

Ética neotomista de Urbano Zilles

Prof. Dr. Tiago Adão Lara
(UFU – Juiz de Fora – MG – Brasil)
mhelfalcao@hotmail.com

Resumo: O artigo *Ética neotomista de Urbano Zilles*, anteriormente uma Comunicação para o *X Colóquio Antero de Quental*, visa dar conta da atividade teológica e filosófica de Urbano Zilles, naquilo que diz respeito à problemática ética, no marco do pensamento tomista. Zilles mostra-se, em suas obras, perspicaz e original seguidor da tradição tomista, aberto sempre aos novos e prementes desafios da convivência humana, hoje.

Palavras-chave: Lei; Fundamentalismo; Consciência; Liberdade.

1. Considerações iniciais

Não é preciso recordar aqui que, antes do surgimento da filosofia no mundo grego, competia às religiões traçar para os povos, o horizonte dos valores éticos ou, ao menos, serem o espaço no qual a consciência e a urgência desses valores se faziam mais presentes. A proposta helênica de um *ethos* fundamentalmente laico, cuja formulação doutrinária ficou a cargo da filosofia, era uma novidade no mundo antigo. Explica-se, então, como não foi fácil continuar a experiência ética, de cunho laico, quando as cidades-estado helênicas foram se extinguindo, na configuração das monarquias helenísticas. Embora herdeiro da cultura grega, o império romano, por sua vez, tornou-se espaço, por demais complexo e complicado, no qual propostas filosóficas e religiosas competiam pela hegemonia.

Nos inícios do século IV d.C., o cristianismo se impôs, como religião oficial do império. Representou isso a vitória sobre outras propostas religiosas, que pleiteavam, então, afirmar-se. A esperteza política de Constantino manifestou-se no fato de ter ele percebido, que era a versão cristã, que gravitava em torno do bispo de Roma, aquela capaz de dar-lhe o suporte político de que carecia. Muito significativo o fato de os primeiros escritos cristãos, os quais se tornaram textos fundantes do cristianismo, terem sido elaborados na língua grega e não na hebraica ou aramaica.

2. A ética cristã

O encontro do cristianismo com a cultura grega, na sua versão helenística, é fenômeno complexo, que merece até hoje, exploração e aprofundamento. Deu-se num longo processo de tensões, conflitos e acomodações nem sempre cômodas. À primeira vista, a proposta religiosa cristã parece inconciliável com a *paideia* grega ou a *humanitas* latina. O cristianismo é proposta religiosa. Nessa proposta, a vida se coloca na perspectiva de uma experiência, pela qual a realidade humana

transcende os limites da natureza e da razão e se abre para a transcendência e o absoluto de Deus. É a partir dessa experiência, fruto de gratuidade radical (graça), que se definem a inteligibilidade última do real e a normatividade suprema da convivência humana. Tal perspectiva levantou o que se tornou problema central e recorrente, quando se trata de ética cristã: conciliar a experiência da absolutidade de Deus com a autonomia humana. Bem cedo, nos arraiais cristãos, a problemática dividiu as opiniões e as elaborações teóricas a respeito.

A polêmica entre Agostinho e o monge Pelágio, no século V, revela-nos a importância do assunto, para a comunidade cristã. Pelágio enfatizou a dignidade e as potencialidades naturais do ser humano, com as quais o homem pode atingir o seu destino. Agostinho, pelo contrário, afirmou que a natureza humana, pelo pecado original, corrompeu-se e se tornou incapaz de atingir sua meta ética, sem o auxílio da graça. A solução agostiniana, com forte inspiração platônica e neoplatônica, impôs-se, no Ocidente, através dos vários agostinismos, que surgiram e que carregaram uma dose alta de pessimismo, diante do ser humano e de sua história. Sob a influência, portanto, de Agostinho viveu a Europa medieval, até o século XII, quando o conjunto das obras de Aristóteles passou a ser conhecido pelos pensadores cristãos ocidentais, com atraso grande, em relação aos judeus e aos árabes.

O aristotelismo, porém, que chegou a Oxford e Paris, sedes primaciais da cultura cristã medieval, vinha marcado pelas interpretações sobretudo dos filósofos árabes e judeus, dentre os quais destacam-se Avicena e Averróis.

Foi por isso que Tomás quis ler Aristóteles em tradução latina, feita diretamente do grego, uma vez que ele mesmo não sabia a língua grega. É claro que Tomás trazia traços do neoplatonismo, segundo o qual se lia na cristandade, o pouco de Aristóteles que se conhecia então. E, sobretudo, é bom acentuar que Tomás se propunha reler Aristóteles na tentativa de servir-se dele em favor da mensagem cristã. Pareceu a Tomás que Aristóteles fosse mediação melhor, para a elaboração de uma doutrina metafísica e ética, com a qual o cristianismo pudesse responder às exigências de um tempo, que começava a apontar para novos horizontes culturais.

No que diz respeito à importância da reflexão ética de Tomás de Aquino, afirma Lima Vaz:

é surpreendente verificar que a vertente ética do pensamento tomásico é perfeitamente comparável, em amplitude e profundidade, à vertente especulativa... as grandes teses do pensamento de Tomás prolongam-se nas grandes teses de seu pensamento ético e lhes conferem uma significação e unidade, que vão muito além de uma simples análise de situações típicas do comportamento. Em segundo lugar, é necessário observar que, herdeiro de toda a tradição da teologia patristico-

medieval, Tomás de Aquino é plenamente consciente de que a atividade teológica está sempre, por destinação essencial, a serviço da vida cristã (VAZ, 1999, p. 212).

Poder-se-ia perguntar qual então a novidade que, em contato com o pensamento de Aristóteles, Tomás de Aquino representou no século XIII, no que diz respeito à concepção ética? Lima Vaz começa a responder a esse questionamento com uma pergunta essencial: como conciliar a concepção filosófica da *eudaimonia*, exposta na Ética de Nicômaco, como plena realização da natureza humana ao atualizar sua capacidade inata de alcançar o próprio fim, com a revelação cristã, da consecução do fim último do ser humano, como dom da graça? (Vaz, 1999 p.220) Essa pergunta esclarece a objeção que os teólogos de Paris faziam a Aristóteles, em questão ética. A proposta de Aristóteles sabia a racionalismo e a naturalismo exacerbados, quiçá até, a materialismo. Tomás, porém, não pensou assim. A partir do princípio “*gratia non destruit naturam, sed perficit*”, Tomás, na expressão de Lima Vaz, encontrou uma solução satisfatória, na distinção entre a *beatitudo imperfecta*, que pode ser alcançada na vida presente e corresponde, em termos de análise filosófica, à *eudaimonia* aristotélica, e a *beatitudo perfecta*, inalcançável pelas forças da natureza, e que corresponde, teologicamente, à visão imediata da essência divina, na vida futura. (Cf. VAZ, 1999, p. 221)

A *eudaimonia* de Aristóteles não fez, portanto, medo a Tomás. Afirma ele ortodoxamente, que a graça e a revelação divina excedem a natureza humana; não a destroem ou anulam. Pelo contrário, dilatam os horizontes naturais do homem. Marie-Dominique Chenu acentua:

a teologia de Santo Tomás de Aquino se articula e se constrói à luz de uma confiança ativa, na razão humana e de uma referência constante à natureza. Reconhece-se nisso a impregnação da cultura grega... *logos* e *physis*, dupla dimensão da fé do cristão, que encarna a Palavra de Deus, no tecido do espírito, como também nas causalidades da natureza (Chenu, em: Dictionnaire des Philosophes, 2001, p.1514).

3. O neotomismo de Urbano Zilles

A novidade que Tomás representou, no século XIII, e que para Chenu, significou prenúncio dos tempos modernos, entendidos como a idade da razão e da liberdade, não conseguiu, contudo, impregnar o pensamento oficial da igreja católica e da práxis cristã, nos séculos que se seguiram ao XIII. É somente em fins do século XIX e começo do XX que o tomismo se tornou uma como que doutrina oficial da igreja católica. Embora com grandes falhas, o tomismo passou a ser estudado nos seminários, lugares específicos para a formação dos sacerdotes. Após o Vaticano II, parece arrefecida a aceitação dessa exigência e é interessante ver um pensador católico, professor de

teologia e filosofia retomar a defesa dessa tradição tomista, como apta a dialogar com a modernidade. E o faz, neste momento em que a modernidade mesma é questionada, justamente nos princípios que pareciam representar o seu valor e a sua grandeza. Urbano Zilles tem consciência do valor e da importância do tomismo, na história cultural do Ocidente e, sobretudo, da importância e do valor do tomismo, ainda hoje, para os cristãos. Em obra recente, de 2011, escreve:

O distanciamento da cultura atual, em grande parte determinada pela tecnociência, dificulta a comunicação e, conseqüentemente, a evangelização numa sociedade democrática. A tecnociência, cada vez mais, coloca novos desafios à fé cristã e à ética, no mundo de hoje. Entre os novos desafios, está o de como falar do Deus da revelação bíblica, de maneira intelectualmente responsável, evitando fideísmos e fundamentalismos (ZILLES, 2011b, p.7).

Na expressão “intelectualmente responsável”, há toda uma crítica, a mentalidades e atitudes, hoje vigentes no meio cristão, de certo menosprezo pela teoria e de certo descompromisso com a reflexão filosófica. É por isso que se afirma também na mesma página:

os cristãos, em seu discipulado, não podem se contentar com a “opção preferencial pelos pobres”, exigência inerente ao próprio Evangelho de Cristo, mas devem dirigir-se também à inteligência crítica, que determina, cada vez mais, o mundo de amanhã, no qual se decidirá a sorte de todos (*Ibidem*, p.7).

Teólogo, Zilles reconhece e enfatiza o papel que a filosofia tem para que a proposta religiosa cristã possa ser útil à humanidade, no nível de consciência crítica, que ela foi adquirindo, ao longo da modernidade, quer através de novas reflexões filosóficas, quer pelo progresso do conhecimento científico e tecnológico. No que diz respeito à ética, afirma: “encontramo-nos diante da alternativa de construir uma sociedade de acordo com uma postulada ética universal, baseada na razão e no consenso humano, ou sobre uma moral fundada em Deus, através das leituras que as religiões fazem de suas Sagradas Escrituras e tradições” (*Idem*, 2004, p.174) e explica “segundo Tugendhat, somente existem dois tipos de justificação recíproca de normas: o religioso e o relacionado aos interesses dos membros da sociedade. O (tipo) religioso pode ser denominado de justificação vertical ou autoritário, e o segundo de justificação horizontal” (*Idem*, 2004, p.176) Pergunta-se porém, Zilles: “será que essa alternativa é bem fundada? As duas (escolhas ou opções apresentadas) necessariamente se opõem? As normas são boas, porque Deus as promulgou, ou Deus as promulgou (segundo a consciência do homem religioso) porque são boas? No segundo caso, a justificação vertical conduz, de per si, à justificação horizontal (que se presume democrática) (*Idem*, 2004, p.176).

O que está em jogo nessas interrogações e nessa apreciação de Zilles é a convicção que ele expressa, de maneira lapidar, no fim de seu livro *Filosofia da religião*, em sua nona reimpressão de 2012:

na discussão entre crença e ateísmo é preciso sair do nível (de discussão) acerca do mundo daqui e do além. A discussão verdadeira é: qual atitude, a fé ou a descrença, faz mais justiça à realidade do homem. A fé reencontra seu lugar na experiência do homem, pois quem está em jogo é o próprio homem e sua esperança na história (*Idem*, 2012, p. 195).

Zilles justifica, pois, a religião como fruto de uma experiência de vida, a vida humana à procura de sentido último para esclarecer, orientar e fortificar seu comportamento, na história. Como se vê há um lastro na vida - que é a vida concreta - onde fé e razão se encontram, desde que não se reduza a razão às suas funções instrumentais. Afirma ele, com ênfase:

é preciso valorizar a ética religiosa, que parte da experiência do transcendente, do mistério. Através dos séculos e milênios, acumulou muita sabedoria, reconhecendo princípios éticos comuns, como liberdade e autonomia, a justiça, a dignidade da pessoa humana, os direitos humanos e outros princípios comuns a qualquer fundamentação racional da ética. Erram aqueles que defendem o absolutismo da tecnociência, pois essa não elimina nem satisfaz as exigências de transcendência do ser humano. Há coisas sensatas para a vida humana, sem explicação científica “ (*Idem*, 2006a, p.325).

As duas atitudes mencionadas por Tugendhat, não precisam, pois, se opor. O que, porém, pode-se cobrar de ambas é uma coerência racional, que não se arvore como absoluta justificação, pois todo conhecimento humano é histórico, finito; também aquele que ascende à razão pura transcendental, ou aquele que acredita ter experimentado, por revelação divina, o sabor do absoluto. Não é preciso confundir experiência do absoluto, com experiência absoluta. Eis como escreve a respeito Urbano Zilles, no capítulo intitulado: *ética e fundamentalismo religioso*, que integra o livro: *Crer e compreender de 2004*:

se afirmamos a verdade absoluta do cristianismo, isso não significa que o homem possa ter essa verdade, de maneira absoluta. A verdade que temos, sempre será provisória, em sua formulação, durante nossa peregrinação terrestre. Todas as proposições, que afirmam possuir a verdade absoluta, são fundamentalistas. Proposições falam da realidade ou indicam para ela, mas não são a realidade; da mesma forma como uma fotografia não é o fotografado, uma imagem ou conceito de Deus não são o próprio Deus. Não se devem confundir projetos e absolutizações humanas com o cristianismo. Quem se julga na posse da verdade absoluta, em geral, não vê motivos para uma discussão, e expõe-se à tentação de se impor sobre outros. Por consequência tende a limitar a liberdade ou até a eliminá-la. Com isso,

perdem-se os pressupostos da existência e da moral cristã (*Idem*, 2004, p.189-190).

Para aprofundar os motivos e a firmeza de suas convicções, Zilles recorre, de maneira explícita, a Tomás de Aquino. E o faz em vários de seus escritos sobre ética. Em *Crer e compreender* e em *Ética filosófica e ética cristã*, essa atitude aparece de uma maneira rica e exemplar. Escreve por exemplo: “Tomás de Aquino, em seu tratado sobre a lei (S.T. I-II q. 90 a 97) reflete sobre ética, tematizando a relação entre mensagem cristã e ética filosófica, entre razão e fé” (*Idem*, 2006a, p.318).

O que há de intrigante nesse relacionamento entre fé e razão, a partir de considerações sobre a lei, para que Tomás se veja obrigado a torná-lo tema de discussão? É que na tradição grega de eticidade, essa se circunscreve, no horizonte de uma normatização racional e universal, que transcende as singularidades humanas e se funda, ultimamente, em uma ordem cósmica racional, capaz de vir a ser conhecida pelo ser humano. Ser ético é aceitar, racionalmente, o valor normativo que proflui dessa ordem, seja ela explicada, à maneira de Platão, por referência à transparência do mundo das ideias, seja explicada como princípio racional imanente em a natureza, como faziam os estoicos. A problemática ética no mundo cristão, repousa também ela, é claro, na aceitação de uma normatividade que transcende as singularidades humanas; mas tem na origem – e aqui vai sua novidade – uma referência a *ratio et voluntas Dei*, como dizia Agostinho. Estão em ato, agora, vontades e razões pessoais. A essas razão e vontade de Deus se chamou lei eterna. No ato mesmo da criação, Deus promulga a lei eterna, que abrange a totalidade do criado para sempre; aplica-se, portanto, ao ser humano. Mas tal colocação não põe em xeque a autonomia ou liberdade do ser humano, condição primeira para que se possa pensar em atitudes éticas?

Diante dessa aporia, Tomás procurava esclarecer como a lei eterna, sendo a própria providência de Deus, em relação às criaturas, atua de maneira diversa, segundo a natureza do que ou de quem ela rege. Sendo o homem racional e dotado do poder de decisão, a lei eterna torna-se, nele, ou por ele é participada, segundo justamente as virtualidades que o constituem especificamente: sua racionalidade e sua capacidade de discernimento e opção. No homem, a lei eterna é lei natural. Escreve Zilles: “A lei eterna identifica-se com o governo divino; a lei natural é sua participação na criatura racional”. Dessa maneira, Deus pôs o homem à mercê de seu próprio juízo. Obra da razão, a lei tem o objetivo de servir a boa vida em sociedade (S.T. I-II q. 9. a. 1), que Tomás de Aquino chama de bem comum. A lei natural é a luz da razão que Deus colocou em nós. Através dela, sabemos o que fazer e o que não. Essa luz e essa lei, Deus pôs no homem desde a

criação. “Ela expressa a dignidade da pessoa e determina os fundamentos de seus direitos e de seus deveres” (*Idem*, 2006a, p. 321-322).

Teoricamente, portanto, a ligação do homem a Deus, pela lei eterna que, no homem, se faz lei natural, não é concebida como heteronomia. É, pelo contrário, essa ligação, o fundamento e a expressão da dignidade humana, enquanto ser que participa conscientemente e responsabilmente da racionalidade e da liberdade de Deus. O homem torna-se legislador também ele. A lei natural, nele insita, abre o ser humano à compreensão da racionalidade que implica numa justa convivência das liberdades, e com a totalidade cósmica, na qual a vida se configura. É por isso que na ética cristã se enfatiza a primazia da consciência.

Em *Antropologia teológica* escreve Zilles: “a afirmação mais altaneira que um homem pode fazer é: “agi de acordo com a minha consciência”. A fidelidade à própria consciência determina a estrutura moral de um homem. A consciência representa, para o homem, o que é o sistema direcional e propulsor no avião: adverte, julga, impulsiona e orienta. É o lugar no qual se vivencia a responsabilidade moral”. (*Idem*, 2011a, p.96)

Zilles sabe que o conceito e a experiência da “consciência” não nascem nos arraiais cristãos. Os estoicos conheciam ambos. Sócrates a chamou a consciência de voz interior. Mas, do ponto de vista cristão, a consciência é:

a voz de Deus no homem, que lembra cada um, de sua dignidade moral e de sua correspondente responsabilidade. Essa interpretação cristã, todavia, de modo algum pode significar a suspensão da liberdade humana. Trata-se, antes, de uma advertência permanente para justificar a liberdade do homem de decidir na práxis concreta da vida. Também na perspectiva cristã, isso inclui o dever de uma formação intensiva e responsável da consciência (*Ibidem*, p.100).

Apelar para a formação da consciência moral é arrancar qualquer aspecto mágico da afirmação de que a “consciência” é, segundo os cristãos, a voz de Deus para o homem.

Zilles, pois, nas pegadas de Tomás de Aquino, justifica plenamente uma ética de inspiração cristã, dotada de racionalidade própria, que longe de opor-se, sistematicamente, a qualquer racionalidade filosófica ou científica, lança mão da substancial tradição filosófica ocidental, para explicitar-se e justificar-se. Por outro lado, a ética cristã abre-se para perspectivas de compreensão maior das exigências e das aspirações humanas, na busca de sentidos existenciais; e propõe ao homem o desafio de apontar para transcendências, que têm como horizonte último um absoluto, acolhido na experiência religiosa e na relatividade da finitude humana. Escreve Zilles:

são características essenciais da ética cristã:

- a) Não se reduz a proibições, mas constitui-se de ensinamentos; não se limita às normas, mas formula apelos para agir de maneira criativa. Amor e caridade não se realizam por obrigação; o amor só pode ser compreendido como impulso de transformação criativa de situações. Jesus não proclama leis, mas um programa de vida;
- b) A ética cristã consiste em diminuir a concentração sobre si mesmo, a partir da relação com Deus. A inserção do homem em Cristo reforça-o com a graça para viver a fé, a esperança e a caridade. O outro é percebido não como ameaça, mas também em seu valor, dinamismo e solidariedade. O que marca a conduta não é a luta, mas o vínculo mútuo. A ponte que Deus estabelece com os homens também serve para unir os indivíduos entre si (*Idem*, 2006a, p.327).

Bela caracterização essa. Com ela se exclui da ética cristã, qualquer moralismo tacanho; com ela, o apelo à transcendência não se faz num salto alienante para alteridade e superioridade heterônimas; pelo contrário, propõe-se experiência de alteridade, que é radical intimidade, capaz de unir em um único movimento as liberdades: a ponte que Deus estabelece com os homens, também serve para unir os indivíduos entre si. Esse vínculo ontológico, que une Criador e criaturas todas, num só intuito de afirmação da vida em sua plenitude, é também o horizonte, no qual a ética, como efetividade histórica, se apresenta. Não se propõe, com a ética cristã, um simples viver na espera de algo a acontecer no futuro; propõe-se a esperançosa atividade de quem sabe ou saboreia o gosto da revelação e da graça que se dão no hoje da história de cada pessoa e de cada geração. Escreve Zilles:

a fé na criação, fundamentada biblicamente, compreende o mundo como dependente do Criador, cuja vontade cria e conserva bons todos os seres animados e inanimados (Gn1). Dessa maneira, o mundo não aparece como uma constelação de fenômenos e possibilidades, que o homem explora apenas segundo suas necessidades e seus interesses. Parece antes projetado com fundamento e meta para transcendências, porque originado pelo poder divino e por ele protegido. O mundo é criatura de Deus e como tal deve ser respeitado... simultaneamente o mundo e a história se manifestam de maneira dialética como o palco de motivos, ações e experiências humanas. Aqui se desenvolvem a razão e a autonomia, como também as paixões e as heteronomias humanas (*Idem*, 2006a, p. 327-328).

Há muita concretude histórica na proposta ética de Urbano Zilles. Não sonha ele com um espaço privilegiado de vida cristã, pois a existência de espaços institucionais das igrejas dá-se também eles, no compromisso com as realidades socioculturais dos grupos humanos, sobre os quais o cristianismo exerce, sem dúvida, sua influência, mas dos quais depende e pelos quais é fortemente influenciado. Ouçamos o que Zilles afirma, em relação à moral sexual cristã: “Até certo ponto, a moral cristã da sexualidade parece decorrer mais de uma matriz pagã e menos de raízes

genuinamente cristãs, até o Concílio Vaticano II ” (*Idem*, 2011b, p.455). A dependência da ética cristã dos contextos históricos, nos quais o cristianismo passa a vigir, não pode ser olhada só como limitação. Faz parte da própria natureza e da dinâmica de toda experiência religiosa. Para o cristianismo, isso entra como ingrediente que lhe é próprio; remonta à profissão cristã de que o Verbo se fez carne, se fez história.

A aceitação do mundo e da história, como o palco da realização ética do cristão e, até, como elemento definidor de seus princípios teóricos, implica atitude de abertura do cristão para a multiplicidade das experiências éticoreligiosas da humanidade; num esforço de compreensão delas e de diálogo com elas; o que, aliás, vale também em relação à posição do cristão, diante de qualquer proposta ética de cunho laico.

4. Considerações finais

Essa atitude é a que observei e admirei, lendo vários textos de Urbano Zilles. Sua crítica constante aos fundamentalismos, entre os quais podemos colocar o tecnicismo, vai justamente na direção de repúdio ao fechamento deles ao diálogo.

Foi alegria, para mim, dedicar-me ao estudo do pensamento de Urbano Zilles, no que concerne à problemática ética. Concluo, citando as últimas linhas de seu livro *Desafios atuais para a teologia*, pois elas definem bem o pensador que Urbano Zilles é:

Quem hoje quiser uma Igreja viva, na era da democracia, deve levar em conta o pluralismo de fato na teologia, como já o é, o pluralismo teológico do Novo Testamento. Na Igreja viva, deve haver espaço para uma multiplicidade de opiniões e interesses entre os fiéis, respeitando-se inclusive, o “direito de errar”, pois sem isso, tornam-se impossíveis a pesquisa e o diálogo com o mundo moderno. Na convivência entre bispos e teólogos, vale o velho ditado da Patrística, inspirado em São Paulo: “Nas coisas necessárias haja unidade, nas duvidosas e incertas, liberdade, mas em todas, caridade (*Idem*, 2001b, p.189).

Referências:

ZILLES, Urbano. *Crer e compreender*. Porto Alegre: Edipucrs, 2004.

_____. *A crítica da religião*. Porto Alegre: Est, 2009.

_____. *Antropologia teológica*. São Paulo: Paulus, 2011-a.

_____. *Desafios atuais para a teologia*. São Paulo: Paulus, 2011-b.

_____. *Filosofia da religião*. São Paulo: Paulus, 2012.

_____. Ética filosófica e ética cristã em *Atualização*, Belo Horizonte: nº 321 Julho-Agosto, 2006 a, p.311-330.

_____. Racionalidade e espiritualidade em *Atualização*. Belo Horizonte: nº 322, Setembro-Outubro, 2006b, p.419-443.

_____. Visão cristã da sexualidade humana. *Revista Eclesiástica Brasileira*. Petrópolis RJ. Abril: 2011c, fasc. 282, p. 454-467.

CHENU, Marie-Dominique. Thomas D'Aquin Saint. In: *Dictionnaire des philosophes*. Paris: Encyclopaedia universalis-Albin Michel, 2001.

VAZ, Henrique C. Lima. *Escritos de filosofia IV: introdução à ética filosófica I* – São Paulo: Loyola, 1999.

The neo-Thomistic ethics in Urban Zilles

Abstract: The article *Ética Neotomista de Urbano Zilles*, which originates from a communication to the *10th Colloquy Antero de Quental*, is meant to apprehend Urbano Zilles theological and philosophical activity based on the thomistic thinking, with respect to the problematics of ethic. In his works, Zilles shows himself a perspicacious and innovative follower of the thomistic tradition, always open to the new and urgent challenges of human interactions of today.

Keywords: Law; Fundamentalism; Conscience; Freedom.

Data de registro: 31/05/2013

Data de aceite: 23/08/2013