

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO



DOMINGOS ZAMAGNA

A Paz no pensamento de Santo Tomás de Aquino.
Análise do *De Pace*, na Suma de Teologia (IIa IIae, Q. 29)

DOUTORADO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO

SÃO PAULO - 2021

Domingos Zamagna

A Paz no Pensamento de Santo Tomás de Aquino.

Análise do *De Pace* na Suma de Teologia (IIa. IIae., Q. 29)

Tese apresentada à Banca examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Doutor em Ciência da Religião, sob a Orientação do Prof. Dr. Ênio José da Costa Brito.

SÃO PAULO

2021

Banca examinadora

Agradecimento

Agradecemos o apoio da FUNDASP – Fundação São Paulo, Mantenedora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, pela outorga de bolsa de estudos para a consecução desta tese.

Agradecimentos

Agradecemos, na pessoa de nosso Orientador Prof. Dr. Ênio José da Costa Brito, aos ilustres Professores do Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da PUC-SP, pela acolhida e transmissão de conhecimentos e experiências durante os últimos anos.

Como é sabido em todos os ambientes acadêmicos de nível superior, este centro de estudos se caracteriza pela qualidade humana e intelectual de seus preparados, exigentes e brilhantes professores; pelo espírito de serviço no magistério e pesquisa; pela preciosa, inovadora e prestigiosa produção acadêmica; pela abertura ao diálogo.

O autor deste trabalho se orgulha de ter colaborado, ainda que modestamente, convocado em 1978 pelo Vice-reitor Pe. Edênio Vale SVD, para a implantação do referido Programa.

RESUMO

O trabalho aborda o pensamento de Santo Tomás de Aquino sobre a paz na Suma de Teologia. Sendo um “fruto da justiça” (Is 9, 6; Sl 85, 11), a paz foi sempre estudada no tratado da justiça. Santo Tomás inovou, inserindo o seu estudo no tratado da virtude maior, a caridade. Este estudo apresenta os antecedentes da abordagem sobre a paz nas Escrituras, na Patrística e sobretudo em Santo Agostinho, bem como aspectos da sociologia religiosa medieval, como o Edito de Milão (313) e a Trégua de Deus (*Pax Dei*). Do ponto de vista da teologia moral, Santo Tomás dialogou com a ética filosófica de Aristóteles, tal como o fizera seu mestre Santo Alberto Magno. A paz não é uma consequência da guerra. Na antropologia tomista a paz é o estado em que o ser humano foi criado; a violência integra a história humana por causa do pecado. Por isso Santo Tomás estuda a guerra, antípoda da paz, como pecado contra a paz. A caridade é aperfeiçoada pelo dom da sabedoria e a paz, por sua vez, no dinamismo moral da pessoa e da comunidade, é apresentada como o benefício da caridade, uma bem-aventurança evangélica.

Palavras-chave: Paz, Caridade, Sabedoria, Virtude, Bem-aventurança.

ABSTRACT

The paper approaches the ideas of Saint Thomas Aquinas about peace on *Summa Theologiae*. Being a “fruit of the righteous” (Is 9, 6; Ps 85, 11), peace was always studied/approached in the treatise on justice. St Thomas innovated, adding his study to the treatise on the virtues, the charity. This study shows the background of the approach on peace in the Sacred Scripture, on Church Fathers and above all on Saint Augustin, and on some aspects of medieval religious sociology, like on the Edict of Milan (313) and the Peace of God (*Pax Dei*). From the moral theology perspective, Saint Thomas resonated with Aristotle’s ethical philosophy, and with his teacher/master Saint Albert the Great.

Peace is not a consequence of war. In Thomistic anthropology peace is the state in which the human being is created; violence is part of human history due to sin. Por isso Santo Tomás estuda a guerra, antípoda da paz, como pecado contra a paz. Therefore, St Thomas studies the war, peace’s opposite, as a sin against peace. Charity is perfected by the gift of wisdom and peace, on the other hand, in the moral dynamism of the person and the community, is presented as the charity benefit, an evangelical bliss.

Key Words: Peace, Charity, Wisdom, Virtue, Happiness.

Sumário

INTRODUÇÃO	9
Capítulo I - Antecedentes do trabalho de Santo Tomás	20
1.1 Fatores que influenciaram a obra de Santo Tomás	22
1.2 A Paz na Bíblia	23
1.2.1 A centralidade da paz na Bíblia	24
1.2.2 A Paz no Antigo Testamento	26
1.2.3 A Paz no Novo Testamento	28
1.2.4 A paz como bem-aventurança	29
Capítulo II - A Tradição Patrística	<u>31</u>~~32~~
2.1 Os primeiros Padres	<u>32</u>~~33~~
2.2 O Edito de Milão (313)	<u>33</u>~~34~~
2.3 A paz em Santo Agostinho	<u>36</u>~~37~~
Capítulo III - O universo de Santo Tomás de Aquino	<u>40</u>~~41~~
3.1 O século XIII	<u>41</u>~~42~~
3.2 Pax Dei	<u>43</u>~~44~~
3.3 A universidade	<u>47</u>~~48~~
3.4 Uma nova “forma mentis”	<u>48</u>~~49~~
3.5 Uma opção religiosa: A Ordem dos Pregadores	<u>49</u>~~50~~
3.6 A questão da Paz e da Fé	<u>51</u>~~52~~
Capítulo IV - A Questão 29 da Ila-IIae: De Pace	<u>55</u>~~56~~
4.1 A originalidade da estrutura da Suma de Teologia	<u>56</u>~~57~~
4.2 A questão 29	<u>61</u>~~62~~
4.2.1 Questão 29, primeiro artigo: A paz se identifica com a concórdia?	<u>64</u>~~65~~
4.2.2 Questão 29, artigo segundo: Será que todas as coisas tendem à paz?	<u>67</u>~~68~~
4.2.3 Questão 29, artigo terceiro: Será a paz um efeito próprio da caridade?	<u>68</u>~~69~~
4.2.4 Questão 29, artigo quarto: A paz é uma virtude?	<u>69</u>~~70~~
4.3 O dom de sabedoria (Questão 45)	<u>70</u>~~71~~
4.3.1 Questão 45, artigo primeiro: A sabedoria deve ser enumerada entre os dons do Espírito Santo? ...	<u>71</u>~~72~~
4.3.2 Questão 45, artigo segundo: A sabedoria reside no intelecto como em seu sujeito?	<u>72</u>~~73~~
Conclusão	<u>74</u>~~75~~
Referências	<u>80</u>~~81~~
Obras de S. Tomás de Aquino:	<u>80</u>~~81~~
Dicionários	<u>80</u>~~81~~
Obras gerais	<u>81</u>~~82~~
Anexos	<u>87</u>~~88~~

Mensagem de sua Santidade Papa Paulo VI para a Celebração do 1º Dia Mundial da Paz	<u>8788</u>
<i>Temas escolhidos pelos Papas para o Dia Mundial da Paz</i>	<u>9293</u>
Papa Paulo VI	<u>9293</u>
Papa João Paulo II	<u>9394</u>
Papa Bento XVI	<u>9596</u>
Papa Francisco	<u>9697</u>
<i>Suma Teológica</i>	<u>9798</u>

INTRODUÇÃO

A paz é, sem dúvida, um dos temas mais importantes e urgentes para a nossa sociedade. Diversos povos estão em guerra; em pleno século XXI muitos conflitos ainda são resolvidos – seria mais exato dizer “não são resolvidos”, quase sempre apenas postergados – pelo expediente da guerra. Tolerância, negociação, prevenção não são praticadas com a abrangência, urgência e intensidade necessárias. Agora mesmo, as sucessivas crises econômicas, climática, hídrica que se alastram pelos continentes ressuscitam o fantasma da guerra. E nem uma geração se passou após o mais grave e abrangente conflito (1939-1945). No nosso país, fora das regiões abandonadas pelo poder público e que caíram sob influência do narcotráfico (favelas, morros, baixadas... de algumas regiões metropolitanas), a guerra é uma entidade abstrata ou, quando muito, apreciada pela televisão. Não chamamos de *guerra* os ferimentos, a mortandade e a orfandade produzida pelo trânsito ou pelas doenças epidêmicas, ainda que de fácil prevenção ou tratamento. Não se costuma chamar de guerra o genocídio praticado contra populações indígenas.

Se for verdade que as mudanças começam pelo conhecimento, pelos processos educacionais, não parece difícil compreender que a educação brasileira teria um futuro extremamente promissor se incorporasse a cultura da paz como alvo maior a ser alcançado. Em que sentido?

Há realidades que jamais são abordadas no mundo da educação e cultura. Por exemplo: é muito difícil se falar em *felicidade* em sala de aula, em reunião de pais. As escolas de economia, tão pródigas ao enaltecerem o *sucesso*, não mostram a *ganância* como fator gerador de crises que desequilibram empresas, colapsam mercados, afastam investimentos, produzem desemprego, fome, doença.

Que escola, que professor(a) prepara os jovens para um eventual *fracasso* na profissão ou no amor? *Religião* é um tabu, fala-se dela em murmúrios, ou como deboche. Assim, também a *paz* não entra nem como tema nem como vivência nas nossas matrizes curriculares.

Existem várias concepções de paz. Uma delas nos vem de interpretações apressadas de Agostinho, quando fundamentalmente ele ensinaria, reiteradas vezes, que a paz é a “tranquilidade na ordem” (*pax tranquillitas ordinis*), uma definição que aparecerá diversas vezes neste trabalho. Concebida de maneira estática, esta paz certamente não serviria muito à civilização, ela conduziria a um mutismo, à falta de ousadia, um irenismo apático.

Ao mesmo tempo encontramos no cristianismo uma tradição de violência tão acentuada, como destruidor de culturas, envolvimento com poderes, que nos perguntamos: De onde viria esta tradição? Do Evangelho, certamente não vem. É uma pesquisa que não pode ser evitada.

É exatamente aqui que entra o tema em consideração. Como se concebe a paz, como a paz é um valor no pensamento de S. Tomás de Aquino? E como este autor, inclusive por uma enorme quantidade de recomendações conciliares e pontifícias, é indicado como modelo para o mundo da educação e da cultura, qual será a razão de seu caráter paradigmático?

Tomás de Aquino, é considerado como o último mestre cristianismo antes que o cristianismo estivesse dividido (PIEPER, 2005) ocupa um lugar privilegiado na história: ele se situa também no próprio centro do encontro do cristianismo com a filosofia grega. Daí a importância do diálogo com seu pensamento, e é nosso interesse saber qual a sua contribuição para um tema de tão grande centralidade.

O presente trabalho, visa analisar o tema da paz em Santo Tomás, sobretudo no *De Pace*, a questão 29 da segunda parte da Segunda Parte da *Suma de Teologia* (IIa. Ilae., Q. 29). Fundamentalmente, Tomás parte de uma tese agostiniana, pois este era o pensamento vigente no mundo cristão. E certamente a definição de Santo Agostinho tornou-se a mais célebre: (Pax) *Est tranquilitas ordinis* (AGOSTINHO, 1995, XIX, 13,1).

Mas normalmente a paz era tratada quando se estudava a virtude da justiça, tal como procedeu Aristóteles na *Ética a Nicômaco*. O Aquinate, todavia, inova levando a paz para ser estudada no tratado da virtude maior, a caridade, estabelecendo que mais do que uma virtude, a paz é efeito da caridade e adquire na teologia cristã o "estatuto" privilegiado de *bem-aventurança*, enquanto maior benefício, maior fruição do amor de caridade.

A partir da contextualização (Questões 23 a 46 da IIa Ilae) da questão sobre a paz na *Suma de Teologia* (Questão 29), a síntese final de Santo Tomás sobre o assunto, enfatizaremos que esse teólogo sempre se preocupou com a paz, desde o início de sua vida acadêmica – inicialmente nos *Comentários às Sentenças* e nos *Comentários bíblicos* – buscando compreender a origem, o significado e o alcance dessa síntese (apresentando também, evidentemente, as principais influências que seu pensamento recebeu).

Queremos externar um esclarecimento motivacional para justificar este estudo. No final da década de 90 integramos uma equipe de tradutores da *Suma de Teologia* de Santo Tomás de Aquino. O Diretor científico do trabalho, nomeado pela Editora Loyola, que se responsabilizou

pela publicação bilíngue da obra, em nove volumes, foi um notável especialista na doutrina tomista, Fr. Carlos Josaphat Pinto de Oliveira (secretariado por Fr. Márcio A. Couto OP), religioso dominicano, então residente em São Paulo, após trinta anos de magistério nas Faculdades Le Saulchoir (Paris) e na Universidade de Fribourg (Suíça), que infelizmente faleceu em Goiânia no dia 9 de novembro de 2020, ainda com prodigiosa lucidez, aos 99 anos. Tivemos o privilégio de ser seu aluno em Fribourg, em 1969-70, embora o curso fosse sobre a *publicidade moderna e moral cristã* (ambos tivemos em comum também a prática do jornalismo).

Coube-nos, nesse empreendimento editorial, a tradução do Tratado sobre a Caridade (*De Caritate*), um dos temas centrais da teologia cristã. Foi a oportunidade que tivemos, durante meses seguidos, de aquilatar o método de trabalho do maior doutor da Teologia, a profundidade a que levou seu pensamento, a fidelidade à tradição da igreja cristã, e ao mesmo tempo a originalidade de trazer para um tema estritamente bíblico-teológico a contribuição do filósofo pagão Aristóteles, sobretudo quando este último analisa o amor de amizade. O que já conhecíamos por estudos de graduação em Filosofia, Teologia e Exegese Bíblica, pudemos apreciar de maneira mais positiva, seja pessoalmente – nos conhecidos silêncios e solidão do trabalho de tradução –, seja no aprendizado por meio das frequentes reuniões com os colegas do grupo de tradutores (Fr. Carlos Josaphat OP, Pe. Henrique Cláudio de Lima Vaz SJ, Fr. Gilberto Gorgulho OP, Fr. Eduardo Quirino OP, Pe. João Batista Libanio SJ, Pe. Carlos Pálacio SJ, Dom Odilon Moura OSB, Fr. Romeu Dale OP, Fr. Márcio A. Couto OP, Fr. Oscar Lustosa OP, Pe. Francisco Taborda SJ, Luiz Paulo Rouanet e outros).

Dentre os aspectos que mais nos chamaram a atenção, escolhemos a *Quaestio 29* para um estudo mais detido, a questão que aborda a paz, em quatro artigos. Como foi registrado, fundamentalmente, Tomás parte de uma tese agostiniana, pois este era o pensamento comum no mundo medieval cristão. Constatamos aí uma homologia, um típico caso em que convergem a filosofia grega com a tradição bíblica, pois o livro do profeta Isaías ensinou que "*A paz é fruto da justiça*" (Is. 32, 17). O Aquinate, porém, inova, levando a paz para ser estudada no tratado da caridade. Mas seria a paz uma virtude? Para responder tal questão, Santo Tomás vai nos ensinar o que é uma virtude (ou *habitus*, qualidade estável e prazerosa) e como as virtudes ainda podem ser aperfeiçoadas. Um tema que não pode deixar de entusiasmar qualquer estudioso. Um tema que requer aprofundamento e que poderia contagiar mais pessoas, mais grupos de pessoas, mais comunidades, que pode ser elemento basilar de um desenvolvimento civilizacional.

Esclarecemos que antes de ingressar na PUC-SP, passamos no Processo Seletivo da Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, realizando todas as etapas prescritas, sendo finalmente aprovado e matriculado na FEUSP no dia 14 de agosto de 2009 para o doutorado, chegando mesmo a realizar o Exame de qualificação.

Num dos cursos realizados para cumprimento de créditos do Programa de Pós-Graduação da USP estudamos Sócrates; foi uma belíssima imersão na filosofia grega. Como o Pe. Jean Daniélou costumava lembrar em suas entrevistas, os teólogos antigos chegaram a comparar Sócrates aos Padres da Igreja. O curso versou fundamentalmente sobre o conceito de *aretè*, excelência (virtude), nos textos platônicos, com o auxílio de obras que havíamos lido há pelo menos três décadas, quando aluno de graduação em Filosofia. Foi, portanto, a ocasião de retomar textos clássicos da filosofia grega: de Platão, sobre Platão, sobre o helenismo¹.

Um curso de muitas leituras, que nos despertou para um modo de ler Platão e entender Sócrates de feitiço mais renovado, sem o ranço da manualística com a qual minha geração foi impregnada na graduação em Filosofia, por professores belgas e espanhóis da PUC-SP, fruto de antigos convênios com as Universidades de Louvain e Salamanca.

Um outro curso, sobre as virtudes, foi ministrado pelo Prof. Dr. Luís Jean Lauand. Já o conhecíamos por intermédio de muitos de seus textos², todos muito instigantes e de grande interesse. O professor, notório medievalista, desenvolveu, ao longo de mais de três décadas de magistério, uma metodologia totalmente original na apresentação dos autores e dos textos, integrando dinamicamente o passado, o presente e o futuro. Com um raciocínio matemático – isso costuma dar vertigens a quem é desprovido dessa habilidade –, com imagens lúdicas, com farto apelo à filologia, fazendo os alunos perceberem que o mundo não é somente o nosso ocidente.

¹ JAEGER, W. *Paideia*. A formação do homem grego. São Paulo: Martins Fontes, 1989. FESTUGIÈRE, A.J. *L'idéal religieux des grecques et l'Évangile*. Paris: Lecoffre, 1932. BONNARD, A. *Civilization grecque*. Paris: A. Mermoud, 1980. CHAMOUX, F. *La civilization hellénistique*. Paris: Arthaud, 1981. DES PLACES, E. *La Religion Grecque: Dieux, cultes, rites et sentiments religieux dans la Grèce antique*. Paris: A. et J. Picard, 1969. MONDOLFO, R. *El pensamiento antiguo* (I-II). Buenos Aires: Ed. Losada, 1942. VERNANT, J.P. *As origens do pensamento grego*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

² Luís Jean LAUAND, professor titular de Filosofia da Educação da USP, produziu dezenas de livros, artigos, traduções, orientou coleções e dirigiu revistas sobre estudos medievais. Dentre outros, destacam-se: *Em diálogo com Tomás de Aquino*, São Paulo: Mandruvá, 2002; *Cultura e educação na Idade média*, São Paulo: Martins Fontes, 1998; *Raízes do pensamento medieval*, São Paulo: Amazonian Book-Sellers, 1993; *Sete conferências sobre Tomás de Aquino*, São Paulo: ESDC, 2006; *Tomás de Aquino. Virtude e conhecimento*, São Paulo: Martins Fontes, 1999; *Tomás de Aquino, hoje*. São Paulo/Curitiba: GRD/Editora Universitária Champagnat, 1993.

O professor nos revelou também autores de grande envergadura, como Josef Pieper, certamente um dos maiores especialistas em Tomás de Aquino. Razão pela qual o curso esteve diretamente ligado aos nossos interesses, embora devêssemos estar muito mais preparados para usufruir melhor dos ensinamentos do Prof. Lauand. Pudemos inclusive apresentar um seminário durante o curso, que o professor nos deu a honra de vê-lo publicado em uma das inúmeras obras de que é protagonista e autor³.

Durante o curso pudemos conhecer e estudar com um ilustre convidado do Prof. Lauand, o Prof. Dr. Paulo Ferreira da Cunha, catedrático da Universidade do Porto, exímio jurista de inspiração tomista.

Fato ainda digno de nota, o Prof. Lauand tem o dom de socializar seus alunos, ex-alunos e conhecidos, proporcionando-lhes acesso a pessoas das quais talvez jamais tivessem proximidade ou até mesmo conhecimento. Exemplo: o professor nos envolveu na participação do *X Seminário Internacional de Filosofia e Educação* (março 2010), cujo tema foi *Antropologia e Educação – Ideias, Ideais e História*. Foi-nos dada a honra e o prazer de, entre outros, conhecer e ouvir palestras do Reitor da Theologischen Fakultät Paderborn, Prof. Dr. Berthold Wald, especialista em Santo Tomás de Aquino e na obra de Josef Pieper, estudioso muito próximo do teólogo Joseph Ratzinger, mesmo depois que este se tornou o Papa Bento XVI⁴.

Quanto aos cursos ministrados pelos professores Marcos Ferreira Santos e Maria de Lourdes Ramos da Silva, ambos nos fizeram muitíssimo bem no sentido de podermos aprimorar a docência, atualizar metodologias de ensino, entrar em contato com bibliografia atualizada, retrabalhar conceitos de antropologia, psicologia, pedagogia, sociologia, questões de gênero, troca de experiências didáticas. O Prof. Marcos trazia planeta, mas o universo para dentro da sala de aulas, numa participativa, variegada e vertiginosa abrangência cultural. O Prof. Paulo Feire, com quem trabalhamos doze anos, diria: “um poço de surpresas epistemológicas...”

³ (ZAMAGNA, 2010).

⁴ Ver CASTRO, Roberto C.G. “A recepção de Josef Pieper no Brasil”. In: *International Studies on Law and Education* 13/14 jan-ago 2013 CEMOrOc-Feusp / IJI-Univ. do Porto. pp. 61-66. Dentre outras obras de Pieper, cf.: *El Tomismo; Introducción a Tomás de Aquino* (Doce lecciones). Madrid: Rialp, 2005; *Que é filosofia*. Loyola: São Paulo; *Skolastik*. Münster: DTV, 1978; *Temas e Figuras do Pensamento Medieval*. São Paulo: Factash; *Virtudes fundamentais*. São Paulo: Cultor de Livros, 2003.

Esperamos que, ainda que por estas poucas linhas, tenhamos informado sobre o quanto nos fizeram bem, sob todos os aspectos, pessoal e profissionalmente, os cursos de que participamos e o contato com a FEUSP da qual tivemos muito orgulho em atuar como estudante.

Para que se tenha uma ideia da relevância da educação para a paz, de um total de cinquenta e duas mensagens da Igreja Católica para o Dia Mundial da Paz (Anexos), pelo menos oito se referem especificamente sobre a importância pedagogia para a paz.

Não deixaremos, enfim, de assinalar que o contato com outros professores de outras unidades da USP, o testemunho de espírito de trabalho e serviço, profissionalismo e simplicidade, costumeiramente se empenhando muito mais do que lhes podemos exigir e que estes mestres nos dão, a frequência às diversas bibliotecas do campus, o convívio com colegas de várias partes do Brasil e do exterior nos foram extremamente enriquecedores. Numa palavra: naquela época estávamos embebidos com o clima de estudos de helenismo e tomismo que nos orientavam para, com bastante proveito, abordar o tema proposto.

Por motivos de saúde, que não puderam ser levados em consideração pela burocracia universitária, devido a uma das inúmeras greves da USP, tivemos de interromper o programa. Foi quando nos voltamos para pleitear novo processo seletivo, desta vez na PUC-SP.

Neste novo ambiente universitário desfrutamos da excelência dos cursos ministrados, do altíssimo nível de trabalho, da abundância de qualificadas publicações, da qualidade humana e profissional de cada um de rigorosos professores de cujos cursos participamos: Profs. Drs. Ênio José da Costa Brito, nosso Orientador, João Décio Passos, José J. Queiroz, Wagner Lopes Sanchez, Silas Guerriero, bem como de seus professores convidados.

Num trabalho acadêmico partimos sempre de uma hipótese, formulada a partir de leituras, pesquisas e debates hauridos no decurso dos anos de graduação, mestrado e magistério. E a hipótese é a de que S. Tomás foi inovador na elaboração de um estudo que podemos chamar de multidisciplinar (filosofia, antropologia, teologia, exegese, história, espiritualidade), sem ignorar a tradição platônica (sobretudo por meio do fascinante Dionísio, o Areopagita), mas acolhendo especialmente a tradição aristotélica, embora levando-a para bem mais adiante da rigorosa orquestração alcançada, enriquecendo-a com uma tradição bíblico-teológica renovada, em plena crise cultural da cristandade. Aliás, para Santo Tomás a crise foi verdadeiro estímulo para a criatividade.

Uma palavra sobre o objetivo deste trabalho: o intento consiste em apresentar a síntese original de Tomás de Aquino sobre o que ele pensou sobre a paz, mostrando o lugar, o significado e o alcance desse conceito no quadro geral da sua sistematização teológica e no contexto das influências que recebeu e exerceu. Nosso interesse não é somente histórico, mas o de modestamente trazer para o diálogo atual, numa interlocução entre Ciência da Religião e Teologia, a contribuição da sugestiva antropologia filosófico-teológica de um dos mais importantes pensadores do Ocidente.

Quanto ao principal material que aqui é usado, trata-se sobretudo da apresentação de uma síntese, feita pelo próprio Santo Tomás. E o método inclui a exegese dos textos, tendo como escopo entender a exposição elaborada pela *Suma de Teologia*, mais exatamente na *II Seção da II Parte, Questões 23 a 46* (Edição Bilíngue Loyola, v. V, p. 293-580), servindo-me que nossa própria tradução (transcrita em *Anexos*, para comodidade do leitor, sobretudo em tempos de pandemia, em que as bibliotecas estão fechadas).

Um fato que causa espanto é a escassez de uma bibliografia sobre a paz, mormente em português, pelo menos durante certas etapas da história da filosofia, da teologia, da ciência da religião. As modernas instituições que velam pela paz no mundo são demasiadamente recentes e tão empenhadas no caráter funcional para o qual foram constituídas que nem sempre produzem obras com o vagar requerido pelos pensamentos em profundidade. Constatamos de fato uma lacuna na bibliografia sobre os estudos irênicos em determinadas épocas da história. E, sintomaticamente, nosso país tem uma Escola Superior de Guerra, mas aqui nunca se pensou numa Escola Superior de Paz. Dr. Alceu Amoroso Lima (1893-1983) chegou a fazer uma sugestão nesse sentido, mas jamais foi levado a sério.

A intenção de elaborar um estudo sobre o pensamento de Tomás de Aquino sobre a paz corresponde ao desejo de começar a contribuir, ainda que modestamente, para vir ao encontro desta deficiência e, quem sabe, suscitar maior interesse por estudos nessa direção.

Podemos ser mais específico e daremos dois exemplos. Um dos últimos trabalhos consistentes sobre a paz é de cunho teológico; remonta à década de 50. Trata-se da obra do conhecido e apreciado Prof. Pe. Joseph Comblin (recentemente falecido): *Théologie de la Paix*⁵

⁵ COMBLIN, J. *Théologie de la Paix* (2 volumes). Paris: Ed. Universitaires, 1958-1960. Em conversa pessoal, o autor afirmou-nos não ter desejado que a obra fosse traduzida para o português por julgá-la desatualizada. Um grande dó. Embora seja um trabalho teológico, aliás de ótima qualidade, os volumes contêm elementos de história, filosofia, direito, religião comparada etc. da qual podem se desdobrar pontos de partida, um manancial para pesquisas de maior

A obra foi publicada quando Pe. Comblin ainda lecionava na Universidade Católica de Louvain (Bélgica) e traz as marcas de um teólogo que, sensível e responsavelmente, não se omitiu quanto à reflexão sobre o terrível conflito que foi a II Guerra Mundial, que o afetou ainda na juventude, inclusive enquanto jovem sacerdote, posto que foi ordenado em 1947. Conheceu as agruras da guerra e do pós-guerra na Bélgica e em toda a Europa. A publicação dessa obra coincide praticamente com um venturoso acontecimento: a outorga, em 11/12/1958, do Prêmio Nobel da Paz ao Frei Dominique Pire OP (1910-1969), líder do movimento *L'Europe du Coeur au Service du Monde*. O Pe. Pire, belga como Comblin, vivenciou as duas grandes guerras mundiais, foi ordenado sacerdote em 1932 e fundou instituições voltadas para a superação das feridas entre as nações e a implantação de programas de formação para a prevenção à violência e o entendimento entre os povos.

Uma obra mais recente, cujo autor é o Prof. Pe. René Coste, é *Théologie de la paix* (2008)⁶. Antigo professor em Toulouse, o sulpiciano é um especialista em teologia social e doutrina social católica. Embora seja obra de grande valor, decepciona quando se trata do estudo da época medieval. Mas o Prof. Coste tem ainda a característica de ser um arguto observador do direito internacional moderno, e é compreensível que privilegie a sua angulação de observação.

Os verbetes dos mais recentes dicionários de filosofia e teologia são extremamente sucintos e repetitivos, por isso não chegam a dar contribuição significativa. Causa estranheza, entretanto, que dicionários clássicos, como o *Dictionnaire de Théologie Catholique (DTC)* não contenha um verbete sobre a paz. Isso se deve dizer do *Dicionário de Filosofia* de José Ferrater Mora.

Quanto à sua estrutura, nosso trabalho começará com os antecedentes do pensamento de Santo Tomás, contemplando inicialmente a tradição bíblica, do Antigo Testamento e do Novo Testamento, pois aí estão as raízes do pensamento do doutor cristão, já que suas exposições nunca deixam de contemplar a herança das Escrituras.

fôlego. Uma edição italiana da obra, de tanto resumida, corre o risco de fazer parecer simplório, na apreciação dos leitores, um trabalho admirável, sob todos os pontos de vista. Tudo o que se possa dizer do Pe. Comblin ainda é pouco. Trabalhou como professor e missionário em muitos países da América Latina. Era pároco em Bruxelas e professor em Louvain quando se ofereceu como sacerdote *Fidei Donum* e chegou ao Brasil em 30/6/1958. Trabalhou em Campinas, São Paulo (SP), Santiago e Talca (Chile), Quito e Riobamba (Equador), Recife (PE), João Pessoa (PB). Um dos maiores conhecedores dos problemas das cidades, dos campos e das montanhas por toda a América Latina.

⁶ René Coste, francês, nasceu em 1922; sacerdote de Saint Sulpice, especialista em teologia social, é hoje professor honorário da Faculdade de Teologia de Toulouse. Durante vários anos foi presidente da *Pax Christi-Franc*.

A seguir, recolheremos da tradição patrística os principais pontos sobre a paz que influenciaram nosso pensador, uma vez que até à Idade Média os primeiros grandes pensadores cristãos, conhecidos como *Padres da Igreja*, eram considerados “auctoritates”, logo, de consulta e citação obrigatórias.

A paz constantiniana (Edito de Milão) será abordada sob a visão de um verdadeiro “desvio” em relação à virulência que caracterizou o irenismo do cristianismo. Com efeito, a partir de 313, com o Edito de Milão, a Igreja passou a ser objeto de benesses imperiais, num tal ritmo que mais tarde, com Teodósio, passou a ser religião oficial do Estado (380). Terminou a época da perseguição e, de certo modo, o cristianismo passou a ser senão perseguidor, pelo menos autoritário, isto é, impôs o seu ponto de vista, com ajuda do braço secular imperial. A superação do descompasso com as características neotestamentárias só se verificou com o *movimento monástico*, no início do século IV. A paz religiosa de Constantino foi um acontecimento que serviu para o amadurecimento da consciência humana, mas acabou, em larga medida, tomando os caminhos da intolerância e até da violência.

O segundo capítulo, que aborda a Tradição Patrística, dará um destaque especial ao pensamento agostiniano, seja por causa do seu vigor, seja porque exerceu grande influência durante toda a Idade Média. S. Agostinho, de fato, recebeu um desafio quando lhe formularam a tese de que o Estado romano entrou em decadência quando aceitou o cristianismo (cf. S. Agostinho, *Cartas* 136, 2). As razões de Estado seriam incompatíveis com o Sermão da Montanha, que resume a ética do cristianismo. S. Agostinho se opõe a essa tese e durante aproximadamente quinze anos se dedica a refletir e escrever sobre a história e a inserção do cristianismo na história. O resultado dessa síntese está no seu *De Civitate Dei*. É exatamente nessa obra que ele conceitua a paz como concórdia bem organizada dos cidadãos e, mais restritivamente, “a tranquilidade na ordem” (*A Cidade de Deus*, XIX, 13), que, como já se disse, será o ponto de partida da *Ila Ilae Q. 29* da Suma de Teologia.

Finalizaremos o capítulo com a apresentação da *Pax Dei*, pois, do ponto de vista sociológico, certamente esse foi o clima com o qual a igreja cristã tentou preservar a paz em muitas décadas da Idade Média, com seus alcances, mas também com seus equívocos. Santo Tomás viveu em regiões acentuadamente marcadas por tal influência.

O terceiro capítulo estudará o universo do pensamento de Tomás de Aquino, aludindo inicialmente ao *Comentário às Sentenças*, porque era por esta obra do moderado Pedro Lombardo

(+-1100-1160) que deviam iniciar no magistério todos os bacharéis universitários, e os *Comentários Bíblicos*. Na tradição dos estudos tomistas, os comentários bíblicos devem ser lidos com atenção porque, até o século XIV, fazer teologia era sobretudo comentar as Sagradas Escrituras. A tradição cristã desenvolveu técnicas muito sofisticadas de análise bíblica, como se pode perceber estudando os comentários geniais de Orígenes, bem como a edição das *Hexapla*, mas além dele temos uma plêiade de grandes escritores, geralmente divididos entre as escolas antioquena (literal, histórica) e alexandrina (alegórica).

Em seguida, no quarto capítulo, estudaremos a paz na síntese da *Suma de Teologia* porque nela se insere o fulcro do pensamento tomista sobre a paz. Será um comentário que levará em conta as mais modernas aquisições dos estudos tomistas que, como se sabe, são bastante específicos e supõem esforço para dirimir o que é pensamento de Tomás e o que são acréscimos ou modos de apreciação próprios de alguns de seus comentadores. Não se trata de uma escolha arbitrária. Por quê? Porque a *Suma de Teologia* é o resultado de vinte e dois anos de estudos, deixando impressionantes trinta e dois *in-folios* da mais impressionante densidade, força de concentração, busca de ordem e clareza, de um pensamento unificado e unificante. Como tal, obviamente, não se restringe a um fruto maduro somente no interior da Igreja Católica, mas pela sua universalidade, sua visão sapiencial, até mesmo ultrapassando as contingências de uma época, tornou-se um grandioso empreendimento cultural do espírito humano.

Ainda cabe uma observação introdutória importante, pelo menos para certo público que ainda tem dificuldade em relacionar ciência da religião com teologia.

Durante muito tempo houve uma tensão entre estas ciências, tanto de um lado quanto do outro. Se em certos ambientes universitários esta tensão ainda subsiste, ela tende a desaparecer na medida em que os especialistas aprendem a se aproximarem e dialogarem, e abandonem o que sobrou ou sobra de anacronismos. Neste trabalho não pensamos na teologia na perspectiva apologética, missionária ou normativa, embora, bem entendidas, estas dimensões devam ser valorizadas. Nem olhamos para a ciência da religião com a desconfiança de que trabalha sem levar em conta o que é próprio da religião, que é a fé. Nem cogitamos de excluir da reflexão, em nome da laicidade da sociedade e do Estado, dimensões transcendentais que contribuem para a elevação cultural e ética de uma sociedade. Procuramos manter um eixo organizador em torno de um dos mais importantes temas da ética, que serve para o crescimento civilizacional de todos os povos.

Adota-se aqui a visão de um empreendimento cooperativo, não entrincheirado numa comunidade e numa comodidade confessional, pois nos consideramos tributário, porque aprendemos muito com o estudo da obra referencial dos estudos de Ciência da Religião, acatada em todos os ambientes acadêmicos do Brasil e de outras nações, das abalizadas e generosas visões expressas no *Compêndio de Ciência da Religião*, nascido dentro do Programa de Ciência da Religião da PUC-SP (PASSOS; USARSKI, 2014)⁷.

⁷ Especialmente entre as páginas 175-183.

Capítulo I - Antecedentes do trabalho de Santo Tomás

O judeu-cristianismo produziu uma literatura sobre a paz. Esta produção foi externada fragmentariamente por meio de textos bíblicos (véttero e neotestamentários), rabínicos, patrísticos. Somente na baixa Idade Média é que foi realizado um estudo sistemático. Mais explicitamente: o século XIII registra, na síntese elaborada por Santo Tomás de Aquino, um pensamento que se tornou normativo, no grêmio do catolicismo, pelo menos até o advento da Reforma luterana do século XVI.

A paz é um dos temas maiores de todas as faces do saber. Mas dificilmente encontraremos uma realidade que possa ser identificada tão frágil quanto a paz. Em que sentido?

Se hoje ela é tida como um valor imprescindível, de cuja efetivação dependem as relações entre os indivíduos e entre as comunidades, o progresso da ciência, da tecnologia, da comunicação – por cujo advento aspiram todos os povos –, mais do que nunca temos consciência de que ela é também o berço e o escopo de todo processo educativo. Se alguém devesse responder à pergunta: “Educar para que?”, uma resposta verdadeira há de ser: “Educar para a paz”. A sabedoria hebraica, velha de três milênios, cunhou o termo “Shalom” que pode ser considerado um dos pilares da nossa cultura.

Tal vocábulo designa uma realidade de tanta completude, que facilmente podemos identificá-lo como a perfeição não só desejável, mas também imperiosa, de quem quiser a plenitude da felicidade humana.⁸

Seria extrema falta de sensibilidade apontar a importância da paz e ao mesmo tempo deixar de assinalar que jamais a humanidade gozou de períodos muito prolongados desse bem supremo. Os escassos tempos de paz tiveram de conviver com largas manifestações de todo tipo de violência, de que a guerra é a mais consumada manifestação. Não é incomum estudar a paz somente como um apêndice da polemologia. Quando adolescente, ouvimos e guardamos a observação de um rico empresário, que também exerceu cargos de diplomacia, executivo de multinacional belga no Brasil: “a finalidade da diplomacia é postergar a guerra”. Uma frase que faz supor ser a guerra uma realidade inevitável que, mais dias menos dias, será o destino de todos os povos.

Profissional de imprensa há décadas, sempre nos impressionamos com a imensa quantidade de focos de beligerância por todas as partes do mundo. Guerras entre exércitos, entre

⁸ Por exemplo, os estudos de Jean Lauand sobre o conceito de *Shalom*, como o artigo em que esse mesmo autor os resume (LAUAND,2006).

potências..., mas também guerras entre clãs, entre tribos, entre gangues urbanas de jovens... Uma guerra na Somália... outra guerra na esquina do quarteirão!

O que certamente mais chama a atenção do estudioso da história da cultura humana é o contraste entre um desejo maior, quase insopitável no espírito humano, e um perene desmentido prático desse desejo no decorrer dos milênios da nossa história.

Durante anos, nas mais diversas regiões de nosso planeta, o desejo de paz foi vencido pelo seu antípoda: a intolerância, a contrafação axiológica, o ódio, a violência, a guerra.

1.1 Fatores que influenciaram a obra de Santo Tomás

Santo Tomás é um teólogo ao mesmo tempo tradicional e inovador. É um precioso elo da tradição. Atua num cenário de mais de mil anos de teologia, sendo um depositário fiel e digno desse patrimônio (Escrituras, Patrística, Concílios, Papas, muitíssimos autores) ao qual soube incorporar a filosofia, sobretudo a de Aristóteles. Discípulo criterioso desse grandioso gênio da filosofia grega, pesquisou a ordem do saber, que corresponde à ordem da realidade, daí sua preocupação com o conhecimento natural dos seres. Mas fundamentalmente foi um teólogo, a ponto de, na *Suma contra os gentios* (I, 2), assumir esta linda citação de Santo Hilário: “O ministério da minha vida ao qual em consciência me sinto obrigado diante de Deus é que todas as minhas palavras e todos os meus sentimentos falem dele”.

Só podemos entender a tradição cristã, católica, mediante uma continuidade, uma permanência. Por isso nem tudo pode ser explicado pelo historicismo, sob pena de se cair num relativismo, negador da existência da verdade, difusor da impossibilidade da metafísica, reduzindo a inteligência da fé a categorias existencialistas e moralistas incapazes de deslindar a realidade em suas mais profundas raízes. Nunca se pode ignorar o que os antigos disseram e viveram, como se o ser humano de hoje além de falar diferentemente fosse radicalmente diferente.

Pois se o Doutor Angélico manifesta ser herdeiro de muitos conceitos dos que o precederam, seu objetivo não era o de fichar o que eles disseram; seu objetivo era compreender a realidade; por isso teve de ir além de suas fontes. E o fez de modo admirável. Ou seja: não apenas evocou sentenças esparsas, procurou conhecer em profundidade a perspectiva de cada autor. Isso se constata quando, até hoje, utilizam-se os comentários de Santo Tomás para determinar o sentido preciso do pensamento de Aristóteles, ou do Pseudo-Dionísio, ou de Santo Agostinho, ou de São Bernardo.

O conhecimento do pensamento de Santo Tomás de Aquino inclui necessariamente que seja situado:

- 1) na Idade Média, especialmente no século XIII;
- 2) na Igreja medieval, com as características da cristandade;
- 3) no mundo universitário, especialmente na Universidade de Paris;
- 4) no movimento dos Mendicantes;
- 5) na Ordem dos Frades Pregadores (Dominicanos).

Tomás de Aquino entrou para a universidade em Nápoles em 1239 e sempre passou a respirar os ares universitários, com destaque para as suas etapas de magistério na Universidade de Paris (primeira regência entre 1252 e 1256, e segunda regência entre 1268 e 1272). Foi no ambiente universitário que ele produziu uma síntese vigorosa, numa época em que a teologia adquirira estatuto de ciência.

Mas, como observa Etienne Gilson (1972), Santo Tomás de Aquino foi antes de tudo um teólogo; não obstante foi sobretudo da filosofia - e dentre todos os filósofos ele escolheu *Aristóteles* para ser seu guia intelectual - que ele lançou mão para fazer a mediação entre fé e razão. A exemplo de seu mestre Alberto Magno, poucas foram as áreas do saber sobre as quais não se debruçou.

É por esta razão, frisamos mais uma vez, que é valioso estudar um capítulo da ética tomista, estreitamente ligada à filosofia política: *o tema da paz*.

O motivo desta escolha deve-se à constatação de que a maioria dos comentadores de Santo Tomás de Aquino se contentam em afirmar que sua doutrina da paz apenas retoma o pensamento de Agostinho. É nossa intenção demonstrar que Santo Tomás vai além de Agostinho. Sabe-se que a doutrina tomista da paz não só teve repercussões nos séculos imediatos, como por exemplo em Erasmo de Roterdã, Francisco de Vitória ou Bartolomeu de Las Casas, mas se bem compreendida, poderá ter repercussão nos dias de hoje.

1.2 A Paz na Bíblia

O teólogo não inventa, não cria doutrinas. Ele parte da revelação, das Sagradas Escrituras, e então procura articular os conteúdos de modo racional. Esta é a razão pela qual ele parte da Bíblia, que será sempre o seu ponto referencial. O conhecimento profundo das Escrituras não deveria ser uma exceção entre os teólogos, deveria ser uma característica do estudioso do mistério de Deus.

Aliás, sem exclusivismos, os chamados “textos sagrados” são um fértil campo de colaboração interdisciplinar, tal como entre a teologia e a ciência da religião.

1.2.1 A centralidade da paz na Bíblia

A noção de paz na teologia bíblica é fundamental. Portanto, devemos levar em conta que segundo a Constituição Dogmática sobre a Divina Revelação, do Concílio do Vaticano II, a *Dei Verbum* (n. 24), o labor teológico deve partir da Sagrada Escritura. Assim diz a constituição sobre a importância da Sagrada Escritura para a teologia:

A sagrada Teologia apoia-se, como em seu fundamento perene, na Palavra de Deus escrita e na sagrada Tradição, e nela se consolida firmemente e sem cessar se rejuvenesce, investigando, à luz da fé, toda a verdade contida no mistério de Cristo. As Sagradas Escrituras contêm a palavra de Deus, e, pelo fato de serem inspiradas, são verdadeiramente a palavra de Deus; e por isso, o estudo destes sagrados livros deve ser como que a alma da sagrada Teologia. Também o ministério da palavra, isto é, a pregação pastoral, a catequese, e toda a espécie de instrução cristã, na qual a homilia litúrgica deve ter um lugar principal, com proveito se alimenta e santamente se revigora com a palavra da Escritura (PAULO VI, 1965).

Com pensamentos desse jaez o Concílio redimensiona uma tendência que vigorava na Igreja Católica desde os tempos da Contrarreforma. A Dogmática teve um desenvolvimento cada vez mais descolado da busca do sentido das Escrituras, servindo esta quase que somente para, em frases esparsas, descontextualizadas, ornar, embelezar, uma espécie de metafísica do sagrado. Não era fácil encontrar teólogos que fossem competentes em exegese bíblica, provocando até mesmo a irrisão dos sábios judeus, luteranos, anglicanos. Valorizava-se o sacramento de tal forma que se esquecia do velho ensinamento de Santo Agostinho: a Palavra de Deus não é menor que o Corpo de Cristo. Para o Concílio, tanto a Igreja que perscruta as Escrituras, quanto a que ora com as Escrituras, está imersa na dinâmica da Revelação: é sempre o Espírito de Deus que se comunica com a humanidade, transmitindo a verdade para a salvação.

Além disso, o texto canônico deve ser lido em harmonia com a Tradição, ninguém segue “só a Bíblia”, pois ela mesma não define seu cânon, mas depende de uma Tradição oral que o faça, a Tradição divino-apostólica.

É, por esse motivo, imprescindível que se dê atenção a este conceito quando se lê um autor como Santo Tomás, que foi recebido pela igreja como modelo de trabalho teológico.

O ponto de vista desta abordagem é saber em que consiste a paz para a Bíblia, e sobretudo verificar se há uma evolução da noção entre os dois testamentos: se houve, pode-se falar de uma paz cristã, em relação à paz judaica?

Uma palavra a respeito da importância dada por Santo Tomás à Bíblia.

É sabido que os medievais conheciam a Bíblia quase decor. A Palavra de Deus tornou-se a substância de todo o trabalho de Santo Tomás, que a comentou em dezenas de livros escriturísticos, com a assiduidade e intensidade da sua atividade teológica. Mesmo não dominando os idiomas hebraico e grego, sempre foi muito atento à etimologia, valendo-se do amparo de seu irmão de hábito, o poliglota Frei Guilherme de Moerbeke. Depois de sua primeira regência em Paris, quando retorna para o magistério na Itália (1259), encontra ótimos manuscritos e coleções providas do Oriente, o que lhe possibilita um trabalho analítico de alta qualidade quanto à exatidão dos textos bíblicos, numa época em que a Vulgata, o mais usual instrumento de trabalho, era súcube de uma extensa variedade de manuscritos.

Ou seja: tradicionalmente a Igreja latina se serviu do texto da Vulgata, desde o século IV, graças à obra exegética de São Jerônimo. Dada a pluralidade textual, os raros e dispendiosos códigos continham variantes que muitas vezes dificultava a abordagem dos letrados, comentadores e pregadores. Alguns aperfeiçoamentos textuais foram empreendidos, como a revisão da Vulgata feita pelo frade dominicano Hugues de Saint Cher (1200-1263), depois cardeal. Normalmente Santo Tomás usa o texto da Sagrada Escritura da *Bíblia Parisiensis*, uma ótima edição da *Vulgata* preparada pela Universidade de Paris no início do século XIII. Essa edição já tinha a ordem dos livros sagrados semelhante à das modernas edições, inclusive com a divisão em capítulos, introduzida por Stefano Longton em 1214.

Santo Tomás, só na *Suma de Teologia*, faz vinte e cinco mil citações da Bíblia (ELDERS, 1990, p. 238).

A regra de ouro (I, Q. 68, a. 1, corpo) com a qual sempre deve trabalhar a teologia é: Antes de tudo é preciso que a verdade da Escritura se mantenha inconteste (*Primum quidem, ut veritas Sacrae Scripturae inconcusse teneatur*).

1.2.2 A Paz no Antigo Testamento

A abordagem da Bíblia, especialmente para o Antigo Testamento, costuma ser complexa para os não praticantes das ciências literárias, históricas e religiosas.

O que podemos chamar de “escritores bíblicos”, ainda que suas narrativas abriguem diversos extratos cronológicos, foram contemporâneos de muitas mudanças políticas e grandes transformações sociais. O modo como eles interpretavam os acontecimentos insere-se na sua convicção de que Deus atua escatologicamente na história humana. A fé do povo, expressa pela fé dos hagiógrafos, lê a história como fundada num ato de intervenção libertadora de Deus na história (o paradigma é o Êxodo), como resposta ao clamor dos oprimidos. Até o nome de Deus se concebe nesta perspectiva (“O que estará conosco em nossa caminhada”).

Não há na Bíblia nenhuma sacralização da ordem estabelecida, de nenhuma ordem social. Mais ainda: a Bíblia transmite a fé, a firme convicção de que os sistemas caducam: o “velho eón passa”, sendo que Deus refaz, desde os fundamentos, com absoluta novidade, a história humana. O destemor da Bíblia em face das transformações sociais chega até à ousadia de afirmar a caducidade da época do êxodo, acontecimento “fundante” do povo, e exigir que ninguém se refugie, ou se satisfaça com a mera repetição dos fatos, que a disposição em face do novo se expresse até ao apagamento da memória coletiva, como ensinou Isaías: “Não vos lembreis das coisas antigas, nem considereis os feitos de outrora. Estou fazendo coisas novas, e já estão despontando: ainda não percebeis” (Is 43, 18-19)?

Igual ousadia se aprecia na leitura da ascensão imperial de Ciro – um persa, logo estranho ao “povo eleito” por Deus – como acontecimento histórico que, mesmo na opacidade das mudanças históricas, supõe salvação na história (cf. Is 41, 1-5; 45, 1-8). Ou Jeremias, que interpreta o exílio de Israel na Babilônia como desígnio de Deus (cf. Jr 27, 1-11).

Os exemplos são muitos, tanto no Antigo quanto no Novo Testamento, a ponto de Jesus de Nazaré, imerso em contextos históricos, políticos, sociais, culturais, não deixou de tecer reflexões e ativar atitudes expressas criticando tais estamentos, um por um (fariseus-puros, saduceus, sacerdotes, letrados, métodos e fins zelotas...) chegando inclusive a colocar, não somente as forças subalternas (Herodes, Pilatos) mas o próprio império no seu devido lugar: A César o que é de César! Todavia, transmitiu sempre que, na trama das rivalidades e guerras entre poderes, esconde-se o senhorio de Deus, o Pai, sobre a história, e é ele que se imporá no final dela (cf. Mc 13 e

paralelos). E como o fez? Proclamando como *já presente* o tão esperado Reino de Deus, entendido como a superação total da ordem deste mundo e com uma mudança radical de opções e condutas das pessoas e das comunidades, atuando para desacreditar as bases opressoras do poder político e religioso, bem como infringindo a Lei (judaica, grega, romana) quando esta se opunha ao incremento da vida, sobretudo da vida dos pobres, pois todos somos filhos de um mesmo Pai. E, pela primeira vez na história, colocou servos e senhores em torno de uma mesma mesa – até então gesto impensável –, para serem julgados pela mesma Palavra e comerem do mesmo pão e beberem do mesmo vinho.

A revelação bíblica sobre a paz não escapa à complexidade da cultura e precisou de um itinerário, uma pedagogia para a sua compreensão.

O vocábulo que se traduz como paz na Bíblia hebraica é *Shalom*. Mas este é um dos vocábulos mais difíceis de serem traduzidos. Resumida e fundamentalmente, *Shalom* é um substantivo que designa a ideia de completude. Das traduções possíveis, segundo os autores do *Dicionário Hebraico-Português e Aramaico-Português* (KIRST et al., 1988; SCHOEKEL, 1997)⁹, destacamos: acabamento, inteireza, satisfação, intacto, ileso, findar, restaurar, terminar, retribuir, pagar, levar a cabo, cumprir, consumir, acordar, concordar...

Do Antigo Testamento¹⁰ aprendemos que a paz é essencialmente um dom de Deus aos seres humanos. Mas antes de ser um dom, ela é um atributo essencial do próprio Deus: “O Senhor é paz” (Jz 6, 24). A noção de paz na Bíblia hebraica não tem a conotação que encontramos em línguas ocidentais, como “ausência de...” Ela representa a plenitude da vida (cf. Ml 2, 5). Muito mais que uma construção meramente humana, é o efeito da bênção de Deus sobre seu povo: “O Senhor volte para ti o seu rosto e te dê a paz” (Nm 6, 26).

A paz é o efeito da primeira relação entre cada ser humano e o Criador, a integridade que vem da presença de Deus (Gn 17, 1), e dela brotam a fecundidade (cf. Is 48,19), o bem-estar (Is 48, 18), a prosperidade (Is 54, 13), a ausência de medo (Lv 26, 6) e a profunda alegria (Pr 12, 20).

⁹ As sutilezas do idioma latino podem ser percebidas pelas eruditas sugestões de tradução, com abundância de exemplos, (ZORELL, 1968).

¹⁰ Para sanar a ruptura representada pelo pecado das origens, todo o Antigo Testamento é perpassado pela promessa da paz, pois o reino do “Príncipe da Paz” (Is 9, 6), o Messias, é exatamente o reino da paz (cf. Jó 25, 2; Sl 29, 11; 37, 11; 72, 3.7; Sl 85, 9. 11; 119, 165; 125, 5; 128, 6; 147, 14; Ct 8, 10; Is 26, 3. 12;32, 17s; 52, 7; 54, 10; 57, 19; 60, 17; 66, 12; Ag 2, 9; Zc 9, 10 etc.).

O grande teólogo que foi o II Isaías, anunciador do Servo de Javé, assim exprimiu toda a esperança messiânica da religião judaica: “O castigo pelo qual nos vem a paz pesa sobre ele, e em suas feridas nós somos curados” (Is 53, 5). Vê-se, portanto, que a religião judaica aspirava por uma completude, que não chegou a conhecer integralmente. Só pôde realizá-la quando, na plenitude dos tempos, a glória de Deus se revelou na pessoa e na missão do simples filho de um carpinteiro.

1.2.3 A Paz no Novo Testamento

Qual a relação que existe entre a paz (*eiréne*) no Antigo Testamento e a pessoa e a missão de Jesus Cristo? Comparando os textos, será possível dizer que Jesus trouxe alguma dimensão nova ao que fora vivenciado como elemento essencial pela religião de Israel? Podemos falar de uma visão cristã da paz?

Ninguém há de negar que a paz esteja no cerne da pregação de Jesus Cristo. Lc 4,16-21 demonstra que a paz é a marca, o sinal do Reino de Deus. O nascimento de Jesus é feito sob o prisma do advento da paz para a humanidade; pregar a paz é abrir as perspectivas da chegada do Messias; conferir a paz é a consumação do encontro dos discípulos com o ressuscitado (Lc 1,79; 2,14; Cl 1,20; Ef 2, 14-17; Jo 20, 19. 21. 26; 14, 27).

Jesus, plenitude da revelação do Pai (Hb 1, 1-3), é sem dúvida a expressão do ser do Deus do amor e da paz (Is 54, 10). Na visão cristã, ele cumpre todas as esperanças messiânicas de seu povo. Lucas é o evangelista que condensa a teologia dos Sinóticos¹¹. O evangelho da infância contém narrativas teológicas que partem da fé na ressurreição, como que antecipando, a partir da crença na humanidade de Jesus, a plenitude própria do ser divino, o Cristo ressuscitado.

O Cântico e Zacarias (Lc 1, 68-79) contém, sob a forma da profecia, uma rica teologia ao anunciar que a força salvadora de Deus (*kéras soterías*) visitou o seu povo, ao suscitar um homem, precursor e indicador do Messias, que veio debelar o poder das trevas e conduzir o povo no “caminho da paz” (*hodón eirénes*). Deus, o Pai, dispõe que seu Salvador se insira numa pedagogia da paz. Esse é o caminho por meio do qual a humanidade há de encontrar novos modos de ser e de agir, na dinâmica da vida, à espera da plenitude, da salvação: “Nasceu-vos hoje, na cidade de Davi,

¹¹ Dentre outros, cf. o comentário Fabris (1995) e as preciosas sugestões de Gorgulho (1980).

um Salvador, que é o Cristo Senhor” (Lc 2, 11). O que só pode ser seguido de um hino glorioso: “Glória a Deus no mais alto dos céus e sobre a terra paz para o seus bem-amados” (Lc 2, 14). Começou um novo tempo!

O nascimento do Messias é o ápice do cumprimento da esperança da paz oriunda do Antigo Testamento. Ao lado do fato histórico, há o dado da fé, ou seja, a narrativa não se refere apenas ao nascimento de um menino, mas ao nascimento do Filho de Deus. Essa é a identidade de Jesus, Salvador (Lc 2, 11), quando a “voz” dos Anjos aproximam a glória de Deus nas alturas e a paz entre os seres humanos (Lc 2, 14). Essa é a síntese da “boa notícia” (*euaggélion*): a paz consuma a valência do Salvador sobre a terra, isto é, sobre toda a humanidade, para além do nacionalismo judaico. Simeão e Ana (Lc 2, 22-39) verbalizam a esperança colmada pelos pobres e justos que aguardavam a libertação. Por isso Lucas (2, 29) diz que o ancião pode ir “em paz” (*apolúseis... en eiréne*).

“Em paz” seria uma mera convenção? De forma alguma. Muito mais que uma simples consolação, trata-se de um encontro real, ou seja: a paz messiânica, até então uma promessa, agora é uma realidade na pessoa e na missão da criança que acaba de se manifestar no coração da religião judaica, em Jerusalém, no templo. A paz anunciada pelo Antigo Testamento, agora deixa de ser um horizonte, aquilo que muitos quiseram ver, reis e profetas, e não viram (Lc 10, 24) e passa a ser uma realidade messianicamente experimentada.

1.2.4 A paz como bem-aventurança

Quando se tratou de elencar, catequeticamente, os elãs da alma cristã, o dinamismo da vida cristã, para atingir a plenitude da perfeição do Pai (Mt 5, 48), Mateus (5, 9) usa a expressão *eirenopoiós*: Bem-aventurados os “artesãos da paz”, os “fazedores da paz”, os “promotores da paz”¹². A partir do evangelho da infância, em Lucas, o Novo Testamento mostra o amadurecimento, podemos dizer, a condição adulta do ser cristão: a palavra posta em prática (cf. Mt 7, 24), a casa construída sobre a rocha. Por isso os *eirenopoioi* ganham, no Reino de Deus que se torna presente com a obra de Jesus Cristo, Salvador-Ungido, a filiação divina: serão chamados “filhos de Deus”

¹² O estudo clássico dessa bem-aventurança está em Dupont (1969), com todo o histórico do adjetivo *eirenopoiós*. Eruditamente, exaustivamente, o tema é tratado também no respectivo verbete no dicionário Kittel (FOESTER; VON RAD, 1973).

(Mt 5, 9). A filiação divina se faz pelo amor de Deus, daí a ligação entre paz e amor (*eiréne* e *agápe*). Se filhos, hão de ser da mesma natureza do Pai. Impossível maior intimidade entre Deus e o ser humano. Uma “nova criação”, *synguéneia*, na forte expressão dos Padres gregos (DES PLACES, 1964).

Essa obra foi possível e realizada pelo Filho de Deus encarnado. Por Ele todas as coisas foram reconciliadas, “estabelecendo a paz por seu sangue derramado na cruz”, tanto na terra como no céu (Cl 1, 20). A teologia posterior não teve dúvida em proclamar o seu evangelho como “evangelho da paz” (At 10, 36; Ef 6, 15). Um evangelho que cumpre as dimensões de completude e inteireza vislumbradas pela noção veterotestamentária do Shalom. Podemos colher em Ef 2, 14 a síntese da sua identidade: Quem é Jesus? “Ele é a nossa paz” (*autòs gar estín hé eiréne hemón*).

O cristianismo, contudo, não é só Páscoa. É Páscoa e Pentecostes, efusão do Espírito. Nos cristãos, redimidos pelo Salvador, passa a habitar o Espírito Santo, que os capacita para levarem uma vida agradável a Deus (Rm 8, 1-4; 12, 1; 1Ts 4, 1). Essa vida é descrita como “conduzida pelo Espírito” (Rm 8, 14), procede sob o “domínio do Espírito (Gl 5, 16. 25). O Espírito convence os cristãos da verdade do Evangelho. Ele combate as tendências da carne (as obras da carne), que tendem para a morte. Mas o Espírito tende “para a vida e a paz” (Rm 8, 6). Por esta razão Gl 5, 22-23, ao falar dos frutos do Espírito, além do amor, da alegria etc., não deixa de nomear a *paz*.

Do Antigo para o Novo Testamento, temos, portanto, uma passagem substancialmente significativa, entre a esperança e a fé, para citar Hb 11, 1: fundamento (*hypóstasis*) e prova (*élenchos*). Se quisermos falar da perfeição da paz bíblica, devemos, por isso, falar de uma paz cristã, uma *Pax Christi*.

Jesus Cristo, o verdadeiro *eirenopoíós*, deixou à sua comunidade de discípulos um legado: “Para que, em mim, tenhais a paz” (Jo 16, 33), “A minha paz vos dei, a minha paz vos dou” (Jo 14, 27); “A paz esteja convosco!” (Lc 24, 36).

A teologia não poderá jamais esquecer ou descuidar da centralidade do tema da paz na revelação, da qual ela parte para desenvolver um discurso sobre a fé. Daí resulta, igualmente, a necessidade de olharmos para o esforço feito pela igreja cristã para ser fiel à paz de Cristo nas condições históricas em que lhe foi dado viver. Num mundo sempre sujeito às contradições, às violências, a Igreja procurou ser uma artesã da paz na sociedade. Terá ela conseguido cumprir essa missão?

Capítulo II - A Tradição Patrística

Chama a atenção dos estudiosos a intensa atividade copista dos medievais. Se essa atividade era primordial, é porque se estudava e, naturalmente, se lia muito. No caso de Santo Tomás, por mais que tenha desenvolvido uma reflexão pessoal, ela nunca deixou de levar em conta, e confrontar-se, com o pensamento das demais pessoas, escolas, obras. O núcleo de seu pensamento brotava da cultura viva do seu tempo. Levou a altíssimo grau sua missão, como *Magister in Sacra Pagina*: além de *legere... disputare*. Lecionar, sim, mas aí do mestre que recusasse a *disputa*. Seus colegas e alunos o repeliam da universidade. Quer ser Magister? Tem que saber aceitar e praticar o *debate*: sondar o pensamento dos outros, documentá-lo, discuti-lo e apresentar publicamente e por escrito, dentro de prazos fixos, seu pensamento com coerência, clareza, argumentação. O clima, portanto, era de diálogo, treinado no *trivium* e no *quadrivium*¹³. Diálogo com pensadores do passado e os contemporâneos: os pagãos, os gregos, os judeus, os romanos, os árabes, a Bíblia, o Corão, as obras literárias, os concílios e sínodos, os papas, os escritores eclesiásticos e os Padres da Igreja (que eram chamados “os Santos”). Quando esteve na Corte Pontifícia Santo Tomás mandou traduzir para o latim um compêndio de cinquenta e sete Padres gregos, que o ajudou a redigir a *Catena aurea super quattuor Evangelia*.

2.1 Os primeiros Padres

Para quem já leu os Padres da Igreja e os autores eclesiásticos não resta dúvida de que o tema da paz tem neles bastante relevância. Exemplificando (HAMMAN, 2002), podemos recordar Clemente de Roma (final do primeiro século) empenhado a fazer com que os Coríntios vivessem em paz, vocábulo que ele utiliza sete vezes em sua *Carta aos Coríntios*. Para Inácio de Antioquia (início do segundo século) a paz (Fil. 7, 2) é um bem escatológico que Deus concede à comunidade. A *Tradição Apostólica* (metade do segundo século) proíbe ao catecúmeno e ao batizado de matar até mesmo na guerra, e impede que o magistrado cristão se utilize do *jus gladii*. Clemente de

¹³ Para Aristóteles a arte era a capacidade de produzir com raciocínio reto, uma disposição suscetível de criação seguida de razão verdadeira. Romanos como Mariano Capella (contemporâneo de Santo Agostinho), Cícero, Sêneca, Boécio idealizaram uma formação baseada em *artes liberais*, porque destinada aos verdadeiros cidadãos, isto é, “livres”, voltadas para interesses não-materiais. Aos não-livres eram reservadas as *artes mecânicas*, voltadas à produção de utilidades do cotidiano. A tradição da pedagogia romana foi ainda aperfeiçoada na época carolíngia. Tais artes foram classificadas em sete, divididas em dois cruzamentos ou articulações de três ou quatro ramos ou caminhos: respectivamente, o *trivium* e o *quadrivium*. Trivium referia-se à gramática, à dialética e à retórica; Quadrivium referia-se à geometria, à aritmética, à astronomia e à música. Essa sistematização buscava assegurar a produção de uma cultura capaz de elevar o espírito humano para a construção de uma verdadeira civilização, racional e livre (NUNES, 1979).

Alexandria (segundo século) chega a distinguir (*Stromateis*, I, 29, 4) os tipos de paz (humana, eclesiástica, divina). Cirilo e Jerusalém (século quarto) pede (Cat. Mist. 5, 8) que se reze pelos governantes para que sejam promotores da paz.

As *Constituições Apostólicas* (final do século quarto) igualmente realçam (45,2) a importância dos construtores da paz. Tertuliano (160-230) ensina (*Sobre a ordem*, 18) que a paz reconcilia o homem com Deus, ele deve repousar em Deus e a comunidade humana precisa se fundar na concórdia e na ortodoxia (*pax* como sinônimo de *communio*). Orígenes (c.185-253) não é favorável ao alistamento militar (*Contra Celso* 5.7-8). O adágio de então era *pugnare mihi non licet*. Cipriano (c. 200-258) tende a identificar a paz com a unidade, no contexto das polêmicas com os donatistas. Em todos há a convicção, oriunda de Jo 14, 27, de que existe uma paz cristã, que vem de Jesus Cristo. Tanto que, contrariamente aos pagãos, para os cristãos que morriam, usava-se – como até hoje – a expressão *requiescat in pace*. Ou, conforme a tradição africana: *fidelis in pace*. Com a disseminação dos cismas, a aspiração cristã era *pax et unitas*.

E nada tão célebre quanto a informação de Justino (segundo século) de que o sinal da reconciliação cristã (*I Apologia*, 65,2), no coração da celebração eucarística, era o ósculo da paz.

2.2 O Edito de Milão (313)

O Edito de Milão é como um *intermezzo* exatamente na metade da era patrística.

Um divisor temporal nas primeiras gerações cristãs pode ser percebido a partir do começo do século IV. Pois, mais exatamente após o Edito de Milão em 313, promulgado pelo imperador Constantino, a tendência a partir de então foi a de identificar a *pax Christi* com a *pax Constantini*, como fica claro em alguns textos de Eusébio de Cesareia (HOORNAERT, 1986)¹⁴. Se antes de Constantino havia contestação da guerra e de tudo o que pudesse colocar em perigo a vida humana, a partir do século IV a situação civil do cristianismo é outra. Com as fronteiras do império cristianizado ameaçadas pelos bárbaros, o soldado cristão deve combater. Viver como cristão é também viver como cidadão, o que implica defender o povo, o Estado, os governantes, as instituições.

¹⁴ Sobre o impressionante elogio a Constantino feito por Eusébio de Cesareia ver (SILVA; MARVILA, 2006)

Certamente haverá apelos para a moderação, para evitar, postergar ou mitigar a guerra. Mas o cristianismo caminha ao lado do Estado e assume responsabilidades que, na vida prática, pode ofuscar o imperativo de Ef 2, 14: “Cristo, nossa paz!”

Em 13 de junho de 313, os imperadores Constantino e Licínio promulgaram o Edito de Milão, mediante o qual, reconhecendo o cristianismo como *religio licita*, foi instaurada a liberdade religiosa no império romano¹⁵.

A leitura do documento deixa claro que a liberdade era ampla, não dizia respeito apenas aos cristãos, que vinham sendo perseguidos há mais de dois séculos.

Uma correta apreciação dos fatos, parece poder atribuir a atitude de muitos cristãos, inclusive de Eusébio de Cesareia, ao verdadeiro alívio trazido por Constantino, após algumas das mais sérias perseguições aos cristãos, sobretudo a do imperador Décio (284), a ponto de os cristãos elaborarem seu calendário a partir dessa data. O hábito de iniciar o calendário a partir da presumida data do nascimento de Jesus Cristo só se impôs efetivamente no século IX.

Depois de 67 anos, porém, em 380, um novo imperador, Teodósio, resolveu impor o cristianismo como religião oficial do império. Daí remontam os equívocos que contribuíram para dar origem a épocas de intolerância, a começar pelos próprios cristãos, e vários tipos de fanatismos, alguns dos quais teimam em ressurgir até no nosso tempo. A religiosidade normalizada passou a ser também normalizante. Daí a necessidade de reflexão sobre fatos desse porte. Podemos fazer eco da advertência de um pensamento do filósofo Ernst Bloch: “A incompreensão do presente nasce fatalmente da ignorância do passado; mas talvez não seja menos vão se esgotar em compreender o passado se nada se sabe do presente” (2001, p. 65).

Somente os desatentos acreditarão que a partir de então se viveu numa era de paz religiosa. Como nos dias de hoje, após tantos progressos da civilização, não se consumou o banimento da violência. Para não falar de outras religiões, calcula-se que cerca de cem mil cristãos são assassinados anualmente, vítimas da intolerância religiosa. E como os cristãos já foram praticantes de violência contra judeus, muçulmanos, índios, afrodescendentes etc., sendo que eles próprios já experimentaram largamente os piores padecimentos físicos e morais, certamente são os primeiros a não desejarem para ninguém que se repita nem um pouco das cenas de barbárie que se verificaram no passado.

¹⁵ É um fato histórico bastante estudado e sobejamente conhecido. Cf. os excelentes estudos, resultado das comemorações do 17º centenário (2013) da promulgação do edito (NASCIMENTO, 2016; CLEVENOT, 1983).

Na apreciação de fatos tão antigos convém não projetar no passado distante o que significa conquistas da contemporaneidade. Bem avaliada, a memória do Edito de Milão não é ociosa para a reflexão sobre a paz. Por mais que o imperador Constantino tivesse segundas intenções, tal iniciativa da paz religiosa não deixou de ser um ato de grandeza. Historicamente, representa um amadurecimento da consciência humana: nada justifica o ódio pelas diferenças, nenhuma razão pode arvorar-se como fundamento da imposição de credos e ideologias.

A indiferença em face dos valores morais dos povos, e pior ainda o menosprezo e a perseguição dos seus praticantes, é um critério seguro para identificar o grau de baixa civilidade, o estágio de vilania de uma época ou de uma comunidade. Por isso é que o gesto de Constantino não pode ser ignorado, muito menos cair no vale comum dos fatos descartáveis.

Ao contrário, respeitar as diferenças, aproximar-se delas e com elas somar esforços no que for possível para o bem do ser humano, isso tudo só pode contribuir para o progresso de um povo, de uma nação. E o Estado que se descuidar de zelar eficazmente por este imperativo moral caminha para seu falimento ético.

A liberdade religiosa, entretanto, é um bem tão grandioso que não pode ficar reservada apenas à proteção dos governos nacionais, pois a experiência nos mostra o quanto essas instituições são limitadas, medíocres, castradoras, reféns de ideologias, partidos e até mesmo de religiões ou simulacros de religiões.

Infelizmente o cristianismo nem sempre se pautou pelo ideal surgido no início do século IV, parte dele cedo esqueceu-se de suas origens evangélicas, e deixou-se absorver pelo espírito de uma *igreja mundanizada*, uma instituição reprodutora dos cacoetes de um mundo decrépito. Daí o surgimento da mística da “fuga mundi”.

Não será esse o caminho seguido pelo movimento de evangelismo do século XIII que teve os Mendicantes como apoiadores, num momento de renovação da Igreja.

2.3 A paz em Santo Agostinho

A vida de Agostinho de Hipona (354-430), há séculos, tem sido objeto de muitíssimos estudos¹⁶. É absolutamente correto dizer que, com características geniais, foi ao mesmo tempo filósofo, teólogo, escritor, poeta, orador, polemista, místico e pastor. Foi testemunha atenta, em dois continentes, de uma história que refletia os estertores do mais poderoso império da antiguidade. Ele não conheceu todos os problemas de seu tempo, mas ao menos pode fazer sondagens muito amplas e apreciar os fatos sob uma impressionante variedade de prismas. Por todos esses motivos, Pio XI não exagerou quando disse que foi um homem ao qual “quase nenhum ou certamente pouquíssimos dos que surgiram desde o início do gênero humano até hoje podem comparar-se”.

Nenhum homem de cultura, muito menos um filósofo, um teólogo ou um cientista da religião, pode deixar de estudá-lo com atenção. Todas as vezes que forem feitas antologias dos mais belos textos da literatura, certamente haverá páginas escritas por Santo Agostinho. Patrimônio da humanidade, mais que tudo patrimônio da Igreja Cristã. Por isso Santo Tomás de Aquino, a quem Paulo VI chamou de *Doctor Communis Ecclesiae*, na sua bela carta *Lumen Ecclesiae*, bem como *Doctor Humanitatis*, porque sempre pronto e disponível a receber os valores humanos de todas as culturas, deu sempre grande atenção ao ensinamento do Doutor de Hipona.

Dentre todos os Padres da Igreja Santo Agostinho foi o que mais se debruçou sobre o estudo da paz (FITZGERALD, 2018).

Estudar Santo Agostinho é sempre penetrar num imenso castelo do saber. Felizmente ele costuma deixar os conceitos e os termos bem definidos (HAMMAN, 1983; BROWN, 2005)¹⁷. Ele emerge, portanto, da Patrística, como um referencial indispensável para toda a Idade média e, obviamente, para Santo Tomás. Ninguém podia ignorar esta *auctoritas*, Agostinho. Concordando ou não com ele, ele devia ser citado. Às vezes, as discordâncias com ele tinham de ser camufladas numa “exegese reverencial”.

¹⁶ Certamente uma das melhores fontes para estudar S. Agostinho é o volume organizado por Fitzgerald (2018). A edição brasileira sob a coordenação de Heres Drian de O. Freitas é melhor que a edição original inglesa, e suas traduções em espanhol e italiano, porque acrescida de vários novos verbetes. Entre as páginas 28-34 contém uma bibliografia geral bastante abrangente.

¹⁷ Ainda, do ponto de vista filosófico ver (JOÃO, 2019).

A moderna concepção do vocábulo “paz” tem a ver com diversas concepções clássicas da paz. Por exemplo, a *pax romana* consistia numa ordem imposta pela conquista, cuja consequência era submeter os súditos advenientes ao *ius gentium*.

Tal modalidade de paz, ou seus avatares modernos ou contemporâneos deixa claro que se trata de uma ordem infligida pelos donos do poder. No presente, tanto quanto no passado, esses conceitos cimentam ideologicamente as consciências. Por isso é precioso testemunhar o esforço de Santo Agostinho para discernir o que é a paz.

É verdade que Santo Agostinho aborda o tema da paz em diversas obras (Confissões, Discursos, Comentários aos Salmos, Epistolário). Mas a principal obra de filosofia e teologia política de Santo Agostinho é o *De Civitate Dei* (413-426). No livro XIX desta obra, que é considerado o principal texto onde ele trata do tema da paz, o Doutor africano apresenta a paz como um bem desejado, não como ordem imposta. Mais que isso: Santo Agostinho ensina na *Cidade de Deus* que desejar tal bem é desejar o que de mais alegre e útil existe no ser humano: “É, de fato, tão grande o bem da paz que, mesmo nos assuntos terrenos e perecíveis, nada se pode ouvir de mais agrado, nada se pode procurar com maior anseio, finalmente nada melhor se pode encontrar” (1995, p. XIX,11).

Trata-se de um desejo universal que, entretanto, torna-se um desafio, já que constantemente foi ameaçado pela expansão das paixões e desejos vis da natureza humana. Por isso o pastor e teólogo de Hipona se esforça para discernir as razões que impedem o império de um bem tão precioso como a paz. É o que se espera de um filósofo e teólogo, com a preocupação de não se deixar aprisionar no tempo e no espaço de sua existência, levando o pensamento a abrir-se para um horizonte cada vez mais amplo. Mas esse pensamento tem lastro, não é quimérico, tem pontos de partida sólidos. Por essa razão Santo Agostinho mergulha na Sagrada Escritura e na inevitável mediação cultural de então, isto é, a filosofia. É algo recorrente historicamente, no seu caso, em Platão e nos neoplatônicos, e em algumas escolas helenísticas, tanto gregas quanto romanas (Virgílio, Varão, Terêncio, Cícero). Sua definição de paz (paz do corpo, da alma irracional, da alma racional, do corpo e da alma, do homem mortal, da casa, da cidade, da cidade celeste, de todas as coisas) tem reverberações dessa filosofia helenística (AGOSTINHO, 1995, p. 1915).

Santo Agostinho foi muito lúcido ao distinguir três níveis no conceito de paz, a saber:

a) o nível *ontológico*, em que a paz é vista como vestígio do Criador;

b) o nível *crisológico*, ela é dom de Jesus Cristo, que a confere a uma humanidade que a perdeu por causa do pecado;

c) o nível *escatológico*, isto é, uma realidade esperada, mas que não pode ser arbitrada em plenitude pelo tempo terrestre.

Assim, a paz tem uma dimensão de perfeição e outra de imperfeição. A paz política, por exemplo, escopo de uma atividade terrestre, é desejável para todos, contudo – como já foi dito – não é totalmente realizável (XIX, 26-27). Ou seja: a terra não oferece possibilidade de uma paz perfeita. E alude a um estado “utópico”, que infelizmente não se concretizará jamais:

“Quem não queria desejar aquela cidade na qual os amigos nunca se separam e na qual os inimigos não entram? Onde não tem tentador, nenhum revolucionário, nem quem semeia discórdia entre o povo de Deus, nem quem atormenta a Igreja porque serve o demônio... Então, entre os filhos de Deus a paz será perfeita!” (AGOSTINHO, 1997 p.???)Comentário ao Salmo 84,10).

Não havia nessa época a discussão entre fé e razão como se fez nas épocas mais tardias, daí porque Santo Agostinho pode, sem forçar, identificar convergências entre cristianismo e platonismo, como no caso do amor supremo. Na busca do amor supremo, identificou e qualificou que os seres humanos estão numa arena em que se tensionam duas formas distintas de amor, o *amor próprio* e o *amor ao bem supremo*, os quais são responsáveis pela paz ou pela discórdia. O primeiro propicia a desordem social, por intermédio do individualismo e do egocentrismo (amor privado), afastando-se da comunhão com o próximo e com Deus, que é o amor supremo. Surgem assim os conflitos sociais que estorvam a paz. Rejeitar o bem supremo é o caminho para todas as calamidades da história. Inversamente, a paz só pode ser assegurada mediante a escolha do bem supremo, isto é, de Deus. Essa é a verdade do ser humano, pois ele foi criado para a convivência com o ser supremo e com toda a criação. Insubordinar-se contra o bem supremo e fixar-se no amor próprio é caminhar para inviabilizar a paz.

Além disso o ser humano é beneficiário de um princípio interior, uma lei natural, inata, anterior a qualquer direito positivo, que expressa a lei eterna no espírito humano, que nos ensina a evitar o mal e fazer o bem. A verdadeira paz brota da aplicabilidade desse ditame moral. Procurar o bem do outro é tornar-se um construtor da paz. Sendo que tudo começa pela paz familiar (*domus*), até chegar ao espaço público, que é onde se constrói a paz social (*civitas*).

Numa palavra: onde as armadilhas do egoísmo (tanto a dos cidadãos quanto a dos governantes) são superadas, são estabelecidos os fundamentos de uma verdadeira paz¹⁸.

E por que falar em “verdadeira paz”? Porque pode existir uma caricatura de paz. É quando S. Agostinho investe contra o Império Romano e apresenta a defesa do cristianismo, acusado pelos autores pagãos por ser o responsável pelo desmoronamento do império, em 401, pela ação dos visigodos de Alarico. Reconhece que os romanos – as causas são deixadas de lado – fizeram progressos econômicos e políticos, até abençoados por Deus, mas cometeram o terrível mal moral de trocar, pelas coisas mutáveis, materiais, a realidade imutável, que é Deus.

A consequência de uma noção ambígua de paz abre espaço para uma prática pastoral da Igreja Cristã também ambígua. Por exemplo: Durante séculos, desde Carlos Magno (742-814) até o Congresso de Viena (1814-1815), todos os tratados internacionais de paz foram feitos “em nome da Santíssima e indivisível Trindade”.

Como esperar a paz de semelhantes equívocos ou mesmo desordem moral? A *pax romana* foi um engodo. Inseriu-se na superestrutura orquestrada para cimentar, ideologicamente, a submissão do maior número possível de povos dos três continentes.

As potências de hoje parecem que se porfiam na emulação, cada vez mais medonha, do que foi o império romano até o século V.

¹⁸ Para aprofundar nas dimensões políticas da paz no pensamento de Santo Agostinho ler a tese doutoral em Teologia de Paulo Hamurabi Ferreira Moura (2009), especialmente entre as páginas 117-152, e a extensa bibliografia.

Capítulo III - O universo de Santo Tomás de Aquino

Difícilmente um pesquisador compreenderia adequadamente o pensamento de Santo Tomás de Aquino sem situá-lo no contexto do complexo século XIII, da Igreja da cristandade, do Movimento dos Mendicantes, da Ordem dos Frades Pregadores, e do mundo novo da produção do conhecimento, representado pelas universidades.

3.1 O século XIII

O século XIII foi um dos mais brilhantes da Idade média, para alguns até mesmo da história. Nele se produziram grandiosas manifestações do progresso intelectual e religioso. Foi um período de renascimento e criatividade.

O encontro do pensamento judaico, latino, grego, cristão, bárbaro e árabe culminou no século XIII¹⁹, fazendo dele uma síntese cultural bastante complexa, mas ao mesmo tempo fecunda.

Escolas de várias tendências, desde a Pérsia e a Síria, no Oriente, até Toledo e Córdoba, no Ocidente, englobando âmbitos variados, desde a Etiópia, ao sul, até as Ilhas britânicas, ao norte, de algum modo lograram diminuir os estranhamentos, se conheceram e ensaiaram tentativas de diálogo, às vezes com razoável sucesso.

Pensadores de grande porte, como Jerônimo ou Agostinho, nunca experimentaram uma variedade tão grande de culturas, bem como nunca dispuseram de instrumentos de informação de tamanha abrangência. Claro que as lideranças do século XIII não conheceram – nem podiam cogitar disso – todos os problemas humanos, mas puderam realizar pesquisas muito percucientes e dispor de horizontes de observação bastante amplos.

Sob este aspecto, Santo Tomás foi privilegiado e admirável, no sentido que, num universo de contradições – se bem que algumas delas aparentes – pôde estudar e pesquisar em várias localidades da Europa, encontrar-se com gente que ia e vinha entre Oriente e Ocidente, ler filósofos, teólogos e cientistas judaicos, latinos, gregos e árabes, frequentar universidades e bibliotecas, relacionar-se com intelectuais e pastores de tantas partes, conhecer o centro do cristianismo na Cúria papal, mas na mesma época viajando de barco pelo Mediterrâneo e pelos rios, ou a pé ou de montaria por cidades, aldeias, planícies e montanhas... pode lecionar, escrever (calcula-se que escrevia por dia útil o que equivaleria hoje a doze laudas), disputar (e quanto!), orar e pregar. Para

¹⁹ Para aprofundar (VAZ, 2014, p. 11-33).

tantos empreendimentos, quanta dedicação, quanta disciplina! E obviamente tudo temperado por muita simplicidade, humor e amor!

Um homem bem representativo do século XIII, no qual, porém, soube cultivar a universalidade cristã.

Mas o século XIII foi também tempos de Inocêncio III no papado, São Luiz rei da França, Cister com seus quinhentos mosteiros, Cluny com o dobro, da reconquista da península ibérica e o redimensionamento do Islamismo na Europa; de várias pestes, mas também da diminuição da fome pelos avanços na vida campestre; da Magna Carta nas ilhas britânicas, das manifestações do gênio artístico nas catedrais (Chartres, Amiens, Notre-Dame de Paris, La Sainte-Chapelle, Colônia, Westminster, Reims, Burgos...), do latim universitário, das “traduções de Toledo”, das universidades, dos contatos entre Oriente e Ocidente, de pujança filosófica e teológica... de certo modo, um século de antecipação da modernidade.

Santo Tomás de Aquino (1225-1274) não chegou aos cinquenta anos de existência, cronologicamente vividos no âmago do século XIII, sendo que tudo o que aconteceu de culturalmente relevante na época manteve alguma relação com sua vida e sua missão. Muitas pessoas até hoje costumam imaginar o século XIII como uma época de vida relativamente tranquila ou pacífica, sem se dar conta, contudo, da presença de vários elementos que assinalam uma época de conflitividade, por exemplo:

- Problemas relacionados e agudizados entre os poderes temporais e espirituais;
- Época de muitas movimentações geográficas, como as excursões militares, os deslocamentos civis e caravanas de missionários, provocando aos agentes históricos crescente consciência dos alcances e das limitações espaço-culturais de seus horizontes;
- O estreitamento, a contaminação e a quase confusão entre Igreja e Estado, fazendo a primeira afastar-se de suas missões específicas, razão pela qual nascem movimentos heréticos, aparentemente evangélicos, que agressivamente procuram se opor à fé católica (ver o exemplo de novas manifestações maniqueístas, como os da região de Albi, no Midi, com forte repercussão na teologia e na espiritualidade cristãs acerca das realidades terrestres (materialidade, corporeidade, sexualidade, matrimônio, sacramentalidade, instituições e carismas);
- A fundação dos institutos chamados de “Mendicantes” (dominicanos e franciscanos), para combater as heresias, servindo-se de um renovado evangelismo (pobreza, Evangelho “sine glosa”, renovação da instituição religiosa, equilíbrio entre vida contemplativa e vida ativa, fraternidade,

itinerância, substituição da prática da “cruzada” pelo espírito da aproximação e do diálogo, presença junto aos jovens das cidades);

- A convicção de que a verdade se atinge não pela imposição autoritária, mas pela força da argumentação da fé e da razão, e do testemunho, abrindo espaço para o aproveitamento dos benefícios das instituições universitárias recém-criadas.

Nunca será demasiado insistir sobre a originalidade do surgimento de um movimento “Mendicante”. Se o vocábulo hoje é comumente repulsivo, assim não foi pelos que perceberam a significação desse movimento no coração da Igreja Cristã de cristandade. Renunciando ao recebimento de espórtulas pela administração dos sacramentos, díizimos pela atividade paroquial, prebendas das coneziias e bispados, rendimentos de propriedades, chamavam a atenção por andarem pobremente vestidos, pedindo um pão em cada porta, repartindo-o com os demais empobrecidos, sem se preocuparem com o dia de amanhã, sem pensar em amealhar bens, porque criam no amparo da providência divina.

Por uma ação tão simples, ao imitarem as primeiras comunidades como apresentadas nos Atos dos Apóstolos (4, 32-37), atualizando a “vita apostolica”, os Mendicantes, não por ideologia, mas por virulência evangélica, foram capazes de criar uma igreja fiel, mas alternativa, sendo irmãos de Cristo e do povo, vomitando politicamente a feudalidade²⁰.

3.2 Pax Dei

Uma das marcantes características da Idade Média, no que tange à prática religiosa com o mundo em suas diversas dimensões, foi o esforço de disciplinar uma sociedade sob muitos aspectos ainda selvagem, no sentido que a belicosidade ainda era comumente aceita e usada para dirimir contenciosos. Isso não chega a assustar, se nos lembrarmos que ainda hoje há comunidades que aceitam a vingança, o duelo, o rapto e quejandos. A guerra era uma alternativa quase corriqueira, de tal modo que longos períodos, às vezes dezenas de anos, eram vividos sob o espanto da guerra²¹.

²⁰ A bibliografia sobre os Mendicantes é vastíssima. Trabalhos sintéticos podem ser consultados para ampliar as visões. Dentre outros, Vicaire (1973, p. 675-691).

²¹ Algumas das obras especializadas na abordagem desse tema são: (BERTRAND, 2008); (DUBY, 1993); HEAD; LANDES, 1992).

Houve alguns tempos de relativa paz, ou melhor, de cessação temporária de guerras, mediante tratados, períodos menores de tréguas, que remediavam um clima de constante beligerância (ex.: Tréguas de Goulet, 1200; de Chinon, 1214; de São Germano, 1230; de Paris, 1259).

Sempre foi da natureza da ética evangélica a vivência de valores encarnados no mundo, a começar pela busca de impregnar as estruturas do império romano pela Palavra de Deus. Tarefa nem sempre fácil, mas efetivamente, inúmeras vezes, a fé cristã foi um baluarte da harmonia entre os povos. Contribuiu para o aperfeiçoamento de uma sociedade caracterizada pelos antagonismos, pela competição, pelo exercício do poder de modo cruel. Mas historicamente o cristianismo nem sempre acompanhou o irenismo evangélico, pois chegou ao ponto de se tornar um fator de violência. Em que sentido? No sentido que a mensagem evangélica indiscutivelmente ensinou a paz, mas a prática religiosa muitas vezes fez do cristianismo um destruidor de povos e de culturas.

A *Pax Dei* (Trégua de Deus, Paz de Deus) consistia numa suspensão, ainda que temporária, das práticas de hostilidade usuais desde a antiguidade. Nasceu no final do século X no sul da França visando, por motivos sociais e religiosos, assegurar a paz, contendo os hábitos arbitrários e ilegítimos semeados pela Europa ocidental. Tais práticas, apesar dos esforços da Igreja Cristã, chegaram a durar até o século XIII.

O ponto de partida estava nas exações²². Dissolvido o império carolíngio, deu-se uma mutação feudal que se identificou com o crescimento das exações impostas pelos senhores aos camponeses e ao clero, em troca de proteção; a alternativa eram as guerras privadas, bastante frequentes, seguidas de grandes desgastes. Muitos religiosos conseguiram conservar sua dignidade em meio a tantas desordens, razão pela qual adquiriram grande autoridade espiritual. Carlos Magno havia solicitado aos bispos que reprimissem os abusos.

O concílio de Trosly²³ foi quem decretou a Paz ou Trégua de Deus, exortando à penitência; impôs o anátema às práticas de exações abusivas.

²² *Exação*, do latim *exactione*, designa o rigorismo na cobrança de impostos e dívidas, daí facilmente decorrendo abusos da parte dos senhores.

²³ O concílio de Trosly (909), exortando à penitência os religiosos da França central, decretou a Paz de Deus ou Trégua de Deus. Bispos e abades, reunidos em conselhos, condenam os excessos dos cavaleiros, procurando moralizar seus hábitos, nasce naquele instante a definição dos fundamentos morais das três ordens que regiam a sociedade medieval: os nobres fazem guerra, os burgueses praticam o comércio e o povo trabalha. Sempre há alguém que costuma apontar uma quarta ordem, o clero, este especializado em rezar.

Entende-se melhor o fato se nos recordarmos de algumas das características da feudalidade. É o caso do exercício do poder, que era medido pela extensão da clientela alcançada, ficando esta enquadrada na fidelidade aos príncipes como retribuição aos bens e serviços deles oriundos.

As principais riquezas de então, já que não havia grande comércio, advinham da posse da terra e dos cargos administrativos ou religiosos. O costume carolíngio de transmitir as terras e cargos aos filhos dos vassalos, levou ao esquecimento do princípio jurídico de que as terras e os cargos pertenciam ao soberano.

A situação se agrava quando os filhos de Luís, o Piedoso (778-840), filho e sucessor de Carlos Magno, desencadearam a guerra civil, se dilaceraram na luta pelo poder, concedendo cada vez mais autonomia a seus vassalos para deles receber apoio e assim manterem-se no poder. Carlos, o Calvo, para conseguir assegurar a posse de seu reino, a França ocidental, outorgou regalias à aristocracia e permitiu aos eclesiásticos até mesmo a faculdade de cunhar moedas.

A insegurança se aprofundou com ataques de sarracenos e de vikings, cuja característica era a mobilidade. Os agricultores procuravam se agrupar em torno dos castelos nos quais se refugiavam em casos de perigo. Daí a reivindicação dos castelões ao direito banal (direito de *bannum*, direito de ban), que podia impor tributos, corveias, punições etc. Esses direitos foram também reivindicados em relação às posses dos eclesiásticos, pois a proximidade do ano mil propiciou inúmeras doações à Igreja para a obtenção de orações e absolvição *post mortem*. A consequência: o usufruto das terras passa de uma elite territorial a uma elite guerreira. Essa elite não demorou para oprimir os camponeses e atacar as propriedades eclesiásticas. A Igreja representava então a única força moral, o único freio à violência dos senhores e dos cavaleiros. O movimento da *Pax Dei* decorre dos esforços desses três grupos sociais para neutralizar os excessos de uma nobreza nascente.

É notável o poderio eclesiástico, na virada do milênio, podemos ilustrar com o exemplo da Ordem de Cluny que, em 994 já contava com trinta e quatro mosteiros, com a maior parte de seus membros e sobretudo de seus abades recrutados na alta aristocracia. A monumentalidade e autossuficiência de suas construções, a qualidade de sua arte, a convocação de procissões para impetrar graças por ocasião de calamidades (peste, secas, fome, fogo, aluviões, terremotos...), a quantidade de relíquias que provocavam o afluxo de grandes peregrinações contribuíram para favorecer o acúmulo de riquezas, que por sua vez atraiu a cobiça de muitos senhores tornando-se circunstância de conflagrações.

O movimento em busca de uma sociedade pacífica surgiu a partir do século X, visando restaurar “aquela paz que o mundo não pode dar, que vale mais do que tudo” (*pax illa, quam mundus dare non potest... pax quam omnia superat*). Certas crônicas, ou relatos de milagres, insistem sobre a importância de multidões piedosas reunindo os grandes, os médios e os pequenos, todos preparados para o que lhes ordenassem os pastores da Igreja Cristã, como se uma voz vinda do céu falasse aos homens da terra (SORIA-AUDEBERT; TREFORT, 2008).

Foram os bispos das regiões centrais da França que assumiram a convocação das primeiras assembleias de paz, sob a forma de *plaid*s (defesa de uma causa, uma política). Os bispos se associam também aos movimentos monásticos, estes ansiosos por mudanças, por reformas.

Multidões participavam dessas assembleias, quase sempre realizadas em público. Procissões, traslado de relíquias, clima de grandes emoções, proclamação de milagres que eram praticados publicamente... tornaram a Trégua de Deus um dos principais movimentos religiosos populares da Idade Média. Impregnaram amplamente a consciência dos cristãos. Todos juravam manter e defender a paz. Grupos e populações desarmados (clero, viúvas, órfãos, camponeses, peregrinos), assim como determinados bens, deviam ser inatingíveis, eram postos sob proteção especial.

A partir de 1040 estabeleceram-se, com apoio da alta nobreza, o costume e as disposições para limitar arbitrariedades consentidas, como as “*faides*” (direito à vingança familiar)²⁴ e impor a paz em determinados dias da semana e em certos períodos do ano litúrgico (*treuga / treva Dei*). Tais disposições contribuíram amplamente para a formação do ideal dos “cavaleiros cristãos”. Diversos sínodos foram convocados para implantação dessa prática. Era um orgulho, sobretudo para as famílias nobres, possuir em seu seio pelo menos um representante desses “cavaleiros de Deus”. Nem por isso eles renunciavam a modelos e práticas primitivas do que não passava de indiscutível cobiça ou vingança.

Com tais “cavaleiros de Deus” engajados em situações de pouca clarividência teológica não se podia esperar uma mudança para uma sociedade substancialmente melhor. No fundo, a Igreja, enquanto instituição humana, moldada pelos parâmetros da cristandade, após o vazio da queda do Império Romano e o esforço de restabelecê-lo por intermédio da era carolíngia, consagrou a espada dos nobres como um ministério cristão a serviço da própria Igreja. O bárbaro

²⁴ Sobre as *faides*, ver (BLOCH, 1979, p. 150-153).

Carlos Magno, com efeito, recebeu o título de “Augusto sereníssimo, coroado por Deus, grande e pacífico imperador, governante do Império Romano, igualmente, pela misericórdia de Deus, rei dos francos e dos lombardos” (ARQUILLIÈRE, 1934, p. 93-122).

3.3 A universidade

Desde o século XII, mas sobretudo a partir do século XIII, estimuladas pela Igreja, surgem escolas cada vez mais providas de bibliotecas, bons mestres e bons estudantes, ávidos de liberdade de pesquisar, pensar e ensinar sem a tutela civil e clerical²⁵.

Constituíam-se em corporações dotadas de uma “totalidade” (*universitas*), obtendo quase sempre o estatuto jurídico de isentas, que as ligava diretamente à Sé apostólica. Tratava-se de um empreendimento novo, em que eram estudadas todas as ciências, pelo esmeril da filosofia e da teologia. A principal universidade foi sem dúvida a de Paris, com estatutos aprovados diretamente pelo Pontífice romano desde 1215, portanto dez anos antes do nascimento de Santo Tomás. Nem é preciso recordar que onde há bons mestres e bons estudantes, há também bons conflitos, turbulências, esgrimas intelectuais, conferindo à “capital da Europa” uma saudável agitação cultural.

Santo Tomás não ficou blindado desse ambiente, pelo contrário, com ardor nele mergulhou ainda adolescente e dele nunca mais saiu. Mas a história registra que quiseram retirá-lo da cátedra, por intermédio de uma polêmica com os mestres do clero secular, que não queriam ver nem dominicanos nem franciscanos mergulhados no trabalho intelectual. E como se não bastasse, o próprio bispo de Paris, Dom Étienne Tempier (1210-1279), quis banir o Doutor Angélico da universidade, forjando um catálogo de 219 teses a serem condenadas publicamente, em 1277. Esta condenação, porém, foi revogada por outro bispo de Paris, Dom Estêvão Bourret, em 1325.

²⁵ Algumas obras clássicas que apresentam a importância e originalidade da universidade medieval estão elencadas por (NASCIMENTO, 2004, p. 83-87; FRANCO Jr., 1986).

3.4 Uma nova “forma mentis”

Nem todos se dão conta do que significou a introdução da filosofia de Aristóteles no ocidente. De que forma?

Esse inovador movimento ocorreu a partir do século XII. O que se conhecia de Aristóteles até então? Conheciam-se poucos textos, mormente os da Lógica, traduzidos do grego para o latim por Severino Boécio (480-525). Havia cerca de dez séculos de predominância da doutrina agostiniana, de inspiração neoplatônica, sobre a filosofia e a teologia de uma Igreja praticamente indivisa, pois acreditava-se que o “materialista” Aristóteles, mais pagão que o “espiritualista” Platão, seria menos permeável ao cristianismo. Era arraigada a tradição de que Aristóteles era suspeito, quando não perigoso, por conta de sua proximidade com a heresia nestoriana e com as escolas da Síria e da Pérsia, que cultivavam as obras aristotélicas. Os estudiosos de Aristóteles acabaram sendo acolhidos sob a proteção do califado de Bagdá assim que os árabes dominaram o Oriente Médio e a civilização árabe adquiriu respeito e o idioma árabe obteve reconhecimento científico em toda a bacia do Mediterrâneo. A partir da era carolíngia é notório o prestígio dos comentadores de Aristóteles, tais como Ibn Sina (Avicena), nascido em 980 na Pérsia; Ibn Rushd (Averróis), nascido em 1126 em Córdoba; e Maimônides, um judeu nascido em 1135, também em Córdoba.

A Europa, contudo, recepcionava um Aristóteles de segunda mão, traduzido para o árabe, frequentemente longe do original grego, mesmo ressaltando-se a boa qualidade do trabalho dos célebres “tradutores de Toledo”.

Em Toledo, reconquistada dos árabes pelos cristãos, surge no século XII, por iniciativa do bispo Raimundo, um movimento de traduções (HSIA; BURKE, 2009). Na verdade, o que primeiramente penetra no Ocidente não é Aristóteles, e sim uma mistura de Aristóteles com seus comentadores árabes, o que costumava ser diferente do Aristóteles original..., mas o fato é que, pela primeira vez, a Idade Média se depara com uma grandiosa interpretação completa e sistemática do mundo à margem da Revelação cristã.

As primeiras reações despertadas por essa filosofia são fáceis de se prever: há os que se entusiasmam e, por assim dizer, se embriagam com a novidade, e aqueles que a veem como algo suspeito e perigoso.

A nova “forma mentis”, a dinâmica espiritual do século XIII é, pois, dominada por duas forças:

- Um *evangelismo* radical do movimento da pobreza (Mendicantes), que renova e aprofunda a piedade e "redescobre" as Sagradas Escrituras, sem dar as costas para as cidades e as universidades;
- Um *mundanismo* inspirado em Aristóteles, que confere à razão natural e ao mundo material uma importância e uma independência de que até então nunca se teve acesso adequadamente.

Foi precisamente nisto que residiu a grandeza de Santo Tomás: tendo-se defrontado com estas "visões de mundo", que já então se apresentavam fortemente antagônicas, não optou maniqueisticamente por *uma* delas: aceitou-as *ambas*, mas ultrapassando-as, mantendo-lhes a ságoma, ao desentranhar o conteúdo de verdade de cada uma.

O princípio que rege esta “falta de preconceito”, esse destemor na procura da verdade onde ela se encontrar, está expresso lapidarmente na Suma de Teologia (IIa IIae, Q. 172, a. 6, resposta *ad primum*):

Deus se serve até mesmo dos maus para utilidade dos bons (...) Ainda quando os profetas dos demônios são instruídos por eles, mesmo assim predizem certas verdades, ora em virtude da sua própria natureza, cujo autor é o Espírito Santo; ora, também, pela revelação dos bons espíritos, como diz Agostino (XX super Gen. ad litteram). De modo que, até as verdades anunciadas pelos demônios procedem do Espírito Santo.

Naturalmente, era de se esperar que um pensador com tanta liberdade mental sofresse, como de fato sofreu, inúmeras incompreensões: cada um dos lados em conflito considerava-o um potencial oponente a ser combatido.

3.5 Uma opção religiosa: A Ordem dos Pregadores

Há ainda hoje muitos intelectuais que unem indelevelmente a Ordem dos Pregadores às cruzadas e à Inquisição. Nada mais apressado, quando se verifica a inspiração fundamental que deu origem a essa instituição que foi objeto da opção do jovem napolitano Tomás de Aquino, ao nela ingressar em 1244 (antes dos dezoito anos), mesmo depois que sofreu pressão da família para se integrar no secular e prestigioso universo monacal dos Beneditinos.

O que de fato ocorreu nas origens dos Pregadores foi uma opção preferencial pelo diálogo misericordioso, e uma recusa do espírito de cruzadas.

As cruzadas, mas especialmente aquela organizada contra os albigenses, movimentava um extenso mundo composto desde os clérigos até os leigos. Tanto os papas quanto os concílios se engajaram tenazmente nesse empreendimento.

Bispos, legados cistercienses, premonstratenses, nobres..., muitos ao que tudo indica movidos por credulidade, outros até por fanatismo, o fato é que ninguém deixava de encontrar o seu lugar numa iniciativa que em hipótese alguma deveria nascer dentro do cristianismo, pois era impensável o espírito de cruzada sem o objetivo do sucesso militar.

Nesse contexto, nos locais e nas épocas em que todos procuravam encontrar o seu espaço na guerra – ainda que ela fosse considerada “santa” – não há como não se espantar com uma ausência, a do fundador dos Pregadores. Pela lógica da pragmática eclesiástica, ele deveria estar presente nessa avassaladora ação da Igreja. Não havia como dela escapar, pois as idas e vindas da guerra cruzavam necessariamente com seus itinerários apostólicos.

Porém, segundo os testemunhos de seus contemporâneos e biógrafos Domingos de Gusmão só é conhecido sob um aspecto: o de confessor e pregador da fé. Suas batalhas eram bem outras, em franca dissonância com a intensa mobilização da quase totalidade dos agentes da Igreja: “ele atacava as heresias... com toda humildade, com moderação e paciência, indo de aldeia em aldeia, de cidade em cidade, rejeitando os aparatos das escoltas e cavalaria” (PUYLAURENS, 1904, p.??).

A esse comportamento cumpre acrescentar outra atitude reveladora da nova perspectiva que estava surgindo na Igreja a partir do espírito do clérigo espanhol: sua obstinada recusa em face das sucessivas eleições que o indicavam como bispo de várias localidades. Aceitar o episcopado, em tais circunstâncias, equivaleria a deixar-se absorver pela ideologia da violência que equivocadamente impregnava a defesa da fé. Substituindo a prática das cruzadas pelo espírito da itinerância e da pobreza, os Pregadores buscavam exatamente uma alternativa que defendesse a fé sem lançar mão da violência: “No tempo da guerra santa, tanto quanto em 1215, quando ele funda os Pregadores para a evangelização da Palavra de Deus, Domingos conserva a convicção adquirida

em 1206, quando um só dever é essencial: omitindo toda e qualquer outra atividade, pregar com mais ardor do que nunca.” (VICAIRE, 1973, p. 35).²⁶

A opção religiosa de Santo Tomás foi, portanto, fruto de experiência bem amadurecida, sem que pesasse sobre ela qualquer ideia de prestígio ou acomodação, dado que ser mendicante e pertencente a uma instituição ainda tão frágil, sem escoras civis, não poderia seduzir a um jovem, não fosse pelo *evangelismo* – jamais pelo elã de conquistas terrenas – obviamente à margem do clericalismo e vanglória que já alimentava a Igreja necessitada de “reforma”, como percebeu muito bem o homem de visão que foi o papa Inocêncio III.

Tal foi o significado da nova atitude: “Pregar”. Para a época, uma verdadeira inovação. Esse é o *combate*, na linguagem de Domingos de Gusmão, da Paz e da Fé.

3.6 A questão da Paz e da Fé

Um provérbio carolíngio ensinava: “Aquele que, sem saber montar a cavalo, ficou na escola até aos doze anos, só serve para padre”. Tal provérbio bem sugere qual o ideal de boa parte da sociedade medieval, sobretudo da nobreza. Varão bom deve ser robusto, adestrado para a montaria e o manuseio das armas, cheio de honrosas cicatrizes, glutão, pifão, corajoso, desdenhoso da morte. E deve ter *gosto pela guerra*:

Muito me agrada o alegre tempo da Páscoa, que faz chegar as folhas e as flores; e agrada-me ouvir a alegria das aves que fazer ressoar os seus cantos pelo arvoredo... Mas também me agrada quando vejo, nos prados, tendas e pavilhões levantados; e sinto grande júbilo, quando vejo, alinhados nos campos, cavaleiros e cavalos aparelhados; e agrada-me quando os batedores fazem rugir as gentes e o gado; e agrada-me quando vejo, atrás deles, uma grande massa de homens de armas que vêm juntos; e o meu coração alegra-se quando vejo fortes, castelos cercados, e as sebes destruídas e tombadas, e o exército na margem, toda rodeada de fossos, com uma linha de robustas estavas entrelaçadas...

Clavas, espadas, elmos de cores, escudos, vê-lo-emos feitos em pedaços – desde o começo do combate – e muitos vassalos feridos juntamente, por onde andarão à aventura os cavalos dos mortos e feridos. E quando entrar no combate, que cada homem de boa linhagem não pense senão em partir cabeças e braços; pois mais vale morto do que vivo e

²⁶ Au temps de la guerre sainte, aussi bien qu'en 1215 lorsqu'il fonde les Prêcheurs pour l'évangélisation de la Parole de Dieu, Dominique conserve la conviction acquise en 1206, qu'un seul devoir est essentiel: en ometant toute autre activité, prêcher avec plus d'ardeur que jamais. Tradução nossa.

vencido. Digo-vos, já não encontro tanto sabor no comer, no beber, no dormir, como quando ouço o grito do “Avante!” elevar-se dos dois lados, o relinchar dos cavalos sem cavaleiros na sombra, e os brados: “Socorro! Socorro!”, quando vejo sair, para lá dos fossos, grande e pequenos na erva; quando vejo, enfim, os mortos que, nas entranhas, têm ainda cravados os restos das lanças, com as suas flâmulas (BORN *apud* BLOCH, 1979, p. 326).

O cântico citado é de Bertrand de Born, do século XII, do condado do Perigord, região certamente conhecida por Santo Tomás, pois era caminho normal para quem vai da Itália para Paris, e vice-versa, itinerário que o santo realizou pelo menos três vezes.

O que nos convém reter dessas informações é que a Igreja deveria evangelizar muita gente como este “guerreiro” acima citado. E ele não era uma exceção.

Ninguém vive sem mística, isto é, sem uma força de atração que lhe permite a lucidez sobre a existência, o deslinde de suas valências, e uma consequente prática a partir de tal âmbito. Santo Tomás viveu sob o impacto da espiritualidade, da mística de Domingos de Gusmão. Por tradições familiares, injunções políticas, influência do espírito do tempo, um e outro quase que seriam naturalmente encaminhados – como de fato sucedeu – para uma “carreira” eclesiástica nos moldes bem tradicionais, para que suas famílias nobres perpetuassem os laços favoráveis com os poderes da península ibérica e da Campânia e até mesmo o sul da França. Mas seus itinerários foram bem diferentes.

Dentre os vários títulos de santidade apresentados pelas testemunhas durante o processo de canonização do fundador da Ordem dos Pregadores, Domingos de Gusmão (1170-1221), na cidade de Toulouse, repetidas vezes foi-lhe atribuída a expressão “amigo da Fé e da Paz”, *amicus negotii fidei et pacis* (*Processus Tolosanus*, cf. MOPH XVI, 178-180.184)²⁷.

Chama-nos mais ainda a atenção o fato de que tais vocábulos, *fides* e *pax*, eram entendidos como uma só realidade. Tal afirmação parece contradizer o que habitualmente se diz ou se lê, isto é, que uma das características da cristandade era ancorar a fé em atos de repressão, intolerância, violência, enfim a guerra. Como, então, acentuar a proximidade entre a fé e a paz?

²⁷ São várias as excelentes biografias sobre Domingos de Gusmão. Citaremos apenas algumas: (VICAIRE, 1956; 1957;1977).

Um dos malefícios dos hábitos mentais da modernidade consiste na alteração do sentido dos vocábulos. É dever do pesquisador precaver-se para não incorrer num dos maiores erros metodológicos, isto é, projetar nossas atuais categorias de pensamento, sentimentos e linguagens, colocando palavras com significados anacrônicos na boca ou na pena dos autores de outros séculos.

Importante observação a ser feita orienta para a expressão mais primitiva, que inverte a ordem dos vocábulos. Minuciosos levantamentos do historiador Vicaire concluem que a expressão original era *negotium pacis et fidei*, sobretudo no contexto da história dos albigenses (*negotium hereticorum*), pois foi com este grupo que os primeiros Pregadores mais tiveram com que se ocupar. Pierre de Castelnau e seus companheiros foram enviados entre 1203 e 1208 “para semear a palavra da paz e da fé”, “para evangelizar a paz e edificar a fé na Provence” (CERNAI, 1926).

Toulouse em 1213 deveria permanecer *in pace Ecclesiae causa et unitate fidei*. A terra albigense em 1215 era governada *in fide catholica et pace fraterna*. O conde de Toulouse não cessava de atacar e prejudicar violentamente a Igreja de Deus e a cristandade, a fé e a paz.

As expressões que resumem o projeto evangelizador em que mergulharam os Pregadores, exemplificadas até agora, poderiam ainda ser ampliadas para evidenciar a variedade com que elas eram utilizadas. Elas se encontram por toda parte.

Ora, não se trata de repetição à saciedade de um vocabulário ideológico *sine fundamento in re*. O ideal da paz e da fé tornou-se um ponto de referência, uma característica do novo tipo de pregação que se inaugurava na Igreja do século XIII. Tratava-se do início de uma nova pregação sistemática, na *imitatio apostolorum*, que permanecerá para sempre a característica de Domingos de Gusmão nesse projeto eclesial. Em que sentido? É o ano de 1206 que assinala a chegada de São Domingos nas imediações de Albi. Sabe-se que ele acompanhava seu bispo, Dom Diego, da diocese de Osma, na Espanha, numa embaixada para a Dinamarca, onde deveriam contratar o casamento de uma princesa para o príncipe de Castella. Foi esta providencial viagem que fez Domingos, o cônego de Osma, inteirar-se da realidade das heresias que se difundiam pelo sul da França (*Langue d’Oc*).

Desistiu o cônego do resto da viagem e, à assessoria na contratação de um casamento principesco, preferiu, com o consentimento de seu bispo, por uma questão de discernimento das urgências pastorais, permanecer no Languedoc, para ajudar no combate aos erros contra a fé.

Dotado de zelo pastoral e ardor missionário, cedo percebeu o clérigo a inadequação do tipo de combate conduzido pela Igreja. Se é verdade, como frisou Newman, que “a heresia é uma

verdade que se enlouqueceu”, o recém-chegado à França percebeu que os hereges abrigavam valores que os enviados da Igreja não reconheciam como podendo florescer entre hereges, tais como a pobreza e a proximidade com o povo simples. Era preciso inovar, encontrar um novo modo de falar ao povo que estava sendo enlouquecido por verdades mal compreendidas.

Portanto, quando São Domingos se afasta de uma determinada prática do movimento monástico e da vigente prática clerical, ou quando Tomás de Aquino deixa o Mosteiro de Monte Cassino e opta pelo seguimento da *vita apostolica* dos Mendicantes, eles aspiram por um novo modelo de evangelização, requerido pela nova realidade dos fatos. Sentem-se enriquecidos pela tradição monástica e clerical, mas chegou a hora de um novo passo para o cumprimento de uma missão tão antiga e sempre tão nova, aos olhos dos cristãos, expressa por Mt 28,19. E por isso insistimos mais uma vez: jamais poderemos entender o significado de um personagem como Tomás de Aquino sem levarmos em conta, no ambiente medieval, na Igreja com as feições do século XIII, *as opções conscientes* pelas referidas notas: os Mendicantes; a Ordem dos Pregadores e a mística de seu fundador; a Plara e Deus no novo mundo do conhecimento, a universidade.

Capítulo IV - A Questão 29 da Ila-Ilae: De Pace

Dois dos maiores estudiosos da teologia da paz relativizam o modo como Santo Tomás abordou o tema da paz, como se constata nos textos seguintes, respectivamente de J. Comblin e R. Coste: “La doctrine thomiste de la paix n’est autre chose qu’une mise en forme systématique de la doctrine de saint Augustin” (1960, p. 253).

Si nous accordons une place majeure à saint Thomas d’Aquin (1225-1274), ce n’est pas en raison de l’importance de sa théologie de la paix et de la guerre, mais parce que les brefs passages qu’il lui a consacrés ont eu une grande influence par la suite (...) graces au prestige global de son œuvre
(1997, p. 146).

Podemos nos concentrar, agora, na exegese dos próprios textos de Santo Tomás sobre a paz. Para isso vamos inseri-los no contexto da redação da própria Suma de Teologia, obra de maturidade de nosso autor.

Queremos propor uma leitura que vá além desses dois relativismos.

4.1 A originalidade da estrutura da Suma de Teologia

No dia 8 de setembro de 1265 o Capítulo Provincial da Ordem dos Pregadores, reunido na cidade italiana de Anagni, ordena a Santo Tomás que funde um *studium* em Roma, no convento de Santa Sabina (na colina do Aventino) para lecionar para estudantes dominicanos oriundos de diversas casas da província romana. A fundação se insere num programa de renovação da vida de estudos, para aprimorar a formação dos frades. O capítulo dá a Santo Tomás plena liberdade para a organização de um programa de estudos de sua escolha.

O mestre, solidamente experiente no trabalho intelectual em Nápoles, Paris, Colônia, novamente em Paris, Orvieto e na Cúria Romana, autor de dezenas de obras de filosofia e teologia, muito especialmente de uma extensa *Suma contra gentiles* (1258-1265), terá doravante uma total liberdade de criar uma *metodologia* inovadora e um *conteúdo* que julgasse adequado para a formação teológica de um Pregador. Serão três anos (1265-1268) de intensa produtividade em Roma, sob o Mestre-geral da Ordem João de Vercelli e sob o pontificado do Papa francês Clemente IV (1265-1268).

Foi nesse convento de Santa Sabina que Santo Tomás começou a escrever a sua grande síntese teológica, a *Suma de Teologia*, na qual trabalhou durante cerca de nove anos, de 1265 até o fim de sua vida²⁸.

A fundação do *studium* conservou as características da vida dos mendicantes: austeridade, disciplina, oração, vida comunitária e muito trabalho intelectual²⁹, embora tudo servindo de alimento para a imprescindível obra de pregação, jamais esquecida. Boyle chega a falar de um *studium personale*, mais de um *studium generale* ou *provinciale*, segundo a nomenclatura dos Dominicanos.

A estrutura da *Suma de Teologia* tem a sedução da simplicidade. Mas essa simplicidade requer do leitor contemporâneo conhecimentos da técnica de redação das obras de Santo Tomás, sob pena de realizar uma leitura inadequada.

Ela precisa ser conhecida para sabermos onde inserir o tema da paz. Santo Tomás dividiu sua obra em *três partes*, sendo que a segunda é subdividida em duas partes. A tese de M.-D. Chénu (1939), que modernamente abriu os debates sobre esse tema, propõe a organização como segue.

Primeira Parte (I Pars). O estudo de Deus segundo o que ele é em si mesmo (*secundum quod in se est*), o que se relaciona à essência divina, o que pertence à distinção entre Pessoas: como as criaturas dele procedem, como ele as governa, tanto por si mesmo quanto pelas causas segundas. É nítida a influência aristotélica, sobretudo na abordagem da atividade intelectual da criatura humana. Mas o ser humano é também criatura à imagem de Deus. A Primeira Parte é distribuída em 119 questões, precedidas da primeira questão, que representa o “Discurso do método” de Santo Tomás.

Segunda Parte (Secunda Pars). Uma vez que Deus é princípio e fim de todas as criaturas, é preciso estudar, além do *exodus*, também o *reditus* da criatura racional para o seu Criador, o seu fim. O fim em si mesmo (a felicidade) e os *meios* pelos quais o ser humano ou alcança, ou se afasta de Deus. Aqui surgem duas secções, chamadas “Primeira da Segunda” e “Segunda da Segunda”

Primeira da Segunda (Ia-IIae). Estuda os atos humanos (voluntários e livres), suscetíveis de serem bons ou maus; as paixões da alma; os princípios interiores que qualificam as potências

²⁸ A mais completa exposição sobre a atividade de Santo Tomás nessa época deve-se a (BOYLE, 1982).

²⁹ Na Ordem dos Pregadores há dois tipos de *Studia*: *Provinciale*, para uma determinada província; *Generale*, para um conjunto de províncias.

do ser humano (os *habitus*: bons, as virtudes; maus, os vícios); os princípios exteriores que influenciam o agir humano (a lei e a graça). Tudo distribuído em 114 questões.

Segunda da Segunda (IIa-IIae). Análise das virtudes teologais (fé, esperança e caridade), das virtudes cardeais (prudência, justiça, força e temperança), apresentando para cada uma delas atos próprios e pecados contrários. Esta parte termina com o estudo da diversidade eclesial (carismas e estados de vida, vida contemplativa). Num total de 189 questões.

Terceira Parte (III Pars). Estuda a cristologia (Jesus nos traz a salvação): o Verbo encarnado e os benefícios que ele trouxe ao gênero humano; os sacramentos por meio dos quais atingimos a salvação (batismo, eucaristia penitência). Como se sabe, a Suma ficou inconclusa com a morte do autor. A parte final foi feita, pelos secretários, com as inclusões do que ele escreveu nos comentários às Sentenças de Pedro Lombardo. Esta estrutura costuma ser objeto de debates em quase todas as edições da Suma de Teologia (TORRELL, 2021)³⁰.

Aqui, porém, se impõe uma explicação, já que o *De Pace* se insere na parte moral da Suma.

São dois os principais problemas que a moral, ciência prática, é chamada a discutir e, se possível, resolver. Um diz respeito ao fundamento e ao valor dos códigos, das leis, das normas, das convicções morais existentes. Outro se refere às condições que possibilitam que uma ação seja moral, absolutamente falando, o critério do que é moral ou imoral para o ser humano, um problema de ordem teórica. Claro que esses problemas são conexos, o primeiro sendo o preâmbulo do segundo: antes de se implantar sistematicamente uma moral é preciso colocar em discussão a moral corrente.

O problema crítico é extremamente relevante, já que os códigos morais prescrevem deveres, estabelecem leis, ditam normas que os membros de uma coletividade devem seguir. Ora, ou os códigos são sufragados incontestavelmente por uma autoridade divina... ou é lógico e natural que se pergunte porque e em que medida tais códigos devem ser observados. Quem os estabeleceu? Que valor têm? Podem ser alterados? Quem pode autorizar sua substituição? Indagações desse jaez foram responsáveis na história pelo desenvolvimento da reflexão moral, desde Sócrates e os sofistas, com proposições antitéticas.

³⁰ As páginas 391-442 contêm provavelmente a melhor bibliografia sobre a vida e a obra de Santo Tomás. Há outra a exaustiva bibliografia de feita por (OLIVEIRA 1998), a partir da p. 327.

Para os sofistas os códigos morais coincidem com os códigos civis (que são convencionais, criados pela sociedade civil). Para Sócrates, entretanto, os códigos morais são exigências da própria natureza humana, logo iguais para todos os seres humanos, que os conhecem indutivamente.

Durante toda a história da filosofia houve debates entre convencionalismo e naturalismo. No primeiro alinhamento perfilarão-se epicureus, céticos, nominalistas, empiristas, positivistas, neopositivistas, existencialistas, marxistas etc. Na perspectiva do naturalismo colocaram-se Platão, Aristóteles, estoicos, neoplatônicos, a maior parte dos Padres da Igreja e dos escolásticos, os idealistas, os neorealistas e os tomistas.

Quanto ao problema teórico sobre a busca dos critérios e normas seguras com as quais o ser humano possa basear-se para escolher o que lhe pode propiciar a felicidade, os moralistas dividem-se entre os meramente formais (obedecer a lei, cumprir o próprio dever, praticar a virtude) e critérios materiais (prazer, utilidade, o bem, o amor, a justiça etc.); os critérios formais conduzem às morais deontológicas, os critérios materiais conduzem às morais teleológicas. Dentre os teleológicos, destacam-se os hedonistas, utilitaristas, eudaimonistas, axiologistas. Entre os deontologistas encontramos os estoicos e os formalistas kantianos

Existem, porém, as morais que se recusam a basear-se sobre um princípio absoluto imutável, seja ele o fim último (o bem) ou o dever. Admitem que o ser humano tem deveres a cumprir, leis para observar, fins a realizar, mas estes mudam de época para época, de um lugar para outro, de uma cultura para outra. Por isso só se poderiam elaborar morais apenas relativistas ou situacionais. Recusam-se a apresentar uma justificativa plausível do que pudesse ser majoritariamente essencial a uma moral, o caráter de absoluta obrigatoriedade, ao menos quanto aos princípios que escapem de ser presas do relativismo, como, por exemplo “faz o bem e evita ao mal”.

Santo Tomás se ocupa muitas vezes da moral: no *Comentário às Sentenças*, na *Suma contra os gentios*, nas *Questões disputadas*, no *Comentário à Ética a Nicômaco*, mas a abordagem mais completa e madura ele a realizou na *Suma de Teologia*. Se for válida a divisão dos problemas morais realizada acima, podemos afirmar que Santo Tomás professa o naturalismo para o que diz respeito ao problema crítico, e segue o eudamonismo para o que diz respeito ao problema teórico.

De onde lhe vieram tais convicções? Quanto ao fundamento da moral, ele indica a lei natural, que considera uma participação da lei eterna que Deus inscreveu na razão e coração humanos. Ele a estuda na Ia IIae, questões 94-95. Lei natural é a regulamentação dos atos humanos

que a razão faz emergir diretamente da natureza humana. Como? Examinando o que faz que o ser humano tenha uma inclinação natural e, conseqüentemente, recepciona como bem, a ser traduzido em atos (*ratio apprehendit ut bona et per consequens ut opere prosequenda* – Ia IIae, Q. 94, a. 2). São três os níveis de inclinações naturais: a) as que o ser humano tem em comum com todos os seres existentes (perseverança no ser); b) as que tem em comum com os animais (conservação da espécie); c) as suas inclinações específicas (conhecimento da verdade). A lei natural prescreve o que corresponde a tais inclinações. A lei natural como princípios supremos: “Faz o bem e evita o mal”, o que representa para a moral o que os primeiros princípios são para a metafísica. Está aí o fundamento de toda a moral. Por isso a lei introduzida pelo ser humano (*humanitus posita*) não pode prescindir da lei natural. Se ela for contra a lei natural, deixa de ser lei e nada mais é que corrupção da própria lei (Ia IIae, Q. 95, a.2).

Quanto ao critério supremo da moralidade, para Santo Tomás, como para a maior parte dos filósofos e teólogos que o precederam, é a *felicidade*, daí dizer-se que sua moral é eudamonista. E o que é a felicidade? É a condição de perfeita satisfação dos desejos e da plena realização em si mesmo, segundo uma concepção de Boécio: “*status omnium bonorum aggregatione perfectus*”. É o ideal, o fim último para o qual tende a vida humana e que a filosofia antiga aproximou, ora à sabedoria (Sócrates, Platão, Aristóteles), ora ao prazer (epicureus), ora à prática das virtudes (estoicos). Santo Agostinho, na sua fase filosófica, aproxima-a do conhecimento da verdade (cf. *De vita beata*); depois, na sua fase de maturidade teológica, a verdade recebe um nome, o da Santíssima Trindade ou de Jesus Cristo. Ser feliz é conhecer e seguir Jesus Cristo.

Existem para o ser humano dois tipos de felicidade. A primeira, proporcionada pela natureza humana, se pode atingir pelos recursos da natureza humana. A segunda, que ultrapassa a natureza humana, só se pode atingi-la pela participação da graça divina (*sola divina virtute*). É necessário que Deus dispense à criatura humana outras forças, que o direcionam para a felicidade sobrenatural (*ad beatitudinem supernaturalem*). E essas novas forças se chamam virtudes teologais (porque têm Deus como objeto e porque por ele são infusas).

Com essas reflexões, interessa-nos agora saber que o *De Pace* foi inserido na *Ila IIae*, portanto na parte da Teologia Moral, no Tratado das Virtudes Teologais, como ato da caridade (o principal ato é o amor, e os demais atos são: alegria, paz, misericórdia, beneficência, esmola e correção fraterna).

Cumpra observar que a paz, para Santo Tomás, não é uma virtude. Ele aborda o tema na q. 29, a. 4: A paz é causada pela caridade, segundo a própria razão do amor de Deus e do próximo. Não há outra virtude da qual a paz seja ato próprio, senão a caridade.

Não sendo virtude, nem dom do Espírito, então, o que é a paz? Ela é inscrita entre as bem-aventuranças, que são os atos de uma virtude perfeita (*actus virtutis perfectae*). Ela é também afirmada entre os frutos da caridade por ser um bem final repleto de *doçura espiritual*. Mas Santo Tomás não aprofunda essa encantadora noção de *spiritualis dulcedinis*, que mereceria um trabalho à parte, aliás uma noção também cara a Santo Alberto Magno. Infelizmente os dicionários de espiritualidade até hoje não contêm um verbete sobre o tema.

É nesse momento que nos voltamos para os próprios textos do Doutor Angélico.

A análise dos artigos que compõem o *De Pace*, como de resto os demais tratados acadêmicos de Santo Tomás, é bastante austera. Ela supõe uma prática, uma vivência que se adquire em todas as escolas especializadas, ou que valorizam os estudos tomistas. Exemplo disso se pode constatar nos extensos volumes já publicados pela *Comissão Leonina*.

4.2 A questão 29

Dada da orquestração da Suma de Teologia, nunca podemos descuidar da inserção dos temas nos seus respectivos nichos de compreensão. Assim, não podemos nos esquecer que o tema da paz pertence ao *tema maior da caridade*.

Graça e caridade são noções essencialmente cristãs, isto é, na sua profundidade e no conjunto de suas dimensões, só foram reveladas ao ser humano por Jesus Cristo. A realidade que essas noções abrigam, contudo, puderam ser vivenciadas antes da pregação evangélica. Sob esse aspecto, todos os justos que precederam ao Cristo, seja pela lei natural, seja pela lei mosaica, por antecipação pertenceram ao Novo Testamento. De fato, o Evangelho é o ápice do esclarecimento de uma explicitação progressiva de tudo o que, no Antigo Testamento se direcionava para ele. Por isso o Novo Testamento é mais uma continuidade do que uma ruptura. Esse dinamismo recebeu da tradição patrística os nomes de “Preparação evangélica” ou “Demonstração evangélica”, títulos de obras de Eusébio de Cesareia (c. 265-339).

Ao estudar a caridade Santo Tomás sabia muito bem que ele estava tratando do que concentra e resume toda a revelação do Novo Testamento, por conseguinte, também a realização

de todas as esperanças oriundas do universo véterotestamentário. Inserindo o estudo da *paz* no Tratado da caridade, pela própria disposição dos conteúdos na Suma de Teologia, vê-se qual a importância que ele deu ao tema (GEIGER, 1952).

É importante frisar que a tradição oriunda do século XII (por exemplo: Abelardo e São Bernardo) ao estudar o amor repousava consideravelmente no *De Amicitia* de Cícero. Este autor foi lido e relido de tal forma que suas ideias se tornaram um lastro comum (GILSON, 1932, p. 278), ideias de cunho platonizante. Porém, foi Santo Tomás quem primeiro fez da amizade o elemento essencial da definição da caridade. Por quê? Porque, conhecendo toda essa problemática escolar, entre o século XII e o século XIII houve um conhecimento mais completo de Aristóteles, não por meio de Cícero, mas por intermédio dos próprios textos do Estagirita, o que permitiu uma elaboração mais precisa, e mais profunda para a compreensão deste tema central, como já foi frisado.

Difícil saber o que mais conta na assimilação da metafísica aristotélica para a tratção do amor. As noções de natureza, de pessoa, a complexa noção de ato puro...? Talvez todas elas, mas nunca se poderá descuidar da noção de *participação*. Cornelio Fabro assim resume a questão:

É esta noção que confere ao tomismo o caráter de síntese definitiva do pensamento clássico e do pensamento cristão e o põe em condição de satisfazê-lo a todas as exigências de intimidade entre o finito e o infinito desprezadas pelo pensamento moderno (Apud MONDIN, 2000, p. 487).

Essa noção certamente está vinculada às demais noções de causalidade, ser, relação, analogia etc. Não podendo explorar tantos conteúdos, podemos reter o essencial da noção de participação. Para evitar a tautologia “participar é tomar parte”, participar é integrar-se em uma realidade, em uma forma, em um ato que está se fazendo e em um conjunto do qual se é elemento. Portanto, uma noção ligada à do todo e da parte. Participar é realizar parcialmente em si próprio aquilo que está totalmente realizado em outro.

Ora, essa foi a intuição fundamental de Santo Tomás ao colher a noção aristotélica de amizade e aplicá-la no esforço de compreensão do que é a caridade: uma amizade. Daí porque não se pode dissociar, no pensamento de Santo Tomás, este dinâmico encadeamento: Deus-Caridade-Pessoa-Sabedoria-Paz (Santíssima Trindade-Criatura humana-Virtude-Dom do Espírito-Bem-aventurança).

A questão 29 introduz um tema menos familiar a quem estuda as grandes categorias da teologia que caracterizam o dinamismo moral: afetos, desejos, amor etc. Introduz o tema da paz, que será apresentado em quatro artigos.

De grande tradição filosófica, bíblica e patrística, a paz não é fruto de uma ou outra afeição experimentada ou exercida pelo ser humano. Uma noção que vai além das demais abordadas nas questões anteriores (Q. 27, dileção; Q. 28, alegria) e a questão posterior (q. 30, a misericórdia). A paz diz respeito a um *estado*, e vem imediatamente à mente o conceito agostiniano de tranquilidade na ordem (*tranquillitas ordinis*). Refere-se, portanto, à ausência de distúrbios, é a sua dimensão negativa, mas vai além disso, pois supera a noção de mero equilíbrio ou neutralidade. Não se deve confundir *pax* com *quies*, repouso. O conceito de paz é dinâmico, ou seja, ele se insere no desenvolvimento da vida e do agir humanos. Daí não resulta impeditivos, não é um freio, boicotando novos arrojados, mas propicia um estado fecundo que favorece ao ser humano extrair o máximo de seu dinamismo moral.

Esta é a razão bem original pela qual Santo Tomás insere a paz no tratado da caridade, ou seja: a paz é um ato de caridade. Mas não se trata de um *agere* puramente subsequente a um *essere*, não é um produto espontâneo, a emergência de um *serendipity* (acontecimento fortuito feliz); é um fim desejado, almejado, requer aplicação, esforço, direcionamento na sua consecução. Compreende-se, por isso, que São Tomás entende a paz como ato característico da caridade.

Como sempre, nosso teólogo, bem formado em metafísica, quer saber qual é a essência, a natureza da caridade. Para isso dedica três artigos (1-3). E não deixará de indagar, como o fez para a alegria e o fará para a misericórdia, se a paz é uma virtude e, mesmo, uma virtude especial (a. 4).

Santo Tomás parte realisticamente de noções comuns para em seguida levar a reflexão a patamares superiores. E o senso comum nos ensina que o vocábulo paz se refere à concórdia entre os seres humanos, seja os de um mesmo grupo, seja de grupos entre si. A partir dessa noção simples, o pensamento de Santo Tomás prossegue: 1) a concórdia social e/ou política é boa, mas insuficiente; a paz a supõe, mas ela exige mais, pois é de ordem moral, com implicações de ética pessoal; 2) a paz não se limita ao ser humano, é um valor almejado por todos os seres; é de tal modo unida ao bem que, de certo modo – tal como o bem – é de ordem transcendental; 3) exercida na esfera da atividade humana, sobre-elevada à vida divina, a paz atinge a ordem teologal, indissociável de modo essencial à sua causa própria, isto é, a caridade; por tal razão a paz se insere na vida íntima da Trindade.

4.2.1 Questão 29, primeiro artigo: A paz se identifica com a concórdia?

O bem se define por ele mesmo, e a paz é um bem, um imenso bem. Do ponto de vista da observação humana, quando um mal é evidente e impressionante, é a partir dele que exprimimos a ideia do bem que ele impede. Sob este aspecto, a paz é o término ou a ausência da discórdia ou da guerra, fato dotado de grande visibilidade e horror. Ao, a paz não é uma pura ausência, ela é uma harmonia muito positiva, uma convergência bem ordenada.

Se é convergência, é convergência para que, ou para onde? Para um bem que seja capaz de promover a unidade. Logo, a paz pertence à ordem do bem. A harmonia que ela supõe e implica é uma harmonia de tendências ativas para um bem comum, a realizar-se ou a se possuir, que tem razão de fim para essas tendências.

Posto que vivemos na ordem das coisas humanas, tal harmonia ou convergência bem ordenada há de exigir a concórdia entre as pessoas, pelo menos daqueles que vivem conjuntamente visando um bem comum, como a ordem familiar, profissional, política etc.

Na medida, porém, em que se estendem essas relações pessoais, abrangendo diversos grupos ou comunidades, é preciso que sejam integradas num bem comum mais amplo. Nesse caso o bem comum deve ter essas mesmas dimensões. Sabemos

que houve um período da história humana em que os grupos humanos se ignoravam de maneira praticamente completa. É possível que ainda haja alguns grupos sem contatos, isolados totalmente. Nesses casos, certamente não deve ter havido e não há conflitos e guerras, mas nem por isso se pode dizer que houve ou há acordos ou convergência. Por isso não se poderia falar de paz e de guerra e, obviamente, nem se poderia cogitar a hipótese de uma “guerra justa”³¹.

Em todo caso, na Suma de Teologia, conforme a teologia moral da época, neste particular certamente isolada e anêmica, Santo Tomás deixa claro que três títulos podem justificar uma guerra justa: autoridade do príncipe, justa causa e intenção reta dos beligerantes. À “arte de matar”, que é

³¹ O pensamento de Santo Tomás sobre a guerra merece um tratamento bem mais longo, que ultrapassa a abrangência deste trabalho. Santo Tomás aborda o tema expressamente na IIa. IIae, q. 40. E sobre o polêmico tema da *guerra justa*, ele o aborda na resposta à terceira objeção do artigo 1 da mesma questão 40. Se bem que, quando fala de guerra justa, procura inseri-la no contexto da *busca de paz* duradoura: *qui justa bella gerunt pacem itendunt*. (PÈGUES, 1916). Assim como a Igreja reconheceu durante muitos anos a liceidade da pena de morte, mas recentemente essa postura foi eliminada pelo Papa Francisco da doutrina social da Igreja. Um dia certamente a Teologia moral há de se renovar e abolir a defesa tradicional que se faz das chamadas “guerras justas” (CHENU, 1958).

a guerra, só se pode apelar como “*ultima ratio*”, isto é, *quando todos os outros meios pacíficos fracassaram*.

Conclui-se, pois, que a paz inclui pelo menos a concórdia entre todos os que tendem a um bem comum, seja no grêmio de uma ou várias famílias, seja no âmbito político, como no caso das cidades ou estados que visam um bem humano: cada qual deve cumprir um dever, colocar valores em comum.

Assim, a paz é concebida como relações com os outros e se corporifica na paz doméstica ou na paz citadina, política.

Para Santo Tomás, porém, isso ainda permanece no âmbito da concórdia (no caso de muitos, que se entendem entre si). Mas a paz é uma realidade muito mais profunda. Não basta que estejam em acordo uns com os outros. É preciso que se esteja também de acordo consigo mesmo. É necessário que o ser humano, cada pessoa, se unifique, unifique suas diversas tendências e apetites na perseguição de seu verdadeiro bem, que é o seu fim derradeiro.

Além de não ser apenas uma noção negativa, sem se restringir unicamente à ordem física, econômica ou política, a paz só encontra sua verdadeira realização na ordem moral. Em que sentido? No sentido que ela está ligada à noção de fim último. E ao fim último é necessário que seja único, logo unificante, único capaz de realizar a verdadeira ordem. Podem existir *pazes aparentes*, quando a unificação se efetua em ordens diferentes do verdadeiro fim, e então não serão removidas as mais profundas tendências que descaracterizam o ser humano, ficando a situação de conflitos pelo menos latente.

A paz é o que mais nos liga ao fim último, isto é, ao amor; o amor que faz convergir todo o ser humano para o seu fim, e todos os seres humanos para desabrocharem no verdadeiro bem comum.

Somos, assim, conduzidos à concórdia, como Santo Tomás afirma na resposta à primeira objeção. Não há verdadeira concórdia sem orientação para o verdadeiro bem comum (o que convém a todos, já que o fim último é o único que pode ser amado por todos).

Cada ser humano, cada geração deve procurar transformar em atos esse ideal necessário. Mas sabemos que jamais acontecerá que *todos* procedam da mesma forma na participação ao bem comum. Se todos os seres humanos fossem virtuosos nunca haveria espaço para conflitos ou violência. Daí decorre a necessidade da contenção, sob duas modalidades: a) repressão aos que tendem ao mal e elegem os interesses particulares no lugar do bem comum; b) fazer

com que, pelo amor, tornem-se inclinações voluntárias a prática das leis justas. É o que produz a virtude da paz interior de cada um, transbordando numa autêntica concórdia, o acordo das vontades, o que não se alcança sem a virtude.

E tal como o próprio amor (caridade), a aspiração à paz é encontrada em toda parte, como se pode apreciar pela enumeração seguinte, bem conhecida da escolástica medieval que se esmerava em distinções, mas enriquecidas com inspirações bíblicas, em ordem crescente:

a) Uma *paz cósmica*, que todavia só será plenamente realizada quando tivermos “novos céus e uma nova terra” (Ap 21, 1). Enquanto espera essa realidade, “a criação geme como num trabalho de parto, estando tudo ordenado à glória dos filhos de Deus” (Rm 8, 22);

b) Uma *paz humana*, antes de tudo espiritual, cuja fonte é o íntimo dos corações, daí se estendendo aos diversos grupos humanos, como paz política, ou social, ou internacional;

c) Uma *paz divina*, que é a fonte de todo e qualquer tipo de paz, da qual o ser humano participa pela virtude da caridade. Entre todas as pazes, a paz divina, que é a mais elevada, é a única imperturbável. Todas as criaturas, contudo, aspiram à sua participação, porque ela faz parte do fim último.

Não custa insistir que, do ponto de vista da paz humana, Santo Tomás distingue: a) na realidade profunda, há uma *falsa paz*, construída em companhia de ambiguidades ou mesmo erros, em cima de falsos bens; e uma *paz verdadeira*, construída em cima e em união com verdadeiro bem; b) do ponto de vista das regras de realização dessa paz verdadeira, mais duas precisões:

-- Uma *ordem de justiça*. Ela ainda não é a paz, mas uma preparação indispensável para a paz;

-- Uma *paz de amor*, que acrescenta à justiça a verdadeira concórdia, união dos corações e une a concórdia à fonte de onde procede a própria concórdia, a paz interior da alma. Neste mundo terrestre (é sempre o realismo tomista em ação) esta paz ainda é imperfeita, porque comprometida com as limitações humanas. Esta paz, porém, atingirá sua consumação na medida em que se unir à paz divina.

4.2.2 Questão 29, artigo segundo: Será que todas as coisas tendem à paz?

É certo que todo ser tende ao *seu* bem, mas o faz no interior e em dependência da tendência natural primordial ao *bem de todos*. Vale aqui a metafísica tomista do amor, que não é dispersiva, mas unitiva. Ou seja: a paz não é unicamente reservada à ordem humana, pois existe uma paz cósmica à qual tende todo o universo, posto que todo o universo, a partir de suas porções mais ínfimas, tende para o Soberano Bem, segundo a ordenação para a unidade na pluralidade das aspirações ou apetites naturais de cada ente. É assim que se realiza a definição agostiniana da *tranquillitas ordinis*.

Mas ao dizer que tudo tende à paz não se pretende que todo o universo esteja efetivamente em paz, tal como todo o universo não se acha totalmente na polarização do bem. Toda criatura guarda uma abertura para o mal. Mas não se procura o mal como causa final, por isso o mal não é procurado por si mesmo. Assim também não se busca a guerra ou a divisão por si mesmas. Santo Tomás entende o uso da guerra para atingir uma outra paz, provavelmente falsa, mas um mal sob a noção de bem.

Na resposta à terceira objeção ele ensina que, como há bens que apenas parecem bens, mas de fato não o são, segue-se que não se deve aceitar que alguém diga que deseja o bem (porque sempre se deseja algum bem), ou se quer a paz. Sempre haverá alguém desejando alguma paz. Trata-se de desejar a paz verdadeira, com suas exigências objetivas, isto é, a convergência harmoniosa para o verdadeiro fim último. São mais comuns as pazes falsas e a verdadeira paz só se estabelece quando as falsas são dissipadas. Porque Jesus disse que “não veio trazer a paz, mas a espada” (Mt 10, 34).

Há verdadeiro abuso muitas vezes que se diz que se deseja salvaguardar a paz, manter a paz, ou não perturbar a paz. Para se evitarem tais pretextos, é mister saber anteriormente se se trata de uma paz falsa ou mentirosa. Se for desse naipe, melhor denunciá-la, não para introduzir a divisão, mas para esforçar-se para atingir a paz verdadeira.

4.2.3 Questão 29, artigo terceiro: Será a paz um efeito próprio da caridade?

O ato da paz tem como sua causa própria um ato de caridade. Se é verdade que diversas disposições preparatórias podem conduzir à paz, é também verdade que a paz só se realiza por ato da caridade.

Somente a caridade pode produzir um elemento essencial à paz: a harmonia interior, mediante a convergência ordenada de todas as tendências voltadas para o fim último. Sendo fruto do amor, esse amor só pode ser o amor de caridade.

Os horizontes da teologia se ampliam admiravelmente, porque a caridade no ser humano é o amor com que Deus se ama, que é derramado nos corações humanos pelo Espírito Santo. Ora, o Espírito Santo é o vínculo das pessoas divinas; logo, o selo da paz divina. A paz que penetra no ser humano é da mesma natureza que a caridade: uma paz de infinita grandeza, participação do que é próprio de Deus, segundo a expressão de São Paulo (Fp 4, 7): “a paz de Deus que ultrapassa toda compreensão”.

Sucede que somente a caridade pode assegurar a verdadeira concórdia entre os seres humanos. Em que sentido? No sentido que não pode haver concórdia se não houver justiça e amor. O primeiro bem a ser feito ao próximo é ser justo (o injusto não pode propiciar a concórdia), mas somente a justiça não é suficiente para assegurar a concórdia, porque ela não une. O próximo é considerado como outro, exatamente como um outro, e não como unido em relação aos direitos que lhe são próprios, uma postura parcial. Daí a citação que Santo Tomás faz de Aristóteles, o qual ensina que entre os sinais da amizade está a identidade da escolha. Uma sociedade humana não pode subsistir unicamente pela justiça; é preciso também a amizade entre os participantes de uma *koinonia*.

A amizade natural, contudo, não é suficiente para a concórdia. Serviria numa ordem puramente natural, mas não mais na ordem que estão os seres humanos. Por quê? Porque a natureza não se acha mais no seu vigor total: ela precisa da restauração pela graça. Por isso, onde não há a caridade, há o pecado e os efeitos próprios do pecado, que norteiam para a dispersão dos bens particulares. Mas é preciso acrescentar que a graça atua de maneira misteriosa, ou seja: mesmo se alguma realidade não se apresente como cristã, mas onde reina apenas a concórdia humana, isso não pode realizar-se sem a graça.

Na resposta à segunda objeção Santo Tomás recorda a teoria geral da amizade. A paz perfeita está no Céu, e lá não há discordância, pois, a verdade será plenamente manifesta e todo desejo será saciado. Quanto à vida terrestre, mesmo se dois amigos forem unidos por profunda caridade (exemplos de Paulo e Barnabé, de Jerônimo e de Agostinho), é possível que entre eles haja dois tipos de discordância: a) quanto às opiniões puramente intelectuais; b) quanto a questões de importância mínima. Isso faz parte da paz imperfeita, que é a sorte que cabe a quem vive na terra.

4.2.4 Questão 29, artigo quarto: A paz é uma virtude?

A paz é certamente obra de virtude. Trabalhar pela paz é obra de caridade, a virtude maior. A caridade faz dos seres humanos membros da família de Deus, razão pela qual já tem o seu esplendor.

Mas, como sempre, Santo Tomás é de uma precisão absoluta, e ensina: “Quando todos os atos se sucedem uns aos outros (se invicem consequuntur), procedentes de um mesmo agente, todos provêm de uma única virtude, e não cada qual de uma virtude particular.”

E passa a exemplificar com elementos da natureza: quando fogo aquece, ele liquefaz e rarefaz. Isso não traz para o fogo uma virtude liquefativa e outra virtude rarefativa; é por uma única virtude caleficiente que ele produz seus efeitos. Ora, a paz é causada pela caridade, segundo a própria razão do amor de Deus e do próximo, logo não é uma virtude, é um desdobramento, um fruto, um ato próprio da virtude da caridade.

4.3 O dom de sabedoria (Questão 45)

Depois de estudar a virtude da caridade, sua natureza de virtude teologal, seu objeto material e seus diversos atos e efeitos, Santo Tomás estuda os vícios e pecados que se opõem à caridade, tal como fez para a fé e a esperança. Os vícios e pecados são: o ódio, a acídia, a inveja, a discórdia, a disputa, o cisma, a guerra, a ria, a sedição e o escândalo. Se ferem a caridade, ferem logicamente os seus atos e efeitos (alegria, misericórdia, beneficência, correção fraterna).

A questão 45 introduz uma outra importante dimensão; é quando Santo Tomás une a caridade ao dom de sabedoria. Tempera, assim, a forte influência da II Parte oriunda da *Ética a Nicômaco*, cujo autor, sem nenhum vínculo com o judaísmo, desconhecia a doutrina bíblica dos dons.

A necessidade dessa vinculação da sabedoria à caridade decorre das necessidades de nosso conhecimento em relação ao que é de Deus. Já que a caridade é o ápice das virtudes, a sabedoria é o ápice dos dons. Na caridade se expande plenamente a vida teologal; no dom de sabedoria se expande plenamente o regime de inspiração que, a seu modo, torna divina a vida teologal. Na sua orientação para Deus, o Espírito é o sujeito que faz convergir todas as energias espirituais para Deus, com fim último. Por isso, ordenando e unindo todos os elementos da vida teologal, o dom de sabedoria faz realizar plenamente a maior das bem-aventuranças, a dos artesãos da paz.

Na sistematização de Santo Tomás, ele procede tal como nos casos anteriores da fé e da esperança, isto é, apresenta o dom e seu vice contrário (a estultice, questão 46, a questão final do tratado da caridade, antes de iniciar o estudo das virtudes cardeais (prudência, justiça, fortaleza e temperança).

O que é a sabedoria? De modo geral a noção de sabedoria para Santo Tomás é estritamente helênica, aristotélica, a “*sophía*” de Aristóteles, o supremo *saber* que tudo julga segundo a mais alta causa, aquela que dá à inteligência a ordenação, a explicação definitiva. Aristóteles começa a sua *Metafísica* dizendo “Compete ao sábio ordenar” (na Suma: *Sapienti est ordiare*).

Santo Agostinho definia a sabedoria como *sapida scientia*, a ciência saborosa. A etimologia ainda não era uma ciência tão desenvolvida, mas nossos escritores antigos sabiam aproximar *sapientia* de *sapor*. Santo Tomás (q. 45, a. 1, respondendo à segunda objeção) cita São Tiago (3,15), para afirmar que este dom “desce do alto” (*de sursum descendens*). Nada pode ser mais saboroso. Numa palavra: O sábio não é aquele que ama com retidão e sabe ordenar sua vida (isso é bom, mas

ainda permanece na ordem da vida humana). O verdadeiro sábio é o que, conhecendo a mais alta causa, que é Deus, tudo explica por ela, tudo julga e ordena segundo ela, a começar da sua vida.

Como teólogo, mas também como bom filósofo que valoriza a metafísica, ele sabe que a sabedoria, enquanto conhecimento ordenador e unificador, não pode ter unicamente as realidades humanas como objeto central do saber supremo. O objeto central é Deus, em si mesmo e, a partir daí, tudo o resto. Essa é *a ordem*, segundo a bela expressão de São Bernardo: “Tranquillus Deus tranquillat omnia” (Sermão 23 sobre o Cântico dos Cânticos, 16), o Deus da serenidade deixa tudo sereno. Sob esse aspecto nada pode haver de melhor que a sabedoria, senão a visão beatífica, a contemplação de Deus.

Santo Tomás, contudo, não se interessa pela sabedoria apenas como uma entidade intelectual. Ele se debruça sobre uma forma especial de sabedoria que, no cristianismo, é considerado como dom de Deus. Tal é o objeto da questão 45, em seis artigos, que podemos resumir do modo seguinte, nos artigos um, dois, cinco e sobretudo o sexto.

4.3.1 Questão 45, artigo primeiro: A sabedoria deve ser enumerada entre os dons do Espírito Santo?

A existência de realidades sobrenaturais só nos chega pela Revelação e são por nós acatadas pela fé ou a partir da fé. O teólogo perscruta o dado revelado. Apoiando-se na Primeira Carta aos Coríntios, Santo Tomás ensina que há uma *sabedoria absoluta (simpliciter)*, e uma *sabedoria em determinado gênero (in aliquo genere)*. Quem conhece a causa mais elevada num determinado gênero tem a sabedoria naquele gênero (como o arquiteto ou o médico) e pode julgar tudo o que couber sob esse gênero; aquele que conhece de maneira absoluta a causa mais elevada, que é Deus, pode julgar e ordenar todas as coisas segundo os preceitos divinos. É o Espírito Santo que dá ao ser humano a capacidade de ter tal julgamento (Cf. 1Cor 2, 15: “O Espírito perscruta tudo até às profundezas divinas”). Logo, a sabedoria é um dom do Espírito. Um dom que leva a caridade e seus efeitos, dentre os quais a paz às últimas consequências, ao supremo grau de perfeição.

4.3.2 Questão 45, artigo segundo: A sabedoria reside no intelecto como em seu sujeito?

É possível ser breve quanto à resposta de Santo Tomás: Sim, a sabedoria reside no intelecto como em seu sujeito. Por quê? Primeiro, é preciso fazer uma distinção: Há um conhecimento que é propriamente racional, lógico: e um outro tipo de conhecimento que não é feito propriamente por processos da razão, mas em virtude de uma *conaturalidade* existente entre o sujeito e a realidade que ele conhece. Em virtude do ato de fé, que é uma adesão (mais que um conhecimento unicamente intelectual), e de seu aperfeiçoamento, que se dá pela prática do amor/caridade, o dinamismo moral conduz o cristão aos atos e efeitos da virtude da caridade e da bem-aventurança da paz. A sabedoria cristã adquirida é a teologia; a sabedoria infusa é o dom do Espírito Santo.

4.3.3 Questão 45, artigo 5: A sabedoria está em todos os que têm a graça santificante?

A sabedoria não é um privilégio dos perfeitos, como se fosse algo raríssimo, quase impossível de existir. Mas cada um obtém a sabedoria segundo graus diversos, de acordo com sua união a Deus. Ora, se a natureza não falha no que é necessário, muito menos poderia falhar a graça. Como dom do Espírito, até mesmo as criancinhas batizadas, mas ainda sem ousa da razão, podem ser sábias.

4.3.4 Questão 45, artigo sexto: A sétima bem-aventurança corresponde ao dom da sabedoria?

Para Santo Tomás a sétima bem-aventurança se adapta (*congrue adaptatur*) ao dom da sabedoria quanto ao mérito e quanto à recompensa.

O *lógion* do Evangelho (*makáριοι hoi eirenopoioí* = *Beati pacifici* de Mt 5, 9) se refere ao mérito (*meritum*), pois chama-se assim os que fazem a paz, levam as coisas à ordem que convém. Mais uma vez Santo Tomás cita Santo Agostinho (*tranquillitas ordinis*). E como é próprio da filosofia ordenar, conclui-se que ser construtor da paz é convenientemente atribuído à sabedoria.

Quanto à recompensa (*praemium*), segue-se outro *lógion* (*hoti hyioí theou kletésontai* = *Filii Dei vocabuntur*), alguns se assemelham com o filho único segundo a natureza divina, pois o Filho de Deus é a sabedoria gerada. (*sapientia genita*). Por isso, recebendo o dom de sabedoria, o ser humano alcança a filiação divina. Por isso também o Espírito Santo recebe a denominação de

“Espírito de adoção” (*Spiritus adoptionis*), enquanto confere ao ser humano uma semelhança com o Filho segundo a natureza.

Enfim, é próprio do dom da sabedoria não somente serve para contemplar o divino, mas também regular os atos humanos (*regulare humanos actus*). Nesta regulação, em primeiro lugar vem a remoção dos males que são contrários à sabedoria, razão pela qual o temor de Deus é o início da sabedoria (o temor de Deus nos faz fugir dos males).

O que não teme a Deus é o estulto. Por isso Santo Tomás passa a estudar a *stultitia* na questão seguinte (questão 46), com a qual conclui o tratado *De Caritate*.

Conclusão

O tema da paz, ainda que seja intimamente inerente ao judeu-cristianismo, ele não afeta unicamente essa tradição da história. Embora o tenhamos considerado tal como pensam os cristãos, sendo assim um problema teológico, na verdade não se trata apenas de uma dimensão teológica. Não é um tema exclusivamente teológico ou que diz respeito somente aos cristãos, aos religiosos. O que importa é que os cristãos estão inseridos no mundo e devem dar uma contribuição decisiva para que os povos do mundo se entendam. Se assim não for, o cristianismo esvazia-se de conteúdo significativo e passa a ser apenas um alarido, um palavreado insosso. Não é possível sobreviver... sem viver.

Os problemas, para serem resolvidos, precisam ser bem formulados. Não se pode viver empurrando-os para os lados, inseri-los na inércia das massas, na lentidão da adaptação das comunidades, no quase sempre compasso de espera e do atraso das elites. Não se deve agir pelo medo, pelo ódio, pela vingança, pela atividade febril (o cardeal John Henry Newman, numa famosa oração, falava de uma “fever of life”), pelos nacionalismos, pelos absolutismos, pelas óticas sem generosidade, por utopias estreitas, sem horizontes, nas sombras dos poderosos, vergados sob o peso do passado.

Daí a razão de procurarmos identificar e valorizar um passado, como dizia Charles Péguy, que tenha sido prenhe do novo, e descobrirmos o dinamismo da tradição.

É claro que muito se pode falar sobre o passado. Nos últimos anos surgiram grupos que, fugindo do presente e supersticiosos quanto ao futuro, decidiram comprometer-se com o passadismo, como se a história nada mais fosse que a evolução da decadência. Engajam-se na repristinação de épocas que julgávamos superadas.

Ficamos estarecidos com certos casos em que a própria hierarquia da Igreja aprova(ou) e incentiva(ou) práticas anacrônicas de teologia, evangelização, espiritualidade, o que só pode fundamentar pastorais ambíguas e francamente inúteis. Por isso o teólogo deve ter um nítido senso histórico, não pode ter como conceitos apenas os preconceitos atávicos.

Um bom exemplo de como evitar esse descompasso da teologia com a história podemos observar na postura de Santo Tomás.

Nosso autor atuou num envolvente contexto histórico, cultural e espiritual de cristandade. A prática eclesial havia estabelecido, primeiramente as cruzadas (uma tentativa de tragar o mundo muçulmano) e depois, de modo oficial e amplo, a chamada “Santa Inquisição”, a partir de 1234,

tempo do papa Gregório IX (papado entre 1227 e 1241). Quando Santo Tomás escreveu a parte da Suma de Teologia que abordamos neste trabalho, em 1265, a Inquisição já tinha, portanto, um percurso de pelo menos trinta anos. Mais: a bula por ele dirigida aos Dominicanos (*Licet ad capiendos*, 20/abril/1233; São Domingos é canonizado em 1234) aos quais confiou a tarefa de investigar, julgar, condenar ou absolver os hereges, envolvia a Ordem dos Pregadores há três décadas, com uma estrutura jurídica bem definida. Devia pesar sobre Santo Tomás, portanto, uma já assentada tradição e pressão de lidar com os erros com interpretações distorcidas do Direito, bastante comuns quando vemos instalar-se a banalidade da história com seus desvãos justificativos.

Não obstante, Santo Tomás, apoiado sobretudo no capítulo V da *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles, procura dar ao seu longo tratado *De Iure*, sobre a Justiça, com todo rigor, mas com toda sensibilidade – mesmo levando em consideração as limitações da época de cristandade – o controle, a disciplina da sempre possível prática humana da injustiça. Em vista de que? De assegurar a integração da justiça com a ética, o direito, a economia, a política... no centro e à luz de uma teologia evangélica, isto é, que leva em conta a transcendência das virtudes teologais. E não deve passar despercebida a preocupação do Doutor Angélico de dotar a Igreja de uma significativa e esclarecedora Ética do Tribunal (questões 67-71), onde justifica o direito de o réu não confessar seu crime, com princípios notáveis, por exemplo:

Faz-se preciso cercar-se de todas as garantias possíveis para assegurar a certeza (*secundum certitudinem procedere*)... O que se diz oralmente facilmente foge da memória. Por isso, se tudo não for consignado por escrito, quando o juiz tiver de proferir a sentença, poderia não mais estar seguro do que foi dito e da maneira como o foi. Com muita razão foi, portanto, estabelecido que a acusação e os demais atos do processo sejam redigidos por escrito (Q .68, a. 2, corpo).

Cabe ao juiz estabelecer entre o acusador e o acusado a igualdade da justiça (Q. 68 ,a. 4, corpo).

No caso da condenação injusta, tal juízo é semelhante à violência dos ladrões, como se lê em Ez.22,27: “Os seus príncipes estão no meio dela como lobos que despedaçam a presa, para derramar sangue”. Ora, como é lícito resistir aos ladrões, assim é lícito nesses casos resistir aos maus príncipes” (Q .69, a. 4, corpo).

Uma coisa é calar a verdade, e outra é proferir uma mentira. Em certos casos é lícito calar a verdade. Pois ninguém está obrigado a confessar toda a verdade (*non tenetur omnem veritatem confiteri*), mas somente aquela que o juiz pode e deve exigir na ordem do direito) (Q. 69, a. 2, corpo).

São muitos os exemplos assim, que mostram como Santo Tomás estava preocupado com a prática da justiça em todos os ramos do Direito. Noutras palavras: para a lisura do processo ele afirma e justifica o direito do réu de não confessar seu crime. Ele deve observar a lei geral de não mentir, mas o juiz não pode forçá-lo a dizer uma verdade que o incriminaria, comprovando sua culpabilidade jurídica.

Em face do que sabemos dos desmandos da Inquisição (recorrendo à tortura judiciária para obter a confissão do acusado), isso significa que Santo Tomás efetivamente desbancava a construção processual da Inquisição. Vemo-lo se esforçado para ampliar, corrigir, esclarecer, aprimorar teologicamente doutrinas que gozavam de aceitação dentro da Igreja, e o faz no campo em que lhe coube militar, a vida universitária, fora dos caixilhos inquisitoriais.

A prática da justiça é, pois, o fundamento de uma verdadeira concórdia entre as pessoas e as comunidades. Mas – achamos que isso tenha ficado claro nas exposições anteriores – quanto à amplidão do horizonte da ética cristã, o rigor do Novo Testamento requer ainda mais, a busca da *perfeição do Pai*, na linguagem do Sermão da Montanha.

O fato é que Santo Tomás, que obviamente sabia o que se passava em seu entorno na França e na Itália, tomou boa distância dessa situação que embebia o clima eclesial. Na vida de Santo Tomás e na sua obra não há uma palavra sobre a Inquisição. E a violência nunca fez parte da espiritualidade de São Domingos de Gusmão, que ele lutou para abraçar na sua juventude. Era necessário, não por ideologia, mas por virulência evangélica, respeitar a liberdade das pessoas fora da Igreja, que não conheciam o Evangelho.

Os códigos do Direito canônico, misturado com o Direito civil, admitiam como tradicional aquela doutrina ambígua que dava margem a todo tipo de pressão. E era uma doutrina claramente justificada por Santo Agostinho, logo uma fonte autorizada para a teologia e para as autoridades medievais. Quando jovem bispo, o Doutor de Hipona se inclinava a rejeitar o uso da força para coibir os hereges. Acabou, contudo, cedendo à prática comum adotada pelos outros bispos, e expôs essa posição nos escritos antidonatistas.

Santo Tomás encontrou o principal dessa posição tradicional nas “sentenças” vigentes no ensino universitário, já que Santo Agostinho era presença marcante na antologia sentenciária de Pedro Lombardo, que todos os iniciantes (Bacharéis sentenciários) deviam ensinar. Era, portanto, uma falha de um tempo, que Santo Tomás percebeu e decidiu inovar.

Santo Tomás resolve fazer uma síntese em que a virtude cardeal da justiça, a virtude completa, porque ela necessária para o relacionamento com o outro, seja a fonte de uma vivência, mas que vá adiante com a prática das virtudes teologais: fé, esperança caridade. Conforme a doutrina neotestamentária, a caridade é a *virtude maior* (1Cor 13, 13: *pístis, elpís, agápe, tà tría tauta, meízon dè touíton hé agápe*).

No seu tratado bastante amplo da caridade apendemos com Santo Tomás que ela é o amor divino, comunicado, participado, e tal energia divina se volta para criar um processo de difusão do amor humano universal. Como essa convicção se articula no pensamento de Santo Tomás?

O humanismo do século XII foi alimentado pelo *De Amicitia*, de Cícero. Assim se ensinou na escola circertense, na obra de São Bernardo. Para Cícero a amizade é uma benevolência. Nada é mais útil que a amizade, mas ela não provém da utilidade; a utilidade não é a causa, é um fruto da amizade. Tem origem num sentimento de afeição e se funda sobre uma similitude, ou seja, dá-se um acordo de reciprocidade. São Bernardo, ao aprofundar o tema, apresenta quatro graus de amizade para com Deus (amor a si mesmo, amar a Deus como seu bem, amar a Deus por si mesmo, só se amar por Deus). Abelardo inclui um quarto grau: o Amor que não olha a recompensa, a renúncia à posse de Deus (cf. 1Cor 13,5 “a caridade não procura ao próprio interesse”). Mas aqui está a origem de um desvio que se manifestará no quietismo e semiquietismo do século XVII. Ora, a recompensa ou felicidade não são “coisas acrescentadas”, do exterior; é fruto natural da caridade, sem dela distinguir-se substancialmente.

Acontece que depois dessa tradição monástica deu-se um fato novo, que foi a introdução de Aristóteles no campo do saber acadêmico, no século XIII. Com a ajuda da ética aristotélica, Santo Tomás reconhece três elementos na amizade: a benevolência (contrária à cobiça), a reciprocidade (um eco) e a comunicação (um intercâmbio, uma comunhão). Ora, na Suma de Teologia fica claríssimo que *a caridade e uma amizade* (cf. IIa IIae, q.23, a. 1, corpo). Mas não é uma amizade captativa, e sim oblativa.

Mais ainda que de Aristóteles, o Doutor Angélico é profundamente fiel ao pensamento neotestamentário, pois para ele a caridade é a plenitude, nada de maior pode existir. A partir dela, se estabelece a matriz de uma rede de virtudes, cada uma delas constituindo uma forma especializada do amor divino. Daí falar-se, com base no Cântico dos Cânticos (2,4 - tradução latina da LXX) de uma ordem do amor (*ordinavit in me caritatem*), um amor bem ordenado:

- *universalidade e unidade da caridade*: o amor divino participado tem duplo objeto (Deus e o próximo); não é possível amar a Deus sem amar o próximo, esta é uma *propriedade essencial*, laço de total intimidade entre os dois objetos do amor;

- *fecundidade*: da caridade brota um dinâmico desabrochamento de virtudes mais elevadas, que se exerce sobre todas as atividades humanas, fonte da transfiguração da pessoa humana.

Enfim, da universalidade, unidade e fecundidade da virtude da caridade seguem-se o dom da sabedoria e a bem-aventurança da paz, expressão do encontro amoroso com Deus. É o eflúvio do amor que já faz saborear a vitória sobre o mal, as angústias, os conflitos. É a manifestação do triunfo da verdade, da justiça e do amor.

Em vez de ser apenas uma quietude, é uma energia, uma força serena que se empenha na luta para a construção dos caminhos do Reino, que são o “caminho da paz” (*hodós eirénes*, Lc 1, 79).

Não podemos concluir sem mais duas observações.

A primeira: quanto ao destino que essa teologia teve em algumas fases da história.

Há muitos que pensam que a paz é um produto acabado que cai dos céus como poeira dos astros, com a cumplicidade de signos amigáveis. Outros creem que a paz é uma consequência do mero equilíbrio de forças (e hoje essas forças são terríveis, tanto as econômicas quanto as bélicas). Ou que a paz seja produto do frenesi de ideologias pendulares. Ou, platonicamente, resultante da atividade de uma cidade governada por sábios. A paz é fruto de um artesanato, uma tessitura visando o bem comum, quando tudo deve ser empreendido para que se torne um estado. Pois, dentre os bens humanos, o bem comum é o mais excelente, é o mais divino (*Comentário à Ética a Nicômaco*, livro X, capítulo VII, lição 11). O livro X desta *Ética* aborda o tema da felicidade e da vida contemplativa e ativa. Santo Tomás coloca a política como o ápice da vida ativa, pois ela visa exatamente o bem comum, tendo acima de si somente a vida contemplativa, porque esta atinge a *visão de Deus*. É tarefa do cristão, não apenas dos anjos (Lc 2,14), além de dar glória a Deus nas alturas, contagiar as vontades dos homens com a grandeza incomensurável da paz. Na virada da Idade média para a Modernidade, precedidos por João Capreolo (1380-1444) e Santo Antonino de Florença (1389-1459), pensadores como Francisco de Vitória (1483-1546), fundador do Direito internacional, e Bartolomeu de Las Casas (1464-1566), protetor e defensor dos povos indígenas, inauguraram uma nova etapa da teologia, ainda em curso até a contemporaneidade, procurando aplicar – do velho para o novo mundo – essa teologia de Santo Tomás de Aquino.

A segunda, e última observação: o problema da guerra justa.

A noção de *guerra justa*, tal como foi elaborada por Santo Agostinho e por Santo Tomás (ST IIa. IIae. Q. 40, a.1, corpo), mostram os limites não só da política, mas também da religião. Trata-se de uma doutrina bem difundida entre muitas comunidades, desde o Islão até o Cristianismo. Por exemplo, ainda é aceita, hoje, pela Igreja católica, como se pode ler no Catecismo da Igreja (números 2302-2317).

A guerra é um fato que ultrapassa a esfera de moralidade do indivíduo: é uma questão de Estado. Não é um meio normal de se fazer justiça. Na guerra, o Estado é juiz e parte de sua própria causa. Não é um meio de fazer valer um direito. São Paulo antecipou a formulação da questão em Rm 13, 4, falando do príncipe, isto é, do governante. Todos nos damos conta de como há de ser sempre difícil indignar-se contra a injustiça e a violência, sem deixar de ser um arauto da justiça e da paz. Mas é o mínimo que se requer de uma religião. Daí a necessidade de os estados e as religiões nunca esmorecerem na vigilância sobre a justiça e a paz. Que autoridade mundial, atualmente, está em grau de assegurar tais perspectivas num mundo que cada vez é menos *universo* e passou a ser cada vez mais *pluriverso*? E como as modalidades de guerras (e guerrilhas) se avolumam, uma vez que são deliberadas, buscam-se todas as justificativas para a sua consumação. Em nome de guerras justas foram realizadas inúmeras guerras de vingança, de conquista, de expansão, de genocídio... O máximo que se pôde fazer até então foi considerar e aplicar, com mais ou menos rigor, as condições estritas de uma legítima defesa pelo uso da força, monopólio dos estados, porque o príncipe deve proteger o bem comum. Dada a precariedade do senso moral de povos e governos, a competitividade entre mercados, a emergência de novos focos de atrito (falta de água, alimentos, poluição, contenção geográfica de populações insuportavelmente empobrecidas, proliferação de armas cada vez mais valiosas, porque mais destruidoras...) o estigma da guerra não tem deixado de ser uma ameaça constante. Mesmo proscrita, são necessários regramentos para que o uso da força não acarrete males e desordens mais graves do que o mal a eliminar.

A Ciência da Religião é convidada, cada vez mais, a dar uma contribuição na busca de lucidez e compromisso ético pela busca incessante de tão preciso bem para o conagraçamento dos povos e das religiões.

Referências

Obras de S. Tomás de Aquino:

Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici. Opera omnia iussu Leo XIII P.M. edita, cura et studio Fratrum Praedicatorum. Romae, 1882 s. (32 tomos em 39 volumes publicados até outubro de 2014).

Doctoris angelici divi Thomae Aquinatis sacri Ordinis FF. Praedicatorum. Opera Omnia sive antebac excusa, sive etiam anecdot..., studio ac labore Stanislai Eduardi Fretté et Pauli Maré Sacerdotum, Scholaeque thomisticae Alumnorum, Parisiis apud Ludovicum Vivès, 34 tomos, 1871-1872.

TOMÁS, de Aquino. *Suma Teológica* (11 v.). Tradução de Alexandre Correia. Porto Alegre: EST/Sulina/UCS, 1990.

TOMÁS, de Aquino. *Suma Teológica* (9 v.). Tradução coordenada por Fr. Carlos Josaphat Pinto de Oliveira. São Paulo: Loyola, 1998.

Dicionários

BLAISE, A. R. *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*. Turnhout (Belgique): Ed. Brepols, 1954.

BUSA, R. (ed.). *Index Thomisticus*. Stuttgart-Bad Cannstadt: Frommann-Holzboog, 1974-1980.

CANTO-SPERBER, M. (org.) *Dicionário de ética e filosofia moral* (2 v.). São Leopoldo: Unisinos, 2003.

DI BERARDINO, A. (org.) *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs*. Petrópolis; São Paulo: Vozes; Paulus, 2002.

FITZGERALD, A. (org.) *Agostinho através dos tempos: uma enciclopédia*. São Paulo: Paulus, 2018.

FOESTER, R.; VON RAD, G. Eiréne. In: KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. *Theological Dictionary of the New Testament* (v. II). Michigan: W. Eerdmans Publishing, 1973. p. 400-420.

LACOSTE, J.-Y. (org.) *Dicionário crítico de teologia*. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2004.

LE GOFF, J.-SCHMIDT, J.-C. (org.) Dicionário temático do Ocidente medieval (2 v.). Bauru: EDUSC, 2002.

MONDIN, Battista. Dizionario enciclopedico del pensiero de San Tommaso d'Aquino. Bologna: ESD - Edizioni Studio Domenicano, 2000.

Obras gerais

ABBÀ, G. *Felicità, vita buona e virtù*. Saggio di filosofia morale. Roma: Librerie Ateneo Salesiano, 1995.

ABBAGNANO, N. *História da Filosofia*, v. III e IV. Lisboa: Editorial Presença, 1970.

AGOSTINHO, Santo. *A Cidade de Deus* (2 v.). Petrópolis: Vozes, 1995.

ARISTOTE. *Oeuvres Complètes*. Paris: Flammarion, 2014.

ARQUILIÈRE, H.-X. *L'augustinisme politique*. Essai sur la formation des théories politiques au Moyen Âge. Paris: Vrin, 1955.

BERTRAND, P. et alii. *Pouvoirs, Église et société dans le royaume de France, de Bourgogne et de Germanie aux Xe. et XIIe. siècles (888-vers 1110)*. Paris: Ellipses, 2008.

BISER, E. "Friede", em *Lexikon für Theologie und Kirche* (v. IV). Freiburg: Herder, 1960. Col. 366-370.

BLOCH, M. *A sociedade feudal*. Lisboa: Edições 70, 1979.

BLOCH, M. *Apologia da História ou o ofício do historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

BOEHNER, Ph.;- GILSON, E. *História da filosofia cristã*. Petrópolis: Vozes, 1995.

BOYLE, L. *The setting of the Summa theologiae of Saint Thomas*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1982.

BROWN, P. R. L. *Santo Agostinho*. Uma biografia. Rio de Janeiro: Record, 2005.

BURKE, P.; HSIA, R. P. (org.). *A tradução cultural nos primórdios da Europa moderna*. Tradução Roger Maioli dos Santos. São Paulo: UNESP, 2009.

CASTRO, R. C. G. de. *Negatividade e participação: a influência do Pseudo Dionísio Areopagita em Tomás de Aquino*. São Paulo: Factash, 2011.

CERNAI, P. des Vaux. *Hystoria albigensis* (3 v.). Paris: P. Guébin & E. Lyon, 1926-1939. p. 57-61

CHENU, M.-D. Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin. Paris: Vrin, 1950.

CHENU, M.-D. La théologie comme science au XIIIe. siècle. Paris: Vrin, 1957.

CHENU, M.-D. L'évolution de la théologie de la guerre. *Lumière et Vie*, v. 38, p. 76-97, 1958.

CHENU, M.-D. L'éveil de la conscience dans la civilisation médiévale. Montréal; Paris: Institut d'études médiévales; Vrin, 1969.

CHENU, M.-D. Le plan de la Somme théologique de saint Thomas. *Revue Thomiste*, v. 47, p. 93-107, 1939.

CLEVENOT, Michel. *Le triomphe de la croix*. Paris: Fernand Nathan, 1983. p. 128-138.

COMBLIN, J. *Théologie de la paix* (I-II). Paris: Editions Universitaires, 1958-1960.

COSTE, R. *Théologie de la paix*. Paris: Cerf, 1997.

DE LIBERA, A. *A filosofia medieval*. S. Paulo: Loyola, 1998.

DE LUBAC, H. *Exégèse médiévale* (I-IV). Paris: Aubier, 1959-1964.

DELARUELLE, E. Paix de Dieu et guerre sainte en Languedoc au XIIIe siècle. *Cahiers de Fanjeaux*, v. 4, n.1 p.51-71, 1969.

DES PLACES, E. *SYNGUÉNEIA*. La parenté de l'homme avec Dieu d'Homère à la Patristique. Paris: Klincksieck, 1964.

DI GIORGI, S. "Beati i pacifici", in *La Pace. Riflessioni bibliche* (Colonna di Fuoco 1). Roma, p. 83-199, 1971.

DUBY, G. *L'An mil*. Paris: Gallimard, 1993.

DUPONT, J. *Les Béatitudes* (I-III). Paris: Gabalda, 1969. p. 633-664.

DUPRONT, A. *Le mythe de croisade* (I-III). Paris: Gallimard, 1997.

ELDERS, L. La méthode en exégèse biblique d'après saint Thomas d'Aquin. *Divus Thomas*, p. 225-242, 1990.

FABRIS, Rinaldo. *O Evangelho de Lucas*. In: FABRIS, R.; MAGGIONI, B. Os Evangelhos II. São Paulo: Loyola, 1995.

- FITZGERALD, A. *Agostinho através dos tempos*. Uma enciclopédia. S. Paulo: Paulus, 2018.
- FOESTER, R.; VON RAD, G. “Eiréne”. In: G. Friedrich. *Theological Dictionary of the New Testament*, v. II. Michigan: WM.B. Eerdmans Publishing, 1973. p. 400-420.
- FORMENT, E. *Santo Tomas de Aquino*. Su vida, su obra, su época. Madrid: BAC, 2009.
- FRANCO Jr., H. *A Idade média: o nascimento do ocidente*. Brasiliense: São Paulo, 1986.
- GEIGER, L. *Le problème de l’amour chez saint Thomas d’Aquin*. Montreal; Paris: Vrin, 1952.
- GEORGE, A. La paix de Jésus d’après la Bible. *Cahiers Universitaires Catholiques*, p. 293-307, 1964-65.
- GHIDELLI, G. L’annuncio della pace nella Bibbia. *Humanitas* n. 25, p. 23-53, 1970.
- GILSON, E. *Le Thomisme*. Introduction à la philosophie de Saint Thomas d’Aquin. Paris: Vrin, 1972.
- GILSON, E. *L’esprit de la philosophie médiévale*. Paris: Vrin, 1978.
- GORGULHO, G. *O Caminho da Paz*. Comentário de Lucas. 2. ed. S. Paulo: Paulinas, 1980.
- HAMMAN, A. “Paz”. In: Di BERNARDINO, A (org.). *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 1118-1119.
- HAMMAN, F. *Santo Agostinho e seu tempo*. São Paulo: Paulinas, 1983.
- HEAD, Th.; LANDES, R. (org.) *The Peace of God. Social Violence and Religious Response in France around the Year 1000*. Ithaca: Cornell University Press, 1992.
- HOORNAERT, E. *A memória do povo cristão*. Petrópolis: Vozes, 1986. p. 24-35.
- JOÃO XXIII. *Pacem in Terris* (Carta encíclica de 11 abr. 1963). Cf. AAS 55 (1963), p.257-301.
- JOÃO, A. S. *A concepção de paz no livro XIX da obra A Cidade de Deus*. 2019. 173 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Comunicação, Letras e Artes, 2019. Disponível em: <https://repositorio.pucsp.br/jspui/handle/handle/22492>. Acesso em 27 nov. 2021.
- KENNY, A. *Filosofia Medieval* (Uma Nova História da Filosofia Ocidental, v. II). São Paulo: Loyola, 2008.

KIRST, N. et alii. *Dicionário Hebraico-Português & Aramaico-Português*. São Leopoldo/Petrópolis: Sinodal/Vozes, 1988, p. 253-254.

LACHANCE, L. *L'humanisme politique de Saint Thomas d'Aquin*. Paris; Montréal Sirey; Lévrier, 1964.

LAFONT, G. *Structures et méthodes de la Somme Théologique de S. Thomas d'Aquin*. Bruges: DDB, 1961.

LAUAND, J. *Sete conferências sobre Tomás de Aquino*. São Paulo: ESDC, 2006.

LAUAND, J. *A língua árabe e a paz no Oriente Médio*. Fortaleza, O Povo, 12 ago. 2006. Disponível em: <http://www.opovo.com.br/opovo/vidaarte/620926.html>. Acesso em: 20 ago. 2021.

LAUAND, J. *Cultura e educação na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

LAUAND, J. *Filosofia, linguagem, arte e educação*. São Paulo: Factash, 2007.

LAUAND, J. *Raízes do pensamento medieval*. São Paulo: Amazonian Book-Sellers, 1993.

LAUAND, J. *Tomás de Aquino (De Magistro) e os sete pecados capitais*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

LAUAND, J. *Tomás de Aquino, hoje*. São Paulo; Curitiba: GRD-Ed. Universitária; Champagnat, 1993.

LAUAND, J. *Tomás de Aquino*. Virtude e conhecimento. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

LE GOFF, Jacques. *Para uma outra Idade Média*. Tempo, trabalho e cultura no Ocidente. Vozes: Petrópolis, 2013.

MANDOUZE, A. *Saint Augustin: L'aventure de la raison et de la grâce*. Paris: Études Augustiniennes, 1968.

MARROU, H. I. *Saint Augustin et l'augustinisme*. Paris: Seuil, 1955.

MARROU, H.-I. *Saint Augustin et la fin de la culture antique*. Paris: De Boccard, 1949.

MORESCHINI, C. *História da Filosofia Patrística*. São Paulo: Loyola, 2008.

MOURA, P. H. F. *Os fundamentos ético-morais da paz no “De Civitate Dei” de Santo Agostinho e sua contribuição para a atual construção da paz*. 2009. 229 f. Tese (Doutorado) - Faculdade de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2009.

NASCIMENTO, A. *Edito de Milão: a religião no espaço público*. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, 2016.

- NASCIMENTO, C. A. *O que é filosofia medieval*. Brasiliense: São Paulo, 2004.
- NOUAILHAT, R. *Le spiritualisme chrétien dans sa constitution, approches matérialistes des discours d'Augustin*. Paris: Desclée, 1976.
- NUNES, R.A.C. *História da educação na Idade média*. São Paulo: EDUSP, 1979.
- OLIVEIRA, C. J. P. de. *Paradigma teológico de Santo Tomás de Aquino*. São Paulo: EDT; Paulus, 2014.
- OLIVEIRA, C. J. P. de. *Tomás de Aquino e a Nova Era do Espírito*. São Paulo: Loyola, 1998.
- OLIVEIRA, T. A. Escolástica como Filosofia e Método de Ensino na Universidade Medieval: uma reflexão sobre o mestre Tomás de Aquino. *Notandum* v. 16, n. 32, p. 37-50, 2013.
- PASSOS, J. D.; USARSKI, F. (org.). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2013.
- PAULO VI. *Constituição dogmática Dei verbum sobre a revelação divina*. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_po.html. Acesso em: 10 set. 2021.
- PÈGUES, Thomas. *Saint Thomas d'Aquin et la guerre*. Paris: Pierre Téqui Editeur, 1916.
- PELLEGRINI, L. L'incontro tra due "invenzioni" medievali: Università e Ordini Mendicanti. Napoli: Liguori, 2005.
- PESCH, O. H. *Thomas d'Aquin. Grandeur et limites de théologie*. Paris: Cerf, 1994.
- PETIT, P. *A paz romana*. São Paulo: EDUSP; Pioneira, 1989.
- PIEPER, J. *Introducción a Tomás de Aquino: doce lecciones*. Madrid: Rialp, 2005.
- PIEPER, J. *Las Virtudes Fundamentales*. Madrid: Rialp, 2007.
- PORRO, P. *Tomás de Aquino. Um perfil histórico-filosófico*. São Paulo: Loyola, 2014.
- PUYLAURENS, G. de. *Chronicon*. Paris: Ed. J. Beyssier, 1904.
- ROUSSELOT, P. *A teoria da inteligência segundo Tomás de Aquino*. São Paulo: Loyola, 1999.
- SARANYANA, J.-I. *A Filosofia medieval*. São Paulo: Inst. Raimundo Lúlio, 2006.

SCHÖKEL, L. A. *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*. Tradução Ivo Storniolo, José Bortolini. São Paulo: Paulus, 1997. p. 672-673.

SIEBEN, H. J.; COSTE, R. Paix. In: CHEVALLIER, M.-A. *Dictionnaire de Spiritualité*. Paris: Beauchesne, 1984. p. 40-73.

SILVA, G. V. da; MARVILA, M. *De Laudibus Constantini*: o discurso de Eusébio de Cesareia sobre a realza. *Dimensões*, n. 18, p. 384-392, 2006.

SIMONETTI, M. *Profilo storico dell'esegesi patristica*. Roma: Instituto Augustinianum, 1981.

SORIA-AUDEBERT, M.; TREFORT, C. *Pouvoirs, Église, société: conflits d'intérêts et convergence sacrée (IXe - XIe siècle)*. Paris: Presses Universitaires de Rennes, 2008.

SPICQ, C. *Esquisse d'une histoire de l'exégèse au moyen âge*. Paris: Vrin, 1944.

TORRELL, J.P. *Introdução ao estudo de Santo Tomás de Aquino*. São Paulo: Loyola, 2021.

VAZ, H. C. Lima. "Fisionomia do século XIII". In: VAZ, H. C. L. *Problemas de Fronteira* (Escritos de Filosofia, 1). São Paulo: Loyola, 2014.

VICAIRE, Marie Humbert. *Dominique et ses Prêcheurs*. Paris: Cerf, 1977

VICAIRE, Marie Humbert. *Histoire de Saint Dominique (I-II)*. Cerf: Paris, 1957.

VICAIRE, Marie Humbert. Recherches sur le premier siècle des orres mendiants, *Révue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, v. 57, n. 4, p. 675-691, 1973.

VICAIRE, Marie Humbert. *Saint Dominique: Documents*. D'après les documents du XIIIe. Siècle. Paris: Cerf, 1956.

WEBER, E.H. *L'homme em discussion à l'Université de Paris en 1270*. Paris: Vrin, 1970.

WEISHEIPL, J. A. *Friar Thomas Aquinas. His life thought and work* Washington: The Catholic University Press, 1983.

WENGST, Klaus. *A paz romana*. São Paulo: Paulus, 1991.

ZAMAGNA, D. A unidade do intelecto: uma discussão para a melhor compreensão do ser humano, na Universidade de Paris – 1270. In: LAUAND, J. (org.) *Filosofia e Educação*. Estudos 17. São Paulo: Factash, 2010.

ZORELL, F. *Lexicon Hebraicum et Aramaicum Veteris Testamenti* (Reeditio Photomechanica). Roma: Pontificium Institutum Biblicum, 1968. p. 852-853.

Anexos

Mensagem de sua Santidade Papa Paulo VI para a Celebração do 1º Dia Mundial da Paz

(1º DE JANEIRO DE 1968)

1º DE JANEIRO: DIA MUNDIAL DA PAZ

Dirigimo-nos a todos os homens de boa vontade, para os exortar a celebrar o « Dia da Paz », em todo o mundo, no primeiro dia do ano civil, 1º de janeiro de 1968. Desejaríamos que depois, cada ano, esta celebração se viesse a repetir, como augúrio e promessa, no início do calendário que mede e traça o caminho da vida humana no tempo que seja a Paz, com o seu justo e benéfico equilíbrio, a dominar o processar-se da história no futuro.

Nós pensamos que esta proposta interpreta as aspirações dos povos, dos seus governantes e das entidades internacionais que intentam conservar a Paz no mundo; das instituições religiosas, tão interessadas no promover a Paz; dos movimentos culturais, políticos e sociais que fazem da Paz o seu ideal; da juventude, em quem mais vivas estão as perspectivas de caminhos novos de civilização, necessariamente orientados para um seu pacífico desenvolvimento; dos homens prudentes que vêem quanto a Paz é necessária e, ao mesmo tempo, quanto ela se acha ameaçada.

A proposta de dedicar à Paz o primeiro dia do novo ano não tem a pretensão de ser qualificada como exclusivamente nossa, religiosa ou católica. Antes, seria para desejar que ela encontrasse a adesão de todos os verdadeiros amigos da Paz, como se se tratasse de uma iniciativa sua própria; que ela se exprimisse livremente, por todos aqueles modos que mais estivessem a carácter e mais de acordo com a índole particular de quantos avaliam bem, como é bela e importante ao mesmo tempo, a consonância de todas as vozes do mundo, consonância na harmonia, feita da variedade da humanidade moderna, no exaltar este bem primário que é a Paz.

A Igreja católica, com intenção de servir e de dar exemplo, pretende simplesmente «lançar a ideia», com a esperança de que ela venha não só a receber o mais amplo consenso no mundo civil, mas que também encontre por toda a parte muitos promotores, a um tempo avisados e audazes, para poderem imprimir ao « Dia da Paz», a celebrar-se nas calendas de cada novo ano,

caráter sincero e forte, de uma humanidade consciente e liberta dos seus tristes e fatais conflitos bélicos, que quer dar à história do mundo um devir mais feliz, ordenado e civil.

A Igreja católica encarregar-se-á de tomar as providências para oportunamente chamar a atenção de seus filhos para o dever de celebrarem o « Dia da Paz », com as expressões religiosas e morais da fé cristã; mas, julga necessário lembrar a todos aqueles que porventura queiram comungar a oportunidade deste « Dia », algumas coisas que o devem caracterizar.

A primeira dessas coisas é a necessidade de defender a Paz, frente aos perigos que continuamente a ameaçam: o perigo da sobrevivência do egoísmo nas relações entre as nações; o perigo das violências, a que algumas populações podem ser arrastadas pelo desespero de não verem reconhecido e respeitado o próprio direito à vida e à dignidade humana; o perigo, hoje tremendamente aumentado, do recurso a terríveis armas exterminadoras, de que algumas potências dispõem, despendendo com isso enormes meios financeiros; cujo gasto é motivo de dolorosa reflexão; diante das graves necessidades que dificultam o desenvolvimento de tantos outros povos; o perigo de fazer crer que as controvérsias internacionais não podem ser resolvidas pelos meios da razão, isto é, das negociações fundadas no direito, na justiça e na equidade, mas só por meio de forças aterradoras e exterminadoras.

A Paz funda-se subjetivamente num espírito novo que há de animar a convivência dos povos, num novo modo de pensar o homem os seus deveres e o seu destino. Um longo caminho resta ainda a percorrer, para tornar universal e operante esta mentalidade: uma nova pedagogia deve educar as novas gerações para o respeito mútuo das nações, para a fraternidade dos povos e para a colaboração das pessoas entre si, e, tudo isto afinal; em vista do próprio progresso e desenvolvimento. Os organismos internacionais, instituídos para este fim, devem ser sustentados por todos, mais bem conhecidos, dotados de autoridade e de meios idôneos para a sua grande missão. O « Dia da Paz » deve tributar honras a estas instituições, emoldurar de prestígio a sua obra e rodeá-las de confiança e daquela expectativa que servem a manter nelas, sempre vigilante o sentido das suas gravíssimas responsabilidades, e forte a consciência do mandato que lhes foi confiado.

E impõe-se fazer mais uma advertência: a Paz não pode basear-se numa falsa retórica de palavras, bem aceites, em geral, porque correspondem às profundas e genuínas aspirações dos homens, mas que podem também servir, e infelizmente algumas vezes já serviram; para dissimular

o vazio de um verdadeiro espírito e de reais intenções de Paz, quando não até, para encobrir sentimentos e ações de opressão, ou interesses partidários.

Não se pode, pois, falar de Paz, legitimamente, quando não são reconhecidos e respeitados os seus sólidos fundamentos: a sinceridade, ou seja, a justiça e o amor, tanto nas relações entre os estados, como no âmbito de cada nação; entre os cidadãos e entre estes e os governantes. Depois, a liberdade dos indivíduos e dos povos, em todas as suas expressões, cívicas, culturais, morais e religiosas; caso contrário, não se terá Paz; ainda mesmo que, porventura, a opressão seja capaz de criar um aspecto exterior de ordem e de legalidade, no fundo haverá um germinar contínuo e insufocável de revoltas e guerras.

É pois à paz verdadeira, à Paz justa e equilibrada, assente no reconhecimento sincero dos direitos da pessoa humana e da independência de cada nação, que nós convidamos os homens prudentes e corajosos, a dedicar este « Dia » .

Por último, é de desejar que a exaltação do ideal da Paz não seja entendida como um favorecer a ignávia daqueles que têm medo de dedicar a vida ao serviço da própria pátria e dos próprios irmãos, quando se acham empenhados na defesa da justiça e da liberdade; mas antes, procuram somente a fuga das responsabilidades e dos riscos necessários para o cumprimento dos grandes deveres impostos pelas empresas generosas. Não, Paz não é pacifismo, não esconde uma concepção vil e preguiçosa da vida; mas, proclama sim os valores mais altos e universais da vida: a verdade, a justiça, a liberdade e o amor.

É para defesa destes valores, que nós os colocamos sob a bandeira da Paz. Convidamos, pois, homens e nações a erguerem, no dealbar do ano novo, esta bandeira, que deve guiar ao porto das mais elevadas metas a nau da civilização, por meio das inevitáveis tempestades da história.

A vós, Venerados Irmãos no Episcopado, a vós, Filhos e Fiéis caríssimos de nossa Santa Igreja católica, dirigimos agora o convite de que antes falamos, ou seja: o convite a que se dedique aos pensamentos e aos propósitos da Paz uma celebração especial, no primeiro dia do ano civil, no dia 1º de Janeiro do próximo ano.

Esta celebração não há de alterar o calendário litúrgico, que reserva o dia de « Ano Bom » ao culto da Maternidade Divina de Maria e ao Santíssimo Nome de Jesus; pelo contrário, estas santas e suaves comemorações religiosas devem projetar a sua luz de bondade, de sabedoria e de esperança sobre o modo de pedirmos, de meditarmos e de promovermos o grande e desejado dom da Paz, de que o mundo tem tanta necessidade.

Tereis notado, Irmãos veneradíssimos e Filhos caríssimos, como a nossa doutrinação repete tão frequentemente considerações e exortações acerca do tema da Paz; não o fazemos cedendo a um hábito fácil, ou para explorar um argumento de grande atualidade. Fazemo-lo sim, porque julgamos que isso nos é exigido pelo nosso dever de Pastor universal; fazemo-lo porque vemos a Paz gravemente ameaçada e impelidos pelos acontecimentos terríveis que podem ser catastróficos para nações inteiras e, talvez mesmo, para grande parte da humanidade; fazemo-lo ainda, porque nos últimos anos da história do nosso século, tornou-se finalmente patente de modo claríssimo, que a Paz é a única e a verdadeira linha do progresso humano e que, por outro lado não são as tensões de nacionalismos ambiciosos, nem as conquistas violentas, nem as repressões que estabelecem uma falsa ordem civil; mais, fazemo-lo porque a Paz está no centro do espírito da religião cristã, uma vez que, para o cristão, proclamar a Paz é anunciar Jesus Cristo, « Ele é a nossa paz » (*Ef* 2, 14); o Seu Evangelho é « Evangelho de paz » (*Ef* 6, 15) mediante o Seu sacrifício na Cruz, Ele levou a termo a reconciliação universal, e nós, seus seguidores, somos chamados a ser « obreiros da Paz » (*Mt* 6, 9); e finalmente, só do Evangelho pode brotar a Paz, não para tornar os homens fracos e moles, mas para substituir nas suas almas os impulsos da violência e da prepotência, pelas virtudes viris da razão e do coração dum humanismo verdadeiro; fazemo-lo, em último lugar, porque não quereríamos que nos fosse lançado em rosto, por Deus e pela história, que nos calamos, diante do perigo duma nova conflagração entre os povos, a qual, como todos sabem, poderia assumir formas imprevisíveis de terribilidade apocalíptica.

É preciso falar sempre de Paz. E preciso ensinar o mundo a amar a Paz, a construí-la e a defendê-la e, contra as premissas de guerra que continuamente renascem (emulações nacionalistas, armamentos, provocações revolucionárias, ódio de raças, espírito de vingança etc.) e contra as insídias dum pacifismo tático, que narcotiza o adversário que se pretende abater; ou faz gradualmente desaparecer nos espíritos o sentido da justiça, do dever e do sacrifício, é preciso despertar, nos homens do nosso tempo e das gerações vindouras, o sentido e o amor da Paz, fundada na verdade, na justiça, na liberdade e no amor (Cfr. João XXIII, *Pacem in Terris*).

Especialmente para nós, seguidores de Cristo, tenha a grande ideia da Paz o seu « Dia » solene, no princípio do novo ano de 1968. Com efeito, nós os que cremos no Evangelho, podemos enriquecer esta celebração com um maravilhoso tesouro de ideias originais e potentes: como, a da intangível e universal fraternidade de todo os homens, a qual deriva da única, soberana e amabilíssima Paternidade de Deus; e provém da comunhão que « in re » (de fato) ou « in spe » (em

perspectiva), a todos nos une em Cristo; e promana também da vocação profética, que no Espírito Santo chama o gênero humano à unidade, não só de consciência, mas também, de obras e destinos. Nós podemos ainda, como ninguém, falar do amor do próximo. Nós podemos ir buscar ao preceito evangélico do perdão e da misericórdia fermentos regeneradores da sociedade. Nós, Irmãos veneradíssimos e Filhos diletíssimos, podemos sobretudo dispor de uma arma singular, em favor da Paz: é a oração, com as suas maravilhosas energias de tonificação moral e de impetração de transcendentais fatores divinos de inovações espirituais e políticas e com a possibilidade que ela oferece a cada um, de se interrogar a si mesmo, com sinceridade, acerca das raízes do rancor e da violência, que podem eventualmente encontrar-se no coração de cada um de nós.

Procuremos, pois, todos nós, reunidos quanto possível, nas nossas igrejas e nas nossas famílias, inaugurar o ano da graça de 1968 - ano da Fé que se torna Esperança rezando pela Paz. É isto o que por agora vos pedimos; não falte a voz de ninguém, no grande coro da Igreja e do mundo; que pede a Cristo, por nós imolado, *dona nobis pacem* (dai-nos a Paz).

Desça sobre todos vós a nossa Bênção Apostólica.

Vaticano, 8 de dezembro de 1967.

Temas escolhidos pelos Papas para o *Dia Mundial da Paz*

Papa Paulo VI

ANO	TEMA
<u>1968</u>	O Dia da Paz
<u>1969</u>	A promoção dos direitos do Homem, caminho para a Paz
<u>1970</u>	Educação para a Paz mediante a reconciliação
<u>1971</u>	Todos os homens são meus irmãos
<u>1972</u>	Se queres a Paz, trabalha pela justiça
<u>1973</u>	A Paz é possível
<u>1974</u>	A Paz também depende de ti
<u>1975</u>	A Reconciliação, caminho para a Paz
<u>1976</u>	As verdadeiras armas da Paz
<u>1977</u>	Se queres a Paz, defendes a vida
<u>1978</u>	Não à violência, sim à Paz

Papa João Paulo II

ANO	TEMA
<u>1979</u>	Para alcançar a Paz, educar para a Paz
<u>1980</u>	A verdade, força da Paz
<u>1981</u>	Para servir a Paz, respeita a liberdade
<u>1982</u>	A Paz: dom de Deus confiado aos homens
<u>1983</u>	O diálogo para a Paz, um desafio para o nosso tempo
<u>1984</u>	De um coração novo, nasce a Paz
<u>1985</u>	A Paz e os jovens caminham juntos
<u>1986</u>	A Paz é um valor sem fronteiras. Norte, Sul, Leste, Oeste: uma só Paz
<u>1987</u>	Desenvolvimento e Solidariedade: duas chaves para a Paz
<u>1988</u>	Liberdade Religiosa, condição para a Paz
<u>1989</u>	Para construir a Paz, respeita a consciência do homem

<u>1990</u>	Paz com Deus criador, Paz com toda criação
<u>1991</u>	Se queres a Paz, respeita a consciência do homem
<u>1992</u>	Os crentes unidos na construção da Paz
<u>1993</u>	Se queres a Paz, vais ao encontro dos pobres
<u>1994</u>	Da Família nasce a Paz da família humana (no <i><u>Ano Internacional da Família</u></i>)
<u>1995</u>	Mulher, educadora da Paz
<u>1996</u>	Demos às crianças um futuro de Paz
<u>1997</u>	Oferece o perdão, recebe a Paz
<u>1998</u>	Da justiça de cada um, nasce a Paz para todos
<u>1999</u>	No respeito dos direitos humanos, o segredo da verdadeira Paz
<u>2000</u>	Paz na terra aos homens que Deus ama
<u>2001</u>	Diálogo entre as culturas para uma civilização do Amor e da Paz
<u>2002</u>	Não há Paz sem justiça, não há justiça sem perdão
<u>2003</u>	<u>Pacem in Terris</u>: um compromisso permanente (nos 40 anos da encíclica de <u>João XXIII</u>)

<u>2004</u>	Um compromisso sempre atual: educar para a Paz
<u>2005</u>	Não te deixes vencer pelo mal, vence antes o mal com o bem

Papa Bento XVI

ANO	TEMA
<u>2006</u>	Na verdade, a Paz
<u>2007</u>	A Pessoa Humana, coração da Paz
<u>2008</u>	Família Humana: Comunidade de Paz
<u>2009</u>	Combater a pobreza, construir a Paz
<u>2010</u>	Se quiser cultivar a Paz, preserve a criação
<u>2011</u>	Liberdade Religiosa, caminho para a Paz
<u>2012</u>	Educar os jovens para a Justiça e para a Paz
<u>2013</u>	Bem-aventurados os construtores de Paz

Papa Francisco

ANO	TEMA
<u>2014</u>	Fraternidade, fundamento e caminho para a Paz
<u>2015</u>	Não mais escravos, mas irmãos
<u>2016</u>	Vence a indiferença e conquista a Paz
<u>2017</u>	A não-violência: estilo de uma política para a Paz
<u>2018</u>	Migrantes e refugiados: homens e mulheres á procura da paz
<u>2019</u>	A boa política está ao serviço da paz
<u>2020</u>	A Paz como caminho de esperança: diálogo, reconciliação e conversão ecológica
<u>2021</u>	A cultura do cuidado como percurso da paz
<u>2022</u>	Diálogo entre gerações, educação e trabalho: instrumentos para construir uma paz duradoura

Tomás de Aquino

Suma *teológica*

A FÉ – A ESPERANÇA –
A CARIDADE – A PRUDÊNCIA

VOLUME 5

II SEÇÃO da II PARTE – QUESTÕES 1-56



COLABORADORES DA EDIÇÃO BRASILEIRA

Direção:

† Pe. Gabriel C. Galache, SJ
Pe. Danilo Mondoni, SJ

Coordenação geral:

Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira, OP

Colaboraram nas traduções:

Aldo Vannucchi	José de Ávila
Bernardino Schreiber	José de Souza Mendes
Bruno Palma	Luiz Paulo Rouanet
Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira	Marcio Couto
Carlos Palacio	Marcos Marcionilo
Celso Pedro da Silva	Maurílio J. Camello
Domingos Zamagna	Maurilo Donato Sampaio
Eduardo Quirino	Odilon Moura
Francisco Taborda	Orlando Soares Moreira
Gilberto Gorgulho	Oscar Lustosa
Henrique C. de Lima Vaz	Romeu Dale
Irineu Guimarães	Yvone Maria de Campos Teixeira da Silva
João B. Libanio	† Waldemar Valle Martins

Diagramação:

So Wai Tam

Editor:

Joaquim Pereira

AD PRIMUM ergo dicendum quod tristitia quae est vitium causatur ex inordinato amore sui, quod non est aliquod speciale vitium, sed quaedam generalis radix vitiorum, ut supra⁴ dictum est. Et ideo oportuit tristitias quasdam particulares ponere specialia vitia: quia non derivantur ab aliquo speciali vitio, sed a generali. Sed amor Dei ponitur specialis virtus, quae est caritas, ad quam reducitur gaudium, ut dictum est⁵, sicut proprius actus eius.

AD SECUNDUM dicendum quod spes consequitur ex amore sicut et gaudium: sed spes addit ex parte obiecti quandam specialem rationem, scilicet arduum et possibile adipisci; et ideo ponitur specialis virtus. Sed gaudium ex parte obiecti nullam rationem specialem addit supra amorem quae possit causare specialem virtutem.

AD TERTIUM dicendum quod intantum datur praeceptum legis de gaudio inquantum est actus caritatis; licet non sit primus actus eius.

4. I-II, q. 77, a. 4.

5. In corp.

b. Há 5 tipos de tristeza relacionados à caridade: uma tristeza que deriva da caridade, a que incide sobre tudo o que ela reconhece como se contrapondo a ela. Tristeza *maior*. Nós nos entristecemos, seja do bem de Deus "a acédia" (II-II q. 35), seja do bem do próximo a "inveja" (II-II, q. 36). Não procedem da caridade, mas do amor pervertido de si mesmo. Podem constituir hábitos viciosos. Tristeza que procede da caridade, mas cujos objetos são tão particulares que, no interior da caridade, desenvolvem duas virtudes especializadas: a "misericórdia", tristeza da infelicidade de outrem (II-II, q. 30, a. 1), e a "penitência", que sofre pelo pecado cometido (III, q. 84, a. 8 e q. 85).

QUAESTIO XXIX

DE PACE

in quatuor articulos divisa

Deinde considerandum est de pace.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum pax sit idem quod concordia.

Secundo: utrum omnia appetant pacem.

Tertio: utrum pax sit effectus caritatis.

Quarto: utrum pax sit virtus.

ARTICULUS I

Utrum pax sit idem quod concordia

AD PRIMUM SIC PROCEditur. Videtur quod pax sit idem quod concordia.

1. Dicit enim Augustinus, XIX *de Civ. Dei*¹, quod *pax hominum est ordinata concordia*. Sed

1. PARALL. III *Sent.*, dist. 27, q. 2, a. 1, ad 6.

1. C. 13, a. 1: ML 41, 640.

QUESTÃO 29

A PAZ

em quatro artigos

Em seguida, é preciso considerar a paz.

Sobre isso, são quatro as perguntas:

1. A paz é idêntica à concórdia?

2. Todos desejam a paz?

3. A paz é o efeito da caridade?

4. É uma virtude?

ARTIGO 1

A paz é idêntica à concórdia?

QUANTO AO PRIMEIRO ARTIGO, ASSIM SE PROCEDE: parece que a paz é idêntica à concórdia.

1. Com efeito, diz Agostinho: "A paz dos homens é a concórdia na ordem". Ora, aqui nós só

non loquimur nunc nisi de pace hominum. Ergo pax est idem quod concordia.

2. PRAETEREA, concordia est quaedam unio voluntatum. Sed ratio pacis in tali unione consistit: dicit enim Dionysius, 11 cap. *de Div. Nom.*², quod *pax est omnium unitiva et consensus operativa*. Ergo pax est idem quod concordia.

3. PRAETEREA, quorum est idem oppositum, et ipsa sunt idem. Sed idem opponitur concordiae et paci, scilicet dissensio: unde dicitur, 1Cor 14,33: *Non est dissensionis Deus, sed pacis*. Ergo pax est idem quod concordia.

SED CONTRA est quod concordia potest esse aliquorum impiorum in malo. Sed *non est pax impiis*, ut dicitur Is 48,22. Ergo pax non est idem quod concordia.

RESPONDEO dicendum quod pax includit concordiam et aliquid addit. Unde ubicumque est pax, ibi est concordia: non tamen ubicumque est concordia, est pax, si nomen pacis proprie sumatur. Concordia enim, proprie sumpta, est ad alterum: inquantum scilicet diversorum cordium voluntates simul in unum consensum conveniunt. Contingit etiam unius hominis cor tendere in diversa: et hoc dupliciter. Uno quidem modo, secundum diversas potentias appetitivas: sicut appetitus sensitivus plerumque tendit in contrarium rationalis appetitus, secundum illud Gl 5,17: *Caro concupiscit adversus spiritum*. Alio modo, inquantum una et eadem vis appetitiva in diversa appetibilia tendit quae simul assequi non potest. Unde necesse est esse repugnantiam motuum appetitus. Unio autem horum motuum est quidem de ratione pacis: non enim homo habet pacatum cor quandiu, etsi habeat aliquid quod vult, tamen adhuc restat ei aliquid volendum quod simul habere non potest. Haec autem unio non est de ratione concordiae. Unde concordia importat unionem appetituum diversorum appetentium: pax autem supra hanc unionem, importat etiam appetituum unius appetentis unionem.

AD PRIMUM ergo dicendum quod Augustinus loquitur ibi de pace quae est unius hominis ad alium. Et hanc pacem dicit esse concordiam, non

falamos da paz que concerne aos homens. Logo, ela é idêntica à concórdia.

2. ALÉM DISSO, a concórdia consiste em certa união das vontades. Ora, a razão da paz consiste nessa união, como diz Dionísio: “A paz une a todos e opera o consenso”. Logo, a paz é idêntica à concórdia.

3. ADÉMAIS, quando duas coisas se opõem a uma são idênticas. Ora, a concórdia e a paz se opõem a uma, que é a dissensão, segundo a primeira Carta aos Coríntios: “Deus não é o Deus da dissensão, mas da paz”. Logo, a paz é idêntica à concórdia.

EM SENTIDO CONTRÁRIO, pode haver concórdia entre alguns ímpios para praticar o mal. Ora, segundo o livro de Isaías, “não há paz para os ímpios”. Logo, a paz não é idêntica à concórdia.

RESPONDO. A paz inclui a concórdia e lhe acrescenta alguma coisa. Logo, em todo lugar onde há paz, há concórdia, mas a recíproca não é verdadeira, se tomarmos a palavra paz no sentido próprio. Com efeito, a concórdia propriamente dita se refere ao outro, enquanto as vontades de muitos se unem num mesmo consenso. Acontece, também, que o coração de um mesmo homem tenha tendências diversas, e isso, de dois modos. De um modo, segundo as diversas potências appetitivas; assim, o apetite sensitivo tende mais frequentemente ao sentido contrário do apetite racional, segundo a Carta aos Gálatas: “A carne tem aspirações contrárias ao espírito”. De outro modo, quando a mesma potência appetitiva tende para diferentes objetos desejáveis que ela não pode alcançar simultaneamente. É necessário então que haja contrariedade entre os movimentos do apetite. Ora, a união destes movimentos pertence à razão da paz; pois o coração do homem não tem a paz, enquanto, embora tenha algo do que quer, ainda lhe resta algo a querer que, simultaneamente, não pode ter. Ora, esta união não pertence à razão da concórdia. Assim, pois, a concórdia implica a união das tendências afetivas de muitas pessoas, ao passo que a paz implica, além desta união, também a união dos apetites da mesma pessoa.

QUANTO AO 1º, portanto, deve-se dizer que Agostinho, nesta citação, fala da paz entre um homem e outro, e chama essa paz de concórdia, não

2. MG 3, 948 D.

a. Para definir a paz, Sto. Tomás parte da ideia comum de concórdia, isto é, da paz entre os homens. A concórdia, que pode ser um simples estado de fato, não basta à paz: esta comporta uma exigência moral; além disso, tem relação com Deus: é de ordem transcendental (a. 2), e de ordem teológica (a. 3).

quamlibet, sed ordinatam: ex eo scilicet quod unus homo concordat cum alio secundum illud quod utrique convenit. Si enim homo concordet cum alio non spontanea voluntate, sed quasi coactus timore alicuius mali imminenti, talis concordia non est vere pax: quia non servatur ordo utriusque concordantis, sed perturbatur ab aliquo timore inferente. Et propter hoc praemittit quod *pax est tranquillitas ordinis*. Quae quidem tranquillitas consistit in hoc quod omnes motus appetitivi in uno homine conquiescent.

AD SECUNDUM dicendum quod, si homo simul cum alio homine in idem consentiat, non tamen consensus eius est omnino unitus nisi etiam sibi invicem omnes motus appetitivi eius sint consentientes.

AD TERTIUM dicendum quod paci opponitur duplex dissensio: scilicet dissensio hominis ad seipsum, et dissensio hominis ad alterum. Concordiae vero opponitur haec sola secunda dissensio.

ARTICULUS 2

Utrum omnia appetant pacem

AD SECUNDUM SIC PROCEditur. Videtur quod non omnia appetant pacem.

1. Pax enim, secundum Dionysium¹, est *unitiva consensus*. Sed in his quae cognitione carent non potest uniri consensus. Ergo huiusmodi pacem appetere non possunt.

2. PRAETEREA, appetitus non fertur simul ad contraria. Sed multi sunt appetentes bella et dissensiones. Ergo non omnes appetunt pacem.

3. PRAETEREA, solum bonum est appetibile. Sed quaedam pax videtur esse mala: alioquin Dominus non diceret, Mt 10,34: *Non veni mittere pacem*. Ergo non omnia pacem appetunt.

uma qualquer, mas uma concórdia “na ordem”, isto é, onde um concorda com o outro segundo o que convém a ambos. Pois, se um concorda com outro, não livremente, mas como que coagido pelo temor de um perigo iminente, semelhante concórdia não é uma verdadeira paz, porque não foi observada a ordem entre os que concordam, mas perturbada pela causa que provocou o temor. É por isso que Agostinho disse antes: “A paz é a tranquilidade da ordem”, cuja tranquilidade consiste que em cada homem todos os movimentos do apetite estejam em repouso.

QUANTO AO 2º, deve-se dizer que se um homem estiver de acordo com outro acerca de um mesmo objeto, não se segue que o acordo constitua uma união completa a não ser que todos os seus movimentos apetitivos estiverem acordes entre si.

QUANTO AO 3º, deve-se dizer que duas dissensões se opõem à paz: a de um homem para consigo mesmo, e a de um homem para com um outro. Somente este último tipo de dissensão se opõe à concórdia.

ARTIGO 2

Todas as coisas desejam a paz?

QUANTO AO SEGUNDO, ASSIM SE PROCEDE: parece que **nem** todas as coisas desejam a paz.

1. Com efeito, segundo Dionísio, “a paz une os consensos”. Ora, tal união não se produz nos que carecem de conhecimento. Logo, eles não podem desejar a paz.

2. ALÉM DISSO, o apetite não tende simultaneamente para objetos contrários. Ora, muitos desejam guerras e dissensões. Logo, não são todos que desejam a paz.

3. ADEMAIS, só o bem é desejável. Ora, há certa paz que parece má, senão o Senhor não teria dito: “Eu não vim trazer a paz”. Logo, nem todas as coisas desejam a paz.

2 PARALL.: IV Sent., dist. 49, q. 1, a. 2, q. 4; De Verit., q. 22, a. 1, ad 12; De Div. Nom., c. 11, lect. 3.

1. De div. Nom., c. 11: MG 3, 948 D.

Deve-se reter porém, antes de tudo, que não é nem um ponto morto, nem uma quietude desértica na qual nada se passa. Sendo ato da caridade, seria melhor denominá-la de uma atividade pacificadora. Se retivermos a definição de Sto. Agostinho (r. 1), deve-se notar que, sendo essa “tranquilidade” sempre imperfeita e aleatória, a paz é constantemente o resultado de um combate para superar e dominar as agressões externas, as tensões internas e as forças desestabilizantes. A paz é um “estado” limite, ao qual todos devem tender. Dá-se com ela o que se dá com a saúde, que escapa à definição (definem-se com maior facilidade as doenças), pois é um estado precário de equilíbrio e de dominação das agressões, agressões físicas, químicas, biológicas, psicológicas, espirituais... que provém de toda parte e de todos os domínios. Do mesmo modo a paz, que não é só uma ausência de guerra ou de disputa, mas uma vida em busca de harmonização de todas nossas tendências ativas, retomadas no amor único da caridade. Nosso fim último sendo único é soberanamente pacificante.

A concórdia se instaura entre pessoas, a paz se introduz primeiramente em si.

4. PRAETEREA, illud quod omnia appetunt videtur esse summum bonum, quod est ultimus finis. Sed pax non est huiusmodi: quia etiam in statu viae habetur; alioquin frustra Dominus mandaret, Mc 9,49: *Pacem habete inter vos*. Ergo non omnia pacem appetunt.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, XIX de Civ. Dei², quod omnia pacem appetunt. Et idem etiam dicit Dionysius, 11 cap. de Div. Nom.³.

RESPONDEO dicendum quod ex hoc ipso quod homo aliquid appetit, consequens est ipsum appetere eius quod appetit assecutionem, et per consequens remotionem eorum quae consecutionem impedire possunt. Potest autem impediri assecutio boni desiderati per contrarium appetitum vel sui ipsius vel alterius: et utrumque tollitur per pacem, sicut supra⁴ dictum est. Et ideo necesse est quod omne appetens appetat pacem: in quantum scilicet omne appetens appetit tranquille et sine impedimento pervenire ad id quod appetit, in quo consistit ratio pacis, quam Augustinus definit⁵ *tranquillitatem ordinis*.

AD PRIMUM ergo dicendum quod pax importat unionem non solum appetitus intellectualis seu rationalis aut animalis, ad quos potest pertinere consensus, sed etiam appetitus naturalis. Et ideo Dionysius dicit⁶ quod *pax est operativa et consensus et connaturalitatis*: ut in consensu importetur unio appetituum ex cognitione procedentium; per connaturalitatem vero importatur unio appetituum naturalium.

AD SECUNDUM dicendum quod illi etiam qui bella quaerunt et dissensiones non desiderant nisi pacem, quam se habere non aestimant. Ut enim dictum est⁷, non est pax si quis cum alio concordet contra id quod ipse magis vellet. Et ideo homines quaerunt hanc concordiam rumpere bellando, tanquam defectum pacis habentem, ut ad pacem perveniant in qua nihil eorum voluntati repugnet. Et propter hoc omnes bellantes quaerunt per bella ad pacem aliquam pervenire perfectiorem quam prius haberent.

AD TERTIUM dicendum quod, quia pax consistit in quietatione et unione appetitus; sicut autem appetitus potest esse vel boni simpliciter vel boni

4. ADEMAIS, o que todas as coisas desejam é o sumo bem, que é o fim último. Ora, a paz não é um bem desse gênero, porque se tem mesmo na vida presente. Caso contrário, o Senhor em vão teria recomendado: "Vivei em paz uns com os outros". Logo, nem todos desejam a paz.

EM SENTIDO CONTRÁRIO, Agostinho e Dionísio afirmam que todas as coisas desejam a paz.

RESPONDO. O fato de desejar alguma coisa implica o desejo de entrar em sua posse, bem como a remoção dos obstáculos que possam impedi-la. Ora, a obtenção de um bem desejado pode ser impedida por um desejo contrário de si mesmo ou de um outro; e, como se disse, a paz elimina ambos os obstáculos. Logo, é necessário que aquele que deseja a paz, deseje-a, uma vez que quem tem um desejo, deseja obter tranquilamente e sem impedimentos o objeto desejado. Ora, nisso consiste a razão da paz, que Agostinho define: "a tranquilidade da ordem".

QUANTO AO 1º, portanto, deve-se dizer que a paz comporta a união não somente do apetite intelectual ou racional e do apetite sensitivo, que são suscetíveis de consenso, mas também do apetite natural. Por isso é que Dionísio diz que "a paz produz o consenso e a conaturalidade". No consenso está implicada a união dos apetites procedentes do conhecimento; na conaturalidade está implicada a união dos apetites naturais.

QUANTO AO 2º, deve-se dizer que mesmo os que procuram guerras e dissensões, na realidade desejam a paz, que consideram não possuir. Como foi dito, não há paz se alguém concorda com outro em algo contrário ao que ele mesmo mais quer. Por isso os homens, ao fazerem a guerra, procuram romper essa concórdia, como se nela não houvesse paz, para obterem uma paz na qual nada mais será contrário a suas vontades. Eis porque todos os que fazem a guerra, por ela almejam alcançar uma paz mais perfeita do que a possuída anteriormente.

QUANTO AO 3º, deve-se dizer que a paz consiste no repouso e na unidade do apetite. Mas, assim como o apetite pode tender para um bem absoluto

2. C. 12, n. 1; ML 41, 638.

3. MG 3, 948 D.

4. Art. praec.

5. De civ. Dei, I, XIX, c. 13, n. 1; ML 41, 640.

6. Loc. cit.

7. A. praec., ad 1.

apparentis, ita etiam et pax potest esse et vera et apparens: vera quidem pax non potest esse nisi circa appetitum veri boni; quia omne malum, etsi secundum aliquid appareat bonum, unde ex aliqua parte appetitum quietet, habet tamen multos defectus, ex quibus appetitus remanet inquietus et perturbatus. Unde pax vera non potest esse nisi in bonis et bonorum. Pax autem quae malorum est, est pax apparens et non vera. Unde dicitur Sap 14,22: *In magno viventes inscientiae bello, tot et tanta mala pacem arbitrati sunt.*

AD QUARTUM dicendum quod, cum vera pax non sit nisi de bono, sicut dupliciter habetur verum bonum, scilicet perfecte et imperfecte, ita est duplex pax vera. Una quidem perfecta, quae consistit in perfecta fruiione summi boni, per quam omnes appetitus uniuntur quietati in uno. Et hic est ultimus finis creaturae rationalis: secundum illud Ps 147,3: *Qui posuit fines tuos pacem.* — Alia vero est pax imperfecta, quae habetur in hoc mundo. Quia etsi principalis animae motus quiescat in Deo, sunt tamen aliqua repugnantia et intus et extra quae perturbant hanc pacem.

ARTICULUS 3

Utrum pax sit proprius effectus caritatis

AD TERTIUM SIC PROCEditur. Videtur quod pax non sit proprius effectus caritatis.

1. Caritas enim non habetur sine gratia gratum faciente. Sed pax a quibusdam habetur qui non habent gratiam gratum facientem; sicut et gentiles aliquando habent pacem. Ergo pax non est effectus caritatis.

2. PRAETEREA, illud non est effectus caritatis cuius contrarium cum caritate esse potest. Sed dissensio, quae contrariatur paci, potest esse cum caritate: videmus enim quod etiam sacri Doctores, ut Hieronymus et Augustinus, in aliquibus opinionibus dissenserunt¹; Paulus etiam et Barnabas

ou para um bem aparente, assim também a paz pode ser verdadeira ou aparente. A verdadeira paz não pode existir senão com o desejo de um bem verdadeiro, porque todo mal, mesmo sob a aparência de bem pela qual satisfaz parcialmente o apetite, encerra muitas deficiências, e por causa delas o apetite permanece inquieto e perturbado. A verdadeira paz, portanto, só pode existir no bem e entre os bons. Logo, a paz dos maus é aparente e não verdadeira. É o que declara o livro da Sabedoria: “Vivendo na grande guerra da ignorância, a tantos e tão grandes males proclamam que é paz”².

QUANTO AO 4^o, deve-se dizer que a verdadeira paz só pode fundar-se sobre o bem; e como podemos possuir um verdadeiro bem de duas maneiras, perfeita ou imperfeitamente, assim também há dois tipos de paz verdadeira. Uma, perfeita, que consiste no gozo perfeito do bem supremo, que une e pacifica todos os desejos: este é o fim último da criatura racional, conforme a palavra do Salmo: “Ele estabeleceu a paz em tuas fronteiras”. — A outra, imperfeita, é a que possuímos neste mundo; porque, se o desejo primordial da alma repousa em Deus, há contudo certos estorvos internos e externos que perturbam essa paz.

ARTIGO 3

A paz é o efeito próprio da caridade?

QUANTO AO TERCEIRO, ASSIM SE PROCEDE: parece que a paz **não** é o efeito próprio da caridade.

1. Com efeito, não se pode ter a caridade sem a graça santificante. Ora, há homens que têm a paz sem essa graça, como se vê entre os pagãos. Logo, a paz não é o efeito da caridade.

2. ALÉM DISSO, não é efeito da caridade aquilo cujo contrário pode existir com ela. Ora, pode haver, conjuntamente com a caridade, dissensões que são contrárias à paz; pois vemos que até mesmo santos doutores, como Jerônimo e Agostinho, discordaram sobre certas opiniões; lemos que inclu-

3 PARALL.: I-II, q. 70, il. 3; *De duob. Praecept. Carit.*, etc., Prolog.

1. Cfr. AUGUSTINUM, *Epist.* 28; ML 33, 111-114 (= ML 22, 565-568); *epist.* 40; ML 33, 154-158 (= ML 22, 647-651); *epist.* 82; ML 33, 275-291 (= ML 22, 936-953); — HIERONYMUM, *Epist.* 112; ML 22, 916-931 (= ML 33, 251-263); *In Gal.*, I, I, super 2, 11; ML 26, 338 C-341 C.

b. Todos desejam a paz, como se uma espécie de peso conduzisse cada um rumo à unidade da realização final. “A criação inteira geme ainda agora nas dores do parto”, diz São Paulo (Rm 8,22). Mas, entre os humanos, o verdadeiro fim parece tão pouco procurado, que sem dúvida há mais falsas pazes do que verdadeiras. Para tirar os homens das pazes mentirosas, das preguiças, da segurança no erro... o Senhor “traz a espada” (Mt 10,35).

dissensisse leguntur, Act 15,37sq. Ergo videtur quod pax non sit effectus caritatis.

3. PRAETEREA, idem non est proprius effectus diversorum. Sed pax est effectus iustitiae: secundum illud Is 32,17: *Opus iustitiae pax*. Ergo non est effectus caritatis.

SED CONTRA est quod dicitur in Ps 118,165: *Pax multa diligentibus legem tuam*.

RESPONDEO dicendum quod duplex unio est de ratione pacis, sicut dictum est²: quarum una est secundum ordinationem propriorum appetituum in unum; alia vero est secundum unionem appetitus proprii cum appetitu alterius. Et utramque unionem efficit caritas. Primam quidem unionem, secundum quod Deus diligitur ex toto corde, ut scilicet omnia referamus in ipsum; et sic omnes appetitus nostri in unum feruntur. Aliam vero, prout diligimus proximum sicut nosipsos, ex quo contingit quod homo vult implere voluntatem proximi sicut et sui ipsius. Et propter hoc inter amabilia unum ponitur identitas electionis: ut patet in IX *Ethic.*³; et Tullius dicit, in libro de *Amicitia*⁴, quod *amicorum est idem velle et nolle*.

AD PRIMUM ergo dicendum quod a gratia gratum faciente nullus deficit nisi propter peccatum, ex quo contingit quod homo sit aversus a fine debito, in aliquo indebito finem constituens. Et secundum hoc appetitus eius non inhaeret principaliter vero finali bono, sed apparenti. Et propter hoc sine gratia gratum faciente non potest esse vera pax, sed solum apparens.

AD SECUNDUM dicendum quod, sicut Philosophus dicit, in IX *Ethic.*⁵, ad amicitiam non pertinet concordia in opinionibus, sed concordia in bonis conferentibus ad vitam, et praecipue in magnis: quia dissentire in aliquibus parvis quasi videtur non esse dissensus. Et propter hoc nihil prohibet aliquos caritatem habentes in opinionibus dissentire. Nec hoc repugnat paci: quia opiniones pertinent ad intellectum, qui praecedit appetitum, qui per pacem unitur. — Similiter etiam, existente concordia in principalibus bonis, dissensus in ali-

sive Paulo e Barnabé tiveram desacordos. Logo, parece que a paz não é o efeito da caridade.

3. ADEMAIS, uma mesma coisa não pode ser o efeito próprio de causas diversas. Ora, a paz é efeito da justiça, segundo o livro de Isaías: “A paz é obra da justiça”. Logo, não é o efeito da caridade.

EM SENTIDO CONTRÁRIO, está escrito no Salmo: “Grande paz para os que amam a tua lei”.

RESPONDO. A razão da paz, como foi dito, implica uma dupla união: uma que resulta da orientação dos próprios apetites a um objeto; a outra resulta da união do próprio apetite com o de outrem. Estas duas uniões são produzidas pela caridade. A primeira, quando se ama a Deus de todo o coração, a ponto de tudo referirmos a ele; e assim todos os nossos apetites se orientam para um objeto. A segunda, quando amamos o próximo como a nós mesmos, razão pela qual desejamos a realização da vontade dele como se fosse a nossa. É por isso que Aristóteles afirmou a identidade da escolha entre os sinais da amizade, e que Tólio diz: “É próprio dos amigos quererem e não quererem as mesmas coisas”⁶.

QUANTO AO 1º, portanto, deve-se dizer que ninguém é privado da graça santificante a não ser em razão do pecado, razão pela qual o homem se afasta do verdadeiro fim e estabelece o fim em algo não verdadeiro. Assim sendo, seu apetite não adere principalmente ao verdadeiro bem final, mas a um bem aparente. Por esta razão, sem a graça santificante, não pode haver verdadeira paz, mas somente uma paz aparente^d.

QUANTO AO 2º, deve-se dizer que a amizade, como diz o Filósofo, não comporta a concórdia de opiniões, mas a dos bens úteis à vida, sobretudo dos mais importantes; pois dissentir nas pequenas coisas é como não dissentir. Por isso, nada impede que alguns, que têm caridade, discordem nas suas opiniões. Isso não se opõe à paz, pois as opiniões são relativas ao intelecto, que precede o apetite, unido pela paz^e. — Do mesmo modo, quando existe a concórdia sobre os bens fundamentais, um desacordo sobre coisas mínimas não é contra

2. Art. 1.

3. C. 4: 1166, a, 7-10.

4. C. 17 (ed. C. F. W. Müller, Lipsiae 1890, p. 182, ll. 34-37).

5. C. 6: 1167, a, 22-24.

c. O amor de Deus difundido em nossos corações nos conduz para a paz de Deus “que ultrapassa toda compreensão” (Fl 4,7).

d. Sem a graça não há paz perfeita, devido ao pecado que desvia do verdadeiro fim. O que significa que a graça pode estar presente em tudo, mesmo não esteja em toda parte de maneira profunda.

e. Só há paz quando o interlocutor compreende que a dissensão do outro se funda neste sobre um amor comum.

quibus parvis non est contra caritatem. Procedit enim talis dissensio ex diversitate opinionum, dum unus aestimat hoc de quo est dissensio pertinere ad illud bonum in quo conveniunt, et alius aestimat non pertinere. — Et secundum hoc talis dissensio de minimis et de opinionibus repugnat quidem paci perfectae, in qua plene veritas cognoscitur et omnis appetitus complebitur: non tamen repugnat paci imperfectae, qualis habetur in via.

AD TERTIUM dicendum quod pax est opus iustitiae indirecte, inquantum scilicet removel prohibens. Sed est opus caritatis directe: quia secundum propriam rationem caritas pacem causat. Est enim amor *vis unitiva*, ut Dionysius dicit, 4 cap. de *Div. Nom.*⁶: pax autem est unio appetitivarum inclinationum.

ARTICULUS 4

Utrum pax sit virtus

AD QUARTUM SIC PROCEditur. Videtur quod pax sit virtus.

1. Praecepta enim non dantur nisi de actibus virtutum. Sed dantur praecepta de habendo pacem: ut patet Mc 9,49: *Pacem habete inter vos*. Ergo pax est virtus.

2. PRAETEREA, non meremur nisi actibus virtutum. Sed facere pacem est meritorium: secundum illud Mt 5,9: *Beati pacifici: quoniam filii Dei vocabuntur*. Ergo pax est virtus.

3. PRAETEREA, vitia virtutibus opponuntur. Sed dissensiones, quae opponuntur paci, numerantur inter vitia: ut patet Gl 5,20. Ergo pax est virtus.

SED CONTRA, virtus non est finis ultimus, sed via in ipsum. Sed pax est quodammodo finis ultimus: ut Augustinus dicit, XIX de *Civ. Dei*⁷. Ergo pax non est virtus.

6. MG 3, 709 C, 713 B.

7. C. II: ML 41, 637.

f. Não existe desacordo no céu. Na Terra, os desacordos puramente intelectuais, ou os desacordos sobre questões práticas de pouca importância não impedem necessariamente os acordos profundos.

g. A justiça não basta à paz. Ela não une. Tem relação com o outro na medida em que é outro, tendo direitos opostos, ou diferentes. Respeita esses direitos, é tudo. A caridade vê o outro enquanto companheiro de vida divina, que forma um só consigo mesmo. A caridade busca a justiça, suscita-a, mas vai além. Uma justiça sem caridade opõe mais do que une: não é a paz.

a caridade. Pois essa dissensão provém da diversidade de opiniões; enquanto um pensa que o objeto do desacordo diz respeito a um bem sobre o qual estão de acordo; o outro pensa que não diz respeito. — Nesse sentido, um tal desacordo sobre coisas mínimas e sobre opiniões, certamente é contrário à paz perfeita, na qual a verdade será plenamente conhecida e todo o apetite satisfeito. Mas ele não é contrário à paz imperfeita, como a que temos nesta vida¹.

QUANTO AO 3^o, deve-se dizer que a justiça produz a paz indiretamente, removendo-lhe o obstáculo. Mas a caridade a produz diretamente, porque ela é, por sua própria razão, causa da paz. Com efeito, segundo Dionísio, o amor é “uma força unificante”, e a paz é a união das inclinações apetitivas².

ARTIGO 4

A paz é uma virtude?

QUANTO AO QUARTO, ASSIM SE PROCEDE: Parece que a paz é uma virtude.

1. Com efeito, não se dão preceitos a não ser para os atos das virtudes. Ora, há preceitos que ordenam a paz, como o do Evangelho de Marcos: “Tende paz entre vós”. Logo, a paz é uma virtude.

2. ALÉM DISSO, nós não merecemos a não ser por atos virtuosos. Ora, promover a paz é uma coisa meritória, como diz o Evangelho de Mateus: “Bem-aventurados os que promovem a paz, porque serão chamados filhos de Deus”. Logo, a paz é uma virtude.

3. ADEMAIS, os vícios são opostos às virtudes. Ora, os desacordos que são opostos à paz estão enumerados entre os vícios, como se lê na Carta aos Gálatas. Logo, a paz é uma virtude.

EM SENTIDO CONTRÁRIO, a virtude não é o fim último, mas o caminho para ele. Ora, para Agostinho, a paz é de certa maneira o fim último. Logo, ela não é uma virtude.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra² dictum est, cum omnes actus se invicem consequuntur, secundum eandem rationem ab agente procedentes, omnes huiusmodi actus ab una virtute procedunt, nec habent singuli singulas virtutes a quibus procedant. Ut patet in rebus corporalibus: quia enim ignis calefaciendo liquefacit et rarefacit, non est in igne alia virtus liquefactiva et alia rarefactiva, sed omnes actus hos operatur ignis per unam suam virtutem calefactivam. Cum igitur pax causetur ex caritate secundum ipsam rationem dilectionis Dei et proximi, ut ostensum est³, non est alia virtus cuius pax sit proprius actus nisi caritas: sicut et de gaudio dictum est⁴.

AD PRIMUM ergo dicendum quod ideo praeceptum datur de pace habenda, quia est actus caritatis. Et propter hoc etiam est actus meritorius. Et ideo ponitur inter beatitudines, quae sunt actus virtutis perfectae, ut supra⁵ dictum est. Ponitur etiam inter fructus: in quantum est quoddam finale bonum spiritualem dulcedinem habens.

Et per hoc patet solutio AD SECUNDUM.

AD TERTIUM dicendum quod uni virtuti multa vitia opponuntur, secundum diversos actus eius. Et secundum hoc caritati non solum opponitur odium, ratione actus dilectionis; sed etiam acedia vel invidia, ratione gaudii; et dissensio, ratione pacis.

2. Q. 28, a. 4.

3. Art. praec.

4. Q. 28, a. 4. — Cfr. I-II, q. 70, a. 3.

5. I-II, q. 69, a. 1, 3.

h. A paz não é uma virtude especial, pois é produzida pela virtude de caridade, precisamente enquanto esta é uma caridade. É um fruto tão excelente que constitui uma "bem-aventurança", no sentido em que Sto. Tomás define esta última (I-II, q. 69, a. 1).

i. Como existem tristezas *viciosas* contrapostas à alegria (q. 28, a. 4, r. 1), assim existem certos vícios contrapostos à paz, que veremos adiante, q. 37 a 42. Assim, nem tudo é dito sobre a paz nesta questão; voltaremos a este ponto. Deve-se reter aqui as distinções já estabelecidas entre ordem de *justiça* e união dos humanos no *amor*; entre a paz exterior e a paz interior; entre as verdadeiras e as falsas pazes; entre a paz divina, fonte de toda outra, a paz humana, principalmente espiritual, fonte de paz social, e a paz do universo que toda criação "espera" na expectativa de novos céus e da nova terra.

QUAESTIO XXX

DE MISERICORDIA

in quatuor articulos divisa

Deinde considerandum est de misericordia.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum malum sit causa misericordiae ex parte eius cuius miseremur.

a. A misericórdia constitui o terceiro efeito da caridade. Nós a veremos em ação adiante, em especial na esmola, na correção fraterna. Mas, antes de se produzir em atividade exterior, ela é uma atitude afetiva, fruto imediato da caridade na alma.

RESPONDO. Como foi dito, quando todos os atos se sucedem uns aos outros, procedentes de um mesmo agente segundo uma mesma razão, todos provêm de uma única virtude, e não cada qual de uma virtude particular. É o que se vê na natureza: o fogo, aquecendo, liquefaz e rarefaz; não há no fogo uma virtude liquefativa e uma outra virtude rarefativa; é por sua única virtude calefaciente que ele produz tais efeitos. Ora, sendo a paz causada pela caridade, segundo a própria razão do amor de Deus e do próximo, como já foi mostrado, não há outra virtude de que a paz seja o ato próprio senão a caridade, como também já foi dito a propósito da alegria⁶.

QUANTO AO 1^o, portanto, deve-se dizer que há preceitos que ordenam a paz, porque ela é um ato de caridade. É também o que a faz meritória. E por isso é afirmada entre as bem-aventuranças, que são os atos de uma virtude perfeita, como já foi dito. Ela é também afirmada entre os frutos por ser um bem final repleto de doçura espiritual.

QUANTO AO 2^o, deve-se dizer que o que precede responde à objeção.

QUANTO AO 3^o, deve-se dizer que muitos vícios se opõem a uma só virtude segundo os seus diferentes atos. Nesse sentido, são contrários à caridade não somente o ódio, em razão do ato do amor, mas também a acídia ou a inveja, em razão da alegria, e o desacordo, em razão da paz⁷.

QUESTÃO 30

A MISERICÓRDIA⁸

em quatro artigos

Em seguida, deve-se considerar a misericórdia.

Neste ponto, são quatro as perguntas:

1. A causa da misericórdia é o mal daquele por quem a temos?