

ANTÓNIO MANUEL MARTINS

Universidade de Coimbra

## Liberdade e autonomia em Fonseca

Neste breve apontamento limitar-nos-emos a fazer algumas observações a propósito das *quaestiones* (1-8) que Fonseca insere a seguir ao comentário a *Metafísica IX*, 2, no terceiro tomo dos *Commentariorum in libros metaphysicorum Aristotelis* (CMA)<sup>1</sup>. Trata-se de um núcleo de oito *quaestiones* em que Fonseca aborda alguns aspectos da teoria da acção a partir de tópicos correntes no comentarismo disponível na época e da sua ferramenta conceptual. Como acontece sempre na sua obra, o texto aristotélico é ponto de partida e referência fundamental mas não impede a integração de múltiplos factores e referências textuais na reflexão. Aliás, este núcleo de *quaestiones* prende-se com o texto de *Met. IX*, 2 apenas pela classificação das potências em racionais e não racionais. A problemática central aqui em jogo é mais devedora de textos da *Ética a Nicómaco* e *De anima* do que do texto que justifica o lugar destas *quaestiones* na arquitetura dos CMA. Neste texto, como em outros, Fonseca usa com bastante liberdade o modelo analítico tradicional das faculdades<sup>2</sup>. Contudo, esse instrumentário é utilizado, aqui, apenas na me-

---

<sup>1</sup> O terceiro tomo dos CMA foi publicado, postumamente, em Évora, em 1604. Citaremos o texto a partir da edição de Colónia reimpressa em 1964: *Petri Fonsecae, Commentariorum in Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae Libros, Tomvs III-IV* (Hildesheim: Georg Olms, 1964).

<sup>2</sup> Sobre o uso deste modelo nas doutrinas desenvolvidas nos primórdios da

dida em que puder ajudar a clarificar alguns pontos controversos em matéria de compreensão da liberdade humana. Não se trata, porém, de uma análise exaustiva e sistemática de todas as questões que se prendem com a liberdade. Neste ponto, o texto de Fonseca é suficientemente claro. Por um lado, estamos perante uma reflexão sobre tópicos controversos no sentido mais genuíno de matéria corrente de debate académico dentro da Escola. Entre eles contam-se alguns que ocuparam a agenda durante séculos: qual o papel da vontade e do intelecto na definição e no exercício da liberdade; ainda dentro deste mesmo contexto se coloca a questão do «imperium»: a quem pertence e como se explica que determinada acção surja aos olhos do agente como um imperativo irrecusável. Por outro lado, se é certo que Fonseca procura, como é seu hábito, ir ao encontro de todas as posições defendidas no seio da Escola, não se pode esquecer que o seu texto exclui explicitamente toda a problemática da liberdade de servidão e da liberdade de coacção para além de pressupor que as questões ligadas à dimensão lógica e ontológica da liberdade já obtiveram resposta satisfatória.

Tendo bem presentes estes limites, gostaríamos, no entanto, de começar precisamente pela demarcação da problemática da liberdade. O que nos chamou mais a atenção neste texto não foi tanto a insistência, tão característica de Fonseca, na ordenação correcta das questões ou a distinção dos três usos do termo 'liberdade' mas a afirmação clara da impossibilidade de se encontrar uma definição geral de liberdade que possa incluir os diferentes sentidos da liberdade<sup>3</sup>. Sem pretendermos extrapolar indevidamente talvez se possa dizer que aqui está inscrita a intuição básica, tantas vezes esquecida, de que os princípios da liberdade não se podem generalizar, indistintamente, a partir de uma das suas dimensões principais. Neste contexto, as observações de Fonseca inserem-se no quadro de uma análise (incompleta) da dimensão subjectiva/individual da acção humana.

---

escolástica medieval, ver P. MICHAUD-QUANTIN, «La classification des puissances de l'âme au douzième siècle», *Revue du Moyen Age Latin* 5 (1949): 15-34.

<sup>3</sup> «Tribus modis potissimum sumitur libertas: uno, ut opponitur seruituti; altero, ut coactioni; tertio, ut necessitati; neque enim una generali definitione tota eius significatio comprehendi potest». FONSECA, *CMA* III, Lib. IX, c. 2, q. 2, 562.

Definida esta liberdade (de acção) como a possibilidade de, preenchidas todas as condições para agir, escolher um dos opostos (*opposita agere*) ou, pura e simplesmente, agir ou não agir, importa esclarecer um pouco melhor este conceito de liberdade. Ao defini-la em contraste com a necessidade Fonseca pretende evitar os escolhos da via que procura definir a liberdade em rigoroso contraste com a determinação causal. No que diz respeito à compreensão da liberdade no âmbito da racionalidade, Fonseca não vê qualquer razão para aceitar a tese daqueles que receavam que a concepção excessivamente voluntarista levasse a uma compreensão negativa e não racional da liberdade. Recusada a dicotomia radical, intelectualismo - voluntarismo, Fonseca interpreta a posição maioritária como doutrina comum que concede à vontade o papel preponderante na definição da liberdade. De facto, dentro do modelo das faculdades, o homem é livre, formalmente, pela sua vontade. Isto não exclui, de modo nenhum, o papel da razão em todo o processo que é a acção humana. Nem podia ser de outro modo num modelo de análise condicional da acção humana como aquele que o texto de Fonseca aceita. Por isso, não espanta que se diga que a razão é «a raiz» da liberdade<sup>4</sup>. O livre arbítrio não significa uma terceira potência interveniente neste processo mas é admitido tão somente como designação do poder de decidir livremente o que está ao nosso alcance. É neste sentido que pode ser designado como «*facultas rationis et uoluntatis*»<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> «Ergo ii melius hac de re sentiunt, ac loquuntur, qui dicunt solam uoluntatem esse formaliter liberam, intellectum autem esse libertatis radicem, seu (ut loquuntur) esse radicaliter liberum, haec enim assertio ex dictis manifesta est. Namque in ea potentia est libertas formaliter, in qua formaliter sive complete est potestas ad agendum, et non agendum indifferens, positus nimirum omnibus ad agendum prae-requisitis et sublati quibuscunque impedimentis. Ea uero potentia est libertatis radix et origo que lucem et quasi facem uoluntati praefert, ut ex pluribus unum eligat aut ab eligendo se cohibeat, aut reuocet. Unde patet, neque intellectum esse liberiores uoluntate ut Durandus credit; neque has potentias esse aequae liberas ut alii putauerunt, neque etiam liberum arbitrium esse aggregatum quiddam et coniunctum ex his duabus facultatibus ut Magister uidetur significasse, sed esse ipsam uoluntatis potentiam, ...» FONSECA, *CMA III*, Lib. IX, c. 2, q. 2, 565-566.

<sup>5</sup> FONSECA, *CMA III*, Lib. IX, c. 2, q. 2, 566.

Admitida a indeterminação como momento constitutivo da liberdade torna-se necessário explicar como se supera essa indeterminação quando o homem age livremente. Interpretando a doutrina comum sobre as faculdades como dado inquestionado, Fonseca começa por relembrar que as potencias/faculdades estão *naturalmente* determinadas para certo tipo de actos. A indeterminação em que assenta o livre arbítrio dá-se a dois níveis: do exercício e da especificação. No primeiro caso, Fonseca segue a opinião comum que atribui à vontade o papel determinante neste processo<sup>6</sup>. No que se refere à especificação do acto, começa por apresentar a tese dos que defendem ser o intelecto ou o objecto conhecido quem permite superar o segundo tipo de indeterminação. Fonseca não pretende negar o papel desempenhado pela razão ao nível discursivo em todo este processo complexo que é a acção humana. Simplesmente, trata-se de um exercício espontâneo de uma capacidade natural, de um «discursus naturalis». Por isso, a vontade aparece como a faculdade responsável pelo processo de determinação que conduz ao exercício da liberdade<sup>7</sup>.

O texto de Fonseca toma posição frente a uma posição teórica que interpreta de modo diferente o processo de decisão e acção conferindo uma certa primazia ao juízo prático ou «ditame último» da razão<sup>8</sup>. Depois de reconstruir sumariamente a argumentação dos defensores desta tese, Fonseca acaba por rejeitá-la na medida em que aceitá-la significaria a negação pura e simples do exercício da liberdade<sup>9</sup>. Neste contexto, sublinha o facto de um juízo, enquanto tal,

<sup>6</sup> «Quod attinet ad priorem determinationem, communis ac uera sententia est, omnes huiusmodi potentias determinari a uoluntate, ita ut se etiam ipsa ad exercitium determinet.» FONSECA, *CMA III*, Lib. IX, c. 2, q. 3, 568.

<sup>7</sup> «Dicendum igitur rationales potentias non solum quoad exercitium sed etiam quoad specificationem a sola uoluntate determinari ad actus liberos. Quod uel hac una ratione patet: quia etsi datur naturalis determinatio ad quosdam actus liberos quoad specificationem, sine determinatione quoad exercitium, ut datur in uoluntate ad amplectendum bonum, qua ratione bonum est, et ad reiiciendum malum, qua malum est, (*haec enim determinationem habet uoluntas etiam tunc cum nihil operatur*) nunquam tamen datur determinatio libera quoad ullum actum quin simul detur determinatio ad exercitium illius.» FONSECA, *CMA III*, Lib. IX, c. 2, q. 3, 569.

<sup>8</sup> FONSECA, *CMA III*, Lib. IX, c. 2, q. 3, 569-570.

<sup>9</sup> «Haec tamen sententia, nisi in sensu aliquo cum superiori concilietur, non est probanda; ... Primum quia uoluntas ea ratione dicitur libera, quod positus omnibus,

não poder de forma alguma transformar-se em imperativo. Fonseca não entra aqui na complexa problemática da relação e articulação dos juízos práticos (e de todas as expressões normativas em geral) com a dimensão veritativa. Limita-se a fazer um esforço de conciliação das teses em presença mediante a distinção dos vários sentidos em que um juízo se pode considerar *último* depois de sublinhar a distinção entre juízos indicativos — aqueles que são directamente verdadeiros ou falsos — e os chamados juízos prescritivos <sup>10</sup>. O que Fonseca considera o segundo significado de juízo último é o que mais se aproxima dos enunciados prescritivos ou operadores deônticos na medida em que neles se diz o que deve ser feito aqui e agora ou o que não deve ser feito... Se é verdade que já se reconhece o carácter prescritivo e imperativo a este tipo de juízos (e correspondentes enunciados) não podemos esquecer que Fonseca ainda se move no interior de uma compreensão teleológica da acção humana. Aliás, tem plena consciência disso como ressalta da referência explícita à *Ética a Nicómaco* I, 1 como texto central de apoio para a tese da estrutura teleológica do agir humano e à sua recepção <sup>11</sup>. Não está aqui em causa a interpretação da complexa posição de Aristóteles nesta matéria

---

quae ad eius operationem praerequiruntur, possit operari, et non operari; ergo si tale iudicium practicum praerequiritur ad omnem uoluntatis operationem, eaque non potest illud non sequi, non est profecto libera in operatione ulla». FONSECA, *CMA* III, Lib. IX, c. 2, q. 3, 570.

<sup>10</sup> «Sed ut uera sententia, quam probauimus, planius intelligatur, simulque ut euentius dissoluantur oppositae partis argumenta, illud inprimis intelligendum est, non esse hic directo sermonem de eo, quod nonnulli uocant iudicium praeceptium, cuiusmodo haec sunt, *fac hoc, ne facias*: haec enim reuera non sunt formaliter iudicia, cum non significant uerum, aut falsum; sed sunt imperia, quae uel spectant ad uoluntatem, uel ad intellectum intimentem, quatenus permouetur a uoluntate». FONSECA, *CMA* III, Lib. IX, c. 2, q. 3, 571.

<sup>11</sup> «Qui modus ultimi iudicii etsi non excludit executionem actus uoluntatis approbantis, illud tamen includit efficacem intentionem, siue propositum finis obtinendi; et hoc pacto iudicium est omnino determinatum, non item ex parte effectus. Quocirca si quis recte consideret, non est hoc iudicium necessarium ad agendum; semper enim iudicium, quo iudicatur aliquid debere fieri humano actu, aut etiam non fieri humana cohibitione aut desitione, supponit aliquem finem, propter quem iudicatur illud faciendum esse, aut non faciendum; siquidem omnis actus humanus (et quod pari ratione addendum est) omnis humana, ut ita dicam, abstinentia ab actu,

mas a afirmação de que a própria estrutura do agir humano impõe um momento deliberativo que não se traduz necessariamente por um juízo deontológico explícito. Fonseca está disposto a admitir a possibilidade de tornar explícitos tais juízos desde o momento que tal não signifique a eliminação do acto voluntário, elemento decisivo na autodeterminação do agir livre dos homens. A vontade tende naturalmente a seguir a razão recta na procura do bem. Contudo, Fonseca não deixa de sublinhar que a liberdade também consiste em fazer o menos perfeito. E isto não tem que ver apenas com a falibilidade e os limites próprios da condição humana. Tomada a liberdade divina como ponto de referência, Fonseca diz-nos que neste caso não se pode falar de justificação dos actos livres por virtude da identidade absoluta entre intelecto e vontade. O que mais interessa neste contexto não é tanto esta tese da identidade mas a ideia de que a liberdade implica a possibilidade de escolher aquilo que não é manifestamente o melhor e o mais perfeito sem que isto afecte qualitativamente o exercício dessa mesma liberdade<sup>12</sup>. Uma vez que a estrutura dos sujeitos humanos não comporta aquela identidade absoluta não se pode eliminar o momento da justificação das escolhas e deliberações que configuram a acção humana. Se Fonseca reconhece à vontade o papel decisivo no processo de autodeterminação do sujeito agente não pode deixar de reconhecer o papel da razão no contexto da justificação da acção humana. Nem podia ser de outro modo a partir do momento em que considera a razão humana a «regra das nossas acções»<sup>13</sup>. Dificilmente poderíamos encontrar afirmação mais concisa e clara da autonomia do sujeito ético. Todavia, não se trata de uma posição incondicionalmente intelectualista ou racionalista. Há sempre decisões

---

propter aliquem finem exercetur, ut in ipso *Moralium librorum* initio tanquam omnis doctrinae moralis fundamentum ab Aristotelis traditur, et ab omnibus recipitur.» FONSECA, *CMA III*, Lib. IX, c. 2, q. 3, 571-572.

<sup>12</sup> «Quod cum facit, magis imitatur perfectissimam Dei libertatem, qui omnes rerum gradus eidentissime cognoscens, multa eligit facienda quae minus perfecta in se sunt, quam alia infinita, quae ab eo fieri possent...». FONSECA, *CMA III*, Lib. IX, c. 2, q. 3, 574.

<sup>13</sup> «At nos propterea passim tenemur aliunde rationem reddere electionum nostrarum, quam ex uoluntate nostra, quia nostra uoluntas non est ipsa nostra ratio, quae est nostrarum actionum regula». FONSECA, *CMA III*, Lib. IX, c. 2, q. 3, 574.

e escolhas que não se podem justificar plenamente, ou de todo, sob o ponto de vista da pura racionalidade pois o exercício da liberdade permite ao agente livre escolher um bem menor ou aparente. Fonseca tenta por todos os meios evitar a dissociação completa entre intelecto e vontade, razão e desejo. A argumentação presente neste conjunto de quaestiones desenvolve-se no sentido de esclarecer a coerência do modelo interpretativo das faculdades como instrumento de uma compreensão da estrutura da acção humana. Neste contexto, Fonseca, depois de ter defendido a tese de que todas as potencias ou faculdades do homem que de algum modo se podem dizer racionais precisam da determinação da vontade para o exercício da liberdade, coloca, mais explicitamente, a questão da autodeterminação da própria vontade.

Esta questão tinha particular acuidade no tempo em que Fonseca escrevia na medida em que ainda estavam muito vivos os traços deixados pelas controvérsias, em sede teológica ou mais estritamente filosófica, sobre o livre arbítrio, a providência e o destino do homem. A célebre querela em matéria *de auxiliis* terá, porventura, condicionado a própria redação do texto de Fonseca e contribuído decisivamente para o facto de o tomo III dos CMA só terem sido publicados postumamente. É no conjunto de quaestiones inseridas a seguir ao comentário de *Metafísica* VI, 2 que Fonseca aborda a problemática da liberdade humana tendo como pano de fundo as controvérsias teológicas suscitadas pela doutrina da predestinação de Lutero, Calvino e Zuínglio. Nelas se afirma repetidamente que a liberdade humana se define, antes de mais, pela capacidade de se autodeterminar nos contextos em que a contingência do acontecer humano proporciona uma efectiva liberdade de escolha<sup>14</sup>.

Porém, no texto que temos vindo a analisar, a referência explícita às controvérsias teológicas não aparece com tanta insistência. A questão é abordada mais dentro do âmbito da tradição escolástica com particular atenção à querela entre os discípulos de Tomás de Aquino e os de Duns Escoto. Particularmente visados são os comentadores

---

<sup>14</sup> Cf. FONSECA, CMA III, Lib. VI, c. 2, q. 5, 132-180. Nesta mesma quaestio se remete para as quaestiones que temos estado a analisar para uma maior explicitação da doutrina da liberdade e do papel da autodeterminação da vontade na compreensão do agir livre e responsável do homem.

de Tomás de Aquino, Capréolo e Tomás de V. Caietano. Este último é repetidamente criticado por não interpretar correctamente o texto de Tomás de Aquino e complicar ainda mais as questões em vez de as esclarecer. Isto não significa que o interesse estratégico de todo esta análise seja basicamente diferente do de toda a obra de Fonseca. Embora com menos insistência, não deixa de aparecer de forma muito clara a intenção apologética numa referência explícita às decisões do Concílio de Trento <sup>15</sup>.

Mais do que a dimensão exegética do texto de Fonseca interessamos, no presente contexto, a articulação temática da análise da problemática da autonomia da vontade. Para justificar melhor a sua posição analisa igualmente outra questão controversa que se prende com o grau de passividade a atribuir à vontade humana. Trata-se, neste caso, de rejeitar a posição extrema que considerava a vontade uma faculdade puramente passiva <sup>16</sup>. Se assim fosse dificilmente se poderia explicar a sua capacidade de autodeterminação. Por outro lado, convém não esquecer que o texto diz muito claramente que ninguém defendia a tese da ausência total de passividade na vontade. Estava, assim, excluído de raiz todo o voluntarismo puro e simples.

A escolha livre pressupõe sempre algum tipo de conhecimento. Esta tese não era pacífica na tradição analisada por Fonseca. De facto, havia toda uma longa tradição mais ligada à teologia negativa e à mística que aparentemente admitia a possibilidade de a vontade se autodeterminar sem qualquer intervenção da dimensão cognitiva. Fonseca reconhece que a posição estes autores nem sempre é muito clara. Isto não significa que não tenha contribuído para configurar uma atitude de reserva mais ou menos activa ao longo dos séculos face às diversas tendências de racionalizar a acção humana <sup>17</sup>.

Tomando como ponto assente que a determinação livre da vontade pressupõe sempre algum tipo de conhecimento, Fonseca procura, então, clarificar terminologicamente esta tese de modo a poder

<sup>15</sup> FONSECA, *CMA III*, Lib. IX, c. 2, q. 6, 605.

<sup>16</sup> «Sed pro solutione argumentorum quae initio proposita sunt tractanda est dubitatio illa, sitne uoluntas potentia pure passiuu, an actiuu etiam? nam quod nullo modo sit passiuu, nemo est, qui asserat.» FONSECA, *CMA III*, Lib. IX, c. 2, q. 5, 584.

<sup>17</sup> FONSECA, *CMA III*, Lib. IX, c. 2, q. 5, 590-593.

integrar positivamente as posições mais significativas da tradição. De facto, a grande dificuldade residia precisamente na articulação das duas dimensões principais do agir humano.

Fonseca pretende encontrar o traço comum às diversas posições introduzindo na análise o esquema causal de articulação. Assim, a posição comum é interpretando no sentido de afirmar que a razão é verdadeira causa das operações da vontade<sup>18</sup>. Neste contexto, discute a tese, aqui atribuída genericamente a Henrique de Gent, Escoto, Capréolo e outros tomistas da época, segundo a qual a intervenção do intelecto no processo de autodeterminação da vontade se daria não ao nível da causalidade eficiente mas antes da causalidade final e formal<sup>19</sup>. Depois de analisar em pormenor os vários argumentos a favor desta posição, Fonseca conclui pela sua fragilidade na medida em que reduz o contributo da razão a uma simples apresentação de objectos e fins sobre os quais a vontade poderá decidir. Admite ainda a possibilidade de recuperar esta tese mediante a distinção entre dois tipos fundamentalmente diferentes de causalidade: a natural e a moral. Porém, nem assim se poderia reintegrar completamente aquela tese na medida em que Fonseca parte do pressuposto segundo o qual o nexo causal de que aqui se fala não é apenas de ordem moral mas também natural<sup>20</sup>. Fonseca reconhece a dificuldade de interpretar a posição de Tomás de Aquino nesta matéria acabando por seguir, neste

---

<sup>18</sup> «Sumamus ergo tanquam communem sententiam intellectum esse ueram et per se causam operationum uoluntatis, etsi alia ratione dici possit praesentare causam quia praesentat obiectum, in quocunque genere illud sit causa; ac proinde ea ratione esse causam per accidens illarum». FONSECA, *CMA III*, Lib. IX, c. 2, q. 6, 598.

<sup>19</sup> «Henricus quodlibeto 9., q. 5 & 12. q. 26 et post eum Scotus in 2. distinct. 25, q. 1 Capreolusque ibidem cum aliis recentioribus D. Th. sectatoribus existimant intellectum seu (quod eodem redit) intellectionem non concurrere ad operationes uoluntatis in genere causae efficientis, sed tantum causae finalis et formalis.» FONSECA, *CMA III*, Lib. IX, c. 2, q. 6, 598.

<sup>20</sup> «Neque aliter siue pro hac siue pro illa sententia cum probabilitate aliqua responderi potest, nisi si quis dicat intellectum non esse per se causam physicam earum operationum, sed moralem; .... Sed cum multo probabilius sit notitiam intellectus non morali modo tantum, sed reali, ac physico esse causam per se effectiue concurrente ad operationes uoluntatis; haec demum sententia expendenda et constabilienda est.» FONSECA, *CMA III*, Lib. IX, c. 2, q. 6, 599.

ponto, a interpretação de Caietano<sup>21</sup>. De facto, nesta como noutras matérias, os textos de Tomás de Aquino exprimem posições muito diferentes. Mas não cabe aqui entrar nesta problemática dos textos do Aquinense nem sequer ajuizar do mérito interpretativo de Fonseca neste domínio.

A insistência na articulação dos diversos níveis causais explica-se pela importância que era atribuída a este modelo explicativo na compreensão da responsabilidade moral. O homem ao definir-se como ser livre assume-se como senhor dos seus actos e, como tal, responsável, para o bem e para o mal, por aquilo que faz, no gozo pleno da sua liberdade. Por mais estranho que nos pareça hoje este tipo de análise não podemos esquecer que a interpretação da acção humana em termos de articulação causal vai sobreviver, assumindo as mais diversas configurações, no pensamento ético da Modernidade, muito depois de o horizonte filosófico e teológico em que se insere o texto de Fonseca ter sido posto em causa pelo novos modelos de racionalidade característicos da Modernidade. Basta pensarmos nas diversas formas de consequencialismo que caracterizam a reflexão ética que não se pode considerar, historicamente, herdeira da tradição de que se reclama a obra de Fonseca e dos seus principais interlocutores.

A análise de Fonseca não pretende ser completa mesmo numa perspectiva mais estritamente metafísica como a que caracteriza os *CMA*. O apelo à razão como norma ou regra das acções humanas de que o seu texto fala fica suspenso de ulteriores reflexões. O que encontramos no texto de Fonseca não permite fugir a um certo formalismo. De facto, também aqui o discurso sobre a *recta ratio* se enquadra precisamente na questão de saber que tipo de conheci-

---

<sup>21</sup> «Est tamen non leue dubium apud Thomistas circa opinionem D. Th. de concursu intellectus ad operationes uoluntatis, quod dubium aequè haberi potest de phantasiae concursu ad operationes appetitus sensitiui. Nam D. Th. ut pro parte opposita dictum est, expresse ait 1. Contra Gentes ca. 72. intellectum nostrum non secundum modum causae efficientis et mouentis sed secundum modum causae finalis mouere uoluntatem; in locis autem supra citatis ait, uoluntatem esse potentiam passiuam, nec dubium quin respectu intellectus tanquam efficientis causae; quae duo quidem inter se uidentur pugnare». FONSECA, *CMA* III, Lib. IX, c. 2, q. 6, 604.

mento pressupõe a capacidade de avaliar o bem. Este é considerado apenas como objecto formal da vontade<sup>22</sup>. Esta tentativa de estabelecer como regra ou norma fundamental da acção humana a própria estrutura da vontade racional traz consigo dificuldades não tematizadas no texto mas que estão na base de aporias centrais da reflexão filosófica no domínio da ética. Reduzida à sua expressão mais simples, a dificuldade que temos presente resulta do facto de podermos fazer depender o exercício concreto da *recta ratio* de uma formação/educação do sujeito ético perdendo, assim, em extensão o que ganhamos em concretização e diferenciação da teoria ética ou, então, considerarmos, como faz o texto de Fonseca, que a própria estrutura formal da razão basta, por si só, para reconhecer, com exactidão, o que significa, em cada caso, agir correctamente. Neste caso, ganha-se em universalidade e igualdade de condições para todos os sujeitos éticos. Caímos fatalmente numa concepção muito abstracta da acção racional.

Como exemplo típico da análise de Fonseca em que convivem, lado a lado, elementos retirados directamente do texto aristotélico com outros resultantes da sua interpretação do legado da filosofia escolástica cristã vejamos como ele sintetiza a articulação entre o racional e o voluntário.

Fonseca esquematiza os diversos aspectos estruturantes da acção humana em sete momentos distintos nos quais razão vontade colaboram e interagem. É importante não perder de vista que estamos perante uma compreensão teleológica do agir humano que se supõe compatível com uma teoria do bem fortemente hierarquizada. Quanto aos momentos principais da acção humana, considerada genericamente, seria possível ordená-los assim:

1. Conhecimento da coisa que é considerada boa; pode ser completo ou não;
2. no primeiro caso, a vontade autodetermina-se livremente; no caso de não ser completo, desperta, na vontade, um amor/ódio natural;
3. a razão sugere o meio mais adequado para alcançar o fim proposto. É precisamente aqui que a prudência desempenha um

---

<sup>22</sup> FONSECA, *CMA* III, Lib. IX, c. 2, q. 5, 587.

papel decisivo. Fonseca distingue aqui um duplo aspecto do juízo prudencial recorrendo a terminologia específica do texto aristotélico: «eubulia» e «sinesis».

4. Caso haja consenso sobre o meio mais adequado, ou exista apenas um, passa-se ao momento seguinte; no caso de não existir tal consenso, torna-se necessário investigar qual dos meios possíveis é o mais adequado. Surge, então, a escolha formal pela qual a vontade se autodetermina na escolha dos meios necessários para agir, consideradas as circunstâncias. Dá-se, então, por parte do intelecto, o último e principal juízo prudencial a que Fonseca chama *imperium* que prepara a vontade para o momento seguinte.

5. Execução da acção mesma que é completada pelos dois momentos finais:

6. *rei adeptio*,

7. *fruitio*.

(Fonseca, *CMA III, Lib. IX, c. 2, q. 8, 618-619*)

Os comentadores de Tomás de Aquino julgaram poder detectar já nos seus textos, designadamente na *Summa theologiae*, I, II, q. 8-17, uma análise dos actos humanos na qual se poderiam distinguir doze momentos diferentes. Não nos interessa aqui a origem histórica deste tipo de análise nem as vicissitudes por que passou a sua recepção<sup>23</sup>. Pensamos, contudo, que muitas das exposições sumárias das posições de Tomás de Aquino e de outros autores pecam por um desconhecimento total dos textos da própria tradição que o intérprete é suposto conhecer.

A análise de Fonseca, colocando-se no plano estrutural e metafísico, é susceptível de vários desenvolvimentos teóricos diferentes. Como construção teórica capaz de fornecer uma genuína alternativa à concepção ética de Lutero e Calvino precisava de um complemento teórico mais desenvolvido no domínio da ética e da teoria política. Tarefa árdua que Fonseca não realizou nem pretendia realizar talvez porque estivesse convencido de que a ética teológica seria a mais

<sup>23</sup> Uma das formulações mais conhecidas da análise tomista, divulgada até aos nossos dias, é a de C. R. BILLUART, *Cursus Theologicus*, Brixiae, 1746. Obra que o jovem Zubiri consultou quando, ainda estudante, preparava um estudo sobre o processo de volição segundo Tomás de Aquino.