CAPÍTULO II

SANTO ALBERTO MAGNO (ca. 1200-1280)

«Ao seu mestre Alberto, são Tomás deve bastante em matéria moral»[1], e concretamente sobre o tema do acto humano e da sua moralidade. Santo Alberto escreve, ainda novo, *De natura boni* sobre a natureza do bem moral e mais tarde o *De bono*[2], e quanto ao modo de conceber a bondade do acto humano pode-se dizer que recebe muito provavelmente influência do mestre franciscano Odon Rigaud que também comentara as *Sentenças* de Pedro Lombardo[3].

Como já afirmámos, santo Alberto foi um dos primeiros assertores da veracidade contida no pensamento aristotélico e foi ele um dos principais responsáveis pela introdução de Aristóteles na universidade de Paris[4]. No que respeita ao papel da razão na vida moral, santo Alberto distinguirá oportunamente a razão especulativa da razão prática, distinção já presente em Aristóteles, mantendo simultaneamente a unidade da faculdade intelectual[5]. Existe no homem uma só faculdade intelectual, a razão, que enquanto se debruça sobre aquilo que as coisas são, a essência da coisas, se diz especulativa, mas enquanto, por extensão, reflecte sobre os fins a realizar com o nosso

[1] O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, tome III, II partie, cit., p. 592: «A son maître Albert, saint Thomas doit beaucoup en matière morale».
[2] Cf. *ibidem*, tome IV, III partie, cit., p. 513.
[3] Cf. *ibidem*, p. 454: «Si l'on compare le *status questionis* de cet article d'Albert avec celui d'Odon Rigaud, on se convainc sans peine qu'Albert a sous les yeux le texte du maître franciscain; la solution est d'ailleurs la même et s'inspire parfois des mêmes termes»; cf. *ibidem*, p. 455: «Dans l'ensemble, il [saint Albert] reprend les solutions d'Odon Rigaud [...]. Nous sommes en présence d'un effort vers une simplification des problèmes et des solutions».
[4] Cf. S.-Th. PINCKAERS, *La théologie morale à la période de la grande scolastique*, in «Nova et vetera» 52 (1977), p. 120: «Saint Albert le Grand fut le principal protagoniste de l'introduction d'Aristote à l'Université de Paris et le plus célèbre théologien de son temps».
[5] Cf. O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, tome III, II partie, cit., p. 540: «Sans en faire aucunement deux facultés différentes, saint Albert distingue, dans la *Summa de homine*, entre la raison spéculative et la raison pratique».

agir diz-se prática. São Tomás como sabemos assume esta importante distinção, e pode-se dizer que «em são Tomás e santo Alberto Magno o papel da razão prática foi apresentado com mais insistência que junto dos mestres franciscanos do seu tempo»[6].

Segundo Alberto, não há dúvida de que «a vontade é o motor universal de todas as potências para a acção»[7], mas ocorre simultaneamente ter presente que «a vontade por si mesma é cega nem pode operar senão segundo a pré-ordenação e concepção da razão, e portanto toda a ordem deriva da razão»[8]. Isto implica reconhecer a mútua interdependência entre a vontade e a razão prática. O acto humano para que possa existir pressupõe necessariamente estas duas faculdades a trabalharem em colaboração recíproca.

Outro facto importante é o de que santo Alberto seguirá, antes de são Tomás, a famosa máxima do Pseudo-Dionísio segundo a qual a bondade nos actos humanos procede de uma causa de bondade integral enquanto que o mal deriva de um qualquer defeito particular[9]. Foi, de facto, graças a Alberto que o jovem Tomás entrou pela primeira vez em contacto com o *De divinis nominibus*, pois era o seu secretário quando ele fazia o seu *Comentário*[10]. Esta experiência como sabemos deixará uma importante marca no pensamento do Aquinate em diversos campos.

Também digno de nota é o facto de que «depois de Aristóteles, Alberto identifica a matéria do acto com o seu objecto, mas nenhum uso é feito

[6] *Ibidem*, p. 539, nota 2: «chez saint Thomas e saint Albert le Grand le rôle de la raison pratique a été présentá avec plus d'insistence que chez les maîtres franciscains du temps».

[7] ALBERTO MAGNO (santo), *Summa de homine*, q. 65, a. 2, in A. Borgnet - E. Borgnet (edd.), «B. Alberti Magni ratisbonensis episcopi, ordinis praedicatorum. Opera omnia», Vivès, Paris 1898, t. 35, pp. 551-552: «voluntas est motor universalis omnium potentiarum ad actum».

[8] IDEM, *Super Ethica*, in «Sancti doctoris Ecclesiae Alberti Magni Ordinis Fratrum Praedicatorum episcopi opera omnia», t. 14, Aschendorff, Monasterii Westfalorum 1968-1987, lib. 1, lect. 8, n. 40: «voluntas de se caeca est nec operatur nisi secundum praeordinationem et concecptionem rationis, et ita totus ordo est a ratione».

[9] Cf. O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, tome IV, III partie, cit., p. 545: «Albert met en avant l'axiome du Pseudo-Denys qui allait être cité tant de fois, *bonum ex una et tota causa est, malum ex quolibet particulari defectu*. Pour qu'un acte soit bon, il faut qu'il le soit en tous ses éléments, à la manière d'un tout intégral, *totum integrale*, qui se détruit dès qu'un de ses éléments fait défaut».

[10] Cf. J.-P. TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, cit., pp. 31 e 186.

desta identificação»[11], será pois são Tomás a saber aproveitar todas as vantagens da teoria ilemórfica aplicada analogicamente ao acto humano.

Para além do que já afirmámos, podemos dizer que «do seu mestre, são Tomás assumirá cedo diversas teses especiais: o conceito de acto humano concebido como a conjugação da vontade, causa eficiente, e da razão, causa formal; o conceito de sinderese concebido como residente na razão prática, e não na vontade, como foi unanimemente sustentado antes de Alberto; o conceito de consciência, concebido como conclusão de um silogismo onde a sinderese constitui a premissa maior; a tese da imputabilidade como falta venial nos movimentos indeliberados do apetite sensitivo. Mas, onde é preciso, Tomás separa-se de Alberto: refiro-me à concepção de Alberto do livre-arbítrio como faculdade distinta da razão e da vontade, enquanto que para são Tomás, ela não é outra coisa que a vontade; referimo-nos ainda à indiferença moral de certos actos *in concreto* admitida por Alberto, enquanto que Tomás, desde o seu *Comentário às Sentenças*, nega a possibilidade de uma indiferença»[12] na vida concreta.

É também importante ter presente que «santo Alberto Magno dedicou muito tempo ao estudo das obras dos grandes autores latinos»[13], e dos resultados destas suas pesquisas gozará o seu aluno mais brilhante.

[11] O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, tome II, I partie, Abbaye du Mont César - J. Duculot éditeur, Louvain - Gembloux 1948, p. 465: «après Aristote, Albert identifie le matière de l'acte avec son objet, mais nul usage n'est fait de cette identification».

[12] *Ibidem*, tome III, II partie, cit., p. 593: «De son maître, saint Thomas reprend d'ailleurs plusieurs thèses spéciales: le concept de l'acte humain conçu comme la conjugaison de la volontá, cause efficiente, e de la raison, cause formelle; le concept de syndérèse conçue comme résidant dans la raison pratique, et non dans la volonté, comme on l'avait unanimement prétendu avant Albert; le concept de coscience, conçue comme conclusion d'un syllogisme dont la syndérèse constitue la majeure; la thèse de l'imputabilité comme faute vénielle des mouvements indélibérés de l'appétit sensitif. Mais à l'occasion Thomas se sépare d'Albert: je cite d'Albert sur le libre arbitre conçu comme faculté distincte de la raison et de la volonté, tandis que pour saint Thomas, il n'est autre que la volonté; citons encore l'indifférence morale de certains actes *in concreto* admise par Albert, tandis que saint Thomas, dès son Commentaire, nie la possibilité d'une telle indifférence».

[13] L.J. ELDERS, *Santo Tomás de Aquino y los Padres de la Iglesia*, cit., p. 62: «San Alberto Magno dedicó mucho tiempo al estudio de las obras de los grandes doctores latinos».

1. *DE NATURA BONI*

Santo Alberto Magno era um entusiasta do pensamento aristotélico, razão pela qual ele «foi o primeiro a citar assim tão abundantemente Aristóteles tratando de questões morais»[14]. É interessante notar também que «foi Alberto o primeiro a inserir um tratado sobre as virtudes naturais numa obra teológica»[15]. Alberto refere-se, por vezes, a estas virtudes morais naturais como virtudes civis, e dá um amplo tratamento nos seus escritos teológicos às virtudes cardeais. É importante sublinhar que «o tratado albertino sobre as virtudes naturais inserido no *De natura boni* e no *De bono* permaneceu uma tentativa isolada até são Tomás, que retomou o tema e o completou no seu tratado sobres as virtudes na *Prima Secundae*»[16].

«O *Tractatus de natura boni* é [...] a mais antiga das obras de Alberto Magno que chegou até nós. Ainda que não seja recordada nos catálogos antigos das obras de Alberto, não existem dúvidas acerca da sua autenticidade. No que diz respeito à data de composição, os estudiosos estão de acordo em fixá-la no biénio de 1236 a 1237, quando Alberto era leitor de teologia no convento dominicano de Ratisbona»[17]. Não deve portanto ser considerado como um escrito em que se reflecte a maturidade do seu pensamento moral. «No *Tractatus de natura boni* e no *De bono* Alberto Magno fala do bem sobretudo do ponto de vista moral, ou seja não do ponto de vista ontológico do *bonum* como transcendental, mas visto em relação com as acções humanas e com as virtudes»[18]. Acontece porém, que muitas vezes, Alberto "salta" da

[14] A. CANAVERO, *Introduzione*, in Alberto Magno (santo), «Il bene», Rusconi, Milano 1987, p. 11: «Fu il primo a citare così largamente Aristotele trattando di questioni morali».

[15] *Ibidem*, p. 20: «fu Alberto il primo ad inserire un trattato sulle virtù naturali in un'opera teologica».

[16] *Ibidem*: «il trattato albertino sulle virtù naturali inserito nel *De natura boni* e nel *De bono* rimase un tentativo isolato fino a san Tommaso, che riprese il tema e lo completò nel suo trattato sulle virtù nella *Prima Secundae*».

[17] *Ibidem*, p. 21: «Il *Tractatus de natura boni* è, come abbiamo detto, la più antica delle opere di Alberto Magno giunte a noi. Anche se non è ricordata negli antichi cataloghi delle opere di Alberto, non ci sono dubbi sulla autenticità. Per quel che riguarda la data di composizione, gli studiosi sono concordi nel fissarla nel biennio dal 1236 al 1237, quando Alberto era lettore di teologia nel convento domenicano di Ratisbona».

[18] *Ibidem*, p. 11: «Nel *Tractatus de natura boni* e nel *De bono* Alberto Magno parla del bene soprattuto dal punto di vista morale, ossia non dal punto di vista ontologico, del

perspectiva moral para a perspectiva ontológica com uma certa facilidade. É preciso estar atento.

Falando da bondade e da maldade genérica dos actos humanos, ele afirma que «se de facto [uma acção] boa genericamente recebe circunstâncias más, torna-se certamente má, como dar de comer a um esfomeado para depois gabar-se, ou alimentar um aldrabão, como também matar, quem deve ser morto, por rancor ou por vingança, não observando a ordem do direito. Contrariamente o mal genérico pode tornar-se bem, como quando se dá a quem não se deve dar por ser um profeta ou para fazer penitência, ou matar quem não deve ser morto porque assim o exigem os textos do processo e as provas que são contra ele, ainda que pela sua consciência saiba que o acusado é inocente, todavia é forçado a mandar matar quem, segundo a ordem do direito, foi provado culpável a partir dos textos do processo e dos testemunhos»[19]. Alberto defende portanto que uma acção que considerada em si mesma é boa, como a de dar de comer a um esfomeado, poder tornar-se má pela presença de más circunstâncias, concretamente por vir ordenada a fins maus como "para gabar-se" ou "por vingança", fins estes que Alberto considera dentro das circunstâncias do acto. Por outro lado Alberto também defende que aquilo que normalmente é mau, considerado em si mesmo, pode tornar-se bom caso se verifiquem particulares circunstâncias que parecem alterar o sentido global que a acção adquire em determinado contexto, alterado pela presença da circunstância, como quando alguém dá esmola para cumprir uma penitência mesmo que a dê a uma pessoa que não necessita de ajuda.

Noutra passagem o santo bispo aplica analogicamente o conceito de

bonum come trascendentale, ma visto in relazione alle azioni umane e alle virtù».

[19] ALBERTO MAGNO (santo), *De natura boni*, in «Sancti doctoris Ecclesiae Alberti Magni Ordinis Fratrum Praedicatorum episcopi opera omnia», t. 25, pars I, Aschendorff, Monasterii Westfalorum 1974, n. 17: «Si enim bonum in genere malas recipiat circumstantias, fiet utique male, ut reficere esurientem causa vanitatis et ut nutriatur histrio; similiter occidere occidendum propter livorem et vindictam non servato ordine iuris. E contrario autem malum in genere bene fit, ut dare, cui non dandum est, in nomine prophetae, et ut natura servetur ad paenitentiam, et occidere non-occidendum, quia sic poscunt allegata et probatio, quae est contra eum; iudex enim secundum allegata procedere cogitur, et ideo etiam conscientia sua sola sciente innocentiam occidere compellitur eum quem allegata et testimonia testium secundum iuris ordinem nocentem comprobaverunt».

matéria ao acto humano. Afirma ele que «tal como na natureza existe uma coisa primeira que é o sujeito das formas naturais, ou seja a matéria, e tem às vezes uma forma que é bonita e às vezes uma forma que é feia, assim também acontece nas realidade morais, ou seja nas obras da nossa vontade, existe uma obra que está sujeita às circunstâncias e tal obra diz-se bem genérico e mal genérico quando está revestida de boas ou más circunstâncias. Assim o bem genérico é apenas o acto que recai sobre uma matéria devida (*materia debitam*), como dar de comer a um esfomeado, matar quem deve ser morto, ou libertar quem deve ser libertado. De facto, a matéria da obra é aquilo acerca do qual é a nossa obra. De modo semelhante o mal genérico é o acto que recai sobre uma matéria indevida (*indebitam materiam*), como dar de comer a um saciado ou matar alguém que não deve ser morto»[20]. Com estas palavras Alberto parece associar a matéria com o objecto do acto. De facto ele defende que «a obra do homem é sempre medida por aquilo em torno da qual opera»[21], ou seja é sempre medida pela sua matéria. Ora, segundo ele, «este bem [genérico] consiste numa justa proporção da nossa obra à matéria, isto é em relação à coisa em torno da qual operamos, então o bem manifesta-se em nós quando fazemos aquilo que devemos fazer e abandonamos aquilo que deve ser abandonado»[22]. Na realidade «o bem no género moral é destruído de dois modos, quando se come durante o tempo de jejum, porque omitimos o que devemos fazer e não damos o necessário à alma, e é destruído com o veneno da transgressão quando fazemos o que não devemos fazer»[23]. O seja o bem moral é destruído seja com más acções seja

[20] *Ibidem*: «Sicut in natura est res prima, quae est subiectum formarum naturalium, scilicet materia, et quandoque habet formam pulchram et quandoquem turpem, sic etiam in moribus, in operibus scilicet voluntatis nostrae, est opus unum, quod est subiectum circumstantiis, et hoc dicitur bonum in genere et malum in genere et quandoque vestitur circumstantiis bonis, et quandoque malis etc. Sic bonum in genere est actus solus super materiam debitam, ut pascere esurientem et interficere interficiendum et liberare liberandum. Materia enim operis est id circa quod est opus nostrum. Similiter malum in genere est actus super indebitam materiam, ut reficere saturatum vel occidere non-occidendum».

[21] *Ibidem*, n. 19: «homo semper opera sua ad ea circa quae operatur, mensuret».

[22] *Ibidem*, n. 18: «hoc bonum [in genere] consistat secundum proportionem debitam nostri operis ad materiam, idest ad rem, circa quam operamur, tunc in nobis se bonum ostendit, quando quod faciendum est, facimus, et dimittimus, quod dimittendum».

[23] *Ibidem*: «bonum in genere moris dupliciter destruitur, quia etiam consumitur inedia,

com omissões.

2. *De bono*

No *De bono* encontramos reflexões mais abundantes acerca da moralidade dos actos humanos, pois trata-se de um escrito mais extenso. Logo no início do seu tratado, santo Alberto faz importantes distinções acerca de diversos tipos de bem moral. Afirma ele que

> «o bem genérico diz-se de dois modos, enquanto é um hábito, ou seja por causa da potência primeira ou do sujeito primeiro nas coisas morais e por causa da forma geral. E do segundo modo diz-se de três maneiras por comparação à sua forma. Pode, de facto, ser tomada em sentido geral segundo o número dos indivíduos nos quais está essa forma, ou seja quando não está nada debaixo desse bem que não seja bom e de modo semelhante para o mal genérico, quando nada é tomado enquanto tal que não seja mau. E assim a caridade é um bem genérico e o adultério é um mal genérico. Fala-se também do bem genérico segundo a capacidade da forma geral em si mesma, é lícito considerar alguma coisa nela que não seja boa. E de modo semelhante se diz do mal genérico pelos opostos, tal como a misericórdia se diz bem genérico, ainda que ter compaixão do pobre sob juízo não seja bom. E de modo semelhante sofrer pela prosperidade alheia é mau genericamente, ainda que sofrer pela prosperidade alheia enquanto tal prosperidade é para ele ocasião de pecado não seja mau. O terceiro modo em que se fala do bem genérico é enquanto a forma geral num indivíduo pode ser melhor que a forma de outro, e assim dizemos que é melhor ser cavalo que burro, pelo que um cavalo óptimo é melhor que um burro óptimo, e do mesmo modo dizemos que a caridade é me-

quando omittento, quod facere debemus, necessaria animae non ministramus, et occiditur veneno transgressionis, quando facimus, quod facere non debemus».

lhor genericamente que a temperança.
De modo semelhante o bem em si diz-se de três modos, isto é segundo que em si se opõe àquilo que é comparado com outra coisa. Dizemos de facto que um coisa é boa em si mesma e comparada com uma coisa não boa, e vice-versa, e segundo que diga respeito em si à própria natureza e se oponha a ele aquilo que está noutra coisa que não é da sua natureza, e segundo tal "em si" opõe-se àquilo que está fora de si, e portanto em si é bom porque a razão de bem é fraca em si. Um exemplo do primeiro é a riqueza, que de facto é um bem em si, mas comparada com o mérito não é boa. Um exemplo da segunda está no segundo livro das *Sentenças* dado pelo mestre, onde diz, que todo o acto é em si mesmo bom, porém unido e enformado pelo pecado é mau. Um exemplo do terceiro é um bem qualquer que deriva das circunstâncias, porque nas suas circunstâncias falta a razão de bem.
Do mesmo modo deve distinguir-se naquilo que é bom *per se*. De facto *per se* aqui não é tomado como nas demonstrações, onde *per se* de diz de quatro modos dos quais nenhum nos interessa, mas *per se* aqui diz-se de duas maneiras, isto é segundo o fim e segundo a forma. Dizem-se de facto boas *per se* segundo Agostinho, aquelas acções que estão unidas a fins bons. De modo semelhante dizem-se boas *per se* aquelas coisas que não podem ser feitas mal e tais são boas pela sua forma (*ex forma*) as quais não podem ser deformadas. Um exemplo das primeiras é dar esmola por [amor a] Deus. Um exemplo das segundas é amar a Deus com amor de caridade.
As acções boas *secundum se* podem dizer-se de duas maneiras, isto é segundo a oposição àquilo que é segundo outra coisa, e segundo a razão daquilo que é segundo a própria forma. E segundo a primeira maneira o ser do bem *secundum se* converge com o bem em si. Segundo a segunda converge com o bem *per se*. Em si e *per se* têm pois uma relação do tipo inferior superior, qualquer coisa que de

> facto é bom *per se* é também bom em si mas não se convertem entre si.
> Este na verdade diz-se bom por causa de si mesmo de duas maneiras, isto é segundo a razão do fim e segundo a oposição àquilo que é por causa de outro. E segundo a primeira razão o bem por causa de si mesmo converte-se com o bem *per se* no seu primeiro sentido. Segundo a segunda razão converte-se com o bem honesto»[24].

[24] IDEM, *De bono*, in «Sancti doctoris Ecclesiae Alberti Magni Ordinis Fratrum Praedicatorum episcopi opera omnia», t. 28, Aschendorff, Monasterii Westfalorum 1951, trac. 1, q. 2, a. 6, n. 56: «bonum in genere in duabus modis dicitur, ut habitum est, scilicet pro potentia prima sive subiecto primo in moribus et pro generali forma. Et secundo modo dicitur tripliciter comparationem illius formae. Potest enim generalitas attendi secundum multitudinem individuorum, in quibus est forma illa, quando scilicet nihil est accipere sub bono illo, quod non sit bonum, et similiter malum in genere, quando nihil est accipere sub ipso, quod non sit malum. Et sic caritas est bonum in genere et adulterium malum in genere. Dicitur etiam bonum in genere secundum potestatem formae generalis in se, licet aliquid sit sub ipsa accipere, quod non sit bonum. Et similiter dicitur malum in genere per oppositum, sicut misericordia dicitur bonum in genere, cum tamen miseri pauperis in iudicio non sit bonum. Et similiter dolere de aliorum prosperitatibus est malum in genere, cum tamen dolere de aliorum prosperitate, quorum prosperitas est eis occasio peccati, non sit malum. Tertio modo dicitur bonum in genere, cuius forma generalis magis potest in individuum unum quam forma alterius, sicut dicimus equum meliorem esse asino, eo quod optimus equus optimo asino melior est. Et sic dicimus meliorem in genere caritatem quam temperantiam.
Similiter bonum in se dicitur tribus modis, scilicet secundum quod in se opponitur ei quod est comparatum ad aliud. Dicimus enim aliquid in se bonum et comparatum ad aliud non bonum, et e converso, et secundum quod in se dicit considerationem propriae naturae et opponitur ei quod est coniunctum alii quod non est de natura sua, et secundum quod in se opponitur ei quod est extra se, et tunc in se est bonum, quod rationem boni claudit in se. Exemplum primi est essem divitem; hoc enim est bonum in se, sed comparatum ad meritum non est bonum, eo quod inclinat ad malum; et e converso pati tribulationem in se non est bonum, comparatum autem ad meritum est bonum. Exemplum secundi est in II Sententiarum positum a Magistro, ubi dicit, quod omnis actus in se est bonus, coniunctus tamen informati peccati est malus. Exemplum tertii est bonum quolibet ex circumstantia, quod in suis circumstantiis claudit rationem boni.
Eodem modo distinguendum est in eo quod est bonum per se. Non enim accipitur hic per se sicut in demonstrativis, ubi per se dicitur quattuor modis, de quibus nihil ad propositum. Sed per se dicitur hic secundum duos modos, scilicet ex fine et ex forma. Dicuntur enim bona per se secundum Augustinum, quae coniuncta sunt bono fini. Similiter dicuntur per se

Alberto distingue aqui bem *in genere*, *in se*, *per se*, e *secundum se*. Em continuidade com a doutrina defendida no *De natura boni*, o dominicano defende que «o bem genérico é aquele que pode ser feito bem ou mal»[25] dependendo a sua bondade ou malícia das devidas circunstâncias com as quais está ou não revestido. Também «o bem em si pode ser feito bem ou mal, e enquanto tal diz-se bem genérico»[26]. Caso diferente parece ser a situação do bem *per se* que parece que não possa ser mal realizado, uma vez que inclui também a rectidão do *finis operantis* e não apenas a bondade *in genere* da obra, ele de facto defende que «todo o bem *per se* é um bem em si»[27] mesmo. Mas *per se* pode também fazer referência à forma de uma virtude a qual é necessariamente boa *per se*, e por isso Alberto afirma que «o bem *per se* no segundo significado não pode ser mal realizado»[28].

Segundo Alberto, a ideia de que «o bem *per se* e o mal *per accidens* não se opõem, deve dizer-se que é falsa, se o bem *per se* diz respeito à forma e o mal *per accidens* diz respeito ao contrário dessa forma»[29]. Por exemplo, a bondade *per se* da castidade é oposta à maldade do adultério, o qual

bona, quae non possunt male fieri, et illa sunt bona ex forma, eo quod non possunt deformari. Exemplum primi est dare eleemosynam propter Deum; exemplum secundi est deligere Deum ex caritate.

Secundum se bona sunt duabus modis, scilicet secundum oppositionem ad id quod est secundum aliud, et secundum rationem eius quod est secundum propriam formam. Et secundum primam rationem esse convertitur bonum secundum se cum bono in se. Secundum aliam autem convertitur cum bono per se. In se autem et per se sic se habent sicut inferius et superius; quidquid enim est bonum per se, est etiam bonum in se, sed non convertitur.

Hoc vero dicitur bonum propter se, duobus modis dicitur, scilicet secundum rationem finis et secundum oppositionem ad id quod est propter aliud. Et secundum rationem primam convertitur bonum propter se cum bono per se de prima significatione. Secundum secundam autem convertitur cum honesto».

[25] *Ibidem*, a. 4, n. 53: «bonum in genere est, quod potest bene et male fieri».

[26] *Ibidem*, a. 6, n. 57: «bonum in se potest bene et male fieri, et cum dicitur bonum in genere».

[27] *Ibidem*: «omne bonum per se est bonum in se».

[28] *Ibidem*: «bonum per se in secunda significatione non potest male fieri».

[29] *Ibidem*: «bonum per se et malum per accidens non opponuntur, dicendum, quod hoc falsum est, si bonum per se accipiatur per formam et malum per accidens dicat accidens contrarium illi formae».

per se procura o prazer sexual mas *per accidens* implica uma contrariedade à forma da castidade. Quanto à bondade do acto *secundum se* esta parece não ser muito diferente da bondade *per se*. De facto, também esta requer uma bondade integral, ou seja de todas as circunstâncias e do *finis operantis*, nesta linha Alberto afirma que «a rectidão das circunstâncias e do fim é a virtude *secundum se*»[30].

Falando do modo como se deve entender a expressão *materia debita* no contexto do acto humano, ele afirma que «a *materia debita* do acto sexual não é a mulher. De modo semelhante a *materia debita* do acto de matar não é o homem. Na realidade [*materia debita*] diz-se matar aquele que deve ser morto e unir-se sexualmente com a própria mulher, ali "que deve ser morto" e "própria" são circunstâncias importantes, através das quais estes actos vêm postos em relação com virtudes especiais, ou seja com a justiça e com a continência conjugal»[31]. Aqui santo Alberto usa a categoria de *materia debita* para referir-se àquelas circunstâncias que são necessárias para a bondade de um determinado tipo de acto. É neste sentido que afirma que a mulher própria é a *materia debita* do acto sexual. Não faria sentido afirmar que a "mulher própria" é a *materia debita* do acto da vontade. O objecto, ou a matéria do acto vontade neste caso, não é apenas a mulher própria mas a união sexual com a mulher própria. É só assim que o acto entra em relação com a virtude da castidade conjugal.

Quanto «àqueles que perguntam acerca daquelas coisas de cujo nome enunciado indica que são más, deve dizer-se que essas são aquelas que são inseparáveis do fim mau. Ora o fim é duplo, ou seja o da obra (*finis operis*) e o do agente (*finis operantis*), e aqui referimo-nos ao *finis operis*. O adultério de facto está unido a um fim mau, ainda que o agente tenha uma boa intenção, e não pode ser bem realizado»[32]. É importante esta distinção entre

[30] *Ibidem*, q. 5, a. 1, n. 111: «rectitudo circumstantiae et finis est virtutis secundum se».

[31] *Ibidem*, q. 2, a. 4, n. 53: «Concubitus enim debita materia non est mulier. Similiter occisionis materia debita non est homo. Si vero dicatur occidere occidendum et concumbere cum sua, per li 'occidendum' et per li 'sua' importabuntur circumstantiae, per quas trahuntur actus isti ad speciales virtutes, scilicet ad iustitiam et ad continentiam coniugalem».

[32] *Ibidem*, a. 6, n. 57: «ad id quod quaeritur de his quae mox nominata sunt mala, dicendum, quod illa sunt ea quae inseparalilia sunt a malo fine. Est autem duplex finis, scilicet operis et operantis, et intelligitur hic de fine operis. Adulterium enim adeo coniunctum est malo

finis operis e *finis operantis*, e uma vez que «a forma nas realidades morais deriva do fim»[33], Alberto está a afirmar que o adultério está intrinsecamente unido a um *finis operis* mau independentemente do seu *finis operantis*, e é tal forma que corrompe a vontade. Nesta linha ele também afirma que «algumas [acções] são más em si mesmas, e estas não têm dispensa, como roubar, cometer adultério e coisas do género, outras são más por um outro motivo ou *per accidens*, como foi a dentada na maçã proibida, e estas recebem a dispensa do preceito da parte de quem o emitiu»[34]. As acções que possuem um *finis operis* mau, são, portanto, más em si mesmas.

Confrontado com a questão se a diferença entre a virtude da generosidade e da magnificência é apenas uma diferença material ou por outro lado é uma diferença específica, o dominicano responde dizendo que «as virtudes e os vícios diferem pela matéria, a qual é o fim da intenção. Donde aquilo que é acidental nas coisas pode perfeitamente ser o fim da intenção porque é aquilo que vem principalmente querido intencionalmente, e dado que é do fim que se deriva a *ratio*, [esta] será a diferença especificadora da vontade e da intenção junto destes fins. Portanto, o generoso tem intenção de dar, enquanto são necessários os seus dons a alguém, o magnificente, por outro lado, em coisas grandes, enquanto são grandes, e assim a generosidade e a magnificência têm espécies diferentes»[35]. Daqui derivam algumas ideias muito importantes. Segundo Alberto, a vontade é especificada moralmente pelos fins para os quais tende, e não segundo o elemento material implicado nesses fins, pois se assim fosse a generosidade e a magnificência seriam da mesma espécie moral. Na realidade elas vêm especificadas segundo a *ratio*

fini, quod etiam si bonum intendit operans, non potest bene fieri».

[33] *Ibidem*: «forma autem in moribus est a fine».

[34] *Ibidem*, trac. 3, q. 2, a. 7, n. 259: «quaedam sunt in se mala, et haec non capiunt dispensationem, sicut furari et adulterari et huiusmodi, quaedam autem sunt mala per aliud vel per accidens, sicut fuit comestio pomi vetiti, et talia recipiunt dispensationem praecipue ad eisdem qui ediderunt».

[35] *Ibidem*, trac. 1, q. 5, a. 2, n. 118: «virtutes et vitia diferunt per materiam, quae est finis intentionis. Unde quod est accidens rei, bene potest esse finis intentionis, quia principaliter est intentum. Et cum a fine sumatur ratio, erit differentia specificativa voluntatem et intentionum penes huiusmodi fines. Unde liberalis intendit dare, prout oportet in donis quibuscumque, magnificus autem in magnis, inquantum magna sunt, et sic liberalitas est magnificientia differunt specie».

dos fins para os quais tendem deliberadamente. A *ratio finis* da generosidade é especificamente distinta da *ratio finis* da magnificência, uma vez que pela generosidade nos dispomos a doar os nossos bens *enquanto necessários a outrém*, enquanto que pela magnificência nos dispomos a doar os nossos bens a outros *enquanto é grande a doação* em causa. Fins morais distintos dão origem a virtudes especificamente distintas.

Outra questão interessante é a comparação da perspectiva moral do teólogo com aquela do filósofo. Alberto afirma que «nada é indiferente nas obras que a vontade faz com deliberação, segundo o teólogo, mas pode acontecer que segundo o ético qualquer coisa indiferente possa realizar-se, e isto porque, segundo o ético, nenhuma virtude entra em jogo, as quais são as principais causas em todos os actos voluntários, mas cada uma move no que diz respeito à sua matéria»[36]. O santo doutor dominicano parece defender que existem actos concretos que podem não estar relacionados com nenhuma das virtudes morais naturais e que portanto carecem de interesse do ponto de vista ético, mas mesmo estas acções indiferentes são relevantes para o teólogo, talvez porque este considera não apenas as virtudes morais naturais mas sobretudo as virtudes teologais infusas pelas quais todo o agir humano vem ordenado para o nosso fim sobrenatural. Nesse caso um acto indiferente do ponto de vista do ético não o seria do ponto de vista do teólogo porque vem realizado ou não na graça de Deus, ou seja está necessariamente ordenado ou desordenado do fim último sobrenatural.

3. *SUPER DIONYSIUM DE DIVINIBUS NOMINIBUS*

Como já afirmámos o comentário que santo Alberto fez ao *De divinibus nominibus* em Colónia deixará uma importante marca no seu discípulo Tomás, de tal modo que mais tarde o próprio Aquinate fará um seu comentário ao escrito do Pseudo-Dionísio.

Talvez a ideia central que Alberto receba do Areopagita seja a sua doutrina do mal como privação de um bem devido. Assim, no seguimento

[36] *Ibidem*, q. 2, a. 7, n. 59: «nihil esse indifferens in operibus voluntatis cum deliberatione factis secundum theologum, licet secundum ethicum aliquid indifferens possit invenire. Et hoc est ideo, quia secundum ethicum nulla virtus ponitur, quae sit generale movens ad omnes actus voluntarios, sed unaquaeque movet in sua materia».

do Pseudo-Dionísio, comenta o dominicano que

> «o mal, enquanto que é mal, não é causa de nada, mas enquanto é bem com o qual está misturado. Se considerarmos o acto de luxúria, o qual é causa de maus hábitos, enquanto acto é bom; este procede de facto do amor que está na alma o qual novamente deriva de um objecto externo que é o prazer do tacto nas coisas venéreas, e esta é a primeira causa. Quando dizemos que este é bom, não estamos a falar do bem moral, mas do bem natural. O bem diz-se a partir daquilo do qual determinada coisa atinge a perfeição devida, segundo o seu género. Portanto segundo esta definição o prazer daquele bem está na sua natureza porque pertence à perfeição da própria natureza. Também aquele amor natural é bom na medida em que alcança o fim para o qual tende, e a partir deste, gera o hábito, o qual é bom na sua natureza, segundo o qual podem ser produzidos os actos. Em todas estas coisas o mal acontece pela separação do fim, do qual depende o bem moral, o qual acontece por causa do gozo daqueles prazeres; porque de facto aquele prazer é tomado como fim, mas como é impossível que existam dois fins últimos, acontece que esse é para si causa de separação do fim que determina o bem moral, separação esta que afasta do ser bom e põe em primeiro lugar o prazer; e de modo semelhante acontece com o amor de outras coisas. Logo, é evidente, que todo o mal se funda num bem imperfeito por causa da privação da perfeição da qual deriva o seu bem [moral], não porque seja um bem pequeno, e tal bem não é bem em sentido absoluto, mas segundo determinado aspecto, tal como um homem morto. Enquanto aquele mal está naquele bem, o mal é causado e é causa; enquanto de facto é mal [isoladamente] não é querido nem tem força para agir; nem de facto ninguém quer a separação do bem [moral], mas esta acontece pela privação, que realiza o bem [particular] ainda que imperfeito, e portanto não tem bondade moral a

> qual se diz segundo a união com o fim último que é *per se* o fim da vontade»[37].

Aqui Alberto sublinha que o mal moral é uma privação de uma perfeição devida causada por dar preferência a um determinado bem *secundum quid* o qual comporta necessariamente a privação da perfeição devida e consequentemente a desordem em relação ao fim último. Mudando de exemplo podíamos dizer que quem rouba um carro não é atraído para essa acção pelo desordem do roubo considerada em si mesma, porque «ninguém quando age tende para o mal enquanto fim»[38], mas é atraída para essa acção pelo bem que é para ela possuir um determinado carro. É tal desejo que leva o ladrão a desprezar uma perfeição que lhe é devida enquanto homem que é a de viver

[37] IDEM, *Super Dionysium De divinibus nominibus*, in «Sancti doctoris Ecclesiae Alberti Magni Ordinis Fratrum Praedicatorum episcopi opera omnia», t. 37, Aschendorff, Monasterii Westfalorum 1972, cap. 4, n. 167: «malum, secundum quo est malum, nullius est generativum, sed secundum bonum, cui admiscetur. Si enim consideretur actus luxuriae, qui est generativus mali habitus, inquantum actus, bonum est; procedit enim ab amore, qui est in anima, qui iterum efficitur ab obiecto extra, quod est delectabile tactus in venereis, et hoc est primum movens. Cum autem haec dicimus esse bona, non intendimus de bono moris, sed de bono naturae. Bonum namque dicitur ex eo quod unumquodque attingit perfectionem debitam secundum suum genus. Secundum hoc igitur et delectabile illud bonum est in natura sua, quia attingit propriae naturae perefectionem. Amor etiam ille in natura bonum est, secundum quod est motum et perfectum suo obiecto, et sic etiam actus exterior bonus est, secundum quod attingit finem, ad quem est. Et ex hac parte generat habitum, qui etiam bonus est in sua natura, secundum quod potest producere actuum. In his autem omnibus incidit malum per separationem a fine, a quo est bonum morale, quae incidit per fruitionem illius delectabilis; quia enim delectabile illud accipitur ut finis, cum impossibile sit esse duos fines ultimos, accidit sibi esse separativum a fine determinante bonum in moribus, qua separatione remota esset bonum et ordinabile in primum delectabile; et similiter est de amore et de omnibus aliis. Unde patet, quod omne malum fundatur in bono imperfecto per privationem perfectionis, a qua est illud bonum, non quia sit parvum bonum, et illud non est bonum simpliciter, sed secundum quid, sicut mortuus homo. Inquantum tamen malum est in illo bono, malum est generatum et generans; inquantum enim est malum, non est intentum nec virtutem habet agendi; neque enim separationem a bono aliquis intendit, sed incidit ex aliquali adhesione ad aliud bonum. Nec privatio agere potest, sed virtus activa fundatur in subiecto privationis, quod bonum est, licet imperfectum, et ideo non bonitate moris, quod dicitur secundum coniunctionem ad ultimum finem qui est per se finis voluntatis».

[38] *Ibidem*, n. 217: «nullus in operando respicit ad malum sicut ad finem».

a justiça nas suas relações com os seus semelhantes, pois com a sua escolha demonstra que prefere possuir o carro tornando-se injusto a ser um homem justo sem aquele carro. Alberto também defende implicitamente que a desordem da vontade em relação a uma das virtudes morais afasta necessariamente o homem da realização do fim último da vontade. No caso do nosso exemplo, Alberto, diria que quem rouba pelo desejo de possuir faz dos bens temporais o seu fim último e consequentemente afasta-se necessariamente da felicidade verdadeira que só se pode realizar na comunhão amorosa com Deus. É neste sentido que ele afirma que «o fim mau é um certo bem sob determinado aspecto e segundo a intenção do agente, mas enquanto o separa do fim verdadeiro torna-se mau absolutamente»[39], porque faz perder o maior do bens convenientes.

Alberto acredita, pois, que «o bem tem razão de fim»[40] e que «o fim é aquilo que é desejado intencionalmente *per se*»[41]. O mal moral é sempre uma privação de um fim devido que está unida a determinado bem particular, e nesse sentido podemos dizer que o bem aparente é a causa do mal moral. Note-se porém que «o bem não é *per se* causa do mal, mas do bem»[42]. É a privação de um bem devido que causa o mal na vontade.

Segundo o santo doutor é importante não esquecer que «o bem e o ente convertem-se enquanto considerados ontologicamente, mas não enquanto intenções»[43]. Portanto quando se afirma que «o acto é determinado segundo os seus objectos»[44] é importante ter presente que "objecto" na perspectiva moral não é um "objecto" metafisicamente considerado. Os objectos da vontade como já referimos são fins para os quais tende a vontade. Nesta linha ele afirma também que «pela união com o fim devido alguém é bom, e será má qualquer maneira pela qual alguém se afaste desse fim»[45].

[39] *Ibidem*: «finis mali est bonum quidem secundum quid et secundum intentionem agentis, sed inquantum separat a vero fine, efficitur malus simpliciter».
[40] *Ibidem*, n. 57: «bonum autem habet rationem finis».
[41] *Ibidem*, n. 157: «finis est, quod per se intenditur».
[42] *Ibidem*, n. 153: «bonum non est per se causa mali, sed boni».
[43] *Ibidem*, n. 172: «bonum et ens convertuntur secundum supposita, sed non secundum intentiones».
[44] *Ibidem*, n. 139: «actus determinetur secundum obiecta».
[45] *Ibidem*, n. 213: «per conunctionem ad finem debitum unum est bonum; quocumque autem modo divertatur ab illo, erit malum».

Depois, «o objecto pode ser considerado duplamente, ou enquanto move uma potência absolutamente, ou por comparação à causa em virtude da qual tem a capacidade de mover»[46], ou seja pode falar-se de objecto em relação às potências da alma e aí referimo-nos aos objectos das virtudes que aperfeiçoam as várias faculdades operativas do homem, ou pode falar-se de objecto de um acto concreto enquanto procede de uma determinada virtude.

Como já vimos, para santo Alberto, «nas coisas morais é central a cognição do fim, pelo que a diferença que determina especificamente cada hábito é tomada do fim, e assim acontece de facto com o hábito virtuoso, que como diz o Filósofo, está sempre unido a um bom fim»[47], ou seja tem um objecto conveniente ao homem enquanto homem. Na realidade, «a virtude aperfeiçoa a alma e a razão para o fim, para o qual esta está naturalmente disposta e em potência, e portanto é natural na razão a propensão para a virtude, para a formação das virtudes e para uma certa iniciação das mesmas, do mesmo modo que o ovo é proporcionado ao início da forma animal e é o "caminho" para chegar ao animal. Portanto a razão, quanto mais se aproxima da virtude, mais perfeita é, e quanto mais se afasta do fim para o qual vem ordenada pela virtude mais tende para a sua corrupção. Logo, na medida em que o vício a afasta daquele fim, esse é causa da sua corrupção e não do seu aperfeiçoamento, ainda que a una a um certo fim, mas em luta contra a mesma razão»[48]. Pode-se pois afirmar que para santo Alberto, existe na razão humana uma inclinação natural para os fins virtuosos, ainda que estes sejam apenas um início, uma disposição para que se possa adquirir os vários hábitos virtuosos. Neste sentido o vício "luta" com a razão na medida

[46] *Ibidem*, n. 132: «Obiectum autem potest duplice considerari: aut secundum quod movet potentiam simpliciter, aut secundum comparationem ad causam, a qua virtutem movendi habet».

[47] *Ibidem*, n. 161: «in moribus potissima est cognitio per finem, eo quod differentia completiva uniuscuiusque habitus in specie sumitur a fine; sunt enim habitus virtutum, ut dicit Philosophus, semper coniuncti bono fini».

[48] *Ibidem*, n. 163: «virtus perficit animam et rationem ad finem, ad quem naturaliter est in potentia et disposita; et ideo in ratione est naturaliter proportio ad virtutem et seminarium virtutis et incohatio quaedam ipsius, sicut in semine est proportio et incohatio formae animalis et est via ad animal. Et ideo ratio, quanto magis appropinquat virtuti, magis perfecta est, et quando magis elongatur a fine, ad quem ordinatur per virtutem, tendit ad corruptionem. Et ideo, quia vitium elongat a fine illo, est corrumpens ipsam et non perficiens, quamvis coniungat cuidam fini, sed pugnat contra ipsam».

em que "choca" com tais inícios da virtude que a razão possui naturalmente, e tal batalha quando é vencida pelo vício leva à corrupção da razão, ou seja à sua desorientação "contra-natura" em relação aos fins das virtudes morais naturais.

4. *SUPER ETHICAM*

É sabido que «no momento em que se prepara para redigir a parte moral da *Summa theologiae*, Tomás considera as coisas a fundo: procede a uma leitura comentada por escrito à obra de Aristóteles, e revê também o comentário do seu antigo mestre Alberto»[49]. Não é pois de estranhar que exista uma certa dependência entre a doutrina moral do Aquinate e o *Comentário à Ética a Nicómaco* de Alberto. De facto, no comentário de Alberto encontramos abundantes afirmações com as quais o Aquinate se colocará em substancial continuidade nos seus escritos de índole moral.

Falando da natureza da ética santo Alberto afirma que «a ciência moral não trata acerca das acções dos bois e dos burros, mas do homem, não enquanto animal, mas enquanto homem»[50], isto significa que a ciência moral considera o agir humano enquanto propriamente humano, ou seja enquanto procede da razão e da vontade, e segundo esta perspectiva o agir humano é radicalmente distinto do agir dos bois e dos burros. Na realidade «a razão prática é própria e é uma excelência do próprio [homem]»[51], e portanto «a especificidade do agir humano deve ser segundo aquilo que é propriamente seu e óptimo em si [...], mas próprio do homem é a razão prática, logo segundo esta devem ser as suas obras, e em tal consiste a felicidade»[52]. Agir humanamente para Alberto é agir usando a razão, a qual tem uma rec-

[49] J.-P. TORRELL, *Initiation à Saint Thomas d'Aquin*, cit., p. 335: «Au moment où il s'apprête à rédiger la partie morale de la *Somme de théologie*, Thomas reprend les choses à fond: il procède à une lecture commentée par écrit de l'oeuvre d'Aristote, il revoit aussi le Commentaire de son ancien maître Albert».

[50] ALBERTO MAGNO (santo), *Super Ethica*, cit., prol., n. 40: «moralis scientia non est circa operationis bovis vel asini, sed hominis, non inquantum animal, sed inquantum homo».

[51] *Ibidem*, lib. 1, lect. 8, n. 40: «ratio pratica est proprium et optimum in ipso [homine]».

[52] *Ibidem*: «Proprium opus hominis debet esse secundum id quod est proprium sibi et optimum in ipso, ut probatum est primo; sed proprium et optimum in homine est ratio operativa; ergo secundum hoc inest sibi opus suum, quod est felicitas».

tidão natural em relação ao fim[53] e também apreende naturalmente os diversos bens humanos. Nesta linha ele afirma que «as sementes das virtudes estão na natureza da razão»[54] e portanto «todo o bem do homem deriva da razão»[55] que conhece os fins, com maior ou menor profundidade, que realizam a natureza humana enquanto tal. É também em virtude da razão que o homem é capaz de ordenar as suas escolhas concretas, em vista da vida virtuosa, que dispõem à felicidade. Neste sentido afirma que «a obra do homem consiste na ordem da razão»[56], «razão, à qual compete ordenar determinada coisa para o fim»[57].

Portanto «a partir da razão do fim, uma determinada pessoa é orientada na escolha daquelas coisas que são em vista do fim»[58], e consequentemente «a escolha não pode existir quanto à sua força de escolha sem o intelecto, isto é, sem a razão prática, nem sem os hábitos morais que inclinam o apetite»[59]. Alberto reconhece que para que a escolha virtuosa se realize não basta a recta ordenação da parte da razão prática, mas é também necessário que a vontade esteja bem disposta através das virtudes que a inclinam para os fins convenientes. De facto «a voluntariedade é comum seja à escolha, a qual diz respeito àquelas coisas que são para o fim, seja à vontade que diz respeito ao fim»[60]. Os fins virtuosos são através das virtudes morais desejados voluntariamente e também as escolhas que a esses conduzem.

Outra ideia central é a de que «a vontade em nós é livre e não está determinada a uma só coisa»[61], tudo aquilo que tem alguma razão de bem pode ser querido, mesmo que inclua simultaneamente uma privação de um bem devido, ou seja um mal. Encontra-se aqui a raiz do livre arbítrio que santo

[53] Cf. *ibidem*, lect. 16, n. 92: «ratio semper recta est et ad optima quantum ad finem, ad quem dirigitur».
[54] *Ibidem*, lect. 12, n. 74: «semina virtutum sunt in natura rationis».
[55] *Ibidem*, lib. 6, lect. 18, n. 590: «totum bonum hominis manat a ratione».
[56] *Ibidem*, lib. 1, lect. 8, n. 40: «opus hominis consistit in ordine rationis».
[57] *Ibidem*, lib. 3, lect. 11, n. 220: «rationem, cuius est ordinare unumquodque ad finem».
[58] *Ibidem*, lib. 6, lect. 7, n. 509: «ex ratione finis dirigitur aliquis in his quae ad finem sunt».
[59] *Ibidem*, lect. 3, n. 485: «electio non potest esse quantum ad vim electionis sine intellectu, idest mente pratica, neque sine morali habitu, qui inclinat in appetitu».
[60] *Ibidem*, lib. 3, lect. 1, n. 153: «voluntarium est communius quam electio, quae est eorum quae sunt ad finem, et quam voluntas, quae est finis».
[61] *Ibidem*, lect. 6, n. 190: «voluntas in nobis libera est et non determinata ad unum».

Alberto, contrariamente a são Tomás, considera uma faculdade diferente da razão e da vontade. Os actos que procedem da razão e da vontade podem ser bons ou maus do ponto de vista moral. Nesta linha de raciocínio Alberto afirma que «a escolha diz respeito à acção boa ou ao contrário em tal acção, ou seja à acção viciosa»[62].

Outra distinção importante que ele toma de Aristóteles é a distinção entre *poiesis* e *praxis*. Afirma que «no agir moral [*praxis*] o fim é sempre a acção, nas coisas que se transformam [*poiesis*] o fim às vezes é a coisa realizada, às vezes é a acção transformadora»[63]. Portanto, segundo Alberto, é necessário sublinhar que «existe uma diferença entre agir [*praxis*] e fazer [*poiesis*]. Agir de facto, segundo o Filósofo, aqui é considerado como acto, é a operação, a qual pode ser fim. Mas fazer, sempre se ordena para outra coisa, de facto fazer diz respeito à operação das artes, [...] mas agir faz referência à operação da virtude, a qual não é em vista de qualquer coisa externa mas em vista do próprio bem [...] porque em tais operações elas mesmas são fins dos hábitos»[64]. Portanto «o agir [*praxis*] diz-se da acção da qual não procede a transformação da matéria, mas que é a própria operação, a qual por meio do acto é misturada com o movimento, como são as obras virtuosas»[65]. A ciência moral interessa-se pois pela *praxis* humana, num esforço que determina que fins/acções conduzem à felicidade, à vida virtuosa, à boa *praxis*. O estudo da boa *poiesis*, o seja da melhor maneira de transformar a realidade, cabe às artes e não à ciência moral. Esta última, na realidade, não está primariamente preocupada com o *output* do agir humano, mas com de-

[62] *Ibidem*, lib. 6, lect. 3, n. 485: «electio est de actione bona vel contrario in actione, scilicet de actione vitiosa».

[63] *Ibidem*, lib. 1, lect. 9, n. 45: «in agibilibus semper finis est operatio, in factibilibus operatum quandoque et quandoque operatio».

[64] *Ibidem*, lib. 6, lect. 3, n. 479: «diferentia est inter agere est facere. Agere enim, secundum Philosophus hic accipit actum, est operatio, quae potest esse finis. Sed facere semper ordinatur ad alterum; pertinet enim facere ad operationem artium, quarum et operationes et operata, quae apotelesmata sunt, ordinantur ad quendam usum vitae sicut ad finem. Sed agere refertur ad operationem virtutis, quae non est propter aliquid ad extra, sed propter bonum proprium, ut dicitur in tertio de fortitudine, quia in illa operationes ipsae sunt fines habitum».

[65] *Ibidem*, lib. 2, lect. 2, n. 109: «Agibilia autem dicuntur secundum actionem, quae non procedit ad transmutandam materiam, sed est propria operatio rei, cui per actum admiscetur motus, sicut sunt opera virtutum».

terminar que fins e acções tornam bom o homem enquanto tal.

a) A centralidade da virtude

O conceito de virtude é central para Alberto tal como é central em Aristóteles[66]. Para o dominicano «a virtude cai sob a definição de felicidade; portanto é anterior a esta. E deve dizer-se também que não cai enquanto diferença formal, mas enquanto material»[67], portanto as virtudes são como que dispositivas para a felicidade, condições necessárias para que esta possa existir. Segundo Alberto «toda a virtude é segundo a recta razão»[68] e por isso é importante sublinhar que as virtudes morais «estão entre os bens racionalmente atraentes»[69]. Tal não significa que as virtudes sejam uma pura construção da razão humana. Não é esta a posição de Alberto, uma vez que ele defende que «ainda que as virtudes não derivem da natureza, enquanto são perfeições da natureza têm uma certa relação com a natureza»[70], uma vez que «existem na natureza aptidões naturais em vista das perfeições morais»[71]; ou seja são dadas pela natureza os fundamentos sobre os quais se formam as virtudes. Estando as coisas assim pode-se também afirmar que «nenhuma virtude é contrária a outras virtudes, pois toda a virtude é segundo a recta razão, na qual não existe contrariedade»[72] mas ordem em vista da felicidade. Não é pois de estranhar que santo Alberto afirme que «a felicidade é o agir do homem segundo a melhor das virtudes»[73], sublinhando assim que a felicidade consiste na vida virtuosa.

No seguimento do Estagirita, o grande doutor dominicano atribui à

[66] Cf. *ibidem*, lib. 7, lect. 9, n. 656: «omnia opera moralia veniatur in virtutes».
[67] *Ibidem*, lib. 1, lect. 1, n. 7: «virtus cadit in diffinitione felicitatis; ergo prius de ea. Et dicendum, quod non cadit sicut formalis differentia, sed sicut materialis».
[68] *Ibidem*, lib. 4, lect. 2, n. 259: «omnis virtus est secundum rectam rationem».
[69] *Ibidem*, lib. 1, lect. 16, n. 92: «[virtutes morales] sunt in rationali persuasibili».
[70] *Ibidem*, lib. 4, lect. 7, n. 290: «licet virtutes non sint a natura, inquantum tamen sunt perfectiones naturae, habent aliquam relationem ad naturam».
[71] *Ibidem*, lib. 8, lect. 12, n. 760: «ad perfectiones morales sunt in natura naturales aptitudines».
[72] *Ibidem*, lib. 4, lect. 8, n. 294: «Nulla virtus contrariatur alii virtuti, cum omnis virtus sit secundum rationem rectam, in qua non est contrarietas».
[73] *Ibidem*, lib. 1, lect. 8, n. 41: «felicitas sit opus hominis secundum optimam virtutum».

prudência um papel central. Para ele a prudência «é essencialmente um virtude intelectual, mas moral no que diz respeito à sua matéria»[74]. Aperfeiçoa pois a recta deliberação e guia todo o agir humano em vista das virtudes. Em poucas palavras pode-se dizer que «a prudência, [...] dirige todas as outras virtudes»[75]. Neste sentido Alberto afirma que «quem tem a prudência, tem todas as virtudes»[76] uma vez que «a prudência é a condutora das virtudes; tal como de facto a razão rege as outras potências, assim a prudência rege as outras virtudes»[77], ela é a guia que ilumina o caminho.

Simultaneamente santo Alberto reconhece a dependência da prudência das outras virtudes. «A prudência é dirigente nas obras das virtudes morais, e portanto é necessário, que tenha princípios segundo as virtudes morais»[78], uma vez que seria impossível que nos conduzisse para algo que desconhece e portanto neste sentido Alberto reconhece que «a prudência não pode existir sem a virtude moral»[79], pois as virtudes formam os fins para os quais a prudência nos dirige. Se por um lado as virtudes não podem existir sem a prudência, por outro, Alberto reconhece que, a prudência não pode existir sem as virtudes, uma vez que é em vista destas que guia o agir.

É agora mais claro que «a felicidade depende da operação da prudência, [...] e é necessário que na felicidade se congreguem todas as virtudes»[80]. Depois «a prudência diz respeito apenas aos bens humanos, e dizem-se bens humanos as operações das virtudes morais, as quais dizem respeito à vida humana»[81]. As virtudes morais «são reconduziveis à ordem da razão, parti-

[74] *Ibidem*, lib. 6, lect. 7, n. 511: «[prudentia] est intellectualis virtus essentialiter, sed quantum ad materiam moralis».
[75] *Ibidem*, lib. 1, lect. 15, n. 88: «prudentia, cuius actus est felicitas, dirigit omnes alias virtutes».
[76] *Ibidem*, lect. 8, n. 43: «qui habeat prudentiam, habeat omnem virtutem».
[77] *Ibidem*, lib. 6, lect. 7, n. 510: «prudentia est auriga virtutum; sicut enim ratio regit alias potentias, sic prudentia alias virtutes».
[78] *Ibidem*, lib. 10, lect. 13, n. 910: «Prudentia autem est directiva in operibus moralium virtutum, et ideo oportet, quod habeat principia secundum morales virtutes».
[79] *Ibidem*, lib. 6, lect. 17, n. 587: «prudentia non potest esse sine virtute morali».
[80] *Ibidem*, lib. 1, lect. 8, n. 43: «felicitas est secundum operationem prudentiae, qua aliquis regit se et alios, oportet, quod in felicitate congregentur omnes virtutes».
[81] *Ibidem*, lib. 6, lect. 7, n. 513: «prudentia est tantum circa humana bona, et dicuntur humana bona operationes virtutum moralium, quae sunt circa humana vitam».

cipando nela por outro e não por si mesmas»[82], ou seja as virtudes morais participam na ordem da razão graças à prudência. Pela prudência «a ordem da razão é colocada em todas as potências inferiores, e de modo semelhante determina o médio e dá a forma a todas as outras virtudes»[83]. De facto, segundo Alberto, «a prudência é perfeitíssima segundo a bondade, porque dá a todos a forma de bem, uma vez que por meio dela vem dado o médio em todas as coisas»[84].

Ligada à centralidade da prudência no pensamento de santo Alberto está a centralidade da escolha. Para ele «a escolha é um acto de uma potência única, a qual se diz livre arbítrio, que é uma potência distinta da razão e da vontade, participando porém de qualquer coisa de ambas»[85]. Como já sublinhámos, neste ponto concreto são Tomás afastar-se-à do seu mestre defendendo que a escolha é essencialmente um acto elícito da vontade e portanto não postulando a existência do livre arbítrio enquanto potência distinta da razão e da vontade. Segundo Alberto «escolher é um acto do livre arbítrio, o qual é uma potência média entre a razão e a vontade e possui alguma coisa de ambos, mas é formal nele aquilo que provém da vontade»[86]. Porém a escolha sendo principalmente um movimento da vontade está "carregado" de racionalidade, e por isso Alberto também sublinha que «as operações não geram as virtudes, senão enquanto são feitas de modo racional, e este modo está presente nelas através da escolha. A escolha é a primeira das realidades virtuosas, e a operação é quase como um agente próximo e instrumental. O juízo moral deriva maiormente da escolha»[87]. Há pois um juízo racional pre-

[82] *Ibidem*, lib. 1, lect. 8, n. 40: «[virtutes] reductae sunt ad ordinem rationis, participantes ipsam ab alio et non per se».

[83] *Ibidem*, lect. 15, n. 86: «rationis ordo ponitur in omnibus potentiis inferioribus, et similiter prudentia determinat medium et dat formam omnibus aliis vitutibus».

[84] *Ibidem*, lect. 8, n. 42: «prudentia est perfectissima secundum bonitatem, quia dat omnibus formam boni, quia per ipsam datur medium in omnibus».

[85] *Ibidem*, lib. 3, lect. 4, n. 173: «electio est actus unius potentiae, quae dicitur liberum arbitrium, quae est alia potentia a ratione et a voluntate, participans tamen aliquid utriusque».

[86] *Ibidem*, lect. 5, n. 180: «eligere est actus liberi arbitrii, quod est potentia media inter rationem et voluntatem habens aliquid ab utraque, sed formale in ipso est illud quod est voluntatis».

[87] *Ibidem*, lect. 4, n. 174: «operationes non generant virtutes, nisi inquantum habent modum rationis, hic autem modus ponitur in eis per electionem. Et electio est primum dans modum

sente na escolha. Nesta linha o dominicano também distingue dois pontos de vista segundo os quais podemos considerar a escolha. Diz ele que «a escolha, segundo aquilo que diz uma determinada arte, é próprio da prudência, mas segundo que está em uso vem incorporada na operação da prudência e na razão de todas as virtudes, e tal é maximamente próprio de todas as virtudes, porque disto têm a forma da virtude»[88]. A escolha é pois uma acto da prudência na medida em que é qualquer coisa ordenada em vista do fim, e é simultaneamente um acto de uma determinada virtude na medida em que é por essa gerada.

As escolhas virtuosas repetidas ao longo do tempo são absolutamente necessárias para a formação dos hábitos virtuosos. Não há dúvida de que «a primeira rectidão dos bens humanos está na natureza humana, mas a perfeição vem pela repetição das obras»[89]. Santo Alberto também sublinha que escolher virtuosamente não significa rejeitar os prazeres, ele afirma que «o virtuoso não foge dos prazeres de modo absoluto, mas apenas se são exagerados, seja por defeito seja por excesso»[90] em relação ao médio virtuoso que é determinado, como vimos, pela prudência, ou seja pela recta razão. Sendo assim deve-se dizer que «as alegrias dos virtuosos não são apenas espirituais, mas também corporais»[91], porque existem muitos prazeres sensíveis que estão de acordo com a virtude.

b) A especificação dos actos humanos

Santo Alberto faz também algumas afirmações importantes acerca da especificação moral dos actos humanos. Segundo ele «o fim último não dá a

virtutis, et operatio est quasi agens propinquum et sicut instrumentum. Et iudicium in moribus est magis ab electione».

[88] *Ibidem*: «electio, secundum quod dicit quandam artem, est proprium prudentiae, sed secundum quod est in usu, prout incorporatur operatio prudentiae et rationis omnibus virtutibus, sic est maxime proprium omnium virtutum, quia ab hoc habent formam virtutis».

[89] *Ibidem*, n. 186: «prima rectitudo humani boni est in natura humana, sed perfectio est per assuetudinem operum».

[90] *Ibidem*, lib. 7, lect. 12, n. 671: «virtuosus non fugit delectationes simpliciter, sed secundum quod sunt in extremo, vel per defectum vel per abundantiam».

[91] *Ibidem*, lib. 10, lect. 9, n. 886: «delectationes virtuosi non sunt tantum spirituales, sed etiam corporales».

espécie nas coisas morais, mas o fim conjunto, que é tomado para cada acto»[92]. Cada acto é especificado pelo fim conjunto. É pois «a vontade unida ao fim que dá a espécie nas coisas morais»[93]. O grande doutor dominicano recorda que «às vezes alguém através do mal, que é o *finis operis*, têm intenção de alcançar o bem, mas nunca o alcança. Nesse caso, em tudo aquilo para o qual tende pela intenção da obra, tanto faz, mas o mesmo não acontece, em tudo aquilo para o qual tende pela intenção do operante para o mal, e não para o bem, porque a partir da intenção do mal, é desejado o desprezo [do bem] e assim a culpa cresce»[94]. Merece ser sublinhada a ideia de que um *finis operis* vicioso especifica a vontade, mesmo que esta haja em vista de um *finis operantis* virtuoso. O que se deseja intencionalmente na obra determina o tipo de acto que se faz.

Existem, porém, alguns casos em que não é fácil determinar qual é o *finis operis*. Por exemplo, segundo Alberto, «o homicídio é um certo acto, [...] expressivo da sua matéria enquanto é patente pela sua natureza. A natureza de matar nunca prepara uma *materia debita* da qual a intenção é conservar em vida. Mas torna-se *materia debita* por causa das circunstâncias morais, de tal modo que matar o malfeitor transita no próprio *bonum ex genere* e secundo tal realiza-se um acto de justiça vindicativa que é de uma espécie determinada. Donde o homicídio, o qual se diz *materia indebita* porque é matar um homem enquanto é homem, é sempre mau, mas matar um ladrão, que é ladrão enquanto é contrário ao bem do homem, é bom»[95].

[92] *Ibidem*, lib. 3, lect. 10, n. 211: «finis ultimus non dat speciem in moralibus, sed coniunctus, qui accipitur per unumquodque actum».
[93] *Ibidem*, lib. 4, lect. 4, n. 273: «voluntas coniuncta fini dat speciem in moribus».
[94] *Ibidem*, lib. 5, lect. 9, n. 412: «aliquando aliquis per malum, quod est finis operis, intendit pervenire ad bonum, sed numquam perveniet. In omnibus igitur, quantum intenditur intentione operis, tantum fit, sed non, quantum intenditur intentione operantis in malis, et non in bonis, quia ex intentione mali intenditur contemptus, et sic crescit culpa».
[95] *Ibidem*, lib. 2, lect. 7, n. 141: «homicidium actus quidem est, ut in littera dicitur, consignificans materiam, ut est exhibita a natura; natura autem occisioni numquam materiam debitam praeparat, cuius intentio est conservare in vita. Sed efficitur debita per circunstantias morales, ut quando occidendus est perniciosus, et sic actus occisionis transiens in ipsum bonum ex genere, et secundum quod efficitur actus iustitiae vendicativae, quae est una specie eius. Unde homicidium, quod dicit indebitam materiam, quia est occisio hominis secundum quod homo, semper mala est, sed furicidium, quod est furis inquantum contrariatur saluti hominum, bonum est».

Portanto Alberto parece defender que o *finis operis* do homicídio é vicioso porque injusto, enquanto que o *finis operis* do *furicidium* é virtuoso porque é um acto segundo a justiça vindicativa. Diferente é a situação no caso do adultério em que Alberto considera que tal acto tem sempre necessariamente um *finis operis* vicioso. Afirma ele que «o adultério está sempre associado a um fim mau, porque é um acto sobre uma *materia indebita*, e a sua utilidade está para além dele próprio, não pela sua natureza como no homicídio, e portanto não se pode tornar bom nem nunca se pode realizar bem»[96].

Distinguindo os diversos tipos de bem afirma que

> «o bem genérico (*bonum in genere*) diz-se de certas coisas, não que por si mesmas tenham alguma coisa de bom no acto, mas porque pode ser realizado mal, e portanto este mesmo diz-se mau genericamente (*malum in genere*), enquanto pode ser realizado mal, ou bom enquanto pode ser realizado bem. Outros dizem bem, que o *bonum in genere* diz-se porque determinada coisa tem bondade e esta é a forma comum e assim diz-se *bonum in genere*, porque segundo toda a sua coordenação é bom, tal como a fortaleza e as outras virtudes, e diz-se *malum ex genere* pela razão oposta, ou segundo a primeira potência nas coisas morais e este é o acto acerca da matéria devida a qual nada tem para além de matéria devida (*debita materia*), e portanto este vem primeiro porque está debaixo do género moral do bem como também a devida matéria está debaixo das devidas circunstâncias e do devido fim como ajudar os pobres, e o contrário é o mal, quando cai sobre matéria indevida (*indebitam materiam*). Por si (*per se*) diz respeito à forma e portanto o bem *per se* tem por cima de este as circunstâncias devidas as quais são acrescentadas à matéria devida como forma, e por oposição o mal vem pelas circunstâncias indevidas. Segundo si (*secundum se*) diz-se de

[96] *Ibidem*: «adulterium sempre coniunctum est a malo fini, quia est actus circa indebitam materiam, et illa utilitas est extra ipsum, non natura sua sicut in homicidio, et ideo non potest ipsum facere bonum nec umquam potest bene fieri».

> determinada coisa que lhe convém enquanto tal e portanto *secundum se* é bom em tudo o quanto aquilo que está contido na sua essência, é o bem acrescentado que acima chamamos bondade derivada do fim, a qual é a espécie moral, e com esta está completa a bondade das obras morais. Logo é melhor o *secundum se bonum* que o *per se bonum*, e isto também é melhor do que o *in genere bonum*, e assim também é o mal *secundum se*, o qual é mau pela sua essência»[97].

Aplicando estas distinções aos exemplos referidos anteriormente, dir-se-ia que o homicídio é um *malum in genere* porque normalmente está associado a um *finis operis* vicioso, mas no caso de *furicidium* o *finis operis* torna-se virtuoso. O adultério, rigorosamente falando, não é um *malum in genere*, mas um *malum ex genere* ou um *malum secundum se* porque o seu *finis operis* é sempre contrário à virtude. Segundo Alberto «aquilo que é mau *ex genere*, [...] é essencialmente mau, e tal acto nunca pode ser bem realizado»[98] como no caso do adultério. Na realidade «o mal *ex genere* não é ape-

[97] *Ibidem*: «bonum enim in genere dicitur a quibusdam, non quod de se habet aliquid boni actu, sed quia potest male fieri, et tunc hoc idem dicitur malum in genere, inquantum male potest fieri, vel bonum, inquantum potest bene fieri. Alii melius dicunt, quod bonum in genere dicitur, quod aliquid habet bonitatis, et hoc est vel forma communis, et sic dicetur bonum in genere, quod secundum totam coordinationem suam est bonum sicut fortitudo et aliae virtutes, et malum ex genere per oppositum; vel secundum primam potentiam in moribus, et hoc est actus circa debitam materiam, quae nihil habet plus etiam de debito materiae; et ideo hoc est primum, quod substat in genere moralis boni, sicut etiam debitum materiae substat debito ex circumstantiis vel ex fine sicut subvenire pauperi; et e contrario est de malo, quando est super indebitam materiam. 'Per se' autem dicit formam, et ideo bonum per se habet super hoc debitum circumstantiae, quae est adveniens debitae materiae sicut forma; et per oppositum est in malis per indebitas circumstantias. 'Secundum se' autem dicitur aliquid esse quod convenit sibi inquantum huiusmodi, et ideo secundum se bonum est, quod quantum ad omnia quae in essentia eius continetur, est bonum addens supra praedicta bonitatem ex fine, quae est species in moribus; et in hoc est completa ratio boni operis moralis. Unde melius est 'secundum se bonum' quam 'per se bonum', et hoc etiam melius quam 'in genere bonum', et sic etiam malum secundum se est, quod ex essentialibus suis habet maltiam».

[98] *Ibidem*: «illud quod est malum ex genere, secundum quod dicitur malum ex circumstantia, est essentialiter malum, et tale numquam potest bene fieri».

nas potência, mas é uma certa iniciação de mal numa *materia indebita* e até este ponto na forma comum»[99]. Tal *materia indebita* produz necessariamente uma desordem no acto da vontade em relação a determinado fim virtuoso e consequentemente em relação ao fim último, à felicidade. No caso do *furicidium* o ladrão é morto não enquanto é homem, tal seria um homicídio que enquanto tal é sempre vicioso, mas enquanto ladrão. É a presença desta circunstância à qual é ordenado o acto de causar a morte que é determinante na determinação da espécie moral do acto. Alberto sublinha com clareza que «uma circunstância enquanto é circunstância, nunca faz variar a espécie do acto moral no que diz respeito à sua primeira essência. Mas enquanto se torna fim da vontade, deixa de ser circunstância e produz outra espécie, porque do fim deriva a espécie especialmente na ordem moral. Tal como ser "parente" ou ser "casada" é um acidente da mulher, a qual é objecto do acto luxurioso, mas também pode ser fim da vontade enquanto alguém deseja uma [mulher] casada enquanto casada, e assim realiza-se um pecado de outra espécie. E se dizes que o fim é uma circunstância, concretamente "por que motivo", deve dizer-se que o fim que está unido à operação nunca é circunstância, mas dá a espécie ao acto. Mas o fim da intenção, que está noutra coisa, não dá a espécie, e este é uma circunstância, como quando disparo uma flecha para ensinar outro»[100]. Merece também uma especial referência a ideia que o *finis operantis* não dá a espécie ao acto mas é uma circunstância deste. Aquilo que, segundo Alberto, dá a espécie ao acto é o *finis coniunctus operatione* ou seja o *finis operis*. Porém, noutro lugar falando do «fim que é procurado pelo operante»[101], ou seja do *finis operantis*, santo Alberto afirma

[99] *Ibidem*: «malum ex genere non est potentia solum, sed est aliqua incohatio mali in materia indebita et adhuc plus in forma communi».

[100] *Ibidem*, lib. 3, lect. 2, n. 168: «circumstantia, inquantum circumstantia est, numquam variat speciem actus moralis quantum ad primum esse. Sed inquantum efficitur finis voluntatis, sic iam non est circumstantia et sic facit aliam speciem, quia a fine est species actus maxime in moribus. Sicut esse consanguineam vel esse maritatam est accidens mulieri, quae est obiectum luxuriae in actu, sed tamen potest esse finis voluntatis, inquantum vult aliquis coniugatam inquantum huiusmodi, et sic efficitur peccatum alterius speciei. Et si dicas, quod finis est una circumstantia, scilicet 'cuius gratia', dicendum, quod finis, qui est coniunctus operationi, numquam est circumstantia, sed dat speciem actui. Sed finis intentionis, qui est in altero, non dat speciem, et haec est circumstantia, sicut quando proicio sagitam, ut doceam alium».

[101] *Ibidem*, lect. 10, n. 208: «finis, qui est intentus ab operante».

que «o fim ainda que seja externo, enquanto é fim é também causa intrínseca enquanto é forma, porque a forma e o fim coincidem em um»[102]. Portanto se por um lado o grande dominicano reconhece que o *finis operantis* é uma circunstância que não dá a espécie ao acto, por outro sublinha que tal fim é a razão pela qual existe tal acto e enquanto tal tem razão de forma. Por isso em continuidade com o Filósofo defende que «alguns actos podem estar ordenados a duas virtudes, a uma enquanto "produtora" e a outra enquanto "imperante" do acto»[103] como no caso em que alguém dá esmola a um pobre para fazer penitência pelos próprios pecados.

Segundo santo Alberto, «qualquer um pode operar a injustiça apenas materialmente, e não segundo que tal esteja sob a forma da injustiça. Como quando o distribuidor faz por ignorância uma divisão não igual ou faz uma troca não equa, nesse caso a partir de tal operação não se realiza o injusto. Se, por outro lado, se fala de agir injustamente a partir da forma da obra, então é realizado ou é-se injusto a partir de tal operação. [...] As obras não formam os hábitos senão na medida em que possuem alguma coisa da forma da virtude ao menos quanto ao modo, o qual vem determinado nelas pelas circunstâncias e pelo fim, no qual se encontram radicalmente todas as virtudes»[104]. Não só a ignorância ou a inadvertência podem causar a injustiça material mas, como vimos acima no caso do *furicidium*, também o facto de a vontade estar ordenada a um *finis operis* em si mesmo virtuoso ao qual está anexa uma injustiça "material", neste caso a morte causada ao ladrão.

Quando ao modo em que se produz o mal na acção ou no hábito, Alberto defende que «a oposição entre o bem e o mal pode ser dupla, ou se-

[102] *Ibidem*: «finis quamvis sit extra, inquantum est finis, tamen est causa intrinseca, inquantum est forma, quia forma et finis concidunt in unum».

[103] *Ibidem*, lib. 5, lect. 14, n. 440: «aliquem actum possunt ordinari duae virtutes, una sicut eliciens actum et altera sicut imperans actum».

[104] *Ibidem*, lect. 9, n. 412: «aliquis potest operari iniustum quantum ad materiam tantum, non secundum quod stat sub forma iniustitiae. Sicut si distributor faciat ex ignorantia inaequalem divisionem aut commutat non aequa commutatione, tunc ex tali operatione non efficitur iniustus. Si autem dicatur operari iniustum ex forma operis, tunc efficitur vel est inustus ex tali operatione; dictum enim est in secundo, quod operationes non inducunt habitum, nisi secundum quod habent aliquid de forma virtutis ad minus quantum ad modum, quem ponit in eis per circumstantias et finem, in quo sunt radicaliter omnes virtutes».

gundo aquilo que está no hábito ou na acção, na medida em que recebe a forma do objecto e deixa qualquer coisa no operante, ou seja a disposição ou hábito, e de tal maneira se opõem contrariamente, ou quanto àquilo que falta e que deveria estar presente como acontece na má acção, a qual devia estar vestida com as devidas circunstâncias e o fim devido»[105]. Por outras palavras um acto pode ser mau pela desordem intrínseca do acto como no caso da mentira que tem um *finis operis* vicioso, uma vez que «a intenção de enganar está incluída na noção de mentira»[106], ou pode ser mau porque lhe falta algum bem devido e isto acontece mesmo que o acto tenha um *finis operis* aparentemente virtuoso como quando, por exemplo, algum fiel falta à Missa dominical para ir ver um jogo de futebol, acção esta que se configura como um acto contra a virtude da religião, ainda que considerado em si mesmo ir ver um jogo de futebol não seja um acto intrinsecamente vicioso como é a mentira. Portanto deve-se afirmar que «o pecado de omissão é voluntário, mas não se diz voluntário a partir do acto da vontade, a qual é conduzida sobre determinada coisa, mas porque está sob o poder da vontade, enquanto se conduz para aquilo que se opõe ou não»[107] à virtude.

Outra ideia importante que mais tarde o Aquinate também fará sua é a de que «o mal em si não agrada a ninguém, porque em si mesmo não diz respeito à vontade nem é causa como diz o Dioniso»[108]. Na realidade «o mal, segundo o que significa abstractamente, não agrada a ninguém, mas enquanto está numa coisa concreta subsistente num bem particular, pode agradar a alguns, não enquanto mal, mas enquanto bem particular»[109], e por

[105] *Ibidem*, lib. 1, lect. 12, n. 66: «oppositio boni et mali potest esse dupliciter: vel secundum quod est in habitu vel actione, secundum quod habet formam ex obiecto et relinquit aliquid in operante, scilicet dispositionem vel habitum, et sic opponuntur contrarie; aut quantum ad id quod deficit de eo quod deberet esse, sicut mala actio est, quae debet esse vestita circumstantiis et fine debito».

[106] *Ibidem*, lib. 4, lect. 14, n. 337: «intentio fallendi includitur in ratione mendacii».

[107] *Ibidem*, lib. 3, lect. 6, n. 192: «omissio peccatum est voluntarium, sed non dicitur voluntarium ab actu voluntatis, qui feratur super aliquod, sed quia est in potestate voluntatis, ut feratur super oppositum vel non».

[108] *Ibidem*, lib. 4, lect. 14, n. 337: «malum secundum se nulli placet, quia ipsius non est voluntas nec causa, ut dicit Dionysius».

[109] *Ibidem*: «malum, secundum quod significatur in abstractione, nulli placet, sed secundum quod est concretum subsistens in particulari bono, potest alicui placere, non unde malum, sed unde particulare bonum».

isso pode dizer-se que «o mal não age senão em virtude do bem»[110]. A vontade só pode tender para algo sob determinada razão de bem, e mesmo as acções moralmente más têm, sob determinado aspecto, uma razão de bondade, e neste sentido há que frisar que «todo o pecado deriva de um erro na conclusão»[111] de um silogismo prático, pois se considera como um bem conveniente o que na realidade não passa de um bem aparente.

5. *QUAESTIONES*

Como era costume no seu tempo, santo Alberto também trata várias breves questões debatidas no seu tempo. Nestas também podemos encontrar várias afirmações com alguma relevância para o tema da especificação moral do agir humano.

Para Alberto, «o fim dá a espécie e a última diferença nas realidades morais do mesmo modo como o faz a forma nas coisas naturais»[112], ou seja tal como a forma determina a espécie natural de um determinado ente, assim o fim determina a espécie moral de determinado acto voluntário. Nesta linha não deve surpreender que ele defenda que «a diversidade de modos que deriva da diversidade dos fins, causa distinções específicas nas realidades morais, e é como que a forma substancial nas coisas naturais. Os modos acidentais não diversificam a espécie»[113]. Falar sobre especificação moral do agir é pois considerar os fins para os quais tende deliberadamente a vontade, e portanto «ainda que a virgindade e coisas do género sejam acidentes da mulher, contudo são diferenças essenciais para a vontade enquanto presentes neste ou naquele acto; na realidade alguns procuram o prazer numa virgem, outros numa prostituta, e por causa da diversidade dos objectos, que vem determi-

[110] *Ibidem*, lib. 7, lect. 2, n. 608: «malum non agit nisi virtute boni».
[111] *Ibidem*, n. 609: «omne peccatum est ex errore in conclusione».
[112] IDEM, *Quaestiones*, in «Sancti doctoris Ecclesiae Alberti Magni Ordinis Fratrum Praedicatorum episcopi opera omnia», t. 25, pars II, Aschendorff, Monasterii Westfalorum 1993, q. de avaritia II, a. 8, ad 3 [post solutio 3]: «finis dat speciem in moralibus et ultimam differentiam, quemadmodum forma in naturalibus».
[113] *Ibidem*, ad 4 [post solutio 4]: «diversitas modi, quae est ex diversitate finis, facit differre secundum speciem in moralibus, et est tamquam forma costitutiva in naturalibus. Modus autem accidentalis non diversificat speciem».

nada pelo fim, vem diversificada a espécie da luxúria»[114]. Se o fim para o qual se dirige a vontade muda então a espécie moral do acto é alterada. Alberto defende que «tal como a filha natural recebe a matéria da mãe e se distingue dela segundo a forma, assim também os vícios produzem determinada coisa acerca da mesma matéria, que se diz sua filha, e é uma diferença essencial segundo o fim, o qual tem na moral lugar de forma»[115].

Santo Alberto também faz outra distinção interessante. Afirma ele que «é dupla a determinação de um movimento, ou segundo a razão de bem não considerada em particular, mas separada da matéria conjunta e é deste modo que move o intelecto prático, ou discernindo o tipo de movimento considerando a razão de bem particular conjuntamente com as realidades anexas, ainda que com a ausência da matéria, e assim está na fantasia, segundo a qual muitos erram porque consideram as coisas particulares. Mas no que diz respeito às potências motoras, das quais procedem os movimentos, estas podem ser de dois tipos, ou são imperadas como o são as capacidades dos músculos e dos nervos, ou são imperantes como as capacidades apetitivas, ainda que estas sejam de dois tipos, ou são movidas pela razão de bem fazendo abstracção da matéria universal, e tal é a vontade, ou são movidas pela razão de bem conjuntamente com a matéria e tais são o apetite irascível e concupiscível, segundo os quais é-se movido ao terrível ou ao deleitável, e estas não são potências da alma racional mas da sensibilidade. De facto, quando alguém é mais espiritual menos está dividido, logo a vontade racional não se divide deste modo como o apetite sensível, porque está no sujeito espiritual, e o seu objecto é espiritual, o qual não move à ira nem à concupiscência. Portanto estas potências dizem-se moventes universais, porque movem segundo razões universais»[116]. Santo Alberto distingue pois entre o

[114] *Ibidem*, q. de luxuria, a. 8, ad 4: «licet virginitas et huiusmodi sint accidentia mulieris, tamen sunt differentiae essentiales voluntati prout est in hoc actu vel illo; quidam enim quaerunt delectationem in virgine, quidam in meretrice. Et ita propter diversitatem obiecti, quod ponitur finis, diversificatur species luxuriae».

[115] *Ibidem*, q. de avaritia II, a. 8, ad 5 [post solutio 4]: «sicut filia naturalis recipit materiam a matre et differt secundum formam, ita vitium producit aliud, quod dicitur sibi filia circa eandem materiam, et est differentia essentialis secundum finem, qui tenet in moralibus locum formae».

[116] *Ibidem*, q. de synderesi, a. 1, solutio: «determinare motum est dupliciter: aut secundum rationem boni non consideratam in particulari, sed penitus separatam ab appendiciis

apetite racional, a vontade, e os apetites concupiscível e irascível que o homem tem em comum com os outros animais e que têm como objecto próprio o bem ou o mal sensível e particular. Quanto à questão de saber se na sensualidade pode existir ou não pecado, Alberto afirma que: «aceitamos como Agostinho que na sensualidade pode existir pecado venial mas não mortal. Se de facto se disser que no movimento da sensualidade excitada existe pecado, trata-se de um pecado venial e levíssimo. E isto é assim, porque o movimento que é a primeira disposição no acto moral não atinge a perfeita razão de bem ou de mal, o qual não é determinado pelas circunstâncias e pelo fim, pelos quais é tornada perfeita a razão de bem ou mal nos actos morais, actos estes que são aqueles pelos quais somos senhores dos nossos actos»[117]. Ou seja, os actos da sensibilidade não são perfeitamente voluntários e portanto não estão perfeitamente sob o nosso domínio.

A teleologia aristotélica está muito presente no pensamento moral de santo Alberto. Falando da possibilidade de um acto de avareza vir imperado por um acto de soberba o santo teólogo afirma que «o fim principalmente nas realidades morais é aquilo no qual se realiza toda a razão da coisa, e a soberba impera um acto de avareza, ainda que não o produza directamente, o mesmo se passa com as virtudes, em que a caridade impera os actos de

materiae, et sic est movens intellectus practicus; aut descernit motum considerando rationem boni in particulari coniuncto appendiciis, licet absente materia, et sic est phantasia, quae multiores errat, quia particularia considerat. Sed potentiae motivae, quarum est motus, sunt duabus modis: aut enim sunt imperatae sicut virtutes affixae musculis et nervis; aut sunt imperantes sicut appetitivae, licet istae sint duabus modis: aut enim sunt moventur rationi boni abstrahentes a materia universali, et sic est voluntas; vel a ratione boni coniuncta materiae, et sic est irascibilis et concupsicibilis, secundum quod movetur a terribili vel delectabili; et hae non sunt vires rationalis animae, sed sensibilis. Quando enim aliquid magis spiritualis est, minus dividitur; unde voluntas rationis non dividitur hoc modo sicut appetitus sensibilis, quia est in subiecto spirituali, et obiectum eius spirituale est, quod non movet ad irascendum vel concupiscendum. Istae ergo potentiae dicuntur universaliter moventes, quia sunt acceptae secundum universales rationes movendi».

[117] *Ibidem*, q. de sensualitate et de eius motibus, a. 2, solutio: «Concedimus secundum Augustinum, quod in sensualitate potest esse veniale peccatum, sed non mortale. Si enim, inquit, in sensuali motu tantum illecebra peccati teneatur, veniale ac levissimum peccatum est. Et hoc sic apparet, quia motus est prima dispositio in actu morali, non attingens perfectam rationem vel boni vel mali, eo quod non determinetur circumstantiis et fine, quibus perficitur ratio boni vel mali in actibus moralibus, qui sunt quod sumus domini nostrorum actuum».

todas as outras virtudes, ainda que seja cada virtude a produzir o seu acto próprio»[118]. Alberto reconhece que ainda que um determinado acto seja da espécie da avareza, tal não significa que não possa estar também sob outra espécie moral mais genérica, como a da soberba, e esta multiplicidade de espécies morais num determinado acto dá-se sempre que um vício ou virtude impere a outro hábito moral a realização de determinado acto como é bastante evidente no caso de quem estuda por caridade. Segundo Alberto, é só no fim remoto que se completa a *ratio* de determinado agir concreto.

Falando de que por vezes o fim que se busca no agir tem também razão de causa eficiente, uma vez que move à acção afirma que «o fim traz-se a si próprio, porque por meio de tal obra se pode realizá-lo e assim cai na intenção da razão. E considera diligentemente que não afirmo que o fim seja a razão absoluta [para explicar tal acção], mas apenas o digo da sua razão enquanto se torna eficiente, porque deste modo cai na razão da obra que vem realizada. [...] O fim não é o motivo último pelo qual se faz determinada coisa, mas o pelo que se faz, a intenção das obras de justiça é a beatitude enquanto causa final, mas esta também pode ser bem realizadas enquanto realiza obras de justiça»[119]. Alberto aqui parece querer sublinhar que existe uma *ratio* intrínseca nas obras que é como que a causa eficiente do agir e que é realizada com o operar concreto, ainda que tal fim venha ulteriormente ordenado a outros fins subsequentes. Concretamente ele defende que o fim que move à acção concreta, a causa eficiente do agir, é o termo da acção (*ad quod fit*), ainda que reconheça que a causa final em sentido absoluto seja a felicidade (*propter quod fit*). Assim, o fim a que Alberto se parece referir é o *finis operantis* que é sem dúvida alguma o termo de uma acção concreta, e do ponto de vista executivo de tal acção pode-se afirmar que o desejo da

[118] *Ibidem*, q. de vitiis capitalibus, a. 1, solutio: «finis praecipue in moralibus est, in quo completur tota ratio rei; et superbia imperat actum avaritiae, licet non eliciat eum, sicut est in virtutibus, quod caritas imperat actus omnium aliarum virtutum, licet quaelibet virtus eliciat actum proprium».

[119] *Ibidem*, q. de quiditate et esse: «finis facit ipsum conferre, quoniam per tale opus potest ipsum consequi, et sic cadit in intentione rationis. Et attende diligenter, quod non dico, quod finis sit ratio simpliciter, sed sic dico ipsum rationem prout convertitur in efficientem, quia sic cadit in ratione operis, quod agitur. [...] Finis autem est non propter quod fit res, sed ad quod fit, verbi gratia iustitiae opera fiunt propter beatitudinem tamquam propter causam finalem, sed tamen bene possunt fieri ad bene exercitateque se habere ad opera iustitiae».

vontade em relação a tal fim intermédio é a causa eficiente que move o agente a iniciar a acção. O grande dominicano também parece sugerir, no final das suas palavras, que tal acção concreta poderá ter uma rectidão instínseca em relação à virtude da justiça, ou seja que o seu *finis operantis* é um acto que realiza a virtude da justiça.

Quanto ao hábito dos primeiros princípios práticos, o dominicano afirma que esta é «a sinderese a qual tem junto de si o direito natural, acerca do qual não há erro, tal como acontece com o intelecto dos primeiros princípios especulativos»[120], e portanto neste sentido pode-se afirmar que a razão prática é sempre recta. Daqui derivam, depois, muitas e importantes consequências para o agir humano, entre as quais que «a avareza é contra a natureza do homem, enquanto é homem, ou seja é contra a razão enformada pelo hábito do direito natural»[121].

6. A MATÉRIA DO ACTO HUMANO

Merece um atenção especial o conceito de matéria que, como já referimos, Alberto aplicará ao objecto do acto humano, ainda que dessa aplicação faça pouco uso. Não será assim com o Aquinate, e por isso é que é importante apreender adequadamente o sentido em que se expressou santo Alberto. Ele aplica analogicamente o conceito metafísico de matéria seja ao objecto do acto humano, seja ao objecto das virtudes morais. Por exemplo, tratando da diferença específica entre os prazer do paladar e o prazer sexual, Alberto recorda que não se trata apenas de uma diferença material, mas também formal. Afirma ele que «a matéria *per se* não especifica nada. Mas aqui não se trata apenas de uma diferença material entre aquilo que é tangível ou gustável, mas existe uma diferença de fins, os quais nas coisas morais são as formas específicas dos apetites. É manifesto que um tem como fim o prazer na comida segundo o apetite e outro no prazer sexual segundo o apetite. Logo duas razões inflexíveis causam duas virtudes, porque a determina-

[120] *Ibidem*, q. de synderesi, a. 1, solutio: «synderesis, quae habet apud se universalia iuris, circa quae non est error, sicut est intellectus principiorum in speculativis».
[121] *Ibidem*, q. de avaritia II, a. 1, ad 7: «avaritia est contra naturam hominis, inquantum est homo, scilicet contra rationem habitu iuris naturalis informatam».

ção requer a virtude»[122]. Aqui há sublinhar que o conceito de matéria é contraposto ao conceito de fim, e neste contexto Alberto justamente afirma que a matéria *per se* não especifica moralmente os hábitos. Na mesma linha afirma que «a matéria considerada apenas enquanto matéria não produz por si um espécie diversa, mas sim a matéria enquanto possuí proporção à forma, porque deste modo existe nela uma certa iniciação à forma, diversifica a espécie porque a forma vem dada segundo a devida matéria. Portanto, uma diversa proporção diversifica não apenas o número, mas de facto uma diferente proporção torna a espécie diversa»[123]. Portanto para o doutor dominicano a matéria considerada enquanto simples matéria não especifica moralmente, mas a matéria considerada enquanto possuí uma certa iniciação à forma, ou seja a matéria enquanto *proporcionada* para uma determinada forma, contribui para a especificação moral do agir humano. Que «a forma seja sempre proporcionada à matéria»[124] é uma verdade metafísica que santo Alberto aplica analogicamente aos hábitos e aos actos morais e aos seus objectos. É importante porém estar atento porque o conceito de matéria pode aplicar-se analogicamente a distintos aspectos do acto, é necessário precisar exactamente qual é o elemento em causa, «como quando se diz "acto que recai sobre matéria devida (*debita materia*)"; devida não se refere a nada mais que à recta proporção do acto com a matéria segundo a sua natureza, tal como "dar de comer" é proporcionado aos "esfomeados", "ensinar" aos "ignorantes", "consolar" aos "tristes" e assim em outras acções. No mal genérico a [matéria] indevida implica a privação desta proporção»[125]. Como se

[122] IDEM, *De bono*, cit., trac. 3, q. 2, a. 2, n. 227: «materia per se nihil specificat. Sed hic non est differentia a materia tantum, quae est tangibile vel gustabile, sed est diferentia finium, qui fines appetitus in moribus sunt formae specificae. Palam autem, quod alius est finis delectationis in cibo secundum appetitum et alius delectationis in coitu secundum appetitum. Unde duae rationes difficilis causant duas virtutes, quia difficile indiget virtute».

[123] IDEM, *Super Ethica*, cit., lib. 1, lect. 6, n. 29: «materia ut materia tantum considerata non facit sui diversitate diversam speciem, sed materia, inquantum est habens proportionem ad formam, quia sic est in ipsa quaedeam incohatio formae, diversificat speciem, quia forma datur secundum merita materiae. Et ideo diversae eiusdem proportionis diversificant tantum numerum, sed sic diversa proportio facit diversam speciem».

[124] *Ibidem*, lib. 4, lect. 5, n. 280: «forma semper sit proportionata materiae».

[125] IDEM, *De bono*, cit., trac. 1, q. 2, a. 4, n. 52: «Cum enim dicitur actus super debitam materiam, debitum nihil amplius importat quam rectam proportionem actus ad materiam secundum sui naturam, sicut reficere proportionatur esurienti et docere ignoranti et

vê bem nestes exemplos, Alberto abstrai um aspecto formal da *ratio* do objecto do acto, por exemplo "consolar" e liga o conceito de *materia debita* à matéria proporcionada àquele acto tomado genericamente, neste caso "os tristes". Note-se porém que segundo esta perspectiva, que não é a única em que se pode usar o conceito de *materia debita*, também se pode afirmar que a *materia debita* do acto "roubar" é "coisa alheia". Só quando nos colocamos na perspectiva do objecto do acto da vontade é que *materia debita* e *materia indebita* ganham uma dimensão absoluta por causa da sua proporção com o fim último da vontade. Assim enquanto comparados o objecto da vontade deve afirmar-se que "consolar os tristes" é uma *materia debita* enquanto que "roubar coisa alheia" é uma *materia indebita*.

Noutro lugar santo Alberto faz uma distinção útil. Afirma ele que «a matéria diz-se de três modos, isto é a *materia ex qua*, a *materia in qua* e a *materia circa quam* [...]. A *materia ex qua* e a *materia in qua* não são princípios pelos quais conhecemos as coisas, as quais estão na matéria, mas a *materia circa quam* é com frequência o princípio pelo qual conhecemos as coisas, principalmente na alma, para qual a materia não é tanto matéria mas mais o fim»[126]. Estas palavras parecem associar os conceitos de *materia ex qua* e de *materia in qua* com princípios metafísicos relacionados com o objecto do acto humano e associar o conceito de *materia circa quam* com os princípios propriamente morais do acto humano, ou seja com as causas do agir humano que são os fins que estão na alma, através da apreensão por parte da razão prática, e para os quais a vontade tende deliberadamente. Nesta linha de pensamento expressa-se também o doutor dominicano quando, falando da matéria das virtudes, afirma que «a honra não é uma determinada coisa da virtude quase que uma certa espécie em si mesma em que nenhuma matéria é aquilo que forma a sua matéria, tal como a matéria do animal não é aquilo que é animal, mas a matéria a partir da qual (*materia ex qua*) é qualquer coisa de material como as partes, a matéria acerca da qual

consolari tristanti et sic de aliis. In malo autem in genere indebitum importat privationem huius proportionis».

[126] *Ibidem*: «materia tripliciter dicitur, scilicet ex qua et in qua et circa quam, sicut determinatum est in quaestione De materia. Ex qua autem et in qua non sunt principium cognoscendi rem, cuius sunt materia. Sed materia circa quam frequenter est principium cognoscendi rem, praecipue in animae, in quibus materia non tantum est materia, sed etiam finis».

(*materia circa quam*) está completamente externa, e é deste último modo que a matéria se diz matéria da virtude como a riqueza, a honra e coisas do género»[127]. Aqui a *materia ex qua* vem equiparada às partes a partir das quais é constituído um corpo e a *materia circa quam*, por seu lado, é como uma realidade mais "enformada". Analogamente aplicado ao acto humano diríamos que a *materia ex qua* seria constituída por aqueles elementos ou partes a partir das quais é formada a acção moral, enquanto que a *materia circa quam* coincidiria com o objecto, pois só assim é susceptível de ser *debita* ou *indebita* do ponto de vista moral. Santo Alberto parece confirmar esta interpretação quando afirma com grande clareza que «ainda que a matéria a partir da qual (*materia ex qua*) nunca incida sobre a forma ou sobre o fim do mesmo, contudo a matéria acerca da qual (*materia circa quam*) determina o fim da vontade e assim de certo modo é o princípio formal nas coisas morais»[128].

Nas suas *Questiones* Alberto continua fiel ao significado que atribui as estes conceitos. Ele afirma que «a materia a partir da qual (*materia ex qua*) qualquer coisa é feita, não diversifica a espécie, mas a matéria acerca da qual (*materia circa quam*) alguma coisa é feita, a qual é o objecto tem razão de fim, faz distinções segundo a espécie, sobretudo nas realidades morais, nas quais é considerada a razão de bem ou de mal, a qual deriva do fim»[129]. Portanto a *materia ex qua* não especifica o acto na ordem moral, enquanto que a *materia circa quam* que é explicitamente equiparada com o objecto do acto e com o fim dá ao acto a sua espécie moral.

Tratando dos diversos tipos de avareza, o santo doutor defende a sua

[127] IDEM, *Super Ethica*, cit., lib. 4, lect. 8, n. 298: «honor non est aliquid virtutis quasi quaedam species ipsius et nulla materia est id cuius est materia, sicut materia animalis non est id quod est animal, sed 'materia ex qua' est aliquid materiali ut pars; 'materia circa quam' est omnino extra, et huiusmodi materia est materia virtutis ut divitiae et honor et huiusmodi».

[128] *Ibidem*, lib. 5, lect. 2, n. 367: «quamvis 'materia ex qua' numquam incidat cum forma vel finem in idem, tamen 'materia circa quam' efficitur finis voluntatis et sic quodammodo est principium formale in moribus».

[129] IDEM, *Quaestiones*, cit., q. de luxuria, a. 8, ad 3: «materia ex qua fit aliquid, non diversificat speciem, sed materia circa quam aliquid fit, quae est obiectum habens rationem finis, facit differre secundum speciem, et maxime in moralibus, in quibus consideratur ratio boni et mali, quae est ex fine».

distinção específica ainda que reconheça obviamente que é todos ordenados ao mesmo fim da avareza. Afirma ele que «a matéria não move nem dá a espécie nas realidades morais senão enquanto que está unida a um fim. Portanto ainda que todos estes vícios tenham a mesma matéria, diferem segundo fins concretos, mesmo que venham a ser ordenados ulteriormente ao fim capital tal como ao bem de um exército. Logo também diferem segundo o motivo, porque o fim move»[130]. Santo Alberto defende pois que ainda que todos os vícios "filhos" da avareza tenham uma mesma matéria genérica a riqueza, distinguem-se especificamente entre eles em razão dos fins próximos para os quais tendem.

São Tomás será de alguma forma o "herdeiro" do desenvolvimento que santo Alberto deu aos conceitos de *materia ex qua* e de *materia circa quam* e aplicá-los-à de maneira analógica seja em campo metafísico seja em campo moral, concretamente ao objecto do acto humano e ao objecto das virtudes e dos vícios. O capítulo VI será dedicado exactamente a aprofundar o uso que o Aquinate faz destes conceitos para depois podermos estar em condições de interpretar com maior fidelidade ao pensamento do Aquinate as passagens em que ele os aplica ao objecto do acto humano.

[130] *Ibidem*, q. de avaritia II, a. 8, ad 3 [post solutio 4]: «materia non movet nec dat speciem in moribus nisi secundum quod coniungitur fini. Unde licet omnia ista vitia conveniant in materia, differunt tamen secundum speciales fines, licet ulterirus referantur ad finem capitis sicut ad bonum in exercitu. Unde etiam differunt secundum motivum, quia finis movet».