resistência tenha, normalmente, mais valor que o ataque, nem diz que em todos os casos se demonstra haver maior fortaleza na resistência que no ataque. Mas então que significado tem aquela proposição? O seguinte: o verdadeiro «sítio» da fortaleza é aquele caso extremo já descrito, em que a resistência se torna a única possibilidade objectiva de oposição, e em que a fortaleza demonstra pela primeira vez e definitivamente a sua peculiaridade essencial. Pertence na verdade à con-

cepção do mundo de São Tomás, e em geral à visão cristã do mundo, que o homem possa um dia chegar à situação de ser ferido e até de morrer pela realização do bem; de modo que o mal, no sentido temporal, possa chegar a dominar como força superior a qualquer outra — uma possibilidade que, como se sabe, foi eliminada da concepção do mundo segundo o liberalismo iluminista.

De resto, a resistência, só num sentido externo é que é passiva. São Tomás objecta a si mesmo que, se a fortaleza é uma perfeição, então a resistência não pode ser o seu acto próprio, porque esta é pura passividade e a acção foi desde sempre mais perfeita que o sofrimento passivo. Mas conclui: resistir implica uma intensa actividade espiritual, uma *fortissime inhaerere bono*, um enraizamento enérgico no bem; e só desta generosa actividade é que se alimenta a força necessária para sofrer física e espiritualmente (<sup>4</sup>). Não se pode negar que um cristianismo burguês, domado e intimidado pelo padrão não cristão de um ideal de fortaleza heróico-activista; tenha ocultado este estado de coisas à consciência comum, interpretando-o erradamente segundo um passivismo pouco claro e pleno de ressentimentos.

E isto ainda é mais exacto no caso do verdadeiro conceito da virtude da paciência. Para São Tomás, a paciência é parte integrante e necessária da fortaleza. Se nos parece absurda esta conexão entre a paciência e a fortaleza, não é somente porque estamos habituados a encarar com um fácil activismo a essência da fortaleza, mas principalmente porque a paciência — ao contrário da teologia clássica — passou a significar

para nós um sofrimento de todos os males verdadeiramente procurado, um sofrimento inundado de «sacrifícios», arreliado, infeliz, que não vê nem discerne.

Mas a paciência é algo de muito diferente da mera aceitação de quaisquer males sem alternativa: «Paciente não é quem não foge do mal, mas quem não se deixa arrastar por ele para uma tristeza desordenada» (\*). Ser paciente é não permitir que a serenidade e a lucidez da alma se extingam em virtude dos ferimentos resultantes da realização do bem. A paciência não consiste na exclusão de uma actividade que nos prenda enèrgicamente, mas precisa e expressamente na exclusão da tristeza e perplexidade do coração (\*). A paciência impede que a tristeza destroce o espírito do homem e lhe faça perder a sua grandeza (\*) — *ne frangatur animus per tristitiam et decidat a sua magnitudine*. A paciência não é, portanto, um espelho velado de lágrimas de uma vida «destroçada» (como muito bem se poderia imaginar à vista de quanto se mostra e se louva sob esse nome), mas a certeza radiante de uma extrema invulnerabilidade. A paciência é, como diz Hildegard de Bingen, «a coluna que não pode ser amolecida por coisa alguma» (\*). E São Tomás de Aquino conclui com uma magnífica certeza, na peugada das Sagradas Escrituras (Luc., 21, 19): «É pela paciência que o homem possui a sua alma» (\*).

Quem for forte é também paciente. Mas a inversa já não é verdadeira: nem toda a paciência é fortaleza, nem tão-pouco a capacidade de resistir — intimamente dependente da paciência — resume toda a fortaleza. O forte não só sabe suportar o mal inevitável, sem intimamente se confundir, mas também não deixa de se lançar (*insilire*) contra o mal, ou de o afastar, quando for sensatamente possível. Para tanto,

é, porém, necessária a disposição para o ataque: coragem, confiança em si próprio e esperança na vitória. «A segurança, que é um elemento da fortaleza, significa a esperança que as pessoas põem em si próprias: evidentemente, em submissão a Deus» (11). Estes aspectos são tão evidentes que não vale a pena consagrarlhes mais palavras.

Mas que São Tomás tenha reconhecido uma relação positiva entre a ira (justificada) e a virtude da fortaleza, tornou-se muito mais incompreensível para o cristianismo contemporâneo e para os seus críticos não cristãos. Esta incompreensão deriva, por um lado, do facto de se ter excluído da ética cristã, por uma espécie de estoicismo espiritualista, o momento passional (que exige sempre uma participação do corpo), como algo de estranho e incompatível com ela; por outro, do facto de a actividade explosiva que se revela nos momentos de ira repugnar naturalmente a uma fortaleza «burguêsmente» domesticada. São Tomás, que nada tem a ver com um e outro factos, diz: *fortis assumit iram ad actum suum*, o forte assume a ira no seu próprio acto, principalmente no ataque; «é próprio da ira defrontar o mal; por isso, a fortaleza e a ira agem directamente uma sobre a outra» (12).

A doutrina clássica acerca da fortaleza, ultrapassando o círculo restrito da concepção tradicional, não caminha pois somente em direcção à «passividade», mas também ao encontro de uma explícita «agressividade».

A verdade, porém, é que o essencial da fortaleza não reside no ataque, nem na confiança em si próprio, nem tão-pouco na ira, mas na resistência e na paciên-

cia. Não porque a paciência e a resistência sejam melhores ou mais perfeitas que o ataque e a confiança em si, mas porque o mundo real está construído de tal maneira que só num caso verdadeiramente extremo, como é o da perseverança, se consegue revelar a última e mais profunda força de alma do homem.

A estrutura «deste mundo» está constituída de tal modo que só a resistência exprime definitivamente a verdadeira fortaleza — amor do bem e sua realização através dos ferimentos e da própria morte. Uma das características fundamentais deste mundo, votado à desordem do pecado original, consiste em que a força extrema do bem se manifesta na impotência. E aquelas palavras do Senhor: «Eis que vos envio como ovelhas para o meio dos lobos» (Mat., 10, 16) revelam a situação, ainda hoje actual, do cristão no meio do mundo.

O pensamento deste estado de coisas pode tornar-se quase insuportável a qualquer «jovem geração»; a relutância em reconhecê-lo e a íntima oposição à «abdicação» daqueles que se resignaram, pode tornar-se característica distintiva da verdadeira juventude. É através dessa relutância que permanece vivo o sentido imortal do homem em relação à primitiva e «verdadeira» ordem de criação do mundo, sentido que o verdadeiro cristão não perde, nem mesmo depois de aprender a reconhecer, ensinado pela experiência não só «conceptual» mas também «real», a realidade imutável da desordem do mundo em virtude do pecado original.

Com isto pretendemos dizer que também há uma maneira não cristã ou «pré-cristã» de as pessoas se «resignarem», maneira essa cuja «superação» deverá

constituir missão eterna da juventude, principalmente da juventude cristã.

Portanto: a imagem das «ovelhas no meio dos lobos» refere-se particularmente a um estrato profundo e escondido da existência cristã no mundo, que se baseia, como possibilidade real, em todos os conflitos concretos, colorindo-os e definindo-os intimamente, mas que, como realidade nua e completa, só surge à luz do dia nos casos extremos. Estes casos extremos exigem então de todos os cristãos a realização pura e insofismável daquela imagem.

Na terra, porém, isto é, do lado que fica por cima dessa profundidade, abre-se o vasto campo das tarefas consagradas a este mundo e da realização combativa do bem em luta com a resistência da estupidez, da preguiça, da maldade.

O próprio Cristo, cuja agonia mortal, segundo dizem os Padres da Igreja, dá força aos mártires para prestarem testemunho de sangue (13), e cuja vida terrena nos surge completamente informada pela disposição para a morte expiatória, para a qual caminhou «como uma ovelha para o matadouro» —, esse mesmo Cristo não hesitou em brandir o chicote e afugentar os vendilhões do templo, e quando foi agredido por um soldado na presença do juiz, não lhe estendeu a outra face, mas disse-lhe: «Se falei sem razão, diz-me em quê; mas se falei verdade, porque me bates?» (João, 18, 23).

São Tomás de Aquino, no seu comentário ao Evangelho de São João, aflora esta aparente contradição entre a cena no pretório de Pilatos e as recomendações enunciadas no Sermão da Montanha, e a seguir esclarece, de resto em concordância com Santo Agostinho,

que «a Sagrada Escritura deve ser entendida a partir daquilo que o próprio Cristo e os santos fizeram na prática. Ora Cristo, não estendeu àquele servo a outra face; Paulo também não o fez. Portanto, seria errada uma interpretação à letra do conselho do Sermão da Montanha. O conselho refere-se principalmente à disposição espiritual de suportar *em caso de necessidade* quaisquer ofensas sem manifestar amargura para com o agressor. Foi, de resto, o que o Senhor fez, quando abandonou o seu corpo ao suplício (14). É idêntica a atitude do Apóstolo Paulo quando, falando perante o Sinédrio, o juiz manda os circustantes «baterem-lhe na boca». Não se conforma com as pancadas, antes protesta duramente dirigindo-se ao sumo-pontífice: «Deus te castigará, ó parede caiada! Estás aí para me julgares segundo a lei, e contra a lei mandas que me batam!» (págs. 23, 24 e seg.).

A disposição de aceitar a própria morte, resistindo pacificamente na luta pelo bem, não exclui a vontade de lutar e de atacar. Sim, é desta disposição que a actividade dos cristãos no mundo recebe aquela superioridade e liberdade que são definitivamente negadas a qualquer activismo espasmódico.

## FORTALEZA VITAL, ÉTICA E MÍSTICA

A virtude da fortaleza preserva o homem de amar a sua vida de tal maneira que a perca.

Esta proposição segundo a qual perde a sua vida quem a ama é válida em todos os planos ontológicos da realidade humana: na ordem «pré-moral» da sanidade da alma, na verdadeira ordem «moral» da ética natural, na ordem «sobre-moral» da vida sobrenatural. Em todas estas três ordens poderá, portanto, falar-se com propriedade de fortaleza; note-se, porém, que só no segundo destes sectores é que ela é verdadeiramente uma «virtude humana»; no primeiro ainda não o é; no terceiro, já é mais do que uma simples «virtude humana».

Estas três ordens só conceitualmente é que podem ser separadas. Na realidade da existência humana, entrelaçam-se; ninguém pode dizer, diante de um caso isolado, onde é que cessa a esfera da culpa moral e onde começa a da doença da alma; e não há virtude «puramente natural» no mundo cristão sem uma relação real com a ordem da graça. É por isso que a fortaleza informa todas estas ordens como unidade do comportamento do ser.

É à moderna psiquiatria, com base na caracteriologia, que devemos a noção de que a falta de coragem para a aceitação de ferimentos e para o sacrifício se conta entre as causas mais profundas das doenças psíquicas.

O egocentrismo inquieto é a base comum fundamental de todas as neuroses: o espasmódico desejo de segurança, a impossibilidade contemplativa de «se abandonar», própria de quem se contempla a si mesmo; em suma: aquela espécie de amor pela própria vida, que conduz precisamente à perda da vida.

É significativo o facto de a caracteriologia contemporânea citar muito frequentemente esta palavra da Escritura: «Quem ama a sua vida, perdê-la-á». Para além do seu alcance estritamente religioso, ela classifica com precisão o resultado dos estudos psico-caracteriológicos: «O eu corre tanto mais perigo quanto maior for a preocupação em protegê-lo» (1).

Por um lado, esta fortaleza pré-moral, que como raiz da saúde da alma está intimamente ligada à esfera da «vitalidade», depende e é formada inconscientemente pela fortaleza propriamente moral que, graças à *anima forma corporis*, desenvolve uma actividade formativa na esfera do que é natural. Por outro lado, surge-nos como uma condição prévia e o fundamento da verdadeira fortaleza espiritual do homem e do cristão, já que esta nasce da fortaleza enraizada na «vitalidade».

A fortaleza intelectual e espiritual do cristão desenvolve-se segundo os graus de perfeição da vida interior.

Embora o ser sobrenatural, segundo a ordenação da sua essência, seja incomparavelmente superior à ordem natural, está, no entanto, «na posse» dos homens de uma maneira menos completa. As forças

naturais e vitais do corpo e do espírito são propriedade directa do homem, propriedade, por assim dizer, ao seu serviço imediato; porém, a vida sobrenatural da fé, da esperança e do amor, só lhe pertencem mediatamente. Só através do desenvolvimento dos dons do Espírito Santo, que aos cristãos foram dados simultaneamente com a virtude teologal do amor, é que a vida sobrenatural se torna de tal maneira nossa «propriedade plena», que nos obriga à santidade como se se tratasse de um impulso natural, procedente de uma segunda natureza (\*).

Os graus de perfeição da fortaleza cristã correspondem, portanto, aos graus de desenvolvimento do *donum fortitudinis*, daquela fortaleza que por graça nos foi oferecida, daquela fortaleza que é mencionada entre os sete dons do Espírito Santo.

São Tomás distingue três graus na perfeição da fortaleza (como, de resto, na das virtudes cardeais em geral). O grau mais baixo, que no entanto se integra no grau imediatamente superior e não fica abandonado a si mesmo, é a fortaleza «política» da vida social de cada dia. Quase tudo o que se tem dito até aqui sobre a fortaleza — à parte as observações acerca do martírio — está relacionado, cristãmente falando, com este grau inicial. Progredindo interiormente do primeiro para o segundo grau — o da purificação da fortaleza —, o homem que deseja uma realização mais alta da imagem de Deus em si próprio, penetra nos umbrais da verdadeira vida mística. A vida mística não é mais do que o desenvolvimento perfeito do amor sobrenatural de Deus e dos dons do Espírito Santo. O terceiro grau da fortaleza — a *fortitudo purgati animi* —, a forta-

leza já transformada na essência própria do «espírito puro» — só se consegue nos mais altos vértices da santidade terrena, que já são um começo da vida eterna (3).

Acerca da *fortitudo purgatoria*, geralmente considerada pelos cristãos como o grau mais elevado da fortaleza, São Tomás diz o seguinte: dá à alma força para não se assustar com o acesso ao mundo superior — *propter accessum ad superna* (4). À primeira vista, esta afirmação parece bastante estranha. Mas toma-se mais compreensível se pensarmos que, segundo as experiências unívocas de todos os grandes místicos, no princípio e igualmente antes da última perfeição da vida mística, a alma penetra numa «noite escura» dos sentidos e do espírito, onde se deve sentir como um naufrago perdido no alto mar. São João da Cruz, o *doctor mysticus*, diz que no «fogo negro» dessa noite — que é como um autêntico *purgatório* e que ultrapassa de um modo indizível quaisquer actos de penitência voluntária — Deus purifica, com mão redentora, os sentidos e o espírito das nódoas do pecado.

O cristão que ousa mergulhar de um salto nesta escuridão e que — com essa decisão voluntária, fruto de uma ponderada segurança — se desprende de si mesmo e se abandona à absoluta vontade de Deus, realiza assim plenamente a essência da fortaleza; para alcançar a perfeição do amor, vai ao encontro do que é temível, e não receia perder a vida por amor da vida; está pronto a deixar-se matar depois de ter visto o rosto do Senhor: «Nenhum homem que me vê pode continuar a viver». (Êx., 33, 20).

É só a partir daqui que se torna compreensível o verdadeiro sentido da expressão «virtude heróica»: o fundamento deste grau da vida interior — grau que é essencialmente o desenvolvimento dos dons do Espí-

rito Santo (°) —, é na verdade a fortaleza, virtude «heróica» por excelência, fruto da graça e característica da vida mística.

A grande mestra da vida mística, Teresa de Ávila, diz que a fortaleza está entre as primeiras condições da perfeição. Na sua autobiografia, lemos este pensamento, extraordinariamente preciso na sua formulação: «Afirmo que um homem imperfeito necessita de mais fortaleza para percorrer o caminho da perfeição do que para se tornar súbitamente mártir» (°).

Neste grau mais elevado da fortaleza, que o mártir alcança como que de um único salto, já não intervém a capacidade natural de resistir. Em seu lugar, entra em campo o Espírito Santo da fortaleza, que age «em nós e sem nós» — *in nobis sine nobis* — para que suportemos a escuridão e alcancemos a margem abrupta da luz. Quando a força luminosa e tonificante das certezas naturais — sem excluir as «metafísicas» — empalidece e, devido à experiência de extremas tribulações se transforma numa problemática incerta, então o Espírito dá aos homens aquela certeza sobrenatural da feliz vitória que torna objectivamente suportáveis a luta e os ferimentos. É mediante o dom da fortaleza que o Espírito Santo enche a alma de uma confiança que vence todo o receio: pois Ele conduzirá o homem à vida eterna, que é a meta final de todo o bom comportamento e a libertação definitiva de todo o medo (°).

Este tipo sobre-humano de fortaleza é um dom, *donum*, em sentido absoluto. Os doutores da Igreja sempre aplicaram às vitórias desta fortaleza aquelas palavras da Sagrada Escritura: «Não foi com a espada que conquistaram a terra; o braço de nada lhes valeu para isso. Mas a tua dextra, o teu braço e o resplen-

dor do teu rosto; porque Tu foste benigno para com eles» (Salmo 44, 4).

Santo Agostinho e São Tomás de Aquino associam as bem-aventuranças à fortaleza: «Bem-aventurados os que têm fome e sede de justiça, porque serão saciados».

O dom sobrenatural da fortaleza não liberta de modo algum os cristãos da fome e sede de justiça; não os exime da necessidade dolorosa de receberem ferimentos e até a própria morte na luta pela realização do bem. Mas o facto de havermos de ser finalmente saciados — verdade de fé que nos primeiros graus da fortaleza e da vida interior só conhecemos e possuímos por assim dizer teóricamente —, surge nestes graus mais elevados aureolado de uma evidência que conquista a vontade com a mesma força com que a experiência se alimenta da vista, do ouvido e do tacto; de tal modo que no mais fundo da fome e da sede, que de resto não perdem nada da sua realidade dolorosa, brilha a certeza de uma saciedade sobrepujante, uma certeza que já é «bem-aventurança».

Estas três formas basilares da fortaleza humana — a pré-moral, a ética e a mística — realizam todas o mesmo conceito: o homem priva-se de segurança, entrega-se confiadamente aos desígnios de poderes mais altos, «arrisca» o seu imediato bem-estar, liberta-se do abraço do seu próprio eu, a que uma vontade medrosa e ávida de segurança se quereria conservar agarrada.

Esta unidade das três formas da fortaleza, base do comportamento do ser humano, subsiste apesar de todas as diferenças que separam os domínios da saúde da alma do bem moral e da vida mística. Essas diferenças exis-

tem, evidentemente, e não devem ser canceladas de ânimo leve. Mas já se insistiu nelas exageradamente, já se silenciou demasiadas vezes as conexões íntimas e recíprocas do ser através das quais, na realidade concreta da vida humana vivida, a esfera vital-espiritual se liga à esfera moral, e esta à mística.

Todo aquele que, levado por uma vitalidade espiritual egocêntrica, pense exclusivamente na absoluta segurança de si próprio e não consiga reunir coragem suficiente para se abalar a empreendimentos ousados, falhará muito naturalmente quando a realização do bem exigir dele a aceitação de ferimentos e até a própria morte.

Pode, no entanto, dizer-se que a realização disciplinada da coragem vital — que não se deve equiparar à valentia do corpo — é em certo sentido a base da própria fortaleza moral. Por outro lado: a cura de uma enfermidade da alma, nascida de uma ansiosa segurança de si, só raramente se dará sem a simultânea «conversão» moral de todo o homem, e esta, por sua vez, também não se verificará sem a intervenção da graça, do sacramento e da «mística».

Esta relação viva entre a fortaleza moral *stricto sensu* e a fortaleza sobremoral de ordem mística é da maior importância. A doutrina moral do século passado, que muito se afastou da teologia clássica da Igreja, separou a vida mística, enquanto essencialmente «extraordinária», do domínio «ordinário» da moral, ocultando-nos com isso a continuidade do desenvolvimento da vida sobrenatural. Encontramos devidamente explicada esta continuidade no esplêndido livro de Garrigou-Lagrange: *Mística e perfeição cristã* (\*).

Evidentemente a fortaleza «política», que se aplica essencialmente à realização da justiça oprimida por resistências exteriores, é completamente diferente da fortaleza «mística», que dá forças à alma para se aventurar a entrar na escuridão dolorosa da «purificação passiva». Mas — excluído o facto de em ambos os tipos de fortaleza se verificar a mesma atitude de despreendimento próprio —, não devemos esquecer que, no sentido restrito, a fortaleza moral do cristão encaminha-se essencialmente para algo de superior ao próprio indivíduo, para a própria ordem mística que, como já muitas vezes foi dito, não é mais do que o desenvolvimento perfeito daquela vida sobrenatural que todo o cristão recebe no baptismo.

Por outro lado, a fortaleza mística age de modo tão definitivo na esfera moral (e na vital-espiritual), que podemos afirmar: as últimas forças da fortaleza «política» provêm de uma doação oculta e absolutamente desprotegida do homem a Deus, de uma doação que só encontra paralelo na entrega a que nos atrevemos no domínio da ordem mística.

Onde quer que uma «jovem geração» empreenda um ataque contra a resistência ao mal no mundo, ou também contra uma convulsiva vontade de segurança, que não se consegue libertar da ilusão de que no fundo as desordens do mundo podem ser completamente eliminadas através de uma conduta tãcticamente correcta — é absolutamente preciso conservar bem viva uma sapiência vigilante: pois uma luta assim só poderá ser mais do que um inútil toque de clarim se for beber as suas forças de combate na fortaleza da vida mística, que ousa penetrar no poder absoluto de Deus. Sem a consciente e verdadeira ligação com estas reservas, toda a

luta pelo bem perderá necessariamente a sua pureza e a íntima garantia de vitória, e acabará por cair na clamorosa esterilidade da soberba espiritual.

A fortaleza sobrenatural, que é um dom do Espírito Santo, forma e coroa todas as outras fortalezas «naturais» dos cristãos. Porque ser forte não significa apenas receber ferimentos e morte na luta pela realização do bem, mas também ter esperança na vitória. Sem essa esperança, a fortaleza é impossível. E quanto maior for essa vitória e mais segura a esperança nela, tanto mais se atreverá o homem a conquistá-la. Mas o dom sobrenatural da fortaleza alimenta-se da mais certa esperança na maior e definitiva vitória; vitória em que todas as outras vitórias, ocultamente ordenadas para ela, se completam: da esperança na vida eterna.

Sem dúvida que uma morte sem esperança é mais horrível e mais difícil do que uma morte na esperança da vida eterna.

Mas não vamos agora discutir o absurdo de pensar que seria mais valente a morte sem esperança; pois bem, quem sustente que o bem reside no esforço não saberá fugir a essa consequência nihilista (\*). Como afirma Santo Agostinho, *não é a ferida que faz o mártir*, mas o facto de que o seu comportamento se subordine à verdade. Decisivo não é o «fácil» ou o «difícil», mas «a verdade». Definitivo é que exista realmente a vida eterna. E a «verdade» da esperança está precisamente em que «responde» a essa verdade.

Por outro lado: é precisamente no martírio que a esperança passa pela prova mais desapiedada e mais

reveladora. Uma coisa é dizer e pensar que se vive na esperança da vida eterna; e outra é ter realmente esperança. O que é afinal a esperança — ninguém o consegue saber mais profundamente do que aquele que conserva a fortaleza num caso extremo. Ninguém melhor do que esse poderá compreender que a esperança na vida eterna é puro dom, e que, sem esse dom, não existe verdadeira fortaleza cristã.

# NOTAS

## INTRODUÇÃO

- (<sup>1</sup>) II, II, 123, 12; 124, 1.
- (<sup>2</sup>) Virt. card. 1.
- (<sup>3</sup>) I, II, 64, 3 ad 2.
- (<sup>4</sup>) Othmar Spann, Ciências Sociais (3.<sup>a</sup> Ed. Leipzig 1930). Pág. 158; o mesmo, O autêntico Estado (3. Ed. Jena 1931) Pág. 40
- (<sup>5</sup>) Mal. 1, 4.
- (<sup>6</sup>) Carl Schmidtt, Der Begriff des Politischen (Hamburgo 1933) Pág. 44.
- (<sup>7</sup>) II, II, 141, 8
- (<sup>8</sup>) Santo Agostinho, De civitate Dei 19, 4.

## A DISPOSIÇÃO PARA CAIR EM COMBATE

- (<sup>1</sup>) Quol. 4, 20.
- (<sup>2</sup>) Martyrium des eiligen Polycarp, 4.
- (<sup>3</sup>) Die prokonsularische Akten des heiligen Cyprian, 1.
- (<sup>4</sup>) II, II, 123, 8.
- (<sup>5</sup>) Serm. 16, citado em II, II, 124, 4, sed contra.
- (<sup>6</sup>) Tertuliano, Apologeticum 50.
- (<sup>7</sup>) II, II, 123, 8.
- (<sup>8</sup>) II, II, 9, 4.

## A FORTALEZA NÃO PODE CONFIAR EM SI MESMA

- (<sup>1</sup>) II, II, 125, 2 ad 2.  
 (<sup>2</sup>) Virt. card. 4 ad 5.  
 (<sup>3</sup>) II, II, 124, 3.  
 (<sup>4</sup>) II, II, 123, 12 ad 2.  
 (<sup>5</sup>) De officiis 1, 35.  
 (<sup>6</sup>) Josef Pieper, *Die Wirklichkeit und das Gute* (Kösel-Verlag, München, 1949) Pág. 83 e seg.; o mesmo, *Sachlichkeit un Klugheit*, in *Der Katolische Gedanke*, Jg. 5, 1932.  
 (<sup>7</sup>) Bernardo de Claraval, *Sermones de diversis* 18, 1; Migne, *Patrologia Latina*, Vol. 183, Pág. 587. — *De imitatione Christi*, Liv. 2, Cap. 1, 31.  
 (<sup>8</sup>) 3, d. 33, 2, 5.  
 (<sup>9</sup>) Ver. 14, 5 ad II; 3, d. 27, 2, 4, 3.  
 (<sup>10</sup>) Virt. card. 1.  
 (<sup>11</sup>) Virt. comm. 12 ad 23.  
 (<sup>12</sup>) II, II, 129, 5 ad 2.  
 (<sup>13</sup>) II, II, 126, 2 ad 1.  
 (<sup>14</sup>) Thukydidés, *Peloponnesischer Krieg*, Liv. 2.  
 (<sup>15</sup>) II, II, 123, 12.  
 (<sup>16</sup>) *Enarrationes in Psalmos* 34, 13.  
 (<sup>17</sup>) II, II, 123, 12 ad 3.  
 (<sup>18</sup>) De officiis 1, 35.

## RESISTIR E ATACAR

- (<sup>1</sup>) II, II, 123, 1 ad 2.  
 (<sup>2</sup>) II, II, 123, 4.  
 (<sup>3</sup>) II, II, 123, 6.  
 (<sup>4</sup>) II, II, 123, 6 ad 2.  
 (<sup>5</sup>) II, II, 136, 4 ad 2.  
 (<sup>6</sup>) I, II, 66, 4 ad 2; II, II, 128, 1.  
 (<sup>7</sup>) II, II, 128, 1.  
 (<sup>8</sup>) Scivias III, 22.  
 (<sup>9</sup>) II, II, 136, 2 ad 2.  
 (<sup>10</sup>) I, II, 66, 4 ad 2; Virt. card. 1 ad 4.  
 (<sup>11</sup>) II, II, 128, i ad 2.  
 (<sup>12</sup>) II, II, 123, 10 ad 3. — Comp-se também Josef

Pieper, Zucht und Mass (Kösel Verlag, München, 1949).  
no 8.º capt. sobre a Força da Ira.

(13) Athanasius, Dritte Rede gegen die Arianer.  
Cap. 57.

(14) In João 18 lect. 4, 2.

### FORTALEZA VITAL, ÉTICA E MÍSTICA

(1) Fritz Künkel, Neurasthenie un Hysterie: Manual de Psicologia individual (Ed. Wexberg; Munique, 1926) Pág. 500.

(2) I, II, 68, 2.

(3) I, II, 62, 5.

(4) I, II, 62, 5.

(5) II, II, 159, 2 ad 1.

(6) Das Leben des heiligen Theresia von Jesu, von ihr selbst beschriben. Ed. Aloysius Alkofer. (Munique 1933), Cap. 31, 18; pág. 304.

(7) II, II, 139, 1.

(8) Augusburg 1927. Esta forma fundamenta-se na teologia de São Tomás de Aquino e de São João da Cruz.

(9) Numa carta particular para o autor diz-se, por exemplo: «Se o corajoso tem a certeza da vida eterna, então a morte não perderá a gravidade que o corajoso deveria saber suportar?» O autor desta carta é um dos mais lidos escritores do nosso tempo: Ernest Wiechert.

## A TEMPERANÇA

## TERMINOLOGIA

Quando o homem de hoje, seja cristão ou não cristão, profere a palavra justiça, presumivelmente não se refere ao perfeito equivalente da virtude cardeal de *iustitia* segundo a acepção tradicional da moral clássica da Igreja. O mesmo acontece com o vocábulo e o conceito de fortaleza. No entanto, a noção vulgar de justiça e de fortaleza não está inteiramente desviada do sentido cristão dessas virtudes. Pelo menos, não fica de modo algum prejudicada a propriedade dos termos quando se junta ao nome popularizado a força e o significado do conceito primitivo, enchendo-o assim de uma vida renovada e plena.

Em contrapartida, a língua alemã não possui hoje em dia qualquer termo que, ainda que só aproximadamente, consiga espelhar o núcleo essencial e a extensão do conceito *temperantia*; principalmente não há, no alemão dos nossos dias, nenhuma palavra que torne visível, para além do despido significado literal, a fascinação e o poder que esta virtude tão viril exerce nos corações. É precisamente no âmbito da temperança que se torna evidente este facto: a verdade da fisionomia cristã do homem, bem como toda a verdade em geral, perde não só a sua força conquistadora, mas também o seu poder de divulgação, se não for regenerada incessan-

temente no seu aspecto autêntico. E esta regeneração contínua leva-se a cabo pela empreendedora força incisiva da palavra viva. Por isso, é grande a responsabilidade dos que têm o poder de formar as vozes dos anunciadores da verdade.

Que significam hoje as palavras «temperança» e «moderação?»

O termo «temperança» vem-se restringindo miseravelmente ao significado grosseiro de «temperança no comer e no beber» (frugalidade e sobriedade); e acrescentemos que se pretende em parte, se não totalmente, fazer incidir o seu significado sobre a mera quantidade. Análogamente, a «intemperança» e a «gula» só parecem querer indicar o demasiado e a «barriga cheia» (a edição francesa das obras de São Tomás traduz a correspondente palavra latina *gula* por *gourmandise*!). Não há dúvida que a palavra «temperança» (em alemão *Mässigkeit*), com um significado tão restrito, a custo consegue aludir à essência da *temperantia*, e muito menos exprimi-la ou contê-la. A *temperantia* inclui um sentido mais lato e de uma ordem superior: é uma virtude cardeal, um dos quatro gonzos (<sup>1</sup>) que permitem rodar o portão de entrada para a vida.

Da mesma forma, a palavra «moderação» (em alemão *Mässigung*) não traduz o sentido e o nível da *temperantia*. A «moderação», em primeiro lugar, foi grosseiramente limitada pela linguagem corrente à sua relação com a ira; é precisamente aos iracundos que se costuma dizer para «se moderarem». Ora, é bem verdade que a moderação da ira pertence à *temperantia*, mas só em parte. E se abandonarmos a atmosfera artificial de uma doutrina moral obsessionada por tudo o que se refere às paixões, e entrarmos no clima de salutar

realismo da *Summa theologiae* do *doctor communis*, Tomás de Aquino, surpreender-nos-emos ao ver ali a *passio* da ira mais defendida que propriamente atacada. Na devida altura falaremos disso mais minuciosamente.

Em segundo lugar: o conceito usual de «moderação» reside paredes meias com o medo a qualquer exagero. Todos sabem o que significa no dia a dia a frase «tudo com a sua medida» (que poderá ter, na verdade, um sentido bem mais alto); todos sabem que as palavras «moderação inteligente» ganham especial importância quando o zelo pela verdade, ou o generoso impulso do coração, se propõem e dispõem a tentar o «impossível». Tal conceito desvirilizador da «moderação» não pode ter lugar numa doutrina moral que diz: a caridade, que é a raiz e mãe de todas as virtudes, não conhece meio nem medida.

A «moderação» tem, em terceiro lugar, uma ressonância apenas negativa e demasiado exclusivista; exprime ordinariamente: limitação, reserva, repressão, freio, cautela, — tudo isto em franca contradição com o ideal e a noção clássica da quarta virtude cardeal: a temperança.

## DISCIPLINA E MEDIDA

Quer o significado do termo correspondente grego *sophrosyne*, como o do termo latino *temperantia*, definem um círculo bastante mais amplo. O significado literal e primitivo do vocábulo grego quer dizer «compreensão ordenadora» (os nossos: «equilíbrio» e «critério»); e o nome latino também não está muito longe desse conceito geral. Na primeira epístola aos Coríntios (12, 24) lê-se: *Deus temperavit corpus*, «Deus ordenou (articulou, compôs, estruturou) o corpo, de

modo a atribuir maior honra aos membros que a não tinham em si para que não houvesse cisma nele e todos os membros tivessem os mesmos cuidados uns pelos outros». Compor com partes diferentes um todo uno e ordenado: eis o primeiro e peculiar sentido de *temperare*; e só sob este significado mais amplo é que *temperare* pode querer dizer — negativamente — «refrear» e «reter», como também, por outro lado — positivamente — «condescender» e «alentar». É desta raiz comum e deste conceito primitivo que partem e tomam sentido os derivados: *temperamentum* e *temperatura* (mistura doseada, constituição, temperamento), *temperatio* (disposição proporcionada) e *temperator* (ordenador, governador), como, por fim, o próprio termo *temperantia*.

## AUTOCONSERVAÇÃO

O primeiro fim da temperança é a «quietude do ânimo» (*quies animi*), diz São Tomás de Aquino (<sup>1</sup>). *Ânimo* tem que ser tomado aqui no seu sentido específico, que é o mais exacto do que o termo afim «alma», e designa aquele centro espiritual do homem, assente nas faculdades intelectuais e volitivas, que é o livre arbítrio.

Evidentemente que nesta frase não se fala de uma «quietude» puramente subjectiva (que Goethe distingue subtilmente da paz espiritual) (<sup>2</sup>), nem da «satisfação», no restrito horizonte de uma vida cómoda e sem preocupações. Tão-pouco significa «o viver tranquilo», nem a morna e indolente apatia do espírito. Tudo isto não ultrapassa sequer a superfície de uma vida intelectual e espiritual. A quietude que visamos é a que enche o espaço mais íntimo do ser humano, a que é o selo e o fruto da ordem.

O fim da temperança é a ordem interior do homem, o equilíbrio interno, donde, e só dali, flui toda aquela «quietude da alma». Temperança significa: realização da ordem e do equilíbrio em si próprio.

É isto que diferencia a temperança de todas as outras virtudes cardeais: ela relaciona-se exclusivamente com o próprio agente. A prudência visa a rea-

lidade concreta dos seres, a justiça regula as relações com os outros; e pela fortaleza, o homem, esquecendo-se de si próprio, sacrifica os bens e a vida. Ao contrário, a temperança dirige-se ao próprio homem (*ad ipsum hominem*) (\*). A temperança obriga o homem a não se perder de vista a si nem ao seu estado, e a dirigir o olhar e a vontade sobre si próprio. São Tomás de Aquino aplicou também às virtudes o princípio das razões arquétipas de todas as coisas, que se encontram em Deus: a razão exemplar e divina da temperança seria «o retorno a si próprio do espírito divino» (\*).

Para o homem, há duas maneiras diferentes de retornar a si próprio: uma desinteressada e generosa, e outra egoísta. Só a primeira é capaz de uma autoconservação, a segunda é destruidora. A ciência dos nossos tempos pensa que a verdadeira autoconservação do indivíduo é uma inflexão do homem sobre si próprio, e que a sua característica consiste no facto de ser ainda desconhecido para si mesmo. («Quem se olha, não brilha!»). Temperança é autoconservação generosa e desinteressada. Intemperança é autodestruição pela degeneração egoísta das forças dirigidas à autoconservação.

## AUTODESTRUICÃO

Pertence na verdade ao dia a dia, mas nem por isso deixa de ser menos misterioso, que a ordem interior do homem não seja — como a dos cristais, das flores e dos animais — uma realidade simplesmente já feita e natural, mas que pelo contrário as mesmas forças de que se sustenta a existência humana no mundo

possam perverter a ordem até à destruição da pessoa intelectual e moral. O facto de essa dualidade do ser humano ficar por esclarecer, sem a aceitação pela fé da verdade revelada do pecado original, é um problema que não pode ser tratado expressamente neste livro. No entanto, parece-nos absolutamente necessário examinar cuidadosamente a estrutura íntima daquela ordem interior e da desordem contrária.

### AUTOCONSERVAÇÃO

Custa a compreender que seja precisamente a essência mais íntima do homem o que pode levar até à autodestruição pela desordem. O homem não é um campo de batalha de forças e impulsos contrários que mutuamente se assediam; isto é só uma maneira figurada e inexacta de dizer que a sensibilidade «em nós» prevalece sobre a razão. A verdadeira realidade é que somos sempre nós e só nós os autores da ordem e da desordem, da nossa conservação e da nossa destruição. O centro resolutivo da pessoa moral una e indivisível é sempre o livre arbítrio. E é ao livre arbítrio que a ordem vais buscar a sua conservação ou perversão: «*Eu* faço o que não quero, o mal» (Rom. 7, 19).

E mais: são precisamente aquelas forças do ser humano que mais seria de considerar como as autênticas forças da autoconservação, da autoafirmação, da autorealização, as que primeiro agem no sentido contrário: a autodestruição da pessoa moral. Na *Summa theologica* encontra-se a seguinte frase, quase bizarra: as potências que a temperança deve disciplinar «são as que mais podem perturbar a alma, e precisamente porque pertencem à essência do homem» (\*).

Mas como pode acontecer que sejam afinal as potências da autoconservação as mais propensas a transformarem-se em energia de destruição? Como é que o homem que a si próprio se procura, pode perder-se, precisamente dessa maneira? E ainda: Como pode o amor de si próprio ser «desinteressado»?

Um raio de luz sobre este problema lança-o uma frase de São Tomás, frase a que podemos muito bem chamar o fundamento último da doutrina metafísica da actividade humana. Afirma ele: é próprio do ser natural e do querer do homem — como de qualquer criatura em geral — amar mais a Deus do que a si próprio (\*). Assim, a violação do amor a Deus recebe o seu gume de autodestruição, precisamente do contraste simultâneo entre a natureza e a vontade humana. E é, portanto, por uma férrea e intrínseca necessidade que o homem, se não amar nada tanto como a si mesmo, desvirtua e destrói o sentido íntimo do amor de si próprio, como o de todo o amor em geral. E este sentido íntimo é essencialmente uma função de conservação, de actuação e de realização. Função que é consequência exclusiva do amor de si, generoso e não egoísta, que não se preocupa cegamente de si próprio, mas que se esforça, com os olhos bem fixos na verdadeira realidade de Deus, por harmonizar o eu e o mundo.

As consequências práticas desta realidade metafísica, formulada por São Tomás, são tão radicais e profundas que, de certa maneira, é insensatez querer salvaguardar a ordem interior *como tal*, e, até mesmo, pretender a verdadeira autoconservação *como tal* (não é preciso demonstrar que a temperança do avarento que, como São Tomás diz, evita a indisciplina por amor ao lucro, não é virtude alguma) (\*). É conhecido, por

exemplo, quão pouco um conselho exclusivamente médico consegue lançar as bases de uma autêntica temperança interior; e não é sem razão que se tem dito dos resultados normais de uma prática psicoterapêutica sem directivas religiosas ou metafísicas, que são de uma «calma e indolente burguesia, intoxicada por excessivo cuidado» (\*), o que, como é de calcular, nada tem a ver com a tranquilidade essencial da autêntica temperança. Esta incapacidade não é casual, mas constitucional, intrínseca. A temperança não pode ser realizada de outra maneira que não através de uma autoconservação desinteressada; isto é: não se pode realizar apenas com o olhar dirigido para o homem.

#### FORMAS FUNDAMENTAIS DA TEMPERANÇA

A temperança, como autoconservação desinteressada, é a realização vigilante e correctora da ordem interior do homem. Não é só vigilante, mas também correctora; ela vigia enquanto corrige. Depois do pecado original, o homem não só é capaz, mas até sente inclinação para, contrariando a natureza, amar-se mais a si próprio que a Deus, o seu Criador. A temperança por isso disciplina e corrige todas as perversões egoístas da ordem interior, sobre a qual a pessoa moral se fundamenta e vive agindo.

A temperança e a intemperança defrontam-se onde quer que as forças da autoconservação, da autoafirmação e da autorealização perturbem a estrutura íntima do homem.

O instinto natural para o gozo sensível, no prazer da comida e da bebida e nos prazeres sexuais,

é o eco e o espelho das mais poderosas forças naturais de conservação do homem. Tais impulsos primordiais da existência humana — que se destinam a conservar não só o homem mas toda a humanidade, para a qual foram criados (Sál. 1, 14) — são acompanhados das mais intensas formas de prazer. Mas precisamente por serem essas forças as que estão tão íntima e profundamente ligadas ao mais radical impulso do ser humano, é precisamente por isso que suplantam, se egoísta-mente se perverterem, todas as restantes forças do homem, no ímpeto de autodestruição. É por isso também que aí reside o âmbito mais específico da temperança: continência e castidade, incontinência e luxúria são os aspectos primários da temperança e da intemperança (°) (III, V).

Mas com isto ainda não estão delimitadas as fronteiras do conceito de *temperantia*. Também o impulso para «prevaler», pode, na «humildade», prestar verdadeiro serviço à autoconservação, como, por outro lado, poderá perder esse sentido, e pervertê-lo, na «soberba» (10) (VII). E quando o desejo natural do homem, de retaliar injustiças sofridas e restabelecer os seus direitos, explode numa ira incontida, destrói aquilo que só era unicamente conservável através da «suavidade» e da «mansidão» (11) (VIII). Até o apetite natural de percepções sensoriais, mesmo pelo conhecimento, pode perverter-se numa avidez destruidora e morbosa, se o homem não o disciplinar; São Tomás de Aquino chama a essa perversão *curiositas*, e à correspondente disciplinada *studiositas* (12) (IX).

Em resumo: castidade, continência, humildade, suavidade, mansidão, *studiositas* são modos de reali-

zação da temperança; luxúria, incontidência, soberba, ira incontida, *curiositas* são formas da intemperança.

## FALSAS CONCEPÇÕES

É com desagrado involuntário que ouvimos a maior parte destes termos que devem exprimir a essência da temperança e da intemperança. Esse desagrado — que não é de crer que provenha duma repugnância pelo bem — tem as suas raízes no emaranhado e viscoso terreno das interpretações erradas, que ameaçam afogar e ocultar o núcleo essencial de cada um desses conceitos. E, por sua vez, tal rede de más interpretações tem a sua origem numa falsificação e deformação, quase demoníaca, do ideal humano universal, ao qual compete, tanto entre os cristãos como entre os não cristãos, plasmar o modelo, a fisionomia cristã do homem. Mais, essa deformação procede não só duma imagem falsa do homem recto, mas duma concepção antípoda da realidade criada: pois a temperança está dirigida à articulação da estrutura do ser humano, no qual se encontram harmónicamente reunidas todas as ordens dos seres criados.

É pois precisamente no âmbito da temperança, como o prova a história das heresias, que se manifesta e se decide o comportamento humano perante a criação e o «mundo».

A tentativa de restabelecer o sentido original da temperança e das suas formas especiais de realização enfrenta assim inúmeros problemas. E terá sempre e necessariamente que abordar outros problemas conexos para ancorar bem a noção desta virtude nos fundamentos da doutrina cristã do homem e de toda a realidade.

## CASTIDADE E LUXÚRIA

Nos tratados tradicionais sobre a castidade e a luxúria, nem sempre tem dominado uma atmosfera refrescante.

Este estado de coisas pode ter muitas e variadas raízes. Uma delas é com certeza esta: que, em contradição com a verdadeira escala dos valores, o âmbito abarcado pela vida sexual, também devido a muitas e variadas origens, tem-se tornado o centro de atenção da consciência moral colectiva. Acrescente-se a isto que, apesar de todas as afirmações de princípios, um maniqueísmo subterrâneo tem vindo a lançar a desconfiança sobre tudo o que se relaciona com a geração física, como algo de impuro e que suja, algo que está muito abaixo da verdadeira dignidade do homem. Outra raiz é a sobrevalorização da casuística, que se refugia com predilecção neste domínio, embora na realidade tenha aqui pouco cabimento e motivos para isso. De todas estas e de outras discordâncias ocultas, se tem formado a névoa cerrada de complicações e desfigurações, de desconcertos e artificios, que não raramente se entranha nas páginas dos manuais sobre a castidade e a luxúria.

Ao contrário, é com um verdadeiro suspiro de alívio e satisfação que na *Summa theologica* de São

Tomás de Aquino se pode ler, sobre o mesmo, um tratado escrito com uma desenvoltura verdadeiramente santa e rara pureza. E é com alegria que recordamos o direito (e ainda mais do que isso) que nos assiste de nos atermos ao *doctor communis* da Igreja.

Em primeiro lugar, para São Tomás é evidente — e tão evidente que agrada sublinhar essa evidência em lugar de a supor — que o instinto sexual não é um mal necessário, mas um bem. Parafraseia Aristóteles quando diz: na semente humana há algo de divino (<sup>1</sup>). Portanto, é absolutamente natural e evidente para São Tomás que, «tal como o comer e o beber», também a satisfação do instinto sexual natural, o prazer que a acompanha são bons e sem sombra de pecado (*absque omni peccato*), desde que, como é lógico, se guarde a ordem e a medida convenientes (<sup>2</sup>). Pois o sentido íntimo da força sexual — para que também no futuro os seres humanos habitem o mundo e aumentam o Reino de Deus —, não é apenas um bem, mas, como São Tomás diz, «um bem superior» (<sup>3</sup>). A insensibilidade (*insensibilitas*) total aos desejos sexuais, que certamente muitos há que consideram, ou gostariam de considerar, como «verdadeiro» e perfeito ideal segundo a doutrina cristã, é julgada na *Summa theologica* não só como um defeito, mas até classificada como um vício verdadeiro e próprio (*vitium*) (<sup>4</sup>).

E é aqui que intercalamos de propósito uma observação: o sentido reprodutivo da força sexual não é o seu único e exclusivo sentido, como também a prole não é o único e exclusivo sentido do matrimónio. O matrimónio é a autêntica satisfação do impulso sexual. Dos três «bens» do matrimónio (*fides, proles, sacramentum* (comunhão de vida, filhos, sacramento) é,

segundo diz São Tomás, a *fides*, a irredissolúvel e fiel comunhão de vida, aquele «bem» que foi atribuído ao homem «como homem» (\*).

E essa conduta é absolutamente certa, para São Tomás, porque ele, contrariamente a muitos outros, toma a sério o pensamento da Revelação, e pensa: *Omnis creatura Dei bona est*, «tudo o que Deus criou é bom». Estas últimas palavras são do Apóstolo São Paulo, que, com o mesmo argumento, isto é, referindo-se à criação, refuta aqueles «hipócritas pregadores de mentiras» que «trazem a consciência marcada com um ferro em brasa» e «proíbem o casamento e certas comidas» (I Tim. 4, 2 e seg.). Heresia e pseudo-ascese são e foram sempre vizinhas. São João Crisóstomo exprimiu-o com grande clareza. Num sermão, interpreta as palavras da Escritura «dois numa só carne» como união física dos esposos e acrescenta: «Porque te envergonhas, se isto é puro? Seria próprio dos heréticos!» (\*).

## ORDENAÇÃO DA RAZÃO

«Quanto mais necessária se tornar uma coisa, tanto mais se terá de respeitar nela a ordenação da razão» (\*). Precisamente por ser o instinto sexual um bem tão alto e necessário, precisa da ordenação vigilante e defensiva da razão.

A essência da castidade, da castidade-virtude, consiste exclusivamente em realizar no âmbito da força sexual, a ordenação da razão, a *ordo rationis* (\*). Como por outro lado, a essência da luxúria, enquanto pecado, está na violação da ordenação da razão (\*).

Nós, cristãos de hoje — digamo-lo abertamente — não nos sentimos muito à vontade quando se fala de «razão» e «ordenação da razão». Essa desconfiança, aliás com motivo e fundamento, não nos deve impedir de analisar objectivamente aquilo que São Tomás quis que se entendesse por *ratio* e *ordo rationis* em geral.

Há quatro aspectos que não devemos perder de vista, para evitarmos o perigo — ainda antes de tomarmos qualquer partido — de não abarcarmos a opinião de São Tomás: primeiro, ter em conta que o conceito de «razão» e «ordenação da razão», para São Tomás, deve entender-se realisticamente e não idealisticamente; segundo, que é isento de toda a limitação racionalista; terceiro, que não tem nada a ver com a «deusa» iluminista; e por fim, que não é de todo espiritualista.

## RACIONALISMO E ESPIRITUALISMO

Em primeiro lugar, o conceito *ordo rationis* nada tem em si que o faça submeter-se ao imperativo de uma razão «absoluta», despegada do objecto. *Ratio* significa relação com a realidade; sim, ela própria é já essa relação. «Racional», nesse sentido, é aquilo que «em si próprio» é verdade, que corresponde mesmo à realidade (<sup>10</sup>). Portanto, *ordo rationis* quer dizer que uma coisa está ordenada segundo a verdade das coisas concretas.

Em segundo lugar, a *ratio* não é a «razão» arbitrariamente limitada ao domínio do que se conhece naturalmente. *Ratio* quer aqui dizer — em sentido muito lato — a potencialidade humana de compreender a realidade. Mas o homem não abarca a realidade apenas pelo conhecimento natural, mas também, de uma ma-

neira mais elevada, orientada para uma realidade mais alta, pela fé e pela revelação divina. Quando se diz na *Summa Theologica*: Cristo é o *principalis dominus*, o primeiro dono do nosso corpo — portanto, quem na intemperança usar o seu corpo desordenadamente pratica uma injustiça para com o próprio Cristo (11) — São Tomás não pensa ter dito algo que ultrapasse as balizas da simples *ordo rationis* (12); pelo contrário, está convencido de que, para o pensamento cristão, a forma mais elevada de «racionalidade» é a aceitação da revelação divina (e São Tomás sabe distinguir rigorosamente o conhecimento natural do sobrenatural). Portanto, «ordenação da razão» é a ordenação que corresponde à realidade concreta que se manifesta aos homens pela fé e pela ciência.

Em terceiro lugar, em São Tomás, a noção de razão e de ordenação da razão não tem nada de comum com o conceito iluminista. No âmbito do instinto sexual, realizar a ordenação racional não é o mesmo que trazer do seu esconderijo protector à luz dura e antinatural de um conhecimento indiscreto aquilo que o sentimento natural e o costume resguardam com o vestido da modéstia e da reserva. Pelo contrário, São Tomás faz corresponder à castidade o pudor, cuja função é procurar que aquele silêncio e resguardo não sejam devassados e destruídos por um descaramento importuno ou por um exagerado iluminismo (13). E como se vê, isto pertence também à «ordenação da razão».

Em quarto lugar, poderíamos deturpar facilmente o conceito tomista de razão entendido espiritualisticamente. A frase: «O bem essencial do homem é ser conforme à razão» (14) poderia interpretar-se da se-

guinte maneira: a contínua tensão e atenção do espírito é a qualidade formal do homem; e tudo o que turve essa tensão é irracional e, portanto, indigno da essência humana. Em referência à nossa questão, seria então de concluir o seguinte, desta interpretação espiritualista: «No acto da procriação, a razão é tão fortemente subjugada pelo prazer que, como diz o filósofo, o conhecimento intelectual se torna impossível... Por conseguinte, não pode haver acto de procriação sem pecado».

E a verdade é que esta última frase se encontra na *Summa Theologica* — porém como «objecção», isto é, como opinião absolutamente errada, como um não a que foi oposto um sim bem claro! Mas esse «sim» soa da seguinte maneira: «A abundância de prazer não é contrária à «justa medida» da virtude, desde que o acto sexual corresponda à ordenação racional... Mais ainda: o facto de a razão não conseguir formular um acto livre de conhecimento intelectual simultaneamente com aquele prazer — não prova que o acto de procriação contrarie a virtude. Porque não é contra a virtude o acto da razão que é de vez em quando interrompido por algo que acontece em conformidade com a razão; de outro modo, seria contrário à virtude abandonar-se ao sono» (18).

Serão ainda necessários mais exemplos para mostrar como o conceito de razão em São Tomás se dirige ao homem *todo*, ao corpo e à alma, ao sensível e ao espiritual? São Tomás classifica como «não conforme com a razão» a opinião de um Padre da Igreja segundo a qual «no paraíso, a multiplicação da espécie humana ter-se-ia feito de maneira diferente, dada a condição dos nossos primeiros pais, semelhante à dos anjos» (19). São Tomás chega até a dizer que o prazer ligado ao acto de procriação deve ter sido ainda mais forte no

paraíso, por ser aí a natureza ainda mais refinada e a sensibilidade do corpo maior (<sup>17</sup>). Cremos ter dito já bastante sobre este argumento.

Baseando-nos nestas quatro ideias negativas, libertamos a nossa visão de todas as barreiras e estamos preparados para captar o núcleo essencial da proposição: a castidade realiza a ordenação racional disciplinando o instinto sexual.

A ordenação racional implica, em primeiro lugar, que a função do instinto sexual não seja reprimida ou impedida, mas tenha a sua realização no matrimónio e nos seus três «bens»; que, em segundo lugar, seja salvaguardada a estrutura da pessoa moral; e, em terceiro lugar, que não seja lesada a justiça entre os homens. É que se trata aqui da função da capacidade procriadora constituída na criação e elevada na nova criação por meio de Cristo; trata-se da estrutura da pessoa moral, baseada na natureza e na graça; trata-se de uma ordenação social que não é apenas afiançada pela justiça natural, mas também pela superior justiça da *caritas*, isto é, do amor sobrenatural de Deus e dos homens.

A castidade realiza, no domínio da força sexual, aquela ordenação que é harmonia com a verdade revelada e adquirida do mundo e do homem. Realiza a ordenação que está em conformidade com o duplo aspecto dessa verdade, o da verdade desvendada e o da verdade desconhecida, isto é, o mistério.

### INTEMPERANÇA E INJUSTIÇA

Não é só o adultério que se prende com a esfera da temperança e da justiça (<sup>18</sup>); toda e qualquer espécie de luxúria apresenta essas duas faces: ser simultaneamente intemperança e injustiça.

São Tomás relaciona todos os pecados contra a castidade com o «bem comum» — locução tomada com um significado muito profundo — e com a justiça (<sup>19</sup>); como também subordina todos os dez mandamentos, sem exclusão do sexto e do nono, à justiça (<sup>20</sup>). Na *Summa Theologica*, ao mencionar, por exemplo, a *simplex fornicatio*, (as relações sexuais entre não casados), onde não se lesam, como acontece no adultério, os direitos de um esposo, nem, como no estupro, a liberdade pessoal, São Tomás diz: «Todo o pecado que se dirija directamente contra a vida de uma pessoa é pecado mortal. Ora, a fornicação encerra em si uma desordem que provém do prejuízo que se infere à vida de quem nasce dessas relações... A fornicação... é contra o bem da educação da prole e, portanto, é pecado mortal» (<sup>21</sup>).

Habitúamo-nos a ver no adultério, e antes disso, no desejo e vontade de adultério, e nas desordens sexuais, quase que exclusivamente o momento da intemperança, sem repararmos sequer no da injustiça. É, no entanto, da maior importância que, para a consciência comum do cristão, a feição objectiva da castidade e da sensualidade, orientada para o bem comum e para a justiça, ganhe maior peso em confronto com um modo de ver apenas negativo. Parece necessário pôr outra vez os acentos nos seus devidos lugares, porque só assim correspondem ao verdadeiro estado de coisas, e mais, porque o desleixo e a consideração insuficiente do momento objectivo da justiça na castidade e na luxúria provém de uma falsa visão do homem.

Neste capítulo, que trata da temperança, e não do sexto mandamento, ou do matrimónio, ou do cristão ideal e exemplar, ou da justiça, deve bastar a energia com que expressámos esta verdade.

Queremos, sim, tratar bastante circunstanciadamente da castidade e da luxúria do ponto de vista da temperança e da intemperança, sabendo que o nosso exame se limita a um só desses sectores. Começaremos por falar, não das suas irradiações objectivas, mas sim das suas raízes intimamente humanas: da disciplina do impulso sexual através da força ordenadora da razão, e também do auto-enfraquecimento do espírito, que abre o caminho à destruição da pessoa moral.

### LUXÚRIA COMO EGOÍSMO

Como e de que maneira é que a intemperança destrói a estrutura da pessoa?

A maior parte das vezes, a intemperança estraga e falseia irremediavelmente a virtude da prudência<sup>(23)</sup>; tudo quanto contradiz a virtude da prudência nasce quase sempre da luxúria<sup>(24)</sup>: a luxúria provoca uma cegueira do espírito, que exclui quase por completo o conhecimento dos bens do espírito<sup>(24)</sup>; a sensualidade abre uma brecha no livre arbítrio<sup>(25)</sup>. Porém, a virtude da castidade, mais do que qualquer outra, dispõe e torna o homem apto para a contemplação<sup>(26)</sup>.

Em todas estas proposições de São Tomás, não se fala de causas e consequências casuais ou acidentais; a luxúria não «cega» o espírito à maneira da planta que seca na época do calor. Essa cegueira é a própria essência destruidora da luxúria, não é efeito externo ou consequência, mas sim característica essencial e imanente.

«No seu sentido próprio, a essência do homem consiste em ser conforme à razão. Portanto, quando alguém segue o que é conforme à razão, então diz-se dele *quod se*

*contém a si próprio* (27). A luxúria tem uma maneira muito especial de destruir este autoconter-se e este auto-domínio do homem. O desprendimento impúdico e o abandono da alma ao mundo sensual paralisam as possibilidades radicais e primárias de a pessoa moral apreender em silêncio o apelo da realidade, e, partindo desse silêncio concentrado em si próprio, conseguir acertar com a decisão adequada à situação concreta da acção concreta. Este é o sentido comum daquelas posições em que se fala de falsificação e destruição da prudência, de cegueira do espírito e de brecha introduzida no livre arbítrio.

### INTEMPERANÇA E EGOÍSMO

Mas não devemos entender tudo isto como se a acção destruidora da luxúria resultasse do facto de o espírito se voltar quase exclusivamente para o «sensual» e o «mais baixo». Tal orientação é, pelo contrário, absolutamente necessária a toda a decisão; pertence precisamente à essência da virtude da prudência olhar bem de frente todas as realidades concretas que rodeiam as acções concretas do homem. E no tratado de São Tomás sobre a prudência, não há uma só palavra que distinga depreciativamente o «mais baixo» do «mais alto», o «sensual» do «espiritual». Ao invés, no círculo daquelas realidades concretas, as «mais baixas» e «sensuais» não têm menos valor directivo que as «mais altas» e «espirituais». A surdez e a cegueira espirituais causadas pela luxúria não procedem do facto de se lançar os olhos sobre a esfera do sexo; uma opinião dessas teria um fundo nitidamente maniqueísta e seria, portanto, totalmente anti-cristã.

A acção dissolvente da luxúria reside numa obtusidade mental e na incapacidade de colher a realidade objectiva. Um homem dissoluto quer, antes de mais nada, algo para si próprio; é desviado por um «interesse» subjectivo. A sua espasmódica cobiça de prazer impede-o de alcançar o desprendimento desinteressado e sereno perante a realidade, modo único que permitiria um conhecimento autêntico. São Tomás emprega aqui a comparação do leão que, à vista do veado, não consegue ver mais que a presa. Num coração lascivo, não é só a direcção da atenção que está cartilada sobre determinado trilha, mas é também a «janela» da alma que perdeu «transparência», capacidade de recepção, porque um interesse egoísta a cobriu com uma camada de pó. (Não nos devemos cansar de repetir que só quem cala ouve; e que só o invisível é transparente).

Este «interesse» é absolutamente egoísta. O facto de um coração dissoluto se entregar ao mundo dos sentidos nada tem de comum com a autêntica dádiva do cognoscente à realidade do ser, do que ama à amada. A luxúria não se dá, abandona-se. Pensa egoístamente no «preço», na paga que representa o prazer conseguido. A verdadeira dádiva de si próprio não conhece preço nem paga. «Casto é o coração, diz Santo Agostinho, que ama a Deus sem olhar a paga (*gratis amatur Deus*)» (2<sup>a</sup>).

Mais uma observação. Para aquele cuja tarefa é educar conduzindo e aconselhando jovens, é extraordinariamente importante ter em mente e fazer saber que este egoísmo é o nervo e o coração da luxúria (como intemperança). Onde faltar o momento do egoísmo, poder-se-á falar de inadvertência, de curiosidade, ou tam-

bém de estímulos absolutamente naturais e, portanto, subtraídos ao juízo moral, mas nunca de luxúria.

## DESACORDO INTERIOR E LIVRE ARBÍTRIO

Aquela perversão do autêntico processo de conhecimento tem uma acção tanto mais dissolvente quanto mais directamente o conhecimento atingir o homem, quanto mais esse conhecimento for o fundamento de decisões morais (29). E não é só o processo de conhecimento que é falseado e subvertido, mas sobretudo o próprio livre arbítrio e «mais que tudo, a prudência», diz São Tomás (30). A prudência, como perfeição da consciência, é o manancial mais profundo da pessoa moral. A prudência significa transformação de conhecimentos verdadeiros em decisões conformes à realidade. Esta transformação faz-se em três estádios: reflexão, juízo, resolução (31). E o poder destruidor da intemperança manifesta-se em cada um desses três estádios: em lugar de uma deliberação interior em relação ao ser, surge a radical ligeireza e inconsideração (*inconsideratio*); um juízo precipitado não quer esperar até que a razão tenha pesado os prós e os contras (*praecipitatio*); e uma resolução verdadeira, caso se chegue a ela, é sempre ameaçada por um coração abandonado às flutuações das impressões indisciplinadas dos sentidos (32). Deve ser assim, necessariamente: uma faca que se mova numa direcção diferente do gume não corta; e sem a visão límpida, desinteressada, da realidade concreta, não pode haver ordenação interior da pessoa moral, nem decisão moral recta.

Ao contrário, a castidade não só permite e prepara a apreensão da realidade, e portanto também a decisão

conforme à realidade, como também dispõe e prepara para a suprema forma de harmonia com o real, na qual coincidem a entrega pacífica ao conhecimento e a doação generosa do amor: a contemplação (*contemplatio*), na qual o homem se abeira do Ser divino e descobre a verdade, que é ao mesmo tempo o bem supremo.

Abrir-se para a verdade das coisas reais e viver a verdade apreendida: eis a essência da moralidade humana. Só quem intuir este estado de coisas, e dele se compenetrar, conseguirá também advertir o profundo abismo que um coração dissoluto vai cavando dentro de si.

### CONTINÊNCIA E INCONTINÊNCIA

Este esboço sombrio do poder destruidor da luxúria só diz respeito, em toda a sua violência, à luxúria como *intemperantia*, mas não já à luxúria como *incontinentia*; como tudo o que já se disse acerca da castidade, só se aplica à castidade como *temperantia*, e não à castidade como *continentia* (88). Esta distinção importante tem quer ser exposta em algumas palavras.

Assim como não se torna idêntica uma mesma coisa feita por dois indivíduos, assim uma doutrina moral, que só olhasse à acção dos homens, e não ao ser, correria sempre o perigo de só encontrar identidade (ou diversidade) na acção, sem reparar nas profundas e reais diversidades (ou identidades). E porque, por outro lado, a teologia moral do *doctor communis* da Igreja é uma doutrina de virtudes — isto é: doutrina do ser do homem como fonte da sua acção — é por isso que a distinção *temperantia-intemperantia* por um lado, e *continentia-incontinentia* por outro, não lhe podia passar facilmente despercebida.

Castidade como *temperantia*, luxúria como *intemperantia*: isso quer dizer que tanto uma como outra se tornaram num comportamento básico enraizado no homem, numa segunda natureza. Castidade como *continentia*, luxúria como *incontinentia*: isso quer dizer que tanto uma como outra não se plasmaram ainda, de maneira alguma, numa, por assim dizer, natural inclinação essencial, que de modo algum uma e outra conseguiram ainda lançar raízes no núcleo da natureza humana. Esta segunda espécie de castidade não é ainda a virtude perfeita da temperança, mas sim rígida continência; e essa segunda espécie de luxúria não é ainda intemperança completa, mas mera incontinência. Castidade como continência é apenas um começo; castidade como temperança é a realização total. A primeira é menos perfeita que a segunda, porque, naquela, a força ordenadora da razão só domina a vontade, e não ainda os apetites sensuais, ao passo que na outra, tanto a vontade como a concupiscência estão já reguladas pela *ordo rationis* (34). (O esforço áspero de domínio próprio que, para nós, herdeiros de Kant, é inseparável do conceito de temperança, ligando-se até com o conceito de virtude em geral, é, segundo a doutrina tomista, um fenómeno próprio dos estádios iniciais, dos menos perfeitos, enquanto a virtude verdadeira e perfeita traz, em harmonia com o seu próprio conceito, o selo alegre e brilhante da facilidade, da necessidade espontânea, da inclinação natural) (35).

Por outro lado, a luxúria como incontinência é menos má e menos pecaminosa do que a luxúria como autêntica intemperança. No primeiro caso, segundo Aristóteles (36) e São Tomás (37), não se perde o melhor, o princípio, a base primeira, o conhecimento recto e a vontade do verdadeiro fim, e, partindo desta intacta recti-

dão, a concupiscência pode ser sempre de novo reordenada. Quem peca por incontinência, por paixão, arrepende-se depressa (38); e o arrependimento é a abominação do pecado. Quem, pelo contrário, peca pelo hábito inveterado da intemperança, é porque a sua vontade se dirige exclusivamente ao pecado; esse não se arrepende facilmente, antes, «até se alegra por ter pecado, porque pecar se lhe tornou um facto natural» (39). O incontinente pode ser chamado à ordem; o intemperante não se corrige facilmente (40). Pecar por determinação formal da vontade: eis a verdadeira malícia (*malitia*); pecar no ímpeto das paixões é fraqueza (*infirmitas*) (41). Quem é simplesmente incontinente não é luxurioso, embora *peque* por luxúria (42).

É fácil reconhecer quão pouco se trata aqui de uma distinção surgida apenas do mero prazer das subtilizas teóricas, mas antes, pelo contrário, de uma real oposição, riquíssima em valor prático, pedagógico e pastoral.

### TEMPERANÇA E CASUÍSTICA

Ainda há outra coisa a notar nesta distinção entre temperança e intemperança: é o pouco espaço e real importância que se confere à casuística neste campo.

Os limites e a competência (também a competência!) da casuística são assunto que tentei expor detalhadamente noutro lugar (43). Quando São Tomás — em oposição à justiça, em cujo âmbito se pode e se tem que «realizar uma rectificação objectiva e fixa em si mesma» — fala das outras virtudes morais, «que se ordenam às paixões internas, cuja rectificação análoga é impossível precisamente porque os homens reagem de modo diferente perante as paixões, o que torna necessário que essa rectificação das paixões, conforme

à razão, se efectue relativamente a nós mesmos, que somos movidos pelas paixões» (44), é sobretudo a virtude da temperança que ele tem em vista. «Nós mesmos» — precisamente na esfera da temperança —, porque somos capazes de milhares de comportamentos diferentes: de vontade ou de veleidade, de suportar ou de permitir, de sermos constringidos ou simplesmente aliciados. Há demasiadas variáveis para que os modelos casuísticos possam fornecer mais do que contornos grosseiros e grosseiras estruturas basilares; e as verdadeiras e decisivas oscilações são bastantes vezes demasiado leves para que os sistémogramas da casuística os consigam registar. «Quem será capaz — escreve o arguto tomista H. D. Noble, nos seus comentários à edição francesa de São Tomás (45) —, de precisar o momento exacto em que acaba a incontinência e começa a intemperança!».

São Tomás diz até que a prática da temperança muda muito segundo os homens e o tempo; e por isso não é possível enunciar «princípios positivos de validade universal nesta matéria» (46). E todo o capítulo dos «pensamentos impúdicos, desejos, palavras, olhares, etc.», que ocupa tanto lugar nos livros casuísticos, é tratado na *Summa Theologica* num único artigo de mais ou menos uma página. É verdade que só o apresenta no seu princípio geral: que não só é pecado a acção pecaminosa completa, mas também o consentimento voluntário na imaginação, ligada ao prazer que acompanha tal acção: — porque esse consentimento da vontade é impossível sem qualquer adesão à própria acção completa (47); portanto, tudo o que emana de um tal consentimento é também pecado (48).

Dentro do espaço assim delimitado, haveria, racionalmente, a possibilidade de, à maneira da casuística,

e com a ajuda da sua técnica, architectar toda uma série de «casos típicos», e obter assim um esquema simplificado do comportamento humano. Mas que dizer de uma questão como a seguinte, que se encontra hoje num dos manuais de teologia moral mais espalhados: «Olhar por curiosidade, e sem volúpia, para as «partes desonestas» dos animais... é pecado venial»? À parte algumas obliquidades muito piores, uma tal casuística teria de percorrer ainda um longo caminho para entrar em confins racionais e sensatos. Não serão precisamente questões como estas que tiram à casuística toda a sua possível finalidade de caminho para uma aproximação do povo e de meio de afinamento do juízo moral? É, pelo contrário, de temer que, daquela maneira, a faculdade do juízo moral a educar, em vez de ser dirigida à formação de um juízo certo sobre a vida real, venha a ser, pelo contrário, desviada, de modo a cair numa rigidez irracional, em resoluções precipitadas, contribuindo com isso para uma cerrada e impenetrável segregação do homem perante a realidade. Em tal estado, o homem reage à realidade com todas as suas forças e actua de acordo com isso.

### CASTIDADE E BELEZA SENSÍVEL

Falámos já da força destruidora da luxúria e da força conservadora, integradora e aperfeiçoadora da castidade. Mas acerca disto ainda há mais para dizer.

Sem a castidade, não só é impossível saciar o espírito na verdade, mas até a própria alegria do belo sensível está vedada. Não se torna necessário provar o facto de a moral cristã não banir a satisfação sensível da esfera do bem moral (não só da do simplesmente «líci-

to»). Mas é na verdade surpreendente que só se torne possível essa satisfação precisamente através da virtude da temperança. E mais ainda: é na *Summa Theologica*, na 1.<sup>a</sup> questão do tratado sobre a *temperantia*, que lemos (embora mais entre linhas do que expresso por palavras): da actividade sensitiva dos outros sentidos nos animais, como por exemplo da vista e do ouvido, não emana qualquer outro prazer que não seja subordinado à satisfação da fome e ao instinto da procriação. Só por causa da comida é que um leão se «alegra» ao avistar um veado, ou ao ouvir o seu grito. Porém, o homem experimenta gozo em ver e ouvir, e até *propter convenientiam rerum sensibilium*, por aquela propriedade de proporções sensíveis imanente às coisas vistas ou ouvidas, que não é mais do que a beleza sensível (<sup>11</sup>).

É frequente ouvir dizer que, na intemperança, o homem se afunda até ao nível dos animais — dito que se deve empregar com o devido cuidado; porque a intemperança (bem como a temperança) é algo de exclusivamente humano; nem o anjo nem o animal a conhecem. Mas tomando em conta as mencionadas distâncias, o dito tem um sentido bom: uma vontade libidinosa tende a referir a totalidade do mundo sensível unicamente ao prazer sexual. Só, portanto, uma sensibilidade casta é que consegue realizar esta potencialidade especificamente humana: apreender a beleza sensível, por exemplo a do corpo humano, como beleza, e sentir prazer só em razão dela, *propter convenientiam rerum sensibilium*, sem maculá-la com um desejo negro de prazer egoísta. Já houve quem dissesse com toda a razão: Só quem tem um coração puro é que poderá rir livremente. E com igual razão se pode dizer que só quem olha o mundo com olhos limpos é que consegue reconhecer a sua beleza.

## SOBREVALORIZAÇÃO DA TEMPERANÇA

A virtude da temperança, e mais particularmente a da castidade, têm tido a estranha sorte de não só serem apreciadas e praticadas, e também feitas objecto de escárnio e desprezo — coisa que se tem passado com todas as outras virtudes — mas, ao contrário, de serem também sobrevalorizadas e sobrestimadas de modo singularíssimo. É um facto verdadeiramente único. Têm-se dado muitas opiniões teóricas sobre a hierarquia das virtudes, e muitas vezes tem acontecido que ora esta ora aquela têm ocupado o lugar mais alto da escala. Mas a teimosa e impaciente preferência pela temperança, e especialmente pela castidade, que se estende ao longo de toda a história da moral cristã, apresenta-se com uma fisionomia particularíssima e única. Tal predilecção serpenteia, mais ou menos escondida, mais ou menos contra-corrente, ao longo de toda a história cristã. E, não há dúvida de que nem a prudência nem a justiça, ou qualquer das outras virtudes teologais, ocuparam jamais uma posição tão singular na estima comum. E trata-se de uma estima não simplesmente «prática», mas declarada e aberta, e até apaixonada e combativa.

Nada haveria a dizer contra uma tal valorização, nem mesmo que fosse uma «sobrevalorização» — porque, vistas bem as coisas, uma virtude nunca pode ser sobrevalorizada — se não se tratasse aqui de uma valorização e de uma sobrevalorização apoiadas num fundamento falso; portanto, de uma valorização que, na verdade, supõe uma incompreensão do objecto tão altamente valorizado. E quanto a isto, há muito que dizer.

## DESVALORIZAÇÃO DO MUNDO SENSÍVEL

No âmbito da temperança sobressai, como já foi dito, com especial realce, o comportamento do homem perante a Criação. Pois bem: o «falso fundamento» em que se apoia a mencionada sobrevalorização e pseudovalorização da temperança em geral, e da castidade em particular, é a opinião explícita ou implícita de que toda a realidade sensível do universo, especialmente o elemento não-espiritual do homem, provém realmente do mal. Numa palavra: o «falso fundamento» não é senão um maniqueísmo explícito ou, mais geralmente, implícito (melhor, inconsciente e involuntário).

Que o homem tem de comer, que tem de dormir, que a concepção de nova vida humana está ligada à união carnal do homem e da mulher — tudo isto, e em especial o último, parece ser para aquela indestrutível concepção maniqueísta do mundo um mal necessário, e talvez nem sempre necessário, algo indigno e inconveniente, quer para Deus criador, quer para o homem. Mais ainda: seria propriamente humano, e especialmente cristão, superar radicalmente aquela esfera completamente «inferior» e subir pela ascese até um modo de vida puramente espiritual. É partindo de uma concepção básica assim que o jejum, a vigília e a continência sexual não só ganham uma importância muito especial, mas são necessariamente colocados no centro da atenção de todas as almas que lutam pela perfeição.

Mas esta visão da temperança exarceba ainda mais os erros de onde surgiu; e nada tem a ver — apesar de todas as aparências — com a visão cristã daquelas três práticas, do mesmo modo que

as falsas doutrinas dos maniqueus, montanistas e cátaros nada têm a ver com a doutrina católica, que afirma que em todos os seus domínios o mundo criado é bom e se subtrai a toda a arbitrária valorização humana; mais, que é na verdade fundamento e ponto de partida de toda a valorização, bem como de toda a realização de valores (52).

### HAERETICUS, TERTULLIANUS NOMINE

Aquele «falso fundamento», juntamente com o consequente influxo sobre a ética, veio à luz nos escritos montanistas de Tertuliano. E Tertuliano, graças à sua ambígua posição de «quase Padre» da Igreja (o Angélico só fala dele como herético — *haereticus, Tertulianus nomine* (53) —, ficou conhecido até hoje como pai e principal fautor da pseudo-valorização da temperança.

Basta mencionar os títulos dos seus escritos para demonstrar com que rigor e acrimónia chama a atenção para o campo da temperança: «Sobre a penitência», «Sobre o uso do véu das virgens», «Sobre os enfeites da mulher», «Sobre o jejum», «Exortação à castidade», «Sobre os espectáculos», «Sobre o repúdio das segundas núpcias depois da morte do 1.º esposo». A intemperança é para Tertuliano de tal modo o protótipo do pecado que, segundo a sua opinião, foi por luxúria que os anjos pecaram, perdendo por isso o seu lugar junto de Deus; e teriam o mesmo sentido as palavras de São Paulo, ao afirmar que as mulheres devem usar véu «por causa dos anjos» (1 Cor. 11, 10). (54). É neste mesmo domínio que se deve procurar o motivo que levou Tertuliano a separar-se de novo da Igreja, poucos anos após o seu baptismo: não conseguia compreender nem aceitar que o Papa Calisto recebesse de

novo, entre os fiéis, os pecadores por intemperança, ainda que, arrependidos, tivessem cumprido a penitência exigida. Ao comentar a epístola papal que anunciava essa medida, diz que ela conspurca a Igreja e que, em vez de afixá-la nas igrejas, a deviam dar a conhecer «nos antros do vício, debaixo das tabuletas dos prostíbulos» (55). É também sintomático que já com Tertuliano apareça aquela série de práticas exteriores que costumam acompanhar a pseudo-valorização da temperança e principalmente da castidade: deviam ser marcados mais dias de jejum obrigatório; as mulheres deviam usar véu; e deveria ser fácil reconhecer os cristãos porque estes não frequentariam os espectáculos públicos (56).

### FALSAS CONCEPÇÕES

Só um cego poderia negar que esta subvalorização maniqueísta da realidade sensível da criação — mais uma vez: não como opinião expressamente formulada, mas como opinião implícita num comportamento prático — concorda com a concepção «cristã» da virtude da temperança, e em especial da castidade. Isso nota-se nas inúmeras particularidades do modo de pensar e falar do povo cristão e também, e não muito raramente, nas «nuances» e acentuações da própria pregação moral. Este paralelismo, precisamente com Tertuliano, não há muito que já foi demonstrado ponto por ponto (57). Quando, por exemplo, se fala com especial realce da influência deletéria da luxúria, costuma-se querer significar uma contaminação mais profunda e diversa da de qualquer outro pecado (nos outros pecados, quase que não se utiliza esta palavra); também não se pretende com isso exprimir unicamente aquela «baixeza» espe-

cífica que comporta todo o prazer egoísta, mas igualmente a íntima convicção de um comércio com algo de essencialmente impuro, com uma realidade por si própria contaminadora. A ideia popular — e também espalhada entre o povo cristão — da «Imaculada Conceição», não refere de todo essa «pureza» à pessoa da Virgem Maria, mas atribui-a, principalmente, ao processo de «concepção» (e muitas vezes, como é fácil verificar, não à concepção de Maria, mas à do Senhor no seio da Mãe de Deus).

O caso é que esta ideia de pureza não foi entendida pelo povo da mesma maneira que pela Igreja e pela teologia, isto é, que Maria desde o seio materno esteve livre da mácula do pecado original. Pelo contrário, a opinião popular é de que aquela concepção, por graça especial de Deus, não foi tocada pelas impurezas e nódoas, naturais em todas as procriações e concepções. E mesmo quando aquela pureza é na verdade referida à pessoa da Virgem Maria, como por exemplo acontece na palavra «Imaculada», dá-se o caso, se prestarmos bem atenção, de o seu conceito ser despido do sentido universal e geral, e limitado ao âmbito da castidade.

## PUREZA

Algo de parecido acontece com o conceito de pureza que, do ponto de vista bíblico, é muito mais lato que o de castidade. Para os medianamente entendidos, tornou-se talvez completamente natural relacionar a exaltação «*Beati mundo corde*, ditosos os de coração puro», exclusiva ou quase exclusivamente com a castidade, embora nem o sentido bíblico nem a interpretação exegética destas palavras do Senhor favoreçam uma tal limita-

ção. São Tomás de Aquino, por exemplo, não relaciona a exaltação «dos corações puros» com a virtude da castidade, mas com a virtude sobrenatural da fé<sup>(89)</sup>.

Por fim: investiguemos o que o cristão vulgar costuma entender por «Para os puros tudo é puro». Em primeiro lugar, não será fácil que ele se lembre de que esta frase vem no Novo Testamento, na Epístola a Tito (1, 15), e que afinal só vem reforçar aquilo que foi dito pelo próprio Senhor (Mt. 15, 10-20); não, o cristão vulgar, que se encontra em todos os povos e em todas as classes, seria mais facilmente da opinião de que provém de um autor liberal e não cristão. E mais: mal se consciencializa que esta frase tem além disso, melhor, *antes* da sua falsa interpretação liberal, um bom e importante sentido cristão. O que se torna evidente é que também neste caso a têm limitado à castidade, em contradição clara com o significado dos termos<sup>(90)</sup>. Como se o pretenso sentido cristão da frase bíblica devesse ser: até para os puros *nem* tudo é puro. E surge-nos de novo a visão da realidade criada como essencialmente impura em si mesma.

Esta concepção errónea, que se desvia nitidamente do verdadeiro sentido cristão, e a que se poderiam acrescentar ainda muitas mais, não deve, nem sequer só em parte, ser compreendida como simples «ignorância religiosa». São opiniões implícitas que aparecem nas acções e nos comportamentos, apesar de toda a instrução religiosa. O cristão vulgar aqui mencionado, ao fazer-se-lhe a correspondente «pergunta de catecismo», conseguirá em geral dar a resposta «teórica» certa. Porém, aqui o elemento determinante não consiste tanto na formulação material e literal, como principalmente no ambiente que envolve a educação e a pregação moral. Até a corrente mais moderada deve admitir que

este ambiente não está ainda completamente livre dos miasmas do maniqueísmo. E não é possível empreender uma purificação exclusivamente através de medidas fundadas numa ciência e conhecimento meramente teóricos, ou no simples ensino; é pelo contrário bem mais necessário que a verdade da fé em Deus Criador e na sua obra se entranhe em nós numa adesão confiante e humilde, ganhando a força irradiante e formadora de uma atmosfera moral sã, que é afinal onde se manifesta a genuína vitalidade.

### O MUNDO, INVERSÃO DA CRIAÇÃO

Não existe só o «mundo» como criação de Deus. Há também o «mundo» que, como diz São João, «está mergulhado na perversidade» (João, 1, 5, 10), e onde dominam «a concupiscência da carne, a concupiscência dos olhos e a soberba da vida» (1 João, 2, 16); há o reino dos príncipes deste mundo (João, 12, 31; Lucas, 4, 6); há o «mundo» pelo qual Cristo, o Senhor, não quis pedir (João, 17, 9). Não existe só a realidade criada, mas também a inversão da ordem da criação, corporizada na acção do homem e nas suas «conquistas». E esse mundo ocupa, em relação à temperança, um lugar particular.

É precioso por aquilo que se revela no desejo egoísta de prazer do homem, que a perversão da ordem da Criação pode ganhar forma, de uma maneira bastante insistente, e encher o palco do «mundo» por completo com o seu grito aliciante (embora naturalmente o núcleo e a substância do mundo mergulhado na perversidade — em contradição com a hierarquia das virtudes! — estejam mais na injustiça hipostatizada, e mais ainda na negação personificada da fé,

da esperança e do amor). É esta a razão também por que a valorização e o culto da virtude da temperança podem adquirir, com toda a razão, um significado especial. Esta espécie de valorização da temperança distingue-se muito bem da «maniqueísta», mencionada primeiramente (o que nem sempre é fácil, porque a «maniqueísta» costuma sempre apresentar-se acompanhada também de argumentos válidos). A rigorosa atitude do cartaginês Tertuliano foi por certo influenciada pelas experiências constantes da vida cidadina. «A vida na cidade não é boa: há lá muitos libertinos» — é assim que em *Zarathustra* começa o capítulo «Sobre a Castidade».

O que Nietzsche escreveu, no seu estilo lúcido e agressivo, já São Tomás de Aquino o sabia, embora o tivesse formulado de uma maneira mais abstracta: «Não se cometem muitos pecados por causa da concupiscência... Há outra coisa por cuja culpa muito se peca; são as incitações da concupiscência originadas por uma curiosidade desmedida» (61). A intemperança acende-se, antes de mais, no brilho sedutor das provocações mundanas, fruto de uma técnica refinada, com que a infame camaradagem entre o cego desejo de prazer e a avidez interesseira do dinheiro envolvem a vida sexual.

Toda a educação e auto-educação para a castidade encontrar-se-á sempre perante este «mundo». É uma «sobre-afirmação» da temperança assim surgida é, sob certo sentido, absolutamente razoável (tanto mais que, por outro lado, o *ethos* da «luta pela moralidade pública» parece ser, e não só por causa da sua necessária e íntima ineficiência, uma coisa ambígua e desviada). Também São Tomás reconhece à temperança a prece-

dência sobre a fortaleza e a justiça, ainda que num sentido limitado e impróprio (\*\*).

### O «PIOR DE TODOS OS PECADOS»

Num sentido limitado e impróprio: porque a verdadeira hierarquia das virtudes é diversa.

Mas antes de prosseguirmos, façamos uma observação necessária para evitar mal-entendidos. Nestes considerandos, não se pretende reduzir a gravidade do pecado da intemperança. O afastamento voluntário do homem de Deus nunca perde nada da sua horrível gravidade, e não se deve nunca esquecer que é exclusivamente no afastamento voluntário de Deus que reside a essência do pecado mortal.<sup>(83)</sup> A opinião contrária (outra vez apoiada em Tertuliano!), segundo a qual a luxúria é o pior de todos os pecados<sup>(84)</sup>, parece não fundamentar tanto a gravidade do pecado no afastamento de Deus, na «aversão», mas antes na aproximação do homem dos bens do mundo sensível, na «conversão»; isto é, dito com mais clareza e sem subterfúgios: na contaminação operada por uma presumível realidade em si própria impura e torpe. São Tomás, porém, diz que um apego desordenado do homem a um bem efémero, sem o afastamento de Deus, pode não ser pecado grave<sup>(85)</sup>.

Também na *Summa Theologica* vem citada uma vez a frase de Santo Isidoro de Sevilha segundo a qual a espécie humana se perderia mais através da luxúria do que de qualquer outro pecado<sup>(86)</sup>. Esta forma de ver desempenhou papel de relevo na pregação moral dos últimos cem anos, tendo ainda sido aguçada por uma formulação exclusivista e rigorista que suplanta qualquer direito humano (porque, diga-se a verdade, como poderá

o homem saber que, conforme afirma um teólogo bem conhecido, «entre cem condenados, noventa e nove são-no exclusivamente por causa deste pecado»? (67). Para São Tomás, porém, aquela frase de Santo Isidoro de Sevilha é a peça justificativa de que, no pecado da intemperança, é a concupiscência que maiormente pesa. E seria precisamente isso uma atenuante da gravidade do pecado, porque este «é tanto menos grave, quanto mais poderosa for a paixão sensual que leve a cometê-lo» (68).

Mas voltemos à questão da hierarquia das virtudes e do lugar que a temperança nela ocupa. Foram muitas as vezes que São Tomás levantou a questão da ordem das virtudes. A sua solução é a seguinte: «O bem do homem é o bem da razão. Na prudência, este bem está contido *essentialiter*, na sua essência: de facto, a perfeição da razão opera pela prudência. A justiça, porém, é que é a realizadora desse bem; é a ela que compete estabelecer a ordem da razão em todas as coisas humanas. As outras virtudes conservam e protegem esse bem, desde que ordenem as paixões, para que estas não forcem o homem a afastar-se do bem da razão. Entre essas virtudes, está em primeiro lugar a fortaleza... à qual se segue a temperança. O que diz respeito à essência é superior ao que se refere à realização, a qual, por sua vez, supera o que diz respeito à conservação, tendendo a eliminar todo o impedimento. Por isso, entre as virtudes cardeais, a prudência é a mais nobre, a justiça está em segundo lugar, a fortaleza em terceiro, e a temperança em quarto» (69). «A justiça e a fortaleza são virtudes mais importantes que a temperança; mas todas elas são suplantadas pela prudência e pelas virtudes teologais» (70).

Temperança não é, no seu sentido estrito e definitivo, a «realização» do bem (<sup>11</sup>). Temperança e castidade não são ainda a perfeição do homem. A temperança, conservando e disciplinando a ordem interior do homem, põe as indispensáveis premissas para a realização do verdadeiro bem e para a recta orientação do homem para o seu fim. Sem ela, a impetuosa corrente das mais fortes tendências aninhadas no ser humano transbordaria e destruiria todos os limites, perderia a sua direcção para jamais chegar ao mar da perfeição.

A temperança não é em si essa corrente. É margem e represa. Mas da sua solidez recebe a corrente o benefício de fluir sem obstáculos; ganha ímpeto, inclinação e velocidade.

## VIRGINDADE

A inclinação sublime e verdadeiramente majestosa para levar a cabo grandes obras no campo figurativo e architectónico, para numa celebração festiva realizar em esplêndidas formas sensíveis um ideal, era na Idade Média considerada uma virtude (e é-o de facto), e teve um nome preciso: *magnificentia*. Hoje, porém, não temos nenhum vocábulo apto para a designar. São Tomás de Aquino afirma que a virgindade está para a castidade como a *magnificentia*, virtude especial, está para a liberalidade, a virtude que encontra o seu lugar nas necessidades e preocupações diárias (1).

Quase nos sentimos inclinados a dizer que também para esta virtude especial falta hoje o termo adequado. Porque a palavra «virgindade» — prescindindo da repugnância que sentimos em vê-la aplicada ao rapaz e ao homem — indica na linguagem comum mais o mero estado de integridade física e de celibato que a virtude nascida por resolução daquele que, por amor de Deus, renunciou ao prazer sexual. E mais uma vez somos levados a crer que esta insuficiência do léxico tem as suas raízes no facto de tal distinção não ter chegado ou não ter ficado impressa bem no fundo do espírito popular, o que é um autêntico círculo vicioso: pois, como se pode imaginar, conceber uma coisa e retê-la,

à falta da força viva da palavra? Seja como for: todas as vezes que expusermos aqui a virtude da *virginitas* sob o nome de «virgindade», torna-se necessário ter em conta a não conformidade do conceito com a acepção corrente da palavra, corrente além de outras impropriedades de locução.

## LIBERDADE PARA DEUS

Primeiro: a virgindade não é um facto, mas um acto; não um estado, mas uma opção. A mera integridade, como facto físico, não é o constitutivo formal da virgindade enquanto virtude, ainda que a integridade possa ser o selo e a coroa da castidade vitoriosa. O acto constitutivo da virgindade como virtude é a resolução, expressa ainda mais profundamente no voto, de abster-se das relações sexuais e do prazer correspondente.

E isto ainda não é tudo. Uma resolução deste género pode provir de muitos e diversos motivos, por exemplo, de uma concepção anticristã: então essa renúncia não seria mais do que uma mera renúncia ao mal. Há dois modos de chegar a essa resolução, ou antes, de entranhar-se e de abandonar-se totalmente a ela:

1) «Não é por ser virgindade que é louvada, mas porque é consagrada a Deus» (2). «A decisão de viver em continência não é louvável em si própria, mas faz-se digna de louvor (*laudabile redditur*) pela sua finalidade, que é tornar a pessoa livre para as coisas divinas» (3). Seria bom que não só os não-cristãos, mas também os cristãos conservassem bem na memória estas límpidas frases dos maiores doutores da Igreja, Santo Agostinho e São Tomás; seria bom recordar sempre

que uma virgindade que não procura e tende para este fim — ser livres para Deus — não tem sentido, ou, pelo menos, perde a dignidade que a torna merecedora de louvor perante a Igreja.

2) Sem dúvida que é bem possível que as necessidades da vida, ou razões morais, obriguem ou movam uma pessoa a conservar-se solteira; e evidentemente também cabe a uma tal necessidade, ou escolha, poder participar do esplendor de um sacrificio oferecido a Deus. Porém, toda a valorização puramente religiosa da virgindade que não se apoie naquele último e verdadeiro fundamento — estar completamente livres para Deus — aproxima-se perigosamente do maniqueísmo, que descobre o bem no simples facto do celibato, e vê o mal no matrimónio.

A segunda coisa implícita na resolução cristã da virgindade é a afirmação do matrimónio como um bem natural e sobrenatural. E a Igreja não expressa só esta verdade «a tempo e horas», isto é, na liturgia da Missa «pro sponsis» e nas definições dogmáticas sobre o sétimo sacramento; mas proclama a verdade da santidade do matrimónio e dos seus bens concretamente na fórmula de consagração das virgens. E precisamente aqui, a virgindade aparece expressamente relacionada com o mesmo mistério que engloba também a comunidade matrimonial de marido e mulher (4).

## SUBLIMIDADE DO AMOR DE DEUS

Só em virtude deste mistério de união com Cristo, só em virtude de uma entrega total de si próprio a Deus, é que a virgindade é superior ao matrimónio. Que

virgindade — especialmente quando adoptada com um fim positivo — significa realmente plena disponibilidade, é assunto que não precisa mais explicações; é evidente para todos que tanto os soldados como os dirigentes políticos se encontram mais livres para o cumprimento dos seus deveres se não se casarem.

No entanto, vistas as coisas por outro lado, Santa Catarina de Génova, esposa e mãe, a um sacerdote que defendia a superioridade da virgindade, respondeu que nem sequer a vida no meio de um acampamento de soldados, e muito menos portanto a do matrimónio, lhe poderia estorvar o seu amor por Deus; «Se o mundo ou o marido pudessem estorvar o amor, que seria então o amor!» (°). A Santa não só mencionou, com esta resposta pronta, o constitutivo radical de toda a santidade (que, como São Tomás de Aquino ensina, não é a virgindade (°), mas só e unicamente o amor de Deus), mas também soube observar, e com razão, que o confronto entre matrimónio e virgindade não se deve fazer em abstracto, mas em concreto: entre a pessoa casada e a virgem, nos seus distintos valores. «É melhor a castidade dos solteiros que a dos casados, mas eu (solteiro) não sou melhor que Abraão» — diz Santo Agostinho (°).

## VIRGINDADE E BEM COMUM

Há duas objecções, eternas objecções, podemos dizer, contra a virgindade: que é contra a natureza; e contrária ao bem comum, já que representa uma ameaça ao incremento demográfico.

Só quem não conhecer a amplitude e agudeza da mente do Angélico é que se surpreenderá de encontrar

estas duas objecções formuladas com toda a precisão na *Summa Theologica* (\*).

E a resposta é definitiva. Articula-a São Tomás em três membros.

1) Da mesma maneira que é natural para alguém sacrificar todos os bens exteriores de fortuna e propriedades para conservar a saúde do corpo, também não é contrário à natureza que o homem renuncie a satisfazer os apetites carnis por amor à vida espiritual e religiosa. Esta é a ordem natural, correspondente à essência das coisas e do homem. Mas, então, como é que se compreende que ninguém deixe de comer e beber por amor aos bens espirituais, e que se diga na Sagrada Escritura: «Crescei e multiplicai-vos e enchei o mundo» (Gén. 1, 28)?

2) Há duas espécies diferentes de deveres e obrigações naturais; uma dirige-se ao eu isolado, a outra dirige-se à colectividade. Comer e beber são obrigações particulares. Pelo contrário, o mandamento do Génesis é válido para o conjunto da colectividade humana. «Nos exércitos, há uns que guardam os acampamentos, outros que levam os estandartes, e outros que combatem com a espada: tudo isto são obrigações exigidas à comunidade, mas que não podem ser cumpridas pelo homem singular». Ora, a comunidade humana necessita «não só de reproduzir-se por geração física, mas também de progredir espiritual e intelectualmente. Assim, o bem da comunidade humana actualiza-se quando uns cumprem os deveres da reprodução física, e outros, renunciando a isso, e libertando-se de tudo para a contemplação das

coisas divinas, se empenham na salvação e no bem de todo o género humano» (10).

3) «O bem comum é mais importante que o bem individual, quando ambos pertencem à mesma ordem; e pode acontecer que o bem individual seja superior no seu género. É deste modo que a virgindade consagrada a Deus é superior à fecundidade física» (11).

Há conceitos em que, como num espelho côncavo, se reflecte e compendia toda uma visão do mundo. E é em tais conceitos que os espíritos se reconhecem e se revelam claramente. A estes pertence o conceito de virgindade.

Só quem possui o sentido dos valores e da sua hierarquia (donde provém a tríplice resposta de São Tomás: o que é divino transcende, é infinitamente superior ao humano; e o espiritual supera o corpóreo), só quem possui esse sentido, e, dizendo com John Henry Newman, não só «conceptualmente» mas «realmente», só esse consegue apreender o significado, a justificação e o valor da virgindade.

O conceito e a realidade da vida em virgindade consagrada a Deus erguem-se ao alto como um sinal de desafio e de apelo. E aí se mostra se na verdade os bens espirituais ocupam realmente ou não o lugar que lhes é devido na vida prática. É nesse sinal, ainda, que se revela se estes bens são contados entre aqueles de que se nutre e sustenta a comunidade do povo «para a salvação e o bem de todo o género humano».

# JEJUM

*Hilaritas mentis*, alegria de ânimo: não há nada a que a doutrina da vida cristã ligue mais intimamente este conceito do que à forma primitiva de toda a ascese, o jejum (1). Esta relação tem as suas raízes no Novo Testamento, num conselho do Senhor que todos os anos a Igreja repete no início da Quaresma: «Quando jejuardes, não vos mostreis tristes como os hipócritas» (Mat. 6, 16).

Santo Agostinho diz: para a virtude, nada interessa a quantidade e a qualidade do que se come, desde que se faça de um modo conforme àqueles com quem se vive, à própria pessoa e à própria saúde; a única coisa que verdadeiramente interessa é isto: a facilidade e a alegria de ânimo com que uma pessoa é capaz de renunciar a comer quando a necessidade e o dever o exigirem (2).

## JEJUM COMO DEVER DA NATUREZA

Quando a necessidade o exigir: a este respeito, nada há a dizer. Mas como dever, como pode o jejum ser exigível? A resposta conduz-nos ao núcleo do problema e a uma explicação que não deixará de surpreender os cristãos de hoje. Temos a inclinação e estamos habituados a ver no exercício do jejum um costume da Igreja,

certamente razoável, que ganhou força de obrigatoriedade, mas uma força com uma origem apenas disciplinar, e que depressa se ajusta a qualquer abrandamento ou dispensa. De resto, o jejum parece-nos extraordinário em todos os sentidos, algo que fãcilmente ligamos à ideia que temos dos santos e dos ascetas. Deve portanto causar surpresa que em São Tomás de Aquino, o *doctor communis* da Igreja, se leia que o jejum é um preceito da *lex naturae*, da lei moral, e que o é para todos e portanto para o cristão corrente (\*). Devemos acrescentar que, para São Tomás de Aquino, a lei natural é a fonte de todas as obrigações, está na base de todas as decisões de consciência e de todas as legislações positivas. A lei moral natural é o dever dado e baseado na essência da realidade da Criação, portanto um dever a que está inerente, no mais alto grau, a força da obrigatoriedade. É sobre este dever primigénio que se apoia a legislação penitencial da Igreja, que é apenas a sua determinação mais próxima e particularização no tempo e no modo (\*).

Quem ainda não está maduro para a perfeição, portanto todos nós, cristãos em geral, esse não está em grau de guardar a ordem em si próprio — ordem que protege contra a revolta dos sentidos e liberta o espírito para que suba à zona da paz e satisfação que lhe corresponde — se não se socorrer, como remédio, do jejum disciplinador. É aqui que se evidenciam, numa forma bem nítida, as fortes exigências que a imagem cristã do homem encerra em si. É nosso dever, baseando-nos na obrigação natural, empenharmo-nos a fundo em sermos realmente o que somos por essência: pessoas morais livres, senhores de nós, capazes de nos governarmos.

Toda a gente sabe que os mandamentos de jejum da Igreja não costumam ser seguidos muito à risca. Mas não estaria certo pretender encontrar aí uma manifestação

de desprezo pela autoridade da Igreja. A causa desse desleixo deve procurar-se noutra sítio, nisto: que nada está mais longe do cristão corrente que o pensamento de que, antes e independentemente da disposição eclesiástica, possa existir uma obrigação intrínseca, natural e moral de jejuar. E muitos sacerdotes não se dispunham tão depressa a provocar mitigações gerais do preceito eclesiástico do jejum se, em vez de verem nele disposições puramente disciplinares, soubessem encontrar aí, como São Tomás de Aquino, a determinação de um dever natural e universal.

Esta obrigação natural do jejum recebe, e não é preciso acentuar, um sentido mais alto e uma motivação mais profunda da fé em Cristo e do amor sobrenatural a Deus (\*). Também aqui é válida a tese do aperfeiçoamento da natureza pela graça. Essa perfeição actua precisamente no plano da determinação que a aplicação da lei natural imposta realiza pela legislação eclesiástica do jejum.

O jejum quaresmal, por exemplo, tem a função de preparar o cristão para comemorar os mistérios da paixão, morte e ressurreição do Senhor, mistérios em que se completa a nossa redenção, iniciada no momento da encarnação. A participação nesta sublime realidade enche, de modo muito peculiar, a vastidão e a grandeza de um coração livre e «ordenado». E nenhuma outra verdade consegue, como esta, conquistar e transformar o interior.

## ANTIASCETISMO

«Se o homem pode pecar por um jejum demasiado rigoroso»: nada há que pareça menos rigorista que esta pergunta, com que São Tomás intitulou um *articulus* (\*). Anotemos aqui que ele respondeu afirmativamente.

O jejum é para o Angélico um acto de *abstinentia*, da virtude da continência, que está relacionada com a arte de curar (?). Trata-se — mais uma vez! — não de rigor, não de medida punitiva, mas de realizar a «ordenação da razão».

Quem atormenta demasiado o corpo com jejuns e vigílias — diz São Tomás com São Jerónimo — oferece um holocausto que é fruto do roubo (?). E na *Summa Theologica* encontra-se expresso o pensamento genuinamente católico: a Igreja, no seu mandamento do jejum, procura não sobrecarregar demasiado a natureza, a natural vontade de viver (?). E não é já de admirar, mas pelo contrário bastante sintomático, que, precisamente na questão do jejum, seja o maniqueísmo — a permanente antítese doutrinal do Angélico, que por isso foi chamado «Tomás de Deus Criador» — expressamente mencionado e refutado (10). E também não queremos esquecer aqui as seguintes considerações: «Se alguém se abstinésse de tal maneira do vinho, que com isso prejudicasse a natureza, não estaria livre de culpa» (11); e: seria pecado para o homem enfraquecer a sua força sexual por um jejum demasiado rigoroso. (12). É verdade que estas asserções não estão num lugar importante na obra de São Tomás, são proferidas mais de passagem que directamente. Mas talvez sem estas luminosas centelhas afirmativas caíssemos na tentação de interpretar a sua tese acerca da obrigação natural e originária do jejum como despido e sombrio ascetismo. Todavia, esta tese continua em plena pujança.

### INTEMPERANÇA E EMBOTAMENTO

Em geral, as faltas contra a virtude da *abstinentia*, contra a ordenação da razão (portanto, no âmbito do

prazer na comida e na bebida), quando submetidas a uma valorização propriamente moral, costumam ser tomadas de ânimo leve. Mas uma afirmação clara e decisiva da imagem cristã do homem mostrará com toda a nitidez o elemento destruidor que se esconde na ávida preocupação pela qualidade e quantidade da comida e da bebida. São Tomás aplicou a esse germen destruidor a qualificação de *hebetudo sensus* (<sup>13</sup>), obtusidade e torpor de conhecimento, que torna o homem incapaz de apreender as realidades espirituais. Não haverá um certo nexo causal entre a existência óbvia e habitual desse embotamento do sentido interior e a igualmente habitual leviandade e benignidade em o julgar? A sabedoria oriental muito nos poderá fazer reflectir sobre isto.

### ALEGRIA DE ÂNIMO

Falemos mais uma vez da «alegria de ânimo». Deve-se jejuar de coração alegre: e isto, dizemo-lo em tom de polémica. O próprio Senhor qualifica a sua antítese psicológica como «triste hipocrisia». E a experiência dos ascetas acrescenta ainda outra confirmação.

Toda a temperança, assim dizíamos, orienta-se para a própria pessoa do agente. Esta orientação, porém, corre sempre o perigo de perder o seu generoso «desinteresse» para se perverter numa exibição de falsa importância, para tirar dos «êxitos» do ascetismo o lucro de uma sólida auto-admiração. Vaidade, considerar-se a si próprio importante, erguer-se impacientemente acima dos «imperfeitos» — estes são os perigos específicos que correm os ascetas. São Gregório Magno expressou com toda a clareza, na sua «Regra pastoral», um tesouro inesgotável de sabedoria da vida (<sup>14</sup>).

A alegria de ânimo é o sinal do desinteresse. E neste sinal é que se reconhece a certeza de que a hipocrisia e todo o olhar sobre si próprio estão longe. A alegria serena do coração é a característica inconfundível da última autenticidade da temperança, como autoconservação generosa e desinteressada.

## O SENTIDO DO TACTO

A temperança refere-se muito especialmente ao prazer subordinado ao sentido do tacto, diz São Tomás; *temperantia est circa delectationes tactus* (1). Mas, subordinados ao sentido do tacto, tanto estão o prazer sexual como o prazer da comida e da bebida (2).

Cai-se facilmente no erro de tomar estas frases literalmente e de as interpretar numa grosseira trivialidade. Por isso, é absolutamente necessário dizer sucintamente como e porquê possuem elas uma profundidade que passa despercebida ao primeiro olhar.

O sentido do tacto tem, segundo São Tomás (e Aristóteles), uma importância excepcional entre os outros sentidos. Não é um entre os outros, mas sim «o fundamento dos restantes sentidos» (3); «todos os outros sentidos se baseiam no sentido do tacto» (4). No tacto principalmente (*principaliter*) está compreendida toda a essência do sensível (5). É através deste sentido que primeiramente um ser se torna ser sensível, animal (6); e onde não há sentido do tacto, não há vida sensitiva (7). Isto em primeiro lugar.

Em segundo lugar: «Entre todos os seres sensíveis, o homem é o que possui o melhor sentido de tacto» (8). «Há animais que vêem melhor, que ouvem melhor e têm

um olfato melhor que o homem. Mas é pelo sentido do tacto que o homem se diferencia de todos os outros seres sensíveis, por uma percepção muito mais aguda» (9).

Em terceiro lugar: «Entre os próprios homens, são aqueles que possuem um melhor sentido do tacto os que demonstram ter melhores faculdades intellectivas» (10). «Poder-se-ia julgar que a capacidade intellectual deveria corresponder mais à excelência do sentido da vista, porque é este o sentido mais espiritual e o que melhor sabe distinguir as diferenças entre as coisas. ...Mas a verdade é que o talento corresponde mais à excelência do sentido do tacto..., porque é o fundamento de todos os outros sentidos... Segue-se que quem possui melhor sentido do tacto, esse tem consequentemente uma melhor natureza sensível, e portanto uma intelligência mais perspicaz. Porque a excelência da sensibilidade é o fundamento da excelência da intelleção. Mas do facto de alguém ter um melhor sentido auditivo, ou um melhor sentido visual, não se pode concluir que possua também uma sensibilidade melhor em grau absoluto, mas só em sentido relativo» (11).

Estas três observações, tão surpreendentes como a descoberta de um tesouro, são aqui transcritas apenas como ponto de referência. Em relação ao presente trabalho, não é de importância saber-se o que a moderna psicologia dos sentidos tem a dizer sobre o caso. Além disso, as questões e respostas de São Tomás — como um simples olhar aos tratados o demonstra — estão tão longe daquilo que hoje em dia tem validade, que nem sequer há pontos de contradição.

É importante, sim, saber-se que, segundo a opinião de São Tomás, a virtude da temperança, principalmente nas suas formas primárias de castidade e de continência,

está intimamente relacionada com a própria raiz da vida intelectual-sensível. À temperança cumpre, qual soberana dominadora, aplicar-se às profundidades e manançais do ser, donde surge e cresce continuamente a fisionomia do homem moral.

## DOMÍNIO DO SOFRIMENTO

Num plano conceptual, podemos tornar agora visível outra ideia, até este momento escondida, que se relaciona com a temperança.

O sentido do tacto é o órgão da dor (13). E o domínio do espírito sobre o prazer unido ao sentido do tacto, significa simultaneamente domínio sobre a dor.

A «disciplina», diz Ernst Jünger no seu notável tratado «Sobre a dor», «não tem qualquer outro significado senão este: conservar a vida num contacto ininterrupto com a dor, para desse modo permitir «em qualquer instante intervir no encadeamento de uma ordem superior» (13). No entanto, o aspecto rígido e militarista do conceito de Jünger jamais conseguiria compartilhar da frase de São Tomás de Aquino: «O fim e a norma da disciplina é a felicidade» (14). Surge, contudo, se olharmos o conceito cristão da temperança partindo da dor, uma face mais dura por detrás da alegria espontânea da Criação, face endurecida pela decisão de sacrificar a criatura ao seu Criador. Mas também esta face severa é iluminada por uma serenidade confiante e positiva que em muito suplanta toda a ingénua e espontânea alegria da Criação.

## HUMILDADE

Um dos bens em que o homem, segundo a natureza, procura a plena realização da sua existência, é a *excellentia*, a superioridade, a primazia, o fazer-se valer (<sup>1</sup>). A virtude da temperança, da disciplina e da medida, enquanto vincula esse impulso natural à ordenação da razão, chama-se humildade. A humildade consiste em avaliar-se da maneira que corresponde à realidade (<sup>2</sup>). Com isto está quase tudo dito.

Partindo desta definição, dificilmente se compreende como é que o conceito de humildade pôde transformar-se num objecto de luta. Se prescindíssemos das potências demoníacas, dirigidas contra o bem, e especialmente contra este aspecto da fisionomia cristã do homem, só seria possível essa transformação se o conceito de humildade se tivesse extinguido na própria consciência cristã. Em todo o tratado de São Tomás sobre a humildade e o orgulho, não se encontra uma só frase que possa dar azo a sugerir que uma atitude de constante autodiminuição, de inferiorização do próprio ser ou das próprias possibilidades, tenha, em princípio, alguma coisa a ver com a humildade ou com qualquer outra virtude cristã.

## MAGNANIMIDADE

Nada há que indique um caminho mais claro para a verdadeira compreensão da humildade que este princípio: a humildade e a magnanimidade (*magnanimitas*) não são antitéticas, não se excluem uma à outra (<sup>1</sup>), mas são pelo contrário afins e complementares, contrapondo-se ambas ao mesmo tempo ao orgulho e à pusillanimidade (<sup>2</sup>).

E na verdade, que significa magnanimidade? Magnanimidade é o voo, a tendência do espírito para os grandes feitos (<sup>3</sup>). É magnânimo quem exige grandes coisas do seu coração e se torna digno delas. O magnânimo é em certo sentido «difícil de contentar»; não estabelece contacto com tudo o que lhe surge no caminho, mas apenas com o que é grande (<sup>4</sup>). Mais que tudo, a magnanimidade deseja as grandes honras; «o magnânimo lança-se para as acções que são dignas da maior honra» (<sup>5</sup>). Na *Summa Theologica* lê-se: «É reprovável desprezar as honras, de modo a descuidar aquilo que as merece» (<sup>6</sup>). Por outro lado, o magnânimo não se sente atingido pela desonra; ele despreza-a como não sendo digna da sua atenção (<sup>7</sup>). O magnânimo olha com desprezo para tudo o que é mesquinho. Nunca actuará de modo reprovável, só para evitar o desagrado de alguns (<sup>8</sup>). As palavras do Salmo XIV: «Aos seus olhos, o perverso nada vale» (<sup>9</sup>), segundo São Tomás referem-se ao magnânimo «desprezo pelos homens» do justo. Sinceridade destemida é a marca da magnanimidade: nada há que mais odeie do que ocultar, por medo, a verdade (<sup>10</sup>). O magnânimo evita peremptoriamente as palavras adadoras e as dissimulações, pois ambas são fruto de um coração mesquinho (<sup>11</sup>). O magnânimo não se queixa, porque o

seu coração não se deixa vencer por qualquer mal externo (14). O magnânimo traz consigo a indestrutível firmeza da sua esperança, uma confiança desmedida, quase temerária (15), e no seu coração sem medo reina uma paz imperecedora (16). O magnânimo não cede ao aperto das preocupações, nem aos homens, nem aos acontecimentos: só perante Deus se inclina (17).

É com pasmo que reconhecemos que esta imagem da magnanimidade se encontra passo a passo desenhada na *Summa Theologica* de São Tomás de Aquino. Tornava-se necessário recordar isto. Porque no tratado sobre a humildade diz-se diversas vezes: a humildade não contradiz a magnanimidade. Agora poder-se-á medir o que esta frase, expressa como aviso e prevenção contra fáceis erros, quer na verdade dizer. Nada mais do que isto: que uma «humildade» demasiado mesquinha e débil para saber suportar a tensão interior da sua convivência com a magnanimidade, não pode ser humildade autêntica.

## SOBERBA

A mentalidade ordinária das pessoas inclina-se a descobrir no magnânimo um soberbo, e, portanto, do mesmo modo, a enganar-se acerca da verdadeira essência da humildade. «É um soberbo», proclama-se depressa e facilmente. Mas muito poucas vezes essa locução coincide, na realidade, com a verdadeira soberba (*superbia*). Antes de mais, a soberba não é um modo de comportamento ordinário nas relações entre as pessoas. A soberba refere-se às relações do homem com Deus: é a negação, contrária à realidade, da relação de dependência da criatura para com o Criador: é um desconhecimento da cria-

*turalidade* do homem, da sua condição de criatura. Em todos os pecados há este duplo aspecto: a *aversio*, aversão a Deus, e a *conversio*, a conversão, o apego aos bens efêmeros. O elemento formal determinante é o primeiro: a aversão a Deus. E esse, em nenhum outro pecado é tão explícito e formal como na soberba. «Todos os outros pecados fogem de Deus, e só a soberba se opõe a Deus» (18). É só dos soberbos que a Sagrada Escritura diz que Deus lhes resiste (Tiago 4, 6).

## HUMILDADE COMO COMPORTAMENTO SOCIAL

A humildade também não é, em primeiro lugar, uma atitude externa nas relações da convivência humana. A humildade é, sobretudo, uma atitude do homem perante Deus. Aquilo que a soberba nega e destrói, a humildade reafirma e consolida: a condição de criatura do homem. Esta condição constitui a essência mais profunda do homem. Portanto, a humildade, como «sujeição do homem a Deus» (19), é a adesão, o sim de assentimento a esta condição originária e essencial.

Em segundo lugar, a humildade não consiste num comportamento exterior, mas numa atitude interior, nascida da decisão da vontade (20). Consiste naquela atitude que, fixa em Deus e consciente da sua condição de criatura, reconhece a realidade graças à vontade divina. É principalmente a simples aceitação disto: que o homem e a humanidade não são Deus, nem «como Deus». E é aqui que aflora a ligação escondida que une a humildade, virtude cristã, com o dom — talvez também cristão — do humor (21).

Será possível evitar dizer agora — em terceiro lugar —, por fim e francamente, que a humildade, para além de tudo quanto já se disse, também é uma atitude do homem para com o homem, e principalmente atitude de humilhação voluntária e recíproca? Vejamos.

São Tomás de Aquino levantou a questão da atitude de humildade dos homens para com os homens, e respondeu da seguinte maneira: «Observa-se nos homens uma dupla realidade: aquilo que é de Deus, e aquilo que é do homem... A humildade, no entanto, no sentido mais próprio, é a reverência do homem submetido a Deus. É por isso que o homem, olhando para aquilo que lhe é próprio, tem que submeter-se ao seu próximo, olhando para aquilo que esse tem de Deus em si. Mas a humildade não exige que alguém submeta aquilo que nele há de Deus, àquilo que parece haver de Deus no próximo... Do mesmo modo, a humildade não exige que alguém submeta aquilo que tem em si de próprio, ao que nos outros é próprio do homem». (22).

No âmbito vasto, de muitos degraus, embora bastante bem delimitado, desta resposta, há espaço tanto para o «desprezo pelo homem» do magnânimo, como também para a humilhação voluntária de São Francisco de Assis, que largou o hábito para se apresentar ao povo com um baraço em volta do pescoço (23). Aqui também se demonstra que a ética cristã não dá grande valor a medidas e regras estreitas e carriladas. Esta opinião, mais, esta opinião negativa, é expressa por Santo Agostinho sobre outra questão também ligada com a presente, na seguinte frase: «Quando alguém diz que não se deve receber diariamente a Comunhão e outrem diz o con-

trário, então cada um faça aquilo que julgar mais conforme à sua fé e devoção. Também não se contradisseram Zaqueu e o centurião, ainda que um tenha recebido o Senhor com alegria (Lucas 19, 6), e o outro tenha dito: «Não sou digno de que entreis na minha casa» (Lucas 7, 6). Ambos honraram o Salvador, cada qual a seu modo» (24).

## A PAIXÃO DA IRA

É absolutamente sem razão que na linguagem corrente os conceitos de «sentidos», «paixão», «concupiscência» são compreendidos como «sensualidade», «paixão má» e «concupiscência desordenada». Limitações, como estas, de um significado originalmente muito mais lato, esquecem o mais importante, isto é, que todos estes conceitos não possuem apenas um sentido negativo, mas que muito pelo contrário estão neles representadas forças das quais a natureza humana essencialmente se estrutura e vive. O mesmo para o conceito de ira.

A consciência comum cristã costuma, sempre que se fala de ira, ter em mente apenas o aspecto da intemperança, o elemento desordenador e negativo. Mas tanto como «os sentidos» e a «concupiscência», a ira pertence às máximas potencialidades da natureza humana. Essa força, isto é, irar-se, é a expressão mais clara da energia da natureza humana. Conseguir uma coisa difícil de alcançar, superar uma contrariedade; eis a função deste apetite, sempre pronto a entrar em campo quando um *bonum arduum*, «um bem difícil» deva ser conquistado. «A ira foi dada aos seres dotados de vida animal para que removam os obstáculos que inibem o apetite concupiscível de tender aos seus objectivos, seja

por causa da dificuldade de alcançar um bem, seja pela dificuldade de superar um mal.» (1) A ira é a força que permite atacar o que é adverso (2); a força da ira é a autêntica força de defesa e de resistência da alma (3).

Portanto, condenar o apetite irascível, como se fosse intrinsecamente mau, e devesse ser «reprimido», equivale a condenar os «sentidos», a «paixão» e a «concupiscência»; nos dois casos se ultrajam as maiores energias da nossa natureza, se ofende o Criador que, como diz a liturgia da Igreja, «estruturou maravilhosamente a dignidade da natureza humana».

## O HOMEM INTEGRAL

São Tomás diz da ira (no seu sentido mais restrito, como ímpeto passional da vontade decidida a restabelecer um direito injustamente violado), dirigindo-se aos estóicos: «A natureza humana compõe-se de alma e corpo, de razão e sensibilidade; por isso exige que o homem, para seu bem, se sujeite *completamente* à virtude, tanto com a razão, como com a sensibilidade e o corpo. E, por isso, a própria virtude exige que a vontade de uma justa vingança não resida unicamente no âmbito racional da alma, mas também no dos sentidos e no próprio corpo». É o que se lê na grande obra dos últimos dias de São Tomás, *De malo*, num artigo que trata de saber «se toda a ira é má» (4). A ira é «boa» quando, consoante a ordenação da razão, entra ao serviço dos verdadeiros fins do homem (5), do mesmo modo que, em geral, aquele que faz o bem com paixão, é mais de louvar do que aquele outro que não se «emprega todo», que não se empenha até ao extremo das forças sensíveis, que não arde *completamente* pelo bem (6).

Gregório Magno diz: «A razão enfrenta o mal com maior ímpeto, quando a ira a serve fielmente» (7). E tem o mesmo valor para a violência «cegante» da ira aquilo que se disse da violência ofuscadora da razão do instinto sexual: «Não vai contra a virtude que a deliberação da razão seja interrompida na execução daquilo que a mesma razão já ponderou; mais: a arte sentir-se-ia impedida no seu acto se, enquanto é necessário agir, quisesse reflectir sobre o que deve fazer» (8).

O espanto que nos assalta quando pensamos nestas passagens, talvez nos traga outra vez à consciência quão longe estamos, na nossa representação do bem moral, de abrangermos o homem todo; quanto, ainda que incôsciamente, nos inclinamos a considerar como propriamente humano o que é «puramente espiritual»; e enfim, quanto temos que aprender dos «antigos», isto é, a saber abranger com sentido de positiva realidade toda a essência do homem e do mundo.

### A MANSIDÃO COMO DOMÍNIO DE SI

Evidentemente que uma ira demasiada, que infringe a ordenação da razão, é má: é pecado. Provenientes do mal e contra essa ordenação são portanto a cólera, o rancor e o desejo de vingança, três aspectos basilares da ira indisciplinada (9). A cólera ofusca os olhos do espírito, ainda antes que estes possam abarcar e julgar os factos; o rancor e a aversão levantam-se com alegria feroz contra a palavra da verdade e do amor (10); envenenam a mente como uma gangrena (11). Por fim, toda a ira ligada a uma vontade perversa é naturalmente má. Sobre isso não vale a pena insistir.

Eis o que o intemperante iracundo está convencido de conseguir no seu furor espasmódico: concentrar todo

o seu ser, como uma lança em tensão pronta a desferir o golpe, coisa que, precisamente, não consegue, porquanto é fruto exclusivo da mansidão e da clemência — duas virtudes que não são idênticas: a clemência é a mansidão nas suas relações com o exterior (<sup>12</sup>). «É a mansidão que consegue que o homem seja, no maior grau, senhor de si mesmo» (<sup>13</sup>). Desta virtude, há na Sagrada Escritura uma passagem parecida com a da paciência; desta última diz-se no Evangelho de São Lucas, que, por intermédio dela, o homem conserva a alma em seu poder; da outra lê-se: «Conserva a tua alma na mansidão» (Ecl., 10, 31).

A mansidão, porém, não consiste em enfraquecer ou reprimir o apetite irascível, do mesmo modo que o enfraquecimento da força sexual não significa castidade. Pelo contrário: a mansidão, como virtude, pressupõe o apetite da ira; a mansidão consiste em disciplinar e moderar esse apetite, não em enfraquecê-lo. Nunca se deverá atribuir o nome e a honra de virtude cristã àquela descolorida e exangue indiferença que frequentemente se apregoa de mansidão. A insensibilidade não é castidade; e a incapacidade de se irar nada tem a ver com a mansidão. Mais ainda: tal incapacidade não só não é virtude, mas é, como São Tomás claramente o diz, um defeito, *peccatum e vitium* (<sup>14</sup>).

## VOLUPTUOSIDADE E IRACÚNDIA

São Tomás formulou na *Summa Theologica* uma pergunta curiosa: o que é pior e mais torpe: a indisciplina da ira ou a indisciplina da voluptuosidade? (<sup>15</sup>). Eis a sua resposta: se contemplarmos o fruto de ambas, então a maior parte das vezes o mal maior é a ira indisciplinada, porque costuma agir contra o bem-estar do próximo. Mas

se atendermos à paixão em si, que sempre se desenvolve em indisciplina, então vê-se que o prazer indisciplinado é pior, e por vários motivos. Por exemplo: o estímulo da ira, quando aceso por uma injustiça sofrida, é sempre até certo ponto razoável, enquanto o desejo de prazer voluptuoso é só sensualidade. E mais: falando em termos absolutos, o pecado da ira indisciplinada parece menor que o pecado dos prazeres indisciplinados, pois o bem da justiça, que o iracundo pretende, é maior que o prazer que o concupiscente cobiça; eis aqui também a causa porque o ávido de prazeres indisciplinados é mais ignóbil (*turpior*) do que o iracundo em demasia (16).

Além disso, a intemperança da ira é mais condicionada pela constituição física do que a intemperança sensual (porque a inclinação para a ira desmedida se herda mais facilmente do que a inclinação para o prazer desmedido!). Por fim, o iracundo indisciplinado é menos digno de desprezo do que o dos prazeres indisciplinados porque o iracundo é parente do soberbo, ama o público, enquanto o sensual, sempre a esconder-se e a mascarar-se, é incapaz de um olhar de frente: não o mostra nem o suporta.

## INTEMPERANÇA E IRA

É precisamente na intenção de superar a indisciplina do prazer que a força da ira ganha uma importância especial.

É verdade afirmar São Tomás que uma tentação violenta para a impudícia se vence sobretudo com a fuga (17). Mas ele sabe também que a cupidez de prazer de uma vontade depravada não é subjugável pela mera negação e o simples «não-pensar-nisso». São

Tomás é da opinião que os meios positivos são mais eficazes do que os negativos. E é do parecer que a perversão de uma faculdade da alma tem de ser curada por intermédio de outra faculdade ainda incólume. Seria então possível superar e por assim dizer apagar a indisciplina de um coração sensual com a árdua oposição de uma ira sã e vigorosa (18).

Só a união do hedonismo dissoluto com a indiferença preguiçosa da ira é que dá a marca de uma total e desesperada perversão. É este o sintoma inconfundível que irremediavelmente surge onde quer que um estrato social, um povo, uma cultura, estejam a entrar em decadência.

## DISCIPLINA DA VISTA

Não foi sem intenção que, ao mencioná-las pela primeira vez, ficaram por traduzir as palavras *studiositas* e *curiositas*. No dicionário, facilmente se encontraria o seu significado; para a primeira, «desejo de saber», e para a segunda, «curiosidade». Mas assim roubaríamos ao conteúdo destes conceitos a sua parte mais genuína. Além disso, poder-se-ia julgar que nos preparávamos para tratar, com banalidade, da virtude «do bom estudante» e do defeito mais ou menos inofensivo das comadres de todos os tempos.

*Studiositas, curiositas* — com elas se pretende dizer: disciplina e indisciplina do apetite natural de conhecimento, principalmente, temperança e intemperança na percepção sensorial dos múltiplos acontecimentos do mundo; disciplina e indisciplina da «avidez de conhecer e experimentar», como diz Santo Agostinho (*experiendi noscendique libido*) (1).

### CURIOSIDADE E MAGIA

A frase acerca da sabedoria, como algo que «impõe limites ao conhecimento» é de Nietzsche. Aquilo que ele sempre deve ter entendido por isso é que a vontade de conhecimento, essa sublime força do homem precisa

da sabedoria ordenadora, «para que o homem não se lance no conhecimento das coisas para além da justa medida» (\*).

Mas onde é que poderia residir tal intemperança? Essa intemperança não está (já o mesmo disse São Tomás no seu tempo contra os que desprezavam a criação natural, e urge repeti-lo também hoje), não está, dizíamos, no facto de o espírito humano querer desvendar os mistérios naturais e os segredos da criação; e também não, de modo algum, na ciência «natural» genéricamente. Uma referência na *Summa Theologica* sobre o estudo da filosofia diz: «Ele é de louvar por causa da verdade alcançada pelos filósofos (pagãos) e precisamente porque, como diz a Epístola aos Romanos (I, 19), foi Deus que a revelou» (\*). Sobre este mesmo argumento, isto é, do belicoso assalto aos mistérios naturais da criação, é digna de nota a curiosa frase de Goethe: «Poderíamos conhecer muito mais e muito melhor, se não quiséssemos conhecer com demasiada exactidão» (\*).

A magia, por exemplo, é para São Tomás um apetite desmedido de conhecimento (\*). A nós, hoje, parece-nos isto quase ridículo. No entanto, não é tão ridículo perguntar-nos se não estamos longe de pagar a conquista do inacessível à custa da nossa salvação, se isso dependesse da nossa escolha. Essa é uma questão que dá muito que pensar. É sobretudo insensato e absurdo pretender apossar-se de Deus e decifrar os seus arcanos.

Devemos crer, por exemplo, na realidade da acção de Deus sobre a história e o seu sentido último. Mas jamais o homem pode ousar, partindo de si, apontar com o dedo para este ou aquele acontecimento, e dizer que Deus quis anunciar com ele isto ou aquilo, recompensa ou castigo, confirmação ou rejeição. Esta ten-

tação de querer desvendar, e conseqüentemente negar, a incompreensibilidade de Deus, para o uso vulgar do dia a dia, esconde-se debaixo de milhares de máscaras, e é tão perigoso para o espírito profundo como para o espírito superficial. Santo Agostinho escreve nas «Confissões»: «Já não me preocupo com o caminho das estrelas, nem a minha alma pede resposta às sombras; renego todas essas blasfemas obras de magia. Mas quantas não foram as vezes, empregando milhares de ardis, que o inimigo me fez desejar um sinal de Ti, meu Deus, que eu devo servir leal e simplesmente!» (6).

### «CONCUPISCÊNCIA DOS OLHOS»

A autêntica indisciplina da paixão de conhecer chama-se: «concupiscência dos olhos». Para conseguir penetrar no verdadeiro sentido desta frase bíblica que, como se demonstrará, atinge em cheio precisamente os homens do nosso tempo, deveremos, conduzidos por Santo Agostinho e São Tomás, atravessar e libertarmos-nos de toda uma selva de significados vagos e de lugares comuns.

Há um desejo de ver, que perverte o sentido original da visão e leva o próprio homem à desordem. O fim do sentido da vista é a percepção da realidade. A «concupiscência dos olhos», porém, não quer perceber a realidade, mas ver. Santo Agostinho diz que a avidez dos gulosos não é de saciar-se, mas de comer e saborear (7); e o mesmo se pode aplicar à *curiositas* e à «concupiscência dos olhos». A preocupação deste *ver* não é a de apreender e, fazendo-o, penetrar na verdade, mas a de se abandonar ao mundo, como diz Heidegger no seu livro «Ser e Tempo» (8).

São Tomás de Aquino liga a *curiositas à evagatio mentis*, «dissipação do espírito», que considera filha primogénita da *acedia*. Como estas conexões são tudo menos a construção de um jogo alegórico, não é de todo inútil considerá-las um tanto mais de perto. *Acedia* é aquela tristeza modorrenta do coração que não se julga capaz de realizar aquilo para que Deus criou o homem. Essa modorra mostra sempre a sua face fúnebre, onde quer que o homem tente sacudir a ontológica e essencial nobreza do seu ser como pessoa e as suas obrigações e sobretudo a nobreza da sua filiação divina: isto é, quando repudia o seu verdadeiro ser (°). A *acedia* manifesta-se, assim diz São Tomás, primeiramente na «dissipação do espírito» (10). (A sua segunda filha é o desespero; e esta parentela serve de elucidação a muitos assuntos aqui tratados). A «dissipação do espírito» manifesta-se, por sua vez, na tagarellice, na apetência indomável «de sair da torre do espírito e derramar-se no variado», numa irrequietação interior, na inconstância da decisão e na volubilidade do carácter, e, portanto, na insatisfação insaciável da *curiositas* (11).

A perversão da inclinação natural de conhecer em *curiositas* pode, conseqüentemente, ser algo mais do que uma confusão inofensiva à flor do ser humano. Pode ser o sinal da sua total esterilidade e desenraizamento. Pode significar que o homem perdeu a capacidade de habitar em si próprio; que ele, na fuga de si, avesso e entediado com a aridez de um interior queimado pelo desespero, procura, com angustioso egoísmo, em mil caminhos baldados, aquele bem que só a magnânima serenidade de um coração preparado para o sacrifício, portanto senhor de si, pode alcançar: a plenitude da existência, uma vida inteiramente vivida.

E porque não há realmente vida na fonte profunda da sua essência, vai mendigando, como outra vez diz Heidegger, na «curiosidade que nada deixa inexplorado», a garantia de uma fictícia «vida intensamente vivida» (18).

## DISPERSÃO NO RUMOR

Não é por acaso que a Sagrada Escritura menciona a «concupiscência dos olhos» entre os três poderes que constituem aquele «mundo» «que jaz nas trevas» (I, João 2, 16; 5, 19).

A «concupiscência dos olhos» atinge o cume da sua força de destruição e de desenraizamento quando constrói para si própria um mundo à sua imagem e semelhança; quando se rodeia do incessante e infundável filme de um monstruário de coisas sem sentido e com o barulho literalmente ensurdecedor de meras impressões e sensações, que numa correria ininterrupta passam em turbilhão por todas as janelas dos sentidos.

Esse é um «mundo» onde, por detrás das suas fachadas opulentas de papel, mora o nada absoluto; um mundo de quiméricas ilusões que se apagam como o sol ao fim de um dia, que a maior parte das vezes depois de um quarto de hora se tornam insípidas e gastas como um jornal lido ou uma revista manuseada; um mundo que, perante o olhar penetrante de um espírito sã que não foi contaminado, se apresenta como um parque de divertimentos mundanos sob a claridade crua de uma manhã de inverno: desesperadoramente vazio, desolado e espectral.

RESISTÊNCIA AO MUNDO  
DAS APARÊNCIAS

Mas o elemento destruidor desta desordem, tornada forma e nascida da cupidez visual, consiste na extinção de uma maior capacidade do homem: a capacidade de alcançar a realidade. O homem torna-se incapaz não só de se alcançar e possuir, mas de alcançar e possuir a realidade e a verdade.

Quando, portanto, um mundo assim ilusório ameaça sobrepujar e sufocar o mundo das coisas reais, então apoderar-se das rédeas da paixão natural de conhecer, assume a característica de uma legítima e necessária medida de autodefesa. Então a *studiositas* significa primeiro que tudo que o homem se opôs à tentação, quase inevitável, da intemperança, com toda a força de uma autoconservação generosa e desinteressada, cercando radicalmente a cidadela interior da sua vida contra as insinuantes invasões de falsas miragens e de rumores vazios. E tudo isto para guardar ou reconquistar, por meio de uma educação ascética do conhecimento — e só assim — o nervo constitutivo de uma existência humana verdadeiramente vivida: alcançar a realidade de Deus e da criação, e a esta verdade, só acessível no silêncio, conformar-se a si próprio e ao mundo.

## O FRUTO DA TEMPERANÇA

A virtude da disciplina e temperança, como realização vigilante e defensiva da hierarquia interior do homem, recebe, num sentido e medida especial, a dádiva da beleza. Não é só bela em si própria; torna também belo o homem (\*). Mas deve-se entender a beleza no seu significado original: como o brilho do «verdadeiro» e do «bem» que irrompe de todo o ser ordenado; e não no sentido superficial, epidérmico, de um agrado meramente sensível. A beleza da temperança tem uma fisionomia mais espiritual, forte e viril.

É próprio da essência desta beleza não se furtar à ligação com a autêntica virilidade, antes pelo contrário, há-de tender para ela. Porque a temperança é, como fonte e pressuposto da fortaleza (\*\*), a virtude de virilidade plena e madura. Em contrapartida, a anarquia infantil (\*\*\*) da intemperança não só deturpa e destrói a beleza (\*\*\*\*), mas corrompe o coração; é principalmente por causa da intemperança que o homem se torna incapaz de, «com o coração intacto», combater contra o poder do mal no mundo (\*\*\*\*\*).

Não é fácil ler no rosto de cada um se é justo ou injusto. Pelo contrário, a temperança e a intemperança de um homem dão sempre sinal de si onde quer

que a pessoa se revele: na compostura do rosto, na atitude, no riso, na caligrafia. A temperança, como ordem do homem em si próprio, tão-pouco pode conservar-se «puramente interna», como a própria alma e toda a actividade espiritual e intelectual; ser «forma do corpo» é a essência da alma.

Este princípio básico de toda a atmosfera cristã <sup>(6)</sup> não estabelece unicamente que a alma informa o corpo, mas também que o corpo condiciona a alma. E daqui surge outra realidade: que a compostura ou descompostura do exterior e da exteriorização podem ter uma repercussão reforçante ou inibitória também sobre a ordem interior do homem <sup>(7)</sup>. Toda a disciplina *exterior* — no âmbito do prazer sexual, no da comida e bebida, ou no sector da vontade de sobressair, da ira ou do desejo de ver — recebe daí o seu sentido, legitimação e necessidade.

## INTEMPERANÇA E DESESPERO

Bem poucas pessoas repararam ainda numa verdade digna de nota: que quase todos os desejos morbidos — também eles frutos de uma anarquia interior — estão compreendidos no âmbito da temperança, das morbidades sexuais até ao alcoolismo, da megalomania furiosa até ao desejo vadio de sensacionalismo dos dissipados. Todas estas formas de obstinação e depravação egoísta são acompanhadas de desespero e falham sempre o alvo tão apetecido: a satisfação do próprio eu. É inevitável: toda a procura egoísta de si próprio é necessariamente um esforço desesperado. É que, como base de qualquer ordenação humana, tem que estar presente esta primeira e natural necessidade: que o homem

ame mais a Deus que a si próprio. E quem caminha pela via do egoísmo perde-se fatal e inevitavelmente a si próprio.

Um canal subterrâneo, invisível, liga entre si a intemperança e o desespero. Quem, apesar de tudo, continue, numa teimosia desmedida, a desejar e a perseguir a grandeza ou o prazer da satisfação definitiva, interna-se a grandes passos pelo caminho do desespero. E também o seguinte: quem sempre nega a satisfação no seu sentido próprio e último, e desesperando de Deus e de si próprio, antecipa a não-satisfação (\*), esse considerará o paraíso artificial do prazer indisciplinado como o único sítio, não da felicidade, mas do esquecimento, do autoesquecimento: «No seu desespero, abandonam-se à intemperança» (Efés. 4, 19) (\*).

Em nada se torna tão evidente como na intemperança que o pecado é uma escravidão e um peso; na intemperança, que é a apetência da autoconservação egoísta, que em vão a si própria se procura.

## /PURIFICAÇÃO E PUREZA

Em contrapartida, a temperança liberta e purifica: especialmente provoca a purificação.

Quando passamos por este portal, estranhamente tão pouco usado, e nos aproximamos do conceito de pureza, tão dificilmente acessível, apreendendo-o como fruto de purificação — então emudecem os tons falsos e confusos de acompanhamento, que usualmente escondem este conceito e ameaçam aproximá-lo do maniqueísmo. O termo alemão *Ketzer* (herético), proveniente do grego *Katharoi* (os puros) contém uma signi-

ficativa advertência. Só deste modo podemos descobrir o conceito de pureza na deformada noção vulgar.

É a esse conceito que se refere João Cassiano na sua obra *Collationes Patrum*, ao dizer que o sentido íntimo da temperança reside na pureza do coração: e «a ela conduzem o silêncio, os jejuns, as vigílias e as penitências» (10). E no mesmo âmbito límpido e vasto é necessário entender as palavras de Santo Agostinho: a virtude da temperança destina-se a conservar o homem intacto e íntegro para Deus (11).

E qual é então o significado genuíno e não coarcado da pureza? A pureza é a cristalina e matinal liberdade, o generoso desinteresse do homem pelas coisas humanas, quando a agitação de uma dor profunda o conduz às fronteiras da existência ou quando o hálito de uma morte iminente o invade. Na Sagrada Escritura diz-se: «Uma doença grave torna a alma sóbria» (Ecl. 31, 2). Esta leveza pertence à essência da pureza. Na mesma direcção aponta a passagem mais discutida de Aristóteles: a tragédia provoca uma purificação, uma *catarse* (12).

Também o *donum timoris*, o temor de Deus, dom do Espírito Santo, que São Tomás subordina à temperança (13), como experiência misericordiosa do risco mais íntimo do homem, purifica o coração e tem como fruto a pureza; e, graças a ela, o homem desiste de procurar em si mesmo presumíveis satisfações. Pureza é aquele abrir-se sem reservas de todo o ser, aquele abrir-se de onde só podem provir estas palavras: «Eis aqui a serva do Senhor» (Lucas 1, 38). Esta suprema realização da pureza foi expressa numa imagem de beleza imaculada e resplandecente candura numa das melhores (e mais desconhecidas) poesias da literatura alemã: «Serena, indefesa repousa, aberta e intrépida rosa» (14).

E a novas profundidades desce o nosso olhar: a pureza não é só fruto da purificação; encerra em si também a disposição de abraçar, com a corajosa magnanimidade de um coração confiante, as purificações divinas, às vezes terríveis e mortais, para assim conhecer a sua força fecunda e transformadora.

E este é o fim último da virtude da temperança: virtude da ordem e da medida.

# NOTAS

## TERMINOLOGIA

(1) Cardo, em latim, significa gonzo da porta.

## AUTOCONSERVAÇÃO

(1) 4. d. 14. 1. 1. 4 ad 2; II. II. 141, 2, obj. 2.

(2) *Sprüche in Prosa* (v. *Loepersche Ausgabe*),  
n.º 777.

(3) II. II. 141, 8.

(4) *Virt. card.*, 4; I. II. 61, 5.

(5) II. II. 141, 2 ad 2.

(6) I. 60, 5.

(7) II. II. 23, 7.

(8) E. Przywara, *Das Geheimnis Kierkegaards*  
(München 1929) pág. 77 e segs.

(9) II. II. 141; 4.

(10) II. II. 161; 162.

(11) II. II. 157; 158.

(12) II. II. 166; 167.

## CASTIDADE E LUXÚRIA

(1) Mal. 15, 2.

(2) *Sicut usus ciborum potest esse absque peccato, si fiat debito modo et ordine, secundum quod competit saluti corporis; ita etiam et usus venereorum potest esse absque omni peccato, si fiat debito modo et ordine, secundum quod est conveniens ad finem generationis humanae.*  
II. II. 153, 2.

- (<sup>3</sup>) *Ibid.*  
 (<sup>4</sup>) II, II, 142, 1; 152, 2 ad 2; 153, 3 ad 3.  
 (<sup>5</sup>) 4. d. 33, 1, 1.  
 (<sup>6</sup>) 12. Homilia sobre a Epíst. aos Colossenses. Citação tirada do livro de August Adam *Der Primat der Liebe* (Kevalaer s. a.).  
 (<sup>7</sup>) II, II, 153, 3.  
 (<sup>8</sup>) II, II, 151, 1.  
 (<sup>9</sup>) II, II, 153, 3; 154, 1.  
 (<sup>10</sup>) Cfr. Josef Pieper, «*Die Wirklichkeit und das Gute*» (Leipzig 1935), pág. 84 e seg.  
 (<sup>11</sup>) II, II, 153, 3 ad 2.  
 (<sup>12</sup>) Cfr. também II, II, 152, 2; 146, 1 ad 1.  
 (<sup>13</sup>) II, II, 151, 4.  
 (<sup>14</sup>) I, II, 18, 5.  
 (<sup>15</sup>) II, II, 153, 2, obj. 2, ad 2.  
 (<sup>16</sup>) I, 98, 2.  
 (<sup>17</sup>) I, 98, 2 ad 3.  
 (<sup>18</sup>) II, II, 154, 1 ad 2.  
 (<sup>19</sup>) II, II, 153, 3; *Mal.* 15, 2 ad 4.  
 (<sup>20</sup>) II, II, 122, 1; 122, 6.  
 (<sup>21</sup>) II, II, 154, 2.  
 (<sup>22</sup>) II, II, 153, 5 ad 1.  
 (<sup>23</sup>) *Ibid.*  
 (<sup>24</sup>) II, II, 15, 3.  
 (<sup>25</sup>) II, II, 53, 6 ad 2.  
 (<sup>26</sup>) II, II, 180, 2 ad 3.  
 (<sup>27</sup>) II, II, 155, 1 ad 2.  
 (<sup>28</sup>) *Enarrationes in psalmos* 72, 32.  
 (<sup>29</sup>) *Mal.* 15, 4: (*ratio*), *secundum quod dirigit humanos actus.*  
 (<sup>30</sup>) II, II, 153, 5 ad 1.  
 (<sup>31</sup>) Cfr. *Die Wirklichkeit und das Gute*, pág. 53 e seg.  
 (<sup>32</sup>) *Mal.* 15, 4.  
 (<sup>33</sup>) II, II, 155, 4; 156, 3.  
 (<sup>34</sup>) II, II, 155, 4 ad 3.  
 (<sup>35</sup>) II, II, 155, 4; *Virt. card.*, 1 ad 6; II, II, 123, 12 ad 2.  
 (<sup>36</sup>) *Ética a Nicómaco*, 7, 9 (1151 a).  
 (<sup>37</sup>) II, II, 156, 3 ad 1.  
 (<sup>38</sup>) II, II, 156, 3.

(39) *Ibid.*

(40) *Mal.*, 3, 13.

(41) *Ibid.*

(42) Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 7, 9 (1151 a).

(43) *Traktat über die Klugheit* (Leipzig, 1937), pág. 54 e seg., e 57.

(44) I, II, 64, 2.

(45) *Somme Théologique, La tempérance*, t. 2 (Paris 1928), pág. 324.

(46) II, II, 170, 1 ad 3.

(47) *Quod.* 12, 33.

(48) II, II, 154, 4; *Ver.* 15, 4.

(49) Por exemplo: Não me lembro de ter encontrado em qualquer parte dos escritos de São Tomás de Aquino a expressão *partes inhonestae*. No entanto — ainda que seja extremamente perigosa em si mesma (cfr. Lactâncio, *De opificio Dei* 13) — esta expressão poderia ter sentido em relação aos seres humanos (sempre que usado com as reservas devidas), pois é própria-mente nos órgãos sexuais humanos que mais abertamente se manifesta a contínua possibilidade de revolta dos sentidos contra o espírito (II, II, 154, 4). Mas perde por completo o sentido quando se aplica aos animais. E repararemos que o *Vademecum theologiae moralis* de Prümmer O. P., (Freiburg i. Br. 1921), que contém — apesar da sua pronunciada imitação da estrutura da *Summa Theologica* — um capítulo sobre «Contactos, olhares, etc.», se cala sobre o assunto aqui mencionado, mas diz o seguinte a respeito do «*tactus inhonestus bestiarum*»: *iudicandum erit iuxta intentionem et condicionem personae tangentis* (pág. 291).

(50) II, II, 141, 4 ad 3; cfr. também *Mal.*, 8, 1 ad 9.

(51) I, 5, 4 ad 1.

(52) *Ratio imitatur naturam*. I, 60, 5. *Cum ea, quae, sunt secundum naturam, sint ordinata ratione divina, quam humana ratio debet imitari, quidquid secundum rationem humanam fit quod est contra ordinem communiter in naturalibus rebus inventum, est vitiosum et peccatum*. II, II, 130, 1. Cfr. também II, II, 133, 1.

(53) *In 2 Cor.*, 4, 5; cfr. também *In Rom.*, 7, 4; C. G. 1, 20.

(54) *De oratione*, 22.

(85) De pudicitia, 1.

(86) De spectaculis, 24.

(87) August Adam, *Primat der Liebe*, pág. 193.

(88) II, II, 8, 7.

(89) A passagem completa é a seguinte: «Portanto, repreende-os àsperamente, para que sejam sãos na fé, não dêem ouvidos a fábulas judaicas, nem a mandamentos de homens que se afastam da verdade. Para os puros, todas as coisas são puras; para os impuros e infiéis, nada é puro, mas estão contaminados o seu espírito e a sua consciência. Confessam que conhecem a Deus, mas negam-no com as suas obras, sendo abomináveis, e rebeldes, e incapazes de toda a obra boa» (Tit. I, 13 e seg.).

(90) Cfr. a tradução de Heinrich Wiese, *Das Neue Testament*, 5.ª ed., Stuttgart, 1924.

(91) II, II, 142, 2 ad 2; 142, 3.

(92) II, II, 141, 8 ad 3.

(93) *Omne peccatum formaliter consistit in aversione a Deo*. II, II, 10, 3; 148, 5 ad 2.

(94) Adam, *Primat der Liebe*, pág. 110.

(95) II, II, 154, 3 ad 1.

(96) II, II, 154, 3 ad 1.

(97) Cfr. Adam, *Primat der Liebe*, pág. 210.

(98) II, II, 154, 3 ad 1 (Cfr. também a objecção); II, II, 150, 3 ad 1.

(99) II, II, 123, 12.

(100) II, II, 141, 8.

(101) Só das virtudes teologais da prudência e justiça é que São Tomás diz que elas ordenam o homem para o bem simpliciter, isto é, em sentido absoluto. II, II, 157, 4.

## VIRGINDADE

(1) II, II, 152, 3 ad 5.

(2) Santo Agostinho, *De Virginitate*, 8.

(3) II, II, 152, 3; 152, 3 ad 1, 152, 5.

(4) *...ut, cum honorem nuptiarum nulla interdicta minuisent ac super sanctum conjugium nuptialis benedictio permaneret, existerent tamen sublimiores animae, quae in viri ac mulieris copula fastidirent connubium, concupiscerent sacramentum, nec imitarentur, quod*

*nuptiis agitur, sed diligenter, quod nuptiis preanotatur. Pontificale Romanum. «De benedictione et consecratione virginum».*

(<sup>3</sup>) Citado num trecho de M. Shelüter-Hermkes sobre Santa Catarina de Génova in *Die christliche Frau* (Ano 1924).

(<sup>4</sup>) O título do primeiro capítulo de *De perfectione vitae spiritualis* é o seguinte: *Quod perfectio spiritualis vitae attenditur simpliciter secundum caritatem.*

(<sup>5</sup>) *De bono conjugali*, 22.

(<sup>6</sup>) II, II, 152, 2 obj. 1; 152, 4, obj. 3.

(<sup>7</sup>) II, II, 152, 2 ad 1.

(<sup>8</sup>) II, II, 152, 4 ad 3.

### JEJUM

(<sup>1</sup>) II, II, 146, 1 ad 4.

(<sup>2</sup>) *Quaestiones evangeliorum*; citado in II, II, 146, 1 ad 2.

(<sup>3</sup>) II, II, 147, 3.

(<sup>4</sup>) *Ibid.*

(<sup>5</sup>) II, II, 146, 1 ad 4.

(<sup>6</sup>) *Quol.*, 5, 18.

(<sup>7</sup>) II, II, 146, 1 ad 2.

(<sup>8</sup>) II, II, 147, 1 ad 2.

(<sup>9</sup>) *Ita tamen, quod per hoc non multum natura gravetur.* II, II, 147, 7; Cfr. II, II, 147, 6.

(<sup>10</sup>) II, I, 147, 5 ad 3.

(<sup>11</sup>) II, II, 150, 1 ad 1.

(<sup>12</sup>) *Quol.*, 5, 18.

(<sup>13</sup>) II, II, 148, 6; *Mal.*, 14, 4.

(<sup>14</sup>) *Regula pastoralis*, 3, 19.

### O SENTIDO DO TACTO

(<sup>1</sup>) II, II, 141, 4.

(<sup>2</sup>) *Ibid.* Notemos que São Tomás não é da opinião de que o sentido do gosto seja só uma forma particular do sentido do tacto; Cfr., *Mal.*, 14, 3 ad 4.

(<sup>3</sup>) *Ver.*, 22, 5.

- (<sup>4</sup>) I, 76, 5.  
 (<sup>5</sup>) *An.*, 8.  
 (<sup>6</sup>) *Ibid.*  
 (<sup>7</sup>) *In A.*, 3, 18.  
 (<sup>8</sup>) I, 76, 5.  
 (<sup>9</sup>) *In. An.* 2, 19.  
 (<sup>10</sup>) I, 76, 5.  
 (<sup>11</sup>) *In. An.*, 2, 19; *Cfr.*, *An.*, 8.  
 (<sup>12</sup>) III; 15, 6; 26, 3 ad 9.  
 (<sup>13</sup>) *Blätter und Steine* (Hamburg, 1934), pág. 171  
 e seg.  
 (<sup>14</sup>) II, II, 141, 6 ad 1.

HUMILDADE

- (<sup>1</sup>) *Mal.*, 8, 2. *Ex omnibus bonis nostris aliquam excellentiam quaerimus*, I, II, 47 2.  
 (<sup>2</sup>) II, II, 161, 6; 162, 3 ad 2.  
 (<sup>3</sup>) II, II, 161, 1 ad 3; 129, 3 ad 4.  
 (<sup>4</sup>) II, II, 162, 1 ad 3.  
 (<sup>5</sup>) II, II, 129, 1.  
 (<sup>6</sup>) II, II, 129, 3 ad 5.  
 (<sup>7</sup>) II, II, 129, 2.  
 (<sup>8</sup>) II, II, 129, 1 ad 3.  
 (<sup>9</sup>) II, II, 129, 2 ad 3.  
 (<sup>10</sup>) II, II, 129, 3 ad 4.  
 (<sup>11</sup>) Salmo XIV, 4.  
 (<sup>12</sup>) II, II, 129, 4 ad 2.  
 (<sup>13</sup>) II, II, 129, 3 ad 5.  
 (<sup>14</sup>) II, II, 129, 4 ad 2.  
 (<sup>15</sup>) II, II, 129, 6.  
 (<sup>16</sup>) II, II, 129, 7.  
 (<sup>17</sup>) II, II, 129, 7 sed contra.  
 (<sup>18</sup>) Johannes Cassianus, *De coenob. instir.*, 12, 7.  
 (<sup>19</sup>) II, II, 162, 5; 161, 1 ad 5; 161, 2 ad 3; 161, 6.  
 (<sup>20</sup>) II, II, 161, 3 ad 3.  
 (<sup>21</sup>) Theodor Haecker (*Dialog über Christentum und Kultur*, Hellaue, 1930, pág. 78; e agora também em *Opuscula*, München, 1948, pág. 372) denominou o humor como uma espécie de «humildade natural». E também

são de considerar aqui as seguintes passagens de Fr. Th. Vischer (*Ästhetik*, Parte I, Reutlingen und Leipzig 1846, pág. 449 e seg.): «O humorista reconhece-se a si próprio como um louco; e isto acontece quando ele, partindo do verdadeiro espírito que o enche, se reconhece assim no que há de inferior e inconsciente em si. Porém, agindo deste modo, considera-se louco e sábio simultaneamente; de facto, é o mesmo quem se considera e quem é assim considerado, e precisamente neste acto consiste a autolibertação». Esta citação deve-se ao belo artigo de Heinrich Lützel *Philosophie des Humors* («Zeitschrift für deutsche Geisteswissenschaft»; Ano 1938).

(22) II, II, 161, 3.

(23) Cfr. Fr. Leone, *Speculum perfectionis*, cap. LXI-LXII.

(24) *Epist. ad Januarium*, 54, 4.

### A PAIXÃO DA IRA

(1) I, II, 23, 1 ad 1.

(2) *Ad invadendum malum laesivum* I, II, 23, 3.

(3) I, 81, 2.

(4) *Mal.*, 12, 1.

(5) II, II, 158, 1.

(6) *Ex passione agere diminuit et laudem et vituperium, sed cum passione agere potest utrumque augere.* Ver. 26, 7 ad 1.

(7) *Moralia in Job*, 5, 45.

(8) II, II, 158, 1 ad 2; Cfr. *Mal.*, 12, 1 ad 4.

(9) II, II, 157, 4 ad 1.

(10) II, II, 157, 4 ad 1.

(11) *Tumor mentis.* *Mal.*, 12, 5.

(12) II, II, 157, 1.

(13) II, II, 157, 4.

(14) II, II, 158, 8; *Mal.*, 12, 5 ad 3.

(15) II II, 156, 4.

(16) II II, 156, 4.

(17) II, II, 35, 1 ad 4.

(18) *Ver.*, 24, 10.

## DISCIPLINA DA VISTA

- (1) *Confissões*, 10, 35.  
 (2) II, II, 166, 2 ad 3.  
 (3) II, II, 167, 1 ad 3.  
 (4) *Sprüche in Prosa*, n.º 36.  
 (5) II, II 167, 1.  
 (6) *Confissões*, 10, 35.  
 (7) *De vera religione*, 53.  
 (8) 2 ed., Halle 1929, pág. 172.  
 (9) Cfr. Josef Pieper, *Über die Hoffnung*, (Leipzig, 1938), 2.<sup>a</sup> ed., pág. 55 e seg.  
 (10) *Mal.*, 11, 4.  
 (11) II, II, 35, 3 ad 3.  
 (12) *Sein und Zeit*, pág. 173.

## O FRUTO DA TEMPERANÇA

- (1) II, II, 142, 4, 2.  
 (2) II, II, 153, 5 ad 2.  
 (3) II, II, 142, 2.  
 (4) II, II 142, 4; 151, 4 ad 2.  
 (5) II, II, 153, 5 ad 2. São Tomás cita aqui as palavras da Sagrada Escritura: *Fornicatio et vinum et ebrietas aufert cor* (Oseias, 4, 11).  
 (6) Definições dogmáticas do Concílio de Viena (1311-1312); cfr. Denzinger, *Enchiridon symbolorum*, n.º 481.  
 (7) II, II, 161, 6 ad 2.  
 (8) Cfr. Josef Pieper, *Über die Hoffnung*, pág. 49 e seg.  
 (9) Cfr. também *Mal.*, 15, 4 ad 3; II, II, 153, 4 ad 2.  
 (10) *Collationes Patrum*, I, 4.  
 (11) *De moribus Ecclesiae*, 15.  
 (12) *Poetica*, 6, 2 (1449b).  
 (13) II, II, 141, 1 ad 3.  
 (14) Konrad Weiss, «Die Flucht nach Aegypten» no livro de poemas *Das Herz des Wortes* (Augsburg, 1929).

# I N D I C E

## A PRUDÊNCIA

	Pág.
A PRIMEIRA DAS VIRTUDES CARDEAIS ... ..	11
CONHECIMENTO DO REAL E REALIZAÇÃO DO BEM ... ..	19
AS FRONTEIRAS DA PRUDÊNCIA ... ..	35
A PRUDÊNCIA E O AMOR ... ..	45
NOTAS ... ..	55

## A JUSTIÇA

A CADA UM O QUE É SEU ... ..	69
A MAIS ALTA DAS VIRTUDES ... ..	96
BASES FORMAIS DA JUSTIÇA ... ..	103

	Pág.
A «RESTITUIÇÃO» ... ..	110
A JUSTIÇA E O PODER ... ..	116
OS LIMITES DA JUSTIÇA ... ..	142
NOTAS ... ..	153

## A FORTALEZA

INTRODUÇÃO ... ..	165
A DISPOSIÇÃO PARA CAIR EM COMBATE ... ..	173
A FORTALEZA NÃO PODE CONFIAR EM SI MESMA	179
RESISTIR E ATACAR ... ..	185
FORTALEZA VITAL, ÉTICA E MÍSTICA ... ..	194
NOTAS ... ..	205

## A TEMPERANÇA

	Pág.
TERMINOLOGIA ... ..	211
AUTOCONSERVAÇÃO ... ..	215
CASTIDADE E LUXÚRIA ... ..	222
VIRGINDADE ... ..	251
JEJUM ... ..	257
O SENTIDO DO TACTO ... ..	263
HUMILDADE ... ..	266
A PAIXÃO DA IRA ... ..	272
DISCIPLINA DA VISTA ... ..	278
O FRUTO DA TEMPERANÇA ... ..	284
NOTAS ... ..	289

NIHIL OBSTAT, COIMBRA, 9 DE OUTUBRO DE 1960.  
DR. ANTÓNIO DE BRITO CARDOSO. IMPRIMA-  
TUR. COIMBRA, 10 DE OUTUBRO DE 1960.  
ERNESTO, ARCEBISPO-BISPO DE COIMBRA.

ACABOU DE SE IMPRIMIR A 17 DE  
OUTUBRO DE 1960, NAS OFICINAS DA  
TIP. NUNES — RUA JOSÉ FALCÃO, 57 — PORTO