



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
INSTITUTO DE CULTURA E ARTE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

IAGO NICOLAS DE ABREU SOARES

**A APREENSÃO DO BEM ESPECULATIVO COMO FUNDAMENTO DA
MORALIDADE EM TOMÁS DE AQUINO**

FORTALEZA

2024

IAGO NICOLAS DE ABREU SOARES

A APREENSÃO DO BEM ESPECULATIVO COMO FUNDAMENTO DA MORALIDADE
EM TOMÁS DE AQUINO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia. Área de concentração: Ética e Filosofia Política.

Orientador: Prof. Dr. Luís Carlos Silva de Sousa

FORTALEZA

2024

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Sistema de Bibliotecas
Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

- S654a Soares, Iago Nicolas de Abreu.
A apreensão do bem especulativo como fundamento da moralidade em Tomás de Aquino / Iago Nicolas de Abreu Soares. – 2024.
106 f.
- Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de cultura e Arte, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2024.
Orientação: Prof. Dr. Luís Carlos Silva de Sousa.
1. Bem. 2. Lei natural. 3. Tomás de Aquino. I. Título.

CDD 100

IAGO NICOLAS DE ABREU SOARES

A APREENSÃO DO BEM ESPECULATIVO COMO FUNDAMENTO DA MORALIDADE
EM TOMÁS DE AQUINO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia. Área de concentração: Ética e Filosofia Política.

Aprovada em: 23/10/2024.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Luís Carlos Silva de Sousa (Orientador)
Universidade Federal do Ceará (UFC/UNILAB)

Prof^ª. Dr.^a. Ursula Anne Matthias
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Luiz Augusto de Oliveira Astorga
Centro Universitário Uningá

A Maria Santíssima, Mãe da Bondade.

Manifesto é, no entanto, que os atos humanos podem ser regulados pela regra da razão humana, que é tomada das coisas criadas, que o homem conhece naturalmente (*S. Th., Ia-IIae, q. 74, a. 7, co.*, tradução nossa).

RESUMO

Na presente dissertação se discute qual é a apreensão do bem que fundamenta o agir moral humano e de que modo ocorre o método cognoscitivo desta apreensão no pensamento de Tomás de Aquino. Discutimos, portanto, se a apreensão do bem especulativo, a partir de uma reflexão teórica da natureza e seu ordenamento teleológico, serve como fundamento para a apreensão dos primeiros princípios práticos da lei natural baseados na apreensão do bem prático humano. Esse problema surge a partir da discussão suscitada pela *New Natural Law Theory* e suas objeções contra a interpretação da lei natural tomista vigente até o séc. XX. Utilizaremos como método investigativo a análise da *S. Th., Ia-IIae, q. 94, a. 2*, bem como o uso do *Corpus Thomisticum* como um todo para que sejam esclarecidas as questões presentes na dissertação. Também recorreremos às posições dos comentadores contemporâneos da obra de Tomás de Aquino acerca da polêmica em torno da lei natural, tanto para responder objeções, quanto para buscar apoio e confirmação para nossa interpretação.

Palavras-chave: Bem; Lei natural; Tomás de Aquino.

ABSTRACT

In the following dissertation, we discuss the apprehension of the good that underpins human moral action and how the cognitive method for this apprehension occurs in the thought of Thomas Aquinas. We therefore discuss whether the apprehension of the speculative good, derived from a theoretical reflection of nature and its teleological ordering, serves as a foundation for the apprehension of the first practical principles of natural law, which are based on the apprehension of the human practical good. This problem arises from the debate raised by the New Natural Law Theory and its objections to the then-current interpretation of Thomistic natural law that prevailed until the 20th century. We will employ, as our investigative method, the analysis of S. Th., Ia-IIae, q. 94, a. 2, along with the use of the Corpus Thomisticum as a whole in order to clarify the issues involved in this inquiry. We will also turn to the positions of contemporary commentators on Thomas Aquinas' work in regard to the controversy surrounding natural law, both to respond to objections and to seek support and confirmation for our interpretation.

Keywords: Good; Natural law; Thomas Aquinas.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

<i>De Anim.</i>	<i>Quaestio disputata de anima</i>
<i>De Ent.</i>	<i>De ente et essentia</i>
<i>De Pot</i>	<i>Quaestiones disputatae De potentia</i>
<i>De Verit.</i>	<i>Quaestiones disputatae De veritate</i>
<i>De Malo.</i>	<i>Quaestiones disputatae De malo</i>
<i>De Reg.</i>	<i>De regno ad regem Cypri</i>
<i>In Anim.</i>	<i>Sententia libri De anima</i>
<i>In Ethic.</i>	<i>Sententia libri Ethicorum</i>
<i>In Met.</i>	<i>Sententia libri Metaphysicae</i>
<i>In Physic.</i>	<i>Sententia libri Physicorum</i>
<i>In Polit.</i>	<i>Sententia libri Politicorum</i>
<i>In Post.</i>	<i>Expositio libri Posteriorum Analyticorum</i>
<i>In Sent.</i>	<i>Scriptum super Sententiis</i>
<i>S.C.G</i>	<i>Summa contra gentiles</i>
<i>S.Th.</i>	<i>Summa theologiae</i>
<i>De Trin.</i>	<i>Super De Trinitate</i>

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	10
2	O BEM	14
2.1	Os transcendentais	14
2.1.1	<i>A derivação dos transcendentais a partir do ente</i>	15
2.1.2	<i>A razão de verdade</i>	16
2.1.3	<i>A razão de bem</i>	18
2.1.4	<i>As relações racionais entre a verdade e o bem</i>	23
2.2	As faculdades humanas e seus objetos	25
2.2.1	<i>A verdade como objeto do intelecto especulativo</i>	26
2.2.2	<i>A verdade prática como objeto do intelecto prático</i>	31
2.2.3	<i>O bem como objeto da vontade</i>	35
2.3	Conclusão do capítulo	38
3	O CONHECIMENTO DO BEM	40
3.1	Contemporânea polêmica em relação ao conhecimento do bem	40
3.1.1	<i>Objeções dos neoclássicos</i>	41
3.1.2	<i>A dependência da razão prática para com a razão especulativa</i>	43
3.1.3	<i>A observação da natureza como fonte dos princípios práticos</i>	48
3.1.4	<i>O conhecimento do bem como um retorno da natureza ao efeito</i>	55
3.2	O método cognoscitivo da apreensão do bem	57
3.2.1	<i>A primazia cognoscitiva do bem simpliciter</i>	57
3.2.2	<i>O conhecimento do bem simpliciter a partir da natureza</i>	62
3.3	Conclusão do capítulo	65
4	O BEM PRÁTICO	67
4.1	A natureza da lei natural	67
4.1.1	<i>A lei em geral</i>	67
4.1.2	<i>A lei natural</i>	70
4.2	O primeiro princípio prático	73
4.2.1	<i>A apreensão do primeiro princípio prático</i>	73
4.2.2	<i>A moralidade do primeiro princípio prático</i>	77
4.3	As inclinações naturais na apreensão dos primeiros princípios práticos	81
4.3.1	<i>A ordem das inclinações naturais</i>	82
4.3.2	<i>O insight prático na New Natural Law Theory</i>	84

4.3.3	<i>As inclinações naturais como desejos sencientes</i>	86
4.3.4	<i>As inclinações naturais como potências pré-conscientes</i>	87
4.3.5	<i>As inclinações naturais como inclinações racionais</i>	89
4.3.6	<i>Conclusão da natureza e papel da inclinação natural na apreensão dos primeiros princípios práticos</i>	94
4.4	Conclusão do capítulo	95
5	CONCLUSÃO	98
	REFERÊNCIAS	103

1 INTRODUÇÃO

Os atos morais, em Tomás de Aquino, são realizados a partir de um princípio operativo chamado vontade¹ que depende da apreensão do fim por parte da razão². A razão que apreende quais atos humanos devem ser realizados é a razão prática que, diferentemente da razão da especulativa, que apreende o ente com o fim de contemplá-lo como verdadeiro, tem como objetivo apreender o ente como um fim operável ou realizável, e não simplesmente contemplável³. Para que a razão prática possa apreender os fins dos atos humanos, entanto, ela necessita de um princípio que dê racionalidade e razão de ser ao seu operar, ou seja, um princípio que fundamenta o motivo de sua ação e esteja diante dela em todos os seus atos como regra e medida. Este primeiro princípio é: “O bem deve ser feito e perseguido, e o mal evitado”⁴. O primeiro entre todos os princípios da razão prática é fundamentado na noção de bem prático, que é o fim apreendido pela razão como aquilo que se deve realizar e é apetecível para a vontade. A noção de bem prático, de modo geral, é compreendido como uma espécie do bem especulativo geral⁵ apreendido pela razão especulativa, e os princípios práticos apreendidos a partir de uma análise das inclinações naturais do homem. Entretanto, a partir do séc. XX, os proponentes do que chamaremos de teoria neoclássica⁶ colocaram em questão se o bem prático realmente é posterior à apreensão do bem especulativo, reivindicando uma autonomia da razão prática que, com independência à apreensão ontológica e teleológica da realidade, poderia apreender os primeiros princípios práticos que direcionam o agir humano. De tal modo que, o bem prático deve ser apreendido antes de qualquer consideração teórica por parte da razão acerca do significado da noção especulativa de bem, que só viria a ser apreendido por uma reflexão posterior à apreensão do bem prático.

Há três objeções importantes dos neoclássicos contra a interpretação neotomista da lei natural⁷: a primeira objeção é a de que essa interpretação fere a lei de Hume (*Is-ought Problem*), ao supostamente inferirem conclusões prático-imperativas a partir de premissas descritivas da natureza humana⁸, incorrendo assim numa falácia lógica; a segunda objeção é a

¹ Cf. *S. Th., Ia-IIae, q. 19.*

² Cf. *S. Th., Ia-IIae, q. 8, a. 1, co.*

³ Cf. *S. Th., Ia, q. 79, a. 11, co.*

⁴ Cf. *S. Th., Ia-IIae, q. 94, a. 2, co.*

⁵ Uma noção do bem que prescinde da compreensão de uma operação que se deve realizar, compreendendo-se apenas como a própria perfeição do ente contemplada como verdadeira e apetecível para determinado apetite.

⁶ Cf. MARTÍNEZ, 2006; LONG, 2013; POOLE, 2017; CONTRERAS, 2016.

⁷ Cf. JENSEN, 2015, p. 3ss.

⁸ Cf. FINNIS, 2011a, p. 33-34; RHONHEIMER, 2010, p. 55-56.

de que os neotomistas caem no erro fisicalista ao buscarem na ordenação teleológica da natureza humana o método de apreensão dos preceitos da lei natural⁹, o que seria supostamente reduzir o âmbito moral à realidade físico; por fim, a terceira objeção é a de que há uma inversão na ordem epistemológica neotomista¹⁰, pois para Tomás de Aquino¹¹, a apreensão do objeto precede a apreensão da potência e, conseqüentemente, a apreensão da natureza do ente; enquanto, na ordem ontológica, o agir segue o ser (*agere sequitur esse*), ou seja, o modo pelo qual um ente age é proporcional e segundo sua própria natureza, onde há uma precedência da natureza em relação ao objeto. Na medida em que os neotomistas buscam apreender o bem (objeto da vontade) a partir da natureza humana, eles inverteriam a ordem epistemológica de Tomás de Aquino. Colocamos, então, como questão central desta dissertação, o seguinte problema: Qual o bem apreendido que fundamenta o agir moral e como se dá o método cognoscitivo dessa apreensão? Ademais, para responder como esse bem fundamenta o agir moral, nos questionamos se a apreensão do bem prático depende da razão especulativa e qual seja o método cognoscitivo da apreensão dos primeiros princípios práticos, que são bens humanos práticos evidentes a todos. Temos, então, para nosso trabalho a seguinte hipótese: A primeira apreensão do bem é do bem especulativo *simpliciter*, a partir da observação da natureza criada. Essa apreensão fundamenta de modo não-inferencial a apreensão do bem prático e dos demais preceitos da lei natural na medida em que fornece o material cognitivo necessário para essa apreensão.

Para respondermos essa questão, precisamos primeiro investigarmos qual é a própria natureza da razão de bem, assim como sua relação com as faculdades racionais, cognitiva e apetitiva, visto que pela faculdade cognitiva da razão apreendemos esse bem, e pela apetitiva principiamos o ato moral em vista do bem que se almeja. Essa investigação compreende a segunda seção da presente dissertação. Depois, é necessário analisarmos como a razão de bem é apreendida. Primeiro, expondo de que maneira a razão prática depende da razão especulativa, de modo a determinar se o bem prático apreendido depende da apreensão de um bem especulativo anterior. Essa determinação passa pela investigação tanto de como a apreensão da ordem e dos princípios da natureza em seu agir e direcionamento teleológico é crucial para a apreensão do bem humano que se deve realizar, como pela análise de que modo a relação entre o efeito e a causa proporciona a compreensão do fim dos atos como fim de suas inclinações naturais em vista de seu bem ou perfeição. A conclusão desses três temas responderá

⁹ Cf. RHONHEIMER, 2000, p. 5 e p. 15ss.

¹⁰ Cf. FINNIS, 2011b, p. 147; RHONHEIMER, 2000, p. 17-18 e p. 34.

¹¹ Cf. *De Anim.*, q. 16, ad. 8.

as principais objeções feitas pelos proponentes da teoria neoclássica acerca do papel da razão especulativa e da apreensão do bem ontológico na constituição da moralidade humana. Concluída a resposta dessas objeções, determinaremos qual o método cognoscitivo da apreensão do bem, e esse será o ponto central de nossa dissertação. Isso ocorrerá em dois passos, o primeiro, expondo qual é, para Tomás de Aquino, a primeira noção de bem que apreendemos, depois, explicando o processo de apreensão dessa razão de bem. Toda essa investigação compreenderá a terceira seção de nossa dissertação. Por fim, a partir da análise da *S. Th., Ia-IIae, q. 94, a. 2*, determinaremos como se dá o princípio do âmbito moral na vida humana. Primeiro, investigando o que é a lei natural como uma participação ativa da razão humana na lei eterna. Depois expondo como se dá a apreensão do primeiro princípio prático que se fundamenta na noção de bem prático apreendida pela razão prática, bem como discutindo se esse primeiro princípio possui qualidade moral. Por fim, analisando o papel das inclinações naturais na apreensão dos preceitos da lei natural, ou primeiros princípios práticos. Essa investigação exige, antes, que determinemos qual a natureza das inclinações naturais, onde veremos diversas posições acerca desse tema e qual a mais provável posição de Tomás de Aquino. Essa análise e investigação compreende a quarta seção, encerrando, por fim, o corpo dissertativo de nosso trabalho.

Para a presente dissertação se delimitou como texto central de nossa investigação o artigo 2, da questão 94, da primeira seção da primeira parte da *Summa Theologiae*. A razão dessa escolha é a de que, no presente texto, na medida em que Tomás de Aquino responde se na lei natural há um ou mais preceitos, ele nos expõe o papel da razão prática na determinação dos preceitos do agir humano, bem como a natureza e a apreensão destes primeiros princípios práticos em sua relação com a apreensão do bem prático, analisando, além disso, a ordem das inclinações naturais e seu papel na constituição da lei natural. A investigação desse texto esclarece de que modo a apreensão do bem especulativo pode fundamentar a apreensão do bem prático e dos demais preceitos da lei natural, ademais, ele é o principal objeto de disputa acerca da posição da teoria neoclássica em oposição à interpretação vigente no tomismo até o séc. XX¹². Utilizaremos como método de investigação, além da análise desse texto central e a leitura de diversas passagens do *Corpus Thomisticum* como apoio na compreensão mais completa do tema, bem como a posição de diversos comentadores de Tomás de Aquino contemporâneos relevantes para a questão, entre eles, alguns da posição neoclássica, como Germain Grisez, John

¹² A interpretação desse texto é o tema do artigo de Germain Grisez (1965) que originou o debate na língua inglesa.

Finnis e Rhonheimer, e outros contrários a ela, os chamados neoescolásticos, como Stephen Brock e Steven Jensen.

2 O BEM

Para que possamos compreender o método cognoscitivo da apreensão do bem que fundamentará o agir moral humano, é preciso entendermos o que é a noção ou razão de bem que fundamenta o primeiro princípio da razão prática a partir do qual todos os demais preceitos da lei natural se basearão¹³. É necessário, neste capítulo, primeiro tratarmos das primeiras noções da razão humana, que derivam e se fundamentam na apreensão do ente, compreendendo suas concepções e fundamentos (2.1); e, também, discorrermos acerca das relações entre as faculdades humanas e seus objetos, que são as próprias noções primeiras da razão humana (2.2). Ficando claro, deste modo, o que é o bem e quais as faculdades que estão relacionadas com sua apreensão.

2.1 Os transcendentais

O bem, como dito, é uma das primeiras concepções da inteligência humana, de modo que está contida as noções que derivam imediatamente da concepção de ente. Tais noções são denominadas pela escolástica de *transcendentais*, que são concepções primeiras e universais apreendidas pelo intelecto e que se identificam realmente com o ente, havendo apenas uma distinção de razão¹⁴ entre eles. O ente é a primeira de todas as noções, em razão disso, fundamenta todas operações especulativas da razão¹⁵; a verdade, por sua vez, é o reconhecimento de que o ente apreendido corresponde com a realidade¹⁶, sendo a verdade, assim, o estágio perfeito do conhecimento e o bem da inteligência¹⁷; o bem, por sua parte, é a noção que fundamenta todos os atos práticos da razão e o próprio conhecimento dos princípios

¹³ “*Et ideo primum principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni, quae est, bonum est quod omnia appetunt. Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum. Et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae*” (S. Th., Ia-IIae, q. 94, a. 2, co.).

¹⁴ A distinção de razão é aquela em que a distinção é realizada pela razão sem que as partes sejam distintas na realidade, em oposição à distinção real em que a distinção se dá também na realidade.

¹⁵ “*Nam illud quod primo cadit in apprehensione, est ens, cuius intellectus includitur in omnibus quaecumque quis apprehendit. Et ideo primum principium indemonstrabile est quod non est simul affirmare et negare, quod fundatur supra rationem entis et non entis, et super hoc principio omnia alia fundantur, ut dicitur in IV Metaphys*” (S. Th., q. 94, a. 2, co.).

¹⁶ “*Et propter hoc per conformitatem intellectus et rei veritas definitur. Unde conformitatem istam cognoscere, est cognoscere veritatem*” (S. Th., Ia, q. 16, a. 2, co.).

¹⁷ “*Virtus intellectualis est quaedam perfectio intellectus in cognoscendo. Secundum autem virtutem intellectualem non contingit intellectum falsum dicere, sed semper verum: verum enim dicere est bonus actus intellectus*” (S.C.G., I, 61, n. 6).

da lei natural¹⁸. Neste item, primeiro trataremos dos transcendentais (2.1.1); depois a respeito da noção de verdade (2.1.2); em seguida, sobre a noção de bem (2.1.3), por fim, acerca da relação entre as razões de verdade e bem.

2.1.1 A derivação dos transcendentais a partir do ente

Aquilo que primeiro cai na apreensão da inteligência é o ente: “No entanto, aquilo que primeiro o intelecto concebe como o mais conhecido, e no qual resolve todas as concepções, é o ente”¹⁹ (*De Verit., q. 1, a. 1, co.*, tradução nossa). De tal modo que todas as noções que apreendemos são recebidas sob essa noção universalíssima: “Desse modo, é necessário que todas as outras concepções do intelecto sejam recebidas por adição ao ente”²⁰ (*De Verit., q. 1, a. 1, co.*, tradução nossa). O ente é como o tecido a partir do qual todas as noções que concebemos são costuradas e delimitadas²¹. Isso não o torna como o gênero máximo, pois todo acréscimo que se faz ao gênero é através de uma noção que não estava atualmente presente nele, ora nada que acrescentamos ao ente é estranho a ele²², portanto o ente não é gênero²³. Por isso, aquelas coisas que concebemos como um acréscimo do ente, não são algo estranho à noção de ente, mas termos que exprimem noções não explicitamente expressas pelo termo ente²⁴. Isso pode ocorrer de dois modos. O primeiro modo é quando o ente é expresso segundo um modo específico, dividindo-se, assim, nos predicamentos ou categorias aristotélicas: “Porque há diversos graus de entidade, segundo os quais se tomam diversos modos de ser, e conforme estes modos se tomam os diversos gêneros de coisas”²⁵ (*De Verit., q. 1, a. 1, co.*, tradução nossa). O segundo modo é o ente expresso de modo geral, compreendendo assim tudo o que é ente, e não apenas um modo específico²⁶. Esse segundo modo possui duas maneiras, se exprime a partir do ente em si mesmo, ou segundo a ordem que o ente possui para com outro. Segundo a primeira

¹⁸ “... bonum est primum quod cadit in apprehensione practicae rationis, quae ordinatur ad opus, omne enim agens agit propter finem, qui habet rationem boni” (*S. Th., Ia-IIae, q. 94, a. 2, co.*).

¹⁹ “Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quod conceptiones omnes resolvit, est ens” (*De Verit., q. 1, a. 1, co.*).

²⁰ “Unde oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens” (*De Verit., q. 1, a. 1, co.*).

²¹ Cf. DERISI, 1951, p. 48.

²² “... enti non possunt addi aliqua quasi extranea per modum quo differentia additur generi” (*De Verit., q. 1, a. 1.*).

²³ “... ens non potest esse genus” (*De Verit., q. 1, a. 1, co.*).

²⁴ “sed secundum hoc aliqua dicuntur addere super ens, in quantum exprimunt modum ipsius entis qui nomine entis non exprimitur” (*De Verit., q. 1, a. 1, co.*).

²⁵ “Sunt enim diversi gradus entitatis, secundum quos accipiuntur diversi modi essendi, et iuxta hos modos accipiuntur diversa rerum genera” (*De Verit., q. 1, a. 1, co.*).

²⁶ “Alio modo ita quod modus expressus sit modus generalis consequens omne ens” (*De Verit., q. 1, a. 1, co.*).

maneira, é possível exprimir afirmativamente que o ente possui essência, assim temos a noção “res” (coisa), já negativamente, podemos afirmar a indivisão do ente, concebendo assim a noção “*unum*” (uno). Da segunda maneira, podemos exprimir o ente enquanto se ordena de um para outro, assim temos o “*aliquid*” (algo), que é o ente, que apesar de ser uno em si, é dividido como algo por outro. Podemos também, a partir do segundo modo, exprimir o ente enquanto se ordena como conveniente a uma faculdade cognoscitiva ou apetitiva da alma. Se exprimimos sua conveniência com a inteligência, temos o “*verum*” (verdadeiro); se exprimimos sua conveniência com a vontade, temos o “*bonum*” (bem).

Essas cinco noções gerais do ente tornaram-se conhecidas por *transcendentais do ente*²⁷. Como modos gerais do ente, os transcendentais possuem algumas propriedades: a) São derivados imediatamente do ente, como “paixões” dele (*passiones entis*); b) Possuem identidade extensiva com o ente *in re* (na coisa), ou seja, tudo aquilo que na realidade, independentemente de nossa razão, é dito ente, pode ser também dito como um desses cinco transcendentais. Essa propriedade também pode ser expressa através da convertibilidade entre o ente e os transcendentais, ou seja, a propriedade do transcendental de fazer uma proposição afirmativa universal com o ente onde ambos os termos podem ser tanto sujeito quanto predicado²⁸; c) Além disso, possuem distinção *secundum rationem* (segundo a razão) para com o ente e os demais transcendentais, visto que são acréscimos conceituais do ente. Enquanto expressam uma noção não explícita no termo “ente”, eles devem distinguir-se dos demais transcendentais não *secundum rem* (segundo a coisa, a realidade), mas segundo a razão. Disso se seguem também relações de prioridade, pois um transcendental pode ser concebido pelo intelecto antes de outro: “... algo é anterior na razão quando primeiro cai no intelecto”²⁹ (S. Th., Ia, q. 16, a. 4, ad. 2, tradução nossa).

2.1.2 A razão de verdade

O transcendental *verum* é compreendido como a conveniência que o ente possui com a inteligência: “... o ente ao intelecto concorda: a essa certa concórdia é chamada adequação do intelecto e da coisa; e nisto é realizada formalmente a razão da verdade”³⁰ (*De Verit., q. 1, a. 1, co.*, tradução nossa). A verdade pode ser dita do ente enquanto esse possui por

²⁷ Cf. AERTSEN, 1996.

²⁸ Por exemplo, “todo ente é verdadeiro”, “todo verdadeiro é ente”.

²⁹ “... *est aliquid prius ratione, quod prius cadit in intellectu*” (S. Th., Ia, q. 16, a. 4, ad. 2).

³⁰ “... *ens intellectui concordet: quae quidem concordia adaequatio intellectus et rei dicitur; et in hoc formaliter ratio veri perficitur*” (*De Verit., q. 1, a. 1, co.*).

sua cognoscibilidade uma conveniência com a inteligência, pois “a verdade está ordenada ao conhecimento”³¹ (*S. Th., Ia, q. 16, a. 3, co.*, tradução nossa), ora “tudo quanto qualquer coisa possui de ser, tanto possui de cognoscível” (*S. Th., Ia, q. 16, a. 3, co.*, tradução nossa)³², portanto a verdade se converte com o ente. Aquilo que o *verum* acrescenta ao ente é sua razão de comparação com o intelecto³³, de modo tal que a verdade é causa do conhecimento em nossa inteligência³⁴. Apesar de considerarmos os entes como verdadeiros *in re* (na coisa), isso só expressa a verdade materialmente, pois formalmente sua razão se encontra no intelecto. De fato, o objeto do intelecto é a verdade³⁵, pois o verdadeiro e o falso estão na mente³⁶. A razão disso é que se denomina formalmente verdadeiro aquilo onde se encontra a razão de verdade à qual a faculdade tende: “... assim, enquanto o bem nomeia ao que tende o apetite, assim a verdade nomeia ao que tende o intelecto”³⁷ (*S. Th., Ia, q. 16, a. 1, co.*, tradução nossa). Ora, o apetite tende para aquilo que está fora da faculdade; já o intelecto, é próprio dele produzir o conhecido no cognoscente: “... o conhecimento é segundo o que o conhecido é no cognoscente; o apetite, entretanto, é segundo ao que o apetente é inclinado na própria coisa apetecida”³⁸ (*S. Th., Ia, q. 16, a. 1, co.*, tradução nossa). As coisas reais são a regra e a medida da verdade na inteligência, pois o intelecto se apresenta para os entes naturais como o medido para a medida: “... nosso intelecto é mensurado e não o que mensura as coisas verdadeiramente naturais”³⁹ (*De Verit., q. 1, a. 2, co.*, tradução nossa). De tal modo que o intelecto humano se diz verdadeiro enquanto dá a si mesmo uma adequação com as coisas: No entanto, o intelecto divino, em relação às coisas, se encontra como o mensurador para o mensurado: “... o intelecto divino é o que mensura, não o mensurado”⁴⁰ (*De Verit., q. 1, a. 2, co.*, tradução nossa).

A verdade não está, de modo formal, nem na inteligência que meramente apreende a forma, nem nos sentidos, apesar de poderem ser ditos verdadeiros sob certo aspecto⁴¹, mas naquele que compõe e divide, ou seja, realiza o *juízo* através da união ou divisão (afirmação ou

³¹ “... *verum habet ordinem ad cognitionem*” (*S. Th., Ia, q. 16, a. 3, co.*).

³² “*Unumquodque autem in quantum habet de esse, intantum est cognoscibile*” (*S. Th., q. 16, a. 3, co.*).

³³ “*Sed tamen, sicut bonum addit rationem appetibilis supra ens, ita et verum comparationem ad intellectum*” (*S. Th., Ia, q. 16, a. 3, co.*).

³⁴ Cf. *De Verit., q. 1, a. 1, co.*

³⁵ Cf. *S. Th., Ia, q. 82, a. 4, co.*

³⁶ Cf. *De Verit., q. 1, a. 2, co.*

³⁷ “...*sicut bonum nominat id in quod tendit appetitus, ita verum nominat id in quod tendit intellectus*” (*S. Th., Ia, q. 16, a. 1, co.*).

³⁸ “... *cognitio est secundum quod cognitum est in cognoscente, appetitus autem est secundum quod appetens inclinatur in ipsam rem appetitam*” (*S. Th., Ia, q. 16, a. 1, co.*).

³⁹ “... *intellectus noster mensuratus et non mensurans res quidem naturales*” (*De Verit., q. 1, a. 2, co.*).

⁴⁰ “... *intellectus divinus est mensurans non mensuratus*” (*De Verit., q. 1, a. 2, co.*).

⁴¹ Cf. *De Verit., q. 1, a. 2, co.*

negação) do sujeito ao predicado, pois sendo a verdade a adequação do intelecto à coisa, é preciso que a própria inteligência reconheça essa semelhança entre ambos para que possua a verdade perfeitamente: “... quando [o intelecto] julga que a coisa se encontra na mesma forma que apreendeu da coisa, então por primeiro conhece e diz a verdade”⁴² (*S. Th.*, q. 16, a. 2, co., tradução nossa). Além disso, através do juízo o intelecto tem aquilo que é próprio seu, pois antes haveria apenas a semelhança da coisa apreendida, e para haver adequação é preciso de uma igualdade de diversos⁴³. Isso fica claro quando considerarmos os conceitos e os juízos expressos em signos sensíveis como palavras e enunciados. O termo “cão” não possui propriedade de verdadeiro ou falso, mas o enunciado “O cão sentou” possui essa propriedade. Do mesmo modo, a verdade está formalmente nos juízos do intelecto, e não meramente na forma apreendida.

2.1.3 A razão de bem

Seguindo Aristóteles, Tomás de Aquino define o bem como aquilo que todos apetecem⁴⁴. Ou seja, o bem é tudo aquilo que pode recair sob a apetência de algum ente, como podemos observar no uso da linguagem comum, conforme a regra de Aristóteles para as definições⁴⁵. Pelo termo “bem”, podemos exprimir todo ente enquanto possui uma relação de conveniência com uma faculdade apetitiva que, por sua natureza, convém a ele: “Este nome ‘bem’ exprime a conveniência do ente ao apetite”⁴⁶ (*De Verit.*, q. 1, a. 1, co., tradução nossa). Podemos afirmar, portanto, que todo ente é bom, visto que pode causar apetência na vontade. Dessa identidade do bem com o ente surge a propriedade de ser conversível, de modo que o ente e o bem possam formar uma proposição universal onde um pode ser tanto sujeito quanto predicado, pois possuem uma identidade extensiva na realidade: “... segundo os platônicos, o bem é anterior ao ente. Entretanto, o bem converte-se com o ente segundo a verdade da coisa”⁴⁷ (*In I Ethic.*, 1, n. 9, tradução nossa). Ou seja, o bem, enquanto transcendental, é um modo geral do ente, não uma categoria específica que se exprime em um gênero lógico⁴⁸, de modo que o

⁴² “... quando iudicat rem ita se habere sicut est forma quam de re apprehendit, tunc primo cognoscit et dicit verum” (*S. Th.*, Ia, q. 16, a. 2, co).

⁴³ Cf. *De Verit.*, q. 1, a. 3, co.

⁴⁴ “... bonum est quod omnia appetunt” (*S. Th.*, Ia, q. 5, a. 1, co); Cf. *De Verit.*, q. 1, a. 1, co., co; *In I Ethic.*, 1, n. 9; *S.C.G. III*, 3, n. 3.

⁴⁵ Cf. *Tópicos*, II, 1. 109a.

⁴⁶ “Convenientiam ergo entis ad appetitum exprimit hoc nomen bonum” (*De Verit.*, q. 1, a. 1, co).

⁴⁷ “... secundum Platonicos, bonum est prius ente. Sed secundum rei veritatem bonum cum ente convertitur” (*In I Ethic.*, 1, n. 9); Cf. *De Verit.*, a. 21, a. 2.

⁴⁸ Cf. AERTSEN, 1996, p. 290ss.

bem, assim como o ente⁴⁹, pode ser dividido nas categorias ou predicamentos: “O bem é dividido igualmente em dez gêneros, como o ente”⁵⁰ (*De Verit., q. 21, a. 1, co.*, tradução nossa). Portanto, assim como o ente é dito analogamente, o bem, do mesmo modo, transcendendo todos os gêneros, se diz analogicamente deles: “O que se manifesta por isto, que o bem é encontrado naquilo que é, isto é, na substância, similarmente na qualidade e em outros gêneros”⁵¹ (*In I Ethic., 6, n. 7*, tradução nossa).

A definição aristotélica de bem não é própria, pois não é dada através do gênero e da diferença específica, mas por seu efeito, assim como o que é primeiro é definido pelo que é segundo: “Entretanto, as coisas primeiras não podem ser conhecidas por outras anteriores, mas são conhecidas pelas coisas posteriores, como as causas pelos efeitos próprios”⁵² (*In I Ethic., 1, n. 9*, tradução nossa). A razão é de que, sendo o bem um modo geral do ente, possuindo assim identidade extensiva na realidade com ele (um transcendental, como visto), não pode ser considerado um gênero. Ora, o ente não é um gênero lógico, pois tudo que se acrescenta ao gênero (a diferença específica, por exemplo) exprime algo que não está contido atualmente no próprio gênero, apesar de que o gênero essencial e atualmente é ente: “Mas ao ente não podem ser acrescentadas algumas coisas como se fossem estranhas de modo tal que ao gênero fosse acrescentada diferença, ou acidente ao sujeito, porque qualquer natureza é essencialmente ente; desse modo, prova também o filósofo em *III Metaphys.*, que o ente não pode ser gênero”⁵³ (*De Verit., q. 1, a. 1, co.*, tradução nossa). Por ser o ente o primeiro conhecido, toda noção que concebemos é sob a razão de ente: Em vista disso, entendemos por que o bem é definido por seus efeitos, como o primeiro é definido pelo segundo, visto que, se identificando realmente com o ente, o bem não possui qualquer outra noção que seja realmente anterior (apenas racionalmente, como adiante se verá), constituindo-se como uma noção primeira. Isso não é devido a uma ausência de conteúdo formal no bem, mas, ao contrário, por excesso de cognoscibilidade, excede extensivamente a todos os gêneros que são modos específicos do ente. Seria, entretanto, fútil (*nugatio*) o termo “bem” se ele fosse idêntico ao ente não só nas coisas, na realidade, mas também em sua razão, ou seja, em seu significado formal. Daí a importância de Tomás de Aquino ter discutido de que modo podemos acrescentar algo ao ente, sem perder

⁴⁹ Cf. *De Verit., q. 1, a. 1, co.*; *De Ent. 1, 2*.

⁵⁰ “... *bonum dividatur aequaliter in decem genera, ut ens*” (*De Verit., q. 21, a. 1, co.*).

⁵¹ “*Quod manifestat ex hoc, quod bonum invenitur in eo quodquidest, id est in substantia, et similiter in qualitate et etiam in aliis generibus*” (*In I Ethic., 6, n. 7*).

⁵² “*Prima autem non possunt notificari per aliqua priora, sed notificantur per posteriora, sicut causae per proprios effectus*” (*In I Ethic., 1, n. 9*).

⁵³ “*Sed enti non possunt addi aliqua quasi extranea per modum quo differentia additur generi, vel accidens subiecto, quia quaelibet natura est essentialiter ens; unde probat etiam philosophus in III Metaphys., quod ens non potest esse genus*” (*De Verit., q. 1, a. 1, co.*).

de vista que toda natureza se reduz essencialmente ao ente, na medida em que um transcendental exprime alguma noção que não é explícito no termo “ente”⁵⁴: “O bem e o ente são o mesmo segundo a coisa, mas diferem apenas segundo a razão”⁵⁵ (*S. Th., Ia, q. 5, a. 1, co.*, tradução nossa). Aquilo que o bem acrescenta ao ente é a razão de ser atrativo para a faculdade apetitiva da vontade⁵⁶.

Segundo Tomás de Aquino, por meio dessa definição “bem é aquilo que todas as coisas apeteçam”, não se reduz o bem a uma única bondade específica, mas trata-se de uma noção geral que se pretende abranger a todas as coisas que possuem razão de apetibilidade, ou seja, possuem a propriedade de serem apeteçíveis: “Mas não é a um único bem ao qual todas as coisas tendem, como dito acima. Portanto, não é descrito aqui algum bem único, mas o bem comumente considerado”⁵⁷ (*In I Ethic., 1, n. 11*, tradução nossa). Apesar de que é possível dizer que todas as coisas tendem para um único Bem enquanto princípio e fim de todas as coisas: “Porque nada é bom a não ser na medida em que é certa similitude e participação do sumo bem, o próprio sumo bem de certo modo é apeteçido em qualquer bem e assim pode ser dito que há um único bem que todas as coisas apeteçam”⁵⁸ (*In I Ethic., 1, n. 11*, tradução nossa). A definição de bem, como foi dito (seção 2.1), só expressa os efeitos que a bondade causa e que a torna o fim da faculdade apetitiva. É preciso, portanto, buscar qual a causa ou razão dos entes tenderem ao bem, ou seja, se perguntar qual a *ratio boni*, que é a apetibilidade: “Porque a razão de bem nisto consiste, que algo seja apeteçível”⁵⁹ (*S. Th., Ia, q. 5, a. 1, co.*, tradução nossa). Segundo Tomás de Aquino, a razão de bem, a apetibilidade, é a perfeição que o ente possui, ou seja, o ente é apeteçível na medida em que é perfeito em sua constituição objetiva: “Manifesto é, entretanto, que cada coisa é apeteçível segundo o que é perfeito, porque todas as coisas apeteçam a sua perfeição”⁶⁰ (*S. Th., Ia, q. 5, a. 1, co.*, tradução nossa). As ações dos entes pressupõem a busca por uma perfeição que lhes falta, do contrário não agiria em vista dela: “Toda ação e movimento é por causa de alguma perfeição”⁶¹ (*S.C.G., III, 3, n. 5*, tradução nossa).

⁵⁴ Cf. *De Verit., q. 1, a. 1, co.*

⁵⁵ “... *bonum et ens sunt idem secundum rem, sed differunt secundum rationem tantum*” (*S. Th. Ia, q. 5, a. 1, co.*).

⁵⁶ Cf. *S. Th., Ia, q. 5, a. 1, co.*

⁵⁷ “*Non autem est unum bonum in quod omnia tendunt, ut infra dicitur. Et ideo non describitur hic aliquod unum bonum, sed bonum communiter sumptum*” (*In I Ethic., 1, n. 11*).

⁵⁸ “*Quia autem nihil est bonum, nisi in quantum est quaedam similitudo et participatio summi boni, ipsum summum bonum quodammodo appetitur in quolibet bono et sic potest dici quod unum bonum est, quod omnia appetunt*” (*In Ethic I, 1, n. 11*).

⁵⁹ *Ratio enim boni in hoc consistit, quod aliquid sit appetibile* (*S. Th., Ia, q. 5, a. 1, co.*).

⁶⁰ “*Manifestum est autem quod unumquodque est appetibile secundum quod est perfectum, nam omnia appetunt suam perfectionem*” (*S. Th., Ia, q. 5, a. 1, co.*)

⁶¹ “*Omnis actio et motus est propter aliquam perfectionem*” (*S.C.G., III, 3, n. 5*).

Só Deus, que é um ente sumamente perfeito, age em vista de si mesmo e não de outra perfeição: “Por onde, como a vontade de Deus é sua essência, não é movido por outro além de si, mas apenas por si, segundo esse modo de falar em que inteligir e querer se dizem movimento”⁶² (*S. Th. Ia, q. 19, a. 1, ad. 3*, tradução nossa). O perfeito é aquilo que está acabado. Portanto, todo ente é perfeito enquanto existe de algum modo, por isso pode lhe ser acrescentada a razão de apetibilidade: “Entretanto, tanto cada um é perfeito, quanto está em ato, por onde é manifesto que tanto algo é bom, quanto é ente, porque o ser é a atualidade de todas as coisas”⁶³ (*S. Th. Ia, q. 5, a. 1, co.*, tradução nossa). Em vista disso, o ente está antes nas coisas do que na forma apreendida pela razão, pois o apetite tende para aquilo que está perfeito e acabado, o ente real: “Assim, pois, o bem está na coisa, na medida em que é ordenado ao apetite”⁶⁴ (*S. Th., Ia, q. 16, a. 1, co.*, tradução nossa). Dirigindo-se para o ente real a vontade pode dizer-se boa por participação: “... o apetite, porém, é segundo ao que o apetente se inclina na própria coisa apetecida. [...] Por causa disso, a razão de bondade deriva da coisa apetecível ao apetite, e, segundo isso, o apetite se diz bom”⁶⁵ (*S. Th., Ia, q. 16, a. 1, co.*, tradução nossa).

O bem pode ser dividido em *bonum simpliciter* (bem em sentido absoluto) e *bonum secundum quid* (bem em certo aspecto). Enquanto o *ens simpliciter* (ente absolutamente considerado) é considerado em seu sentido absoluto como a substância, pois o ente significa aquilo que está em ato em relação ao potencial, o *ens secundum quid* (ente segundo certo aspecto) é o acidente que está para a substância como a potência está para o ato. O *bonum simpliciter*, por outro lado, é o ente em seu estado perfeito, que significa a aquisição daqueles acidentes que a substância não possuía previamente e que convêm a ela; é, portanto, a passagem de um estado de imperfeição inicial para certa perfeição final: “Mas o bem diz razão de perfeito, que é apetecível, e por consequência diz razão de último. Por onde, isso que é perfeição última, é dito absolutamente bom”⁶⁶ (*S. Th., Ia, q. 5, a. 1, ad. 1*, tradução nossa). Enquanto o *bonum secundum quid* é o ente em seu ato primeiro (substância), considerado segundo seu estado inicial: “O que, entretanto, não tem perfeição última que deve ter, embora tenha alguma

⁶² “Unde, cum voluntas Dei sit eius essentia, non movetur ab alio a se, sed a se tantum, eo modo loquendi quo intelligere et velle dicitur motus” (*S. Th. Ia, q. 19, a. 1, ad. 3*).

⁶³ “Intantum est autem perfectum unumquodque, in quantum est actu, unde manifestum est quod intantum est aliquid bonum, in quantum est ens, esse enim est actualitas omnis rei” (*S. Th. Ia, q. 5, a. 1, co.*).

⁶⁴ “Sicut autem bonum est in re, in quantum habet ordinem ad appetitum” (*S. Th., Ia, q. 16, a. 1, co.*).

⁶⁵ “... appetitus autem est secundum quod appetens inclinatur in ipsam rem appetitam. [...] propter hoc ratio bonitatis derivatur a re appetibili in appetitum, secundum quod appetitus dicitur bonus” (*S. Th., Ia, q. 16, a. 1, co.*).

⁶⁶ “Sed bonum dicit rationem perfecti, quod est appetibile, et per consequens dicit rationem ultimi. Unde id quod est ultimo perfectum, dicitur bonum simpliciter” (*S. Th., Ia, q. 5, a. 1, ad. 1*).

perfeição enquanto está em ato, não é dito perfeito absolutamente, nem bom absolutamente, mas segundo certo aspecto”⁶⁷ (*S. Th., Ia, q. 5, a. 1, ad. 1*, tradução nossa).

Esse fato mostra como a atratividade da perfeição é o que identifica a razão de bem com a razão de fim: Tudo aquilo que é o fim de um agente é o seu bem: “... como o bem é o que todas as coisas apeteçam, e isso, no entanto, tem razão de fim, é manifesto que o bem implica a razão de fim”⁶⁸ (*S. Th. Ia, q. 5, a. 4, co.*, tradução nossa). Por seu caráter transcendental, o bem pode ser dito analogamente de tudo aquilo que é objeto de apetência em sentido abrangente. De modo que, mesmo entes naturais, ou seja, não racionais, tendem ao seu bem específico a seu modo, enquanto são dirigidos para um fim: “E, portanto, é próprio da natureza racional que tenda ao fim como agente ou conducente de si para o fim; é próprio da natureza irracional, no entanto, tender ao fim como dirigida ou conduzida por outro”⁶⁹ (*S. Th., Ia-IIae, q. 1, a. 2, co.*, tradução nossa). Ora, todo agente age em vista de um fim⁷⁰. De modo que todos os meios que se buscam participam da razão de fim do fim último; do contrário, a razão das ações procederia ao infinito e não poderia haver qualquer ação⁷¹. Em razão da identidade do fim com o bem, todo agente age em vista, portanto, de um bem⁷², como já foi mencionado acima. E os meios do bem buscado, participam, portanto, da bondade do fim ultimamente buscado. A partir dessa descrição, e da razão de apetibilidade que o bem possui, é possível distingui-lo em: *honesto, útil e deleitável*⁷³. O bem honesto é o bem que é desejado em razão de sua própria perfeição ou bondade e não por outro motivo. O bem deleitável é buscado em razão da agradabilidade que causa na potência apetitiva que o busca e o útil é o bem desejado em razão de um bem ulterior, seja honesto ou deleitável. É impossível desejar um bem útil se não possuir um bem ulterior que dê sua razão de bondade, como visto na impossibilidade de não agir em vista de um fim último. Por outro lado, o bem honesto e o bem deleitável podem se encontrar no mesmo objeto, como na virtude da caridade que causa o efeito da alegria⁷⁴.

⁶⁷ “*Quod autem non habet ultimam perfectionem quam debet habere, quamvis habeat aliquam perfectionem in quantum est actu, non tamen dicitur perfectum simpliciter, nec bonum simpliciter, sed secundum quid*” (*S. Th., Ia, q. 5, a. 1, ad. 1*).

⁶⁸ “... *cum bonum sit quod omnia appetunt, hoc autem habet rationem finis; manifestum est quod bonum rationem finis importat*” (*S. Th. Ia, q. 5, a. 4, co.*).

⁶⁹ *Et ideo proprium est naturae rationalis ut tendat in finem quasi se agens vel ducens ad finem, naturae vero irrationalis, quasi ab alio acta vel ducta* (*S. Th., Ia-IIae, q. 1, a. 2, co.*).

⁷⁰ Cf. *S. Th., Ia-IIae, q. 1, a. 2, co.*; *S.C.G., III, 2, n. 2.*

⁷¹ Cf. *S. Th., Ia-IIae, q. 1, a. 4, co.*; *S.C.G., III, 2, n. 4.*

⁷² Cf. *S.C.G., III, 3.*

⁷³ Cf. *S. Th., Ia, q. 5, a. 6, co.*

⁷⁴ Cf. *S. Th., IIa-IIae, q. 28, a. 4, co.*

2.1.4 As relações racionais entre a verdade e o bem

Como visto, apesar de haver uma identidade da extensão real entre o ente e os transcendentais, deve haver uma distinção de razão entre eles. Entre as propriedades dessa distinção há as relações de prioridade e posterioridade lógica entre elas, e que possuem consequências importantes quanto ao tema da cognição dessas noções. Cada um desses termos, ente, verdadeiro e bom, não significam o mesmo, pois cada nome expressa uma noção ou compreensão que a inteligência concebe: “Porque a razão significada pelo nome é aquilo que o intelecto concebe sobre a coisa e significa-o pela voz (termo)”⁷⁵ (*S. Th., q. 5, a. 2, co.*, tradução e parênteses nosso). A anterioridade lógica é aquela em que uma noção é primeiramente concebida pela inteligência antes de outra: “... aquilo, portanto, é por primeiro segundo a razão, que por primeiro cai na concepção do intelecto”⁷⁶ (*S. Th., Ia, q. 5, a. 2, co.*, tradução nossa). O ente possui anterioridade lógica ante a verdade e o bem, precedendo, portanto, cada uma dessas noções, pois é o primeiro conhecido, como acima dito (seção 2.1.1). Assim resume Tomás de Aquino a sequência de apreensões de cada uma das noções:

Ora, o intelecto por primeiro apreende o próprio ente; e, de modo secundário, apreende que entende o ente; em terceiro, apreende que apetece o ente. Por onde, por primeiro é a razão de ente, por segundo a razão de verdadeiro, e, por terceiro, a razão de bem, embora o bem esteja nas coisas⁷⁷ (*S. Th., Ia, q. 16, a. 4, ad. 2*, tradução nossa).

A verdade é racionalmente posterior ao ente, pois pressupõe não só o conhecimento do ente, mas o reconhecimento de que a forma do ente apreendida corresponde à coisa, através de um juízo⁷⁸. A verdade, portanto, está formalmente na inteligência⁷⁹, que é capaz de realizar esse juízo, distinguindo-se, assim, racionalmente em seu significado não só do ente, mas também do bem: “... apesar do bem e verdadeiro converterem-se no *suppositum* com o ente, no entanto, diferenciam-se racionalmente”⁸⁰ (*S. Th., Ia, q. 16, a. 4, co.*, tradução nossa). Enquanto a verdade é aquilo a que tende o intelecto, o bem é ao que tende o apetite: “... bem nomeia isso

⁷⁵ “*Ratio enim significata per nomen, est id quod concipit intellectus de re, et significat illud per vocem*” (*S. Th., Ia, q. 5, a. 2, co.*).

⁷⁶ “... *illud ergo est prius secundum rationem, quod prius cadit in conceptione intellectus*” (*S. Th., Ia, q. 5, a. 2, co.*).

⁷⁷ “*Intellectus autem per prius apprehendit ipsum ens; et secundario apprehendit se intelligere ens; et tertio apprehendit se appetere ens. Unde primo est ratio entis, secundo ratio veri, tertio ratio boni, licet bonum sit in rebus*” (*S. Th., Ia, q. 5, a. 4, ad. 2*).

⁷⁸ Cf. *S. Th., Ia, q. 16, a. 2*.

⁷⁹ Cf. *S. Th., q. 16, a. 1; De Verit., q. 1, a. 2*.

⁸⁰ “... *licet bonum et verum supposito convertantur cum ente, tamen ratione differunt*” (*S. Th., Ia, q. 16, a. 4, co.*).

ao que tende o apetite, enquanto verdade nomeia isso ao que tende o intelecto”⁸¹ (*S. Th., Ia, q. 16, a. 1, co.*, tradução nossa). Por isso a verdade está no intelecto e o bem nas coisas: “E assim o termo do apetite, que é o bem, está na coisa apetecível, mas o termo do conhecimento, que é a verdade, está no próprio intelecto”⁸² (*S. Th., Ia, q. 16, a. 1, co.*, tradução nossa).

A verdade é racionalmente anterior ao bem, e Tomás de Aquino demonstra isso de maneira distinta no *De Veritate, q. 21, a. 3*, e na *Summa Theologiae, q. 16, a. 4*. No *De Veritate, q. 21, a. 3*, Tomás distingue a consideração da prioridade lógica entre a verdade e o bem, primeiro quanto à própria perfeição dos termos, *como perfectivos*; e, segundo, quanto aos *perfectíveis* em relação aos termos, isto é, aqueles que serão aperfeiçoados, como a potência em relação ao ato. Quanto aos termos enquanto *perfectivos*, afirmamos que verdadeiro é anterior ao bem, pois a verdade aperfeiçoa a inteligência através da espécie, enquanto o bem aperfeiçoa por sua entidade ontológica, de modo que o bem é mais complexo e exige mais adição de razão que a verdade. Por isso, o bem pressupõe a verdade, assim como a verdade pressupõe o uno e, por fim, o ente:

... e assim o bem pressupõe a verdade, mas a verdade pressupõe o uno, já que a razão de verdadeiro é completa a partir da apreensão do intelecto; mas, cada um é inteligível enquanto é uno; porque quem não entende o uno, nada entende, como diz o Filósofo em *IV Metaph.* Por onde, destes nomes transcendentais, tal é a ordem, se considerados em si: que após o ente, seja o uno; depois, a verdade após o uno; e, depois da verdade, o bem⁸³ (*De Verit., q. 21, a. 3, co.*, tradução nossa).

Por outro lado, quanto aos termos em relação aos *perfectíveis*, o bem se torna racionalmente anterior à verdade, por dois motivos: o bem aperfeiçoa mais entes que a verdade, pois há mais realidades em ato segundo o ser (bondade), do que realidades percebidas inteligivelmente (verdade): “... a razão de bem nisto consiste: que algo seja *perfectivo* tanto segundo a razão da espécie quanto também segundo o ser, como primeiramente foi dito. E isto porque todas as coisas apetecem o bem; mas nem tudo conhece a verdade”⁸⁴ (*De Verit., q. 21, a. 3, co.*, tradução nossa). Na *Summa Theologiae, q. 16, a. 4*, Tomás de Aquino nos apresenta

⁸¹ “... *bonum nominat id in quod tendit appetitus, ita verum nominat id in quod tendit intellectus*” (*S. Th., Ia, q. 16, a. 1, co.*).

⁸² “*Et sic terminus appetitus, quod est bonum, est in re appetibili, sed terminus cognitionis, quod est verum, est in ipso intellectu*” (*S. Th., Ia, q. 16, a. 1, co.*).

⁸³ “... *et sic bonum praesupponit verum, verum autem praesupponit unum, cum veri ratio ex apprehensione intellectus perficiatur; unumquodque autem intelligibile est in quantum est unum; qui enim non intelligit unum, nihil intelligit, ut dicit philosophus in IV Metaph. Unde istorum nominum transcendentium talis est ordo, si secundum se considerentur, quod post ens est unum, deinde verum post unum, et deinde post verum bonum*” (*De Verit., q. 21, a. 3, co.*).

⁸⁴ “... *cum ratio boni in hoc consistat quod aliquid sit perfectivum tam secundum rationem speciei quam etiam secundum esse, ut prius dictum est. Et ideo omnia appetunt bonum; sed non omnia cognoscunt verum*” (*De Verit., q. 21, a. 3, co.*).

um argumento distinto. Já não trata das relações de razão entre os termos ente, verdadeiro e bem mediante as noções de perfectivos e perfectíveis, mas distinguindo mediante *a própria noção dos transcendentais em si mesmos*, e a *prioridade do conhecimento*. Pela própria noção em sentido absoluto, a verdade deve ser anterior, pois a verdade é mais racionalmente próxima do ente que o bem, visto que possui uma razão mais simples e imediata⁸⁵, enquanto o bem segue-se ao ser⁸⁶. Já pela prioridade do conhecimento, se prova que a verdade também é anterior ao bem pelo fato de que o conhecimento naturalmente precede o apetite⁸⁷. As considerações acerca da relação de prioridade racional entre o ente, verdade e bem serão necessárias para a devida compreensão da ordem pela qual a inteligência conhece essas noções, afetando assim na relação entre intelecto especulativo e prático na apreensão do bem e da lei natural.

2.2 As faculdades humanas e seus objetos

O método cognoscitivo do bem se esclarece, também, na medida em que se conhece a natureza e o funcionamento das operações humanas. O bem se coloca como um objeto para a alma, seja sob a razão de verdadeiro, para o intelecto, seja sob a intencionalidade⁸⁸ de apetecer e se dirigir ao objeto concreto exterior, para a vontade, como adiante se verá. O objeto de cada faculdade humana é aquilo a partir do qual todas as coisas se referem à determinada potência⁸⁹. Ele pode ser dividido em objeto material e formal⁹⁰. O objeto material é aquilo que é materialmente conhecido⁹¹, ou seja, o objeto colorido no caso da visão. O objeto formal é aquilo pelo qual algo é conhecido⁹², como a cor a partir da qual a visão vê o objeto colorido. O objeto de cada potência é aquilo que a determina e diversifica, pois, a potência é determinada pelos seus atos, visto que se ordena a eles⁹³. E os atos da potência são determinados e diversificados pelos seus objetos⁹⁴. O objeto que diversifica as potências é o objeto formal⁹⁵. De tal modo que o intelecto se diversifica da vontade pelos seus objetos formais⁹⁶, visto que o objeto do intelecto é a verdade e o da vontade é o bem, embora seus objetos sejam os mesmos se considerados em

⁸⁵ “... *verum propinquius se habet ad ens, quod est prius, quam bonum*” (*S. Th., Ia, q. 16, a. 4, co.*)

⁸⁶ “... *ratio autem boni consequitur esse*” (*S. Th., Ia, q. 16, a. 4, co.*)

⁸⁷ “... *quod cognitio naturaliter praecedit appetitum*” (*S. Th., Ia, q. 16, a. 4, co.*)

⁸⁸ Intencionalidade aqui se considera como a direção ou consideração com que se coloca a operação.

⁸⁹ Cf. *S. Th., Ia, q. 1, a. 7, co.*

⁹⁰ Cf. In I Sent., d. 45, q. 1, a. 2.

⁹¹ “... *id quod materialiter cognoscitur*” (*S. Th., IIa-IIae, q. 1, a. 1, co.*)

⁹² “*id per quod cognoscitur*” (*S. Th., IIa-IIae, q. 1, a. 1, co.*)

⁹³ Cf. *S. Th., Ia, q. 77, a. 3, co.*

⁹⁴ Cf. *S. Th., Ia, q. 77, a. 3, co.*

⁹⁵ Cf. *S. Th., Ia-IIae, q. 19, a. 1, co.*

⁹⁶ Cf. *De Verit., q. 15, a. 2, co.*

sua realidade⁹⁷. O intelecto, entretanto, também se diversifica, mas não segundo a potência, mas segundo os fins para os quais pode se dirigir, distinguindo-se assim em intelecto especulativo e prático⁹⁸. Neste item, trataremos do intelecto especulativo e da verdade como seu objeto formal (2.2.1); após isso, consideraremos a verdade prática como objeto do intelecto prático (2.2.2); por fim, do bem como objeto da vontade, o apetite racional (2.2.3).

2.2.1 A verdade como objeto do intelecto especulativo

O homem, por ser um animal racional, está aberto para a apreensão do ser universal e, a partir do ser, à realidade que o cerca e que está para além de sua natureza⁹⁹. Apesar de sua finitude, o homem encontra na apreensão do ser universal e sem limitações certo remédio para essa condição¹⁰⁰. O intelecto é a faculdade cognoscitiva racional do homem e possui como seu objeto o ente comuníssimo ou ente universal¹⁰¹. De tal modo que se encontra em potência¹⁰² para receber tudo aquilo que pode recair na noção de ente¹⁰³, os inteligíveis. A essa virtude do intelecto de estar em potência para as espécies inteligíveis, chamamos de intelecto possível. O intelecto, no entanto, não tem apenas um instrumento passivo, mas possui em si uma outra virtude ativa de inteligibilidade, chamado intelecto agente¹⁰⁴, que é realmente distinto do intelecto possível¹⁰⁵. O intelecto agente é a potência capaz de abstrair as espécies inteligíveis (os conceitos da mente) que estão em potência no fantasma¹⁰⁶, tornando, assim, o intelecto possível em ato com relação àquela espécie: “Os fantasmas também são iluminados pelo intelecto agente; e, novamente, por virtude do intelecto agente, as espécies inteligíveis são abstraídas deles”¹⁰⁷ (*S. Th., Ia, q. 85, a. 1, ad. 4*, tradução nossa). O intelecto humano, apesar de não ser ato de um órgão corpóreo, é potência de uma forma que está num corpo¹⁰⁸, de modo que, como o objeto cognoscível é proporcional à potência que o convém, o objeto próprio da

⁹⁷ Cf. *De Verit.*, q. 22, a. 10, ad 1.

⁹⁸ Cf. *S. Th.*, Ia, q. 79, a. 11, co.

⁹⁹ Cf. DERISI, 1951, p. 333ss.

¹⁰⁰ Cf. *De Verit.*, q. 2, a. 2, co.

¹⁰¹ Cf. *S. Th.*, Ia, q. 78, a. 1, co.

¹⁰² Cf. *S. Th.*, Ia, q. 79, a. 2, co.

¹⁰³ Cf. *De Verit.*, q. 1, a. 1, co.

¹⁰⁴ Cf. *S. Th.*, Ia, q. 79, a. 3.

¹⁰⁵ Cf. *S. Th.*, Ia, q. 79, a. 4, ad. 4.

¹⁰⁶ É chamado “fantasma” ou “fantasia” (*phantasmata*) a forma sensível produzida pela imaginação que é uma semelhança da coisa exterior particular (Cf. *S. Th.*, Ia, q. 84, a. 7, ad. 2). A espécie sensível do ente material na faculdade humana.

¹⁰⁷ “*Phantasmata et illuminantur ab intellectu agente; et iterum ab eis, per virtutem intellectus agentis, species intelligibiles abstrahuntur* (*S. Th.*, Ia, q. 85, a. 1, ad. 4).

¹⁰⁸ Cf. *S. Th.*, Ia, q. 76, a. 1.

inteligência humana é a forma imaterial dos entes corpóreos¹⁰⁹. Resulta disso que o intelecto possível não pode conhecer nada que não seja abstraído pelo intelecto agente voltando-se para o fantasma na imaginação¹¹⁰: “... todo o conhecimento do nosso intelecto é derivado do sentido”¹¹¹ (*De Trin.*, q. 1, a. 3, co. 3, tradução nossa). Com a abstração, aquilo que o intelecto entende é primariamente a coisa exterior por meio da espécie inteligível: “Entretanto isto que é entendido por primeiro, é a coisa cuja espécie inteligível é semelhança”¹¹² (*S. Th.*, Ia, q. 85, a. 2, co., tradução nossa). Desse modo, o homem conhece os entes corpóreos.

Aquilo que primeiro o intelecto conhece é o ente: “O ente e a essência, entretanto, são os que primeiro são concebidos pelo intelecto”¹¹³ (*De Ent.*, pr., tradução nossa). A primazia do ente é tal, que, como já explicado (seção 2.1.1), todas as concepções posteriores à noção primária de ente, se resolvem ultimamente nela, ou seja, são concebidas como um modo do ente¹¹⁴, pois tudo o que é cognoscível o é enquanto é ato, e o ente é ato. De modo que, para Tomás de Aquino, nada pode ser concebido sem o ente¹¹⁵, e tudo que é concebido é ente: “O ente, que é o primeiro por comunidade, sendo igual por essência a qualquer coisa, não excede a proporção de nenhuma e, por isso, ele é conhecido no conhecimento de qualquer coisa”¹¹⁶ (*De Verit.*, q. 10, a. 11, ad. 10, tradução nossa). O ente, portanto, é um dos primeiros princípios, aquelas noções que são conhecidas sem demonstração, portanto, evidentes, e que são a base de todo raciocínio posterior¹¹⁷. Os primeiros princípios fazem parte de um hábito¹¹⁸ chamado entendimento dos primeiros princípios (*intellectus principiorum*), que é incoativamente natural¹¹⁹, e que aperfeiçoa a inteligência para o conhecimento dos princípios conhecidos por si mesmos¹²⁰. A partir dos primeiros princípios, podemos chegar àquelas verdades que não nos são evidentes e exigem uma investigação ou demonstração¹²¹. Tomás de Aquino afirma que o

¹⁰⁹ Cf. *S. Th.*, q. 85, a. 1, co.

¹¹⁰ Cf. *S. Th.*, q. 85, a. 1, ad. 5.

¹¹¹ “... *cognitio intellectus nostri tota derivatur a sensu* (*De Trin.*, p. 1, q. 1, a. 3, co. 3).

¹¹² “*Sed id quod intelligitur primo, est res cuius species intelligibilis est similitudo*” (*S. Th.*, Ia, q. 85, a. 2, co.).

¹¹³ “... *ens autem et essentia sunt quae primo intellectu concipiuntur*” (*De Ent.*, pr.). Ver também *De Verit.*, q. 1, a. 1, co.

¹¹⁴ “*El acto del entendimiento se apoya y tiene sentido gracias al ser, en cuya inteligencia descubre él todos los matices y conexiones de la realidad*” (DERISI, 1951, p. 81).

¹¹⁵ Cf. *In I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 3, co.

¹¹⁶ “... *ens quod est primum per communitatem, cum sit idem per essentiam rei cuilibet, nullius proportionem excedit, et ideo in cognitione cuiuslibet rei ipsum cognoscitur*” (*De Verit.*, q. 10, a. 11, ad. 10).

¹¹⁷ *In IV Met.*, 6, n. 3.

¹¹⁸ Disposição qualitativa para a boa operação da potência. Cf. *S. Th.*, Ia-Iae, q. 49, a. 4, co.

¹¹⁹ Cf. *S. Th.*, Ia-Iae, q. 51, a. 1, co.

¹²⁰ Cf. *S. Th.*, Ia-Iae, q. 57, a. 2, co.

¹²¹ “*Demostrar en sentido estricto una verdad no es sino eso: derivarla, por uno u otro camino, como conclusión de las nociones primeras del intellectus principiorum, obtenerla como proyección de su luz inteligible o esclarecerla en ella. [...] Toda verdad, toda proposición es asimilable por la inteligencia en razón del ser y sus primeros principios que, iluminándola por dentro, la hacen inteligible*” (DERISI, 1951, p. 83).

hábito dos primeiros princípios é ínsito em nós¹²², através do qual os primeiros princípios são conhecidos a partir da sensibilidade¹²³: “O princípio do conhecimento dos princípios supracitados provém do sentido e da memória”¹²⁴ (*De Trin., q. 6, a. 4, co. 2*, tradução nossa). Os primeiros princípios do intelecto, como o ente, chegam até nós pela iluminação do intelecto agente a partir das espécies sensíveis por causa do hábito dos primeiros princípios:

... preexistem em nós certas sementes das ciências, a saber, as primeiras concepções do intelecto que são conhecidas imediatamente pela luz do intelecto agente por meio das espécies abstraídas dos sensíveis, que ou são complexas como os axiomas, ou incomplexas, tais como a razão de ente, de uno e semelhantes que o intelecto apreende imediatamente. Nestes princípios universais se inclui tudo o que se segue, como em certas noções seminais¹²⁵ (*De Verit., q. 11, a. 1, co.*, tradução nossa)

Como bem mostra Aertsen¹²⁶, em Tomás de Aquino, o hábito dos primeiros princípios existe, pois é impossível procedermos ao infinito na investigação, portanto, é preciso chegarmos a noções que são primeiramente conhecidas de modo natural¹²⁷, ou seja sem proceder por um raciocínio ou demonstração¹²⁸, conhecidas *per se* (por si mesmas) e que sem elas não é possível compreendermos qualquer coisa¹²⁹. Segundo o Doutor, o conhecimento dos primeiros princípios se assemelha com o conhecimento dos anjos, por ser imediato e sem investigação; entretanto, esse conhecimento surge a partir dos sentidos¹³⁰.

Entre os primeiros princípios se encontra não só a noção inteligível de ente, mas também a noção inteligível de verdade. A verdade é o objeto formal do intelecto: “Ora, o princípio formal primeiro é o ente e a verdade universal, que é o objeto do intelecto”¹³¹ (*S. Th.,*

¹²² Cf. *S. Th., Ia, q. 79, a. 12, co.*

¹²³ “*The crucial question that remains is consequently: what is the origin of these first conceptions, particularly of the notions of ‘being’ and ‘one’? Avicenna’s answer to this question was that the primary notions ‘are impressed in the soul by a primary impression’. [...] Thomas criticizes Avicenna’s opinion not only for its exclusion of the proximate causes, but for another unacceptable consequence: it implies that there is no necessary relation between intellectual knowledge and the senses. In truth, all intellectual knowledge is derived from sensible objects, and this dependence plays an essential role, as we shall see, in Thomas’s answer to the question*” (AERTSEN, 1996, p. 172-173).

¹²⁴ “... *principium cognitionis predictorum principiorum est ex sensu et memoria*” (*De Trin., q. 6, a. 4, co. 2*).

¹²⁵ “... *praeexistunt in nobis quaedam scientiarum semina, scilicet primae conceptiones intellectus quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur per species a sensibilibus abstractas, sive sunt complexa sicut dignitates, sive incomplexa sicut ratio entis et unius et huiusmodi quae statim intellectus apprehendit; in istis autem principiis universalibus omnia sequentia includuntur sicut in quibusdam rationibus seminalibus*” (*De Verit., q. 11, a. 1, co.*).

¹²⁶ Cf. 1996, p. 177ss.

¹²⁷ Cf. *De Trin., q. 6, a. 4, arg. 5*.

¹²⁸ *In IV Met., 6, n. 599*.

¹²⁹ Cf. *In IV Met., 6, n. 598*.

¹³⁰ Cf. *De Verit., q. 16, a. 1, co.*

¹³¹ “*Primum autem principium formale est ens et verum universale, quod est obiectum intellectus*” (*S. Th., Ia-IIae, q. 9, a. 1, co.*).

Ia-IIae, q. 9, a. 1, co., tradução nossa). Pois a formalidade da verdade é proporcionada a essa faculdade¹³², e, por conta disso, o intelecto tende para a verdade¹³³, como um bem próprio que o aperfeiçoa: “A verdade é o bem do intelecto: disto porque qualquer intelecto é dito bom quando conhece a verdade”¹³⁴ (*S.C.G., I, 71, n. 4*, tradução nossa). De modo que expressamos com a palavra verdade uma relação entre o ente e o intelecto¹³⁵, na medida que o intelecto é aberto a conhecer inteligivelmente o ente, e primeiramente ao ente como verdade comum e secundariamente ao ente como uma verdade particular¹³⁶. O intelecto tende ao ente e o possui intencionalmente de modo interno: “... o conhecimento é segundo o que é conhecido no cognoscente [...] o termo da cognição, que é a verdade, está no próprio intelecto”¹³⁷ (*S. Th., Ia, q. 16, a. 1, co.*, tradução nossa). Em vista disso, chamamos de verdade mais ao ente que está no intelecto, e do que o ente que está na realidade¹³⁸, na medida em que o intelecto possui em si a semelhança da coisa externa¹³⁹. Entretanto, a formalidade da verdade só ocorre propriamente no intelecto que compõe e divide, e não no intelecto que conhece as vozes incomplexas¹⁴⁰ (termos, ao invés de proposições). A razão disso é que a verdade é a adequação entre o intelecto e a coisa¹⁴¹, portanto, o intelecto conhece a verdade quando conhece essa adequação. A apreensão dessa adequação, no entanto, não acontece quando o intelecto apreende apenas a essência da coisa, mas quando julga que essa essência apreendida está em conformidade (adequação) com a coisa exterior, objeto da abstração¹⁴², momento em que o intelecto afirma a verdade, seja compondo o sujeito ao predicado pela afirmação, seja separando-os pela negação. Por isso, quando a inteligência afirma ou nega, se o juízo corresponder com a realidade, temos a verdade, do contrário, teremos o falso: “Porque o bem e o mal por si pertencem à vontade;

¹³² *De Verit.*, q. 22, a. 5, ad. 8.

¹³³ Cf. *S. Th., Ia, q. 16, a. 1, co.*

¹³⁴ “*Verum est bonum intellectus: ex hoc enim aliquis intellectus dicitur bonus quod verum cognoscit*” (*S.C.G., I, 71, n. 4*). Cf. Também *De Virt., q. 1, a. 6, ad. 5*.

¹³⁵ *De Verit.*, q. 1, a. 1, co.

¹³⁶ Cf. *S. Th., Ia, q. 20, a. 1, co.*

¹³⁷ “... *cognitio est secundum quod cognitum est in cognoscente [...] terminus cognitionis, quod est verum, est in ipso intellectu*” (*S. Th., Ia, q. 16, a. 1, co.*)

¹³⁸ Cf. *S. Th., Ia, q. 16, a. 1, co.*; *De Verit.*, q. 1, a. 2, co.

¹³⁹ “*Cum autem omnis res sit vera secundum quod habet propriam formam naturae suae, necesse est quod intellectus, in quantum est cognoscens, sit verus in quantum habet similitudinem rei cognitae, quae est forma eius in quantum est cognoscens*” (*S. Th., Ia, q. 16, a. 2, co.*).

¹⁴⁰ Cf. *S. Th., Ia, q. 16, a. 2, co.*; *De Verit.*, q. 1, a. 3, co.

¹⁴¹ Cf. *S. Th., Ia, q. 16, a. 1, co.*; *De Verit.*, q. 1, a. 1.

¹⁴² “*Intellectus autem conformitatem sui ad rem intelligibilem cognoscere potest, sed tamen non apprehendit eam secundum quod cognoscit de aliquo quod quid est; sed quando iudicat rem ita se habere sicut est forma quam de re apprehendit, tunc primo cognoscit et dicit verum*” (*S. Th., Ia, q. 16, a. 2, co.*).

assim o verdadeiro e o falso à razão, cujo ato por si se distingue pela diferença entre o verdadeiro e o falso”¹⁴³ (*S. Th., Ia-IIae, q. 19, a. 1, co.*, tradução nossa).

A iluminação do intelecto agente pelo qual chegamos à verdade depende da causa universal, a quem chamamos Deus: “aquela luz verdadeira ilumina como causa universal, da qual a alma humana participa em certa virtude particular”¹⁴⁴ (*S. Th., Ia, q. 79, a. 4, ad. 1*, tradução nossa). Por isso, Deus é considerado por Tomás de Aquino a verdade primeira e única, porque causa a verdade em nós. De um modo, enquanto cria a nossa inteligência, especialmente o intelecto agente, pelo qual, por sua iluminação, abstraímos as espécies inteligíveis dos entes naturais¹⁴⁵, a partir do qual participamos, pela luz criada, na luz divina que contém as razões eternas: “Porque a própria luz intelectual que está em nós, não é outra coisa que certa semelhança participada da luz incriada, no qual estão contidas as razões eternas” (*S. Th., Ia, q. 84, a. 5, co.*, tradução nossa)¹⁴⁶. Ademais, como Primeiro Motor, Deus move-nos ao inteligir por meio de sua moção divina, sem o qual não poderíamos abstrair por meio do intelecto agente¹⁴⁷: “Mas toda aplicação da virtude à operação é principalmente e por primeiro advinda de Deus”¹⁴⁸ (*S.C.G., III, 67, n. 4*, tradução nossa). De outro modo, Deus é considerado a Primeira Verdade enquanto é causa do ser dos entes criados, ser esse que é a razão de cognoscibilidade dos entes¹⁴⁹, ou seja, a razão da verdade material pela qual o intelecto pode conhecê-los inteligivelmente: “Se, no entanto, falamos sobre a verdade segundo o que está nas coisas, assim todos são verdadeiros pela primeira verdade, à qual cada coisa é assimilada segundo sua entidade”¹⁵⁰ (*S. Th., Ia, q. 16, a. 6, co.*, tradução nossa). As coisas, portanto, são regra e medida da inteligência humana, mas Deus, como criador e artífice, é regra e medida das coisas pelas quais conhecemos a verdade: “Do qual é claro que as coisas naturais, das quais nosso intelecto recebe a ciência, mensuram nosso intelecto, como é dito em *X Metaph.*: mas são

¹⁴³ “*Nam bonum et malum per se ad voluntatem pertinent; sicut verum et falsum ad rationem, cuius actus per se distinguitur differentia veri et falsi*” (*S. Th., Ia-IIae, q. 19, a. 1, co.*).

¹⁴⁴ “... *illa lux vera illuminat sicut causa universalis, a qua anima humana participat quandam particularem virtutem*” (*S. Th., Ia, q. 79, a. 4, ad. 1*).

¹⁴⁵ Cf. *S. Th., Ia, q. 79, a. 4, co.*

¹⁴⁶ “*Ipsium enim lumen intellectuale quod est in nobis, nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae*” (*S. Th., Ia, q. 84, a. 5, co.*)

¹⁴⁷ “*Deus non solum dat formas rebus, sed etiam conservat eas in esse, et applicat eas ad agendum, et est finis omnium actionum, ut dictum est*” (*S. Th., Ia, q. 105, a. 5, ad. 3*).

¹⁴⁸ “*Sed omnis applicatio virtutis ad operationem est principaliter et primo a Deo*” (*S.C.G., III, 67, n. 4*).

¹⁴⁹ *De Verit., q. 1, a. 2, co.*

¹⁵⁰ “*Si vero loquamur de veritate secundum quod est in rebus, sic omnes sunt verae una prima veritate, cui unumquodque assimilatur secundum suam entitatem*” (*S. Th., Ia, q. 16, a. 6, co.*).

mensuradas pelo intelecto divino, no qual estão todas as coisas, como todos os artefatos no intelecto do artífice”¹⁵¹ (*De Verit.*, q. 1, a. 2, co., tradução nossa).

2.2.2 A verdade prática como objeto do intelecto prático

Concebido o ente geral e apreendida a verdade particular do mundo material, o homem encontra certa desproporção entre o ente *simpliciter* (absolutamente considerado), objeto do apetite racional, e as verdades particulares que encontra nos seres criados. Como foi dito (seção 2.2.1), a verdade é o bem do intelecto¹⁵². Ora, uma potência não descansa a não ser quando atinge o bem que o aperfeiçoa: “É no fim que descansa o apetite do agente ou movente, e daquele que é movido”¹⁵³ (*S. C. G.*, III, 3, n. 3, tradução nossa). Como o fim em que descansa o intelecto humano é a verdade universal, pois é o seu objeto formal¹⁵⁴, a inteligência humana não pode descansar a não ser quando apreende a verdade universal real e concreta. É necessário, portanto, que o intelecto não possua apenas um fim exclusivamente especulativo, pelo qual conheça a verdade, mas também um fim prático pelo qual, concebendo a obra que se deve realizar, a verdade prática, ele se ordene para a apreensão da verdade universal real, fim do intelecto especulativo. Esse o fundamento do agir prático humano, e da derivação do intelecto como prático a partir do especulativo.

Segundo o Doutor Angélico, o intelecto se divide em intelecto especulativo e prático¹⁵⁵, a partir da distinta consideração que a inteligência faz da realidade¹⁵⁶. O intelecto especulativo se ordena para a verdade considerada absolutamente, pois apenas apreende sem ordenar a verdade apreendida para a obra, ou seja, para a sua consideração mesma¹⁵⁷; o intelecto prático, por outro lado, ordena sua apreensão prática ao obrar¹⁵⁸. Portanto, enquanto o primeiro é medido pelas coisas reais e se adequa a elas como regra da verdade¹⁵⁹, ordenando-se assim ao

¹⁵¹ “*Ex quo patet quod res naturales, a quibus intellectus noster scientiam accipit, mesurant intellectum nostrum, ut dicitur in X Metaph.: sed sunt mensurate ab intellectu divino, in quo sunt omnia sicut omnia artificata in intellectu artificis*” (*De Verit.*, q. 1, a. 2, co.).

¹⁵² Cf. *S.C.G.*, I, 71, n. 4.

¹⁵³ *Finis est in quo quiescit appetitus agentis vel moventis, et eius quod movetur* (*S. C. G.*, III, 3, n. 3).

¹⁵⁴ Cf. *S. Th.*, Ia-IIae, q. 9, a. 1, co.

¹⁵⁵ Cf. *S. Th.*, Ia, q. 79, a. 11, co.

¹⁵⁶ “*Sed sciendum, quod res aliter comparatur ad intellectum practicum, aliter ad speculativum*” (*De Verit.*, q. 1, a. 2, co.).

¹⁵⁷ “*Nam intellectus speculativus est, qui quod apprehendit, non ordinat ad opus, sed ad solam veritatis considerationem*” (*S. Th.*, Ia, q. 79, a. 11, co.).

¹⁵⁸ “*... practicus vero intellectus dicitur, qui hoc quod apprehendit, ordinat ad opus*” (*S. Th.*, Ia, q. 79, a. 11, co.).

¹⁵⁹ “*Ex quo patet quod res naturales, a quibus intellectus noster scientiam accipit, mesurant intellectum nostrum*” (*De Verit.*, q. 1, a. 2, co.).

necessário, o outro é medida e regra do agir, agir esse particular e contingente¹⁶⁰, pois é causa das coisas: “Porque o intelecto prático causa as coisas, por isso é medida das coisas que por ele mesmo são feitas”¹⁶¹ (*De Verit.*, q. 1, a. 2, co., tradução nossa). O objeto formal do intelecto prático, portanto, é a verdade prática, e se dirige intencionalmente para a coisa exterior por um ato de apreensão interna, e não por meio de uma apetência (objeto intencional da vontade, como adiante se verá): “... o objeto do intelecto prático não é o bem, mas a verdade relacionada à obra”¹⁶² (*De Verit.*, q. 22, a. 10, ad. 4, tradução nossa).

O intelecto especulativo e prático são uma mesma faculdade ou potência: “... o intelecto prático e especulativo não são potências diversas”¹⁶³ (*S. Th.*, Ia, q. 79, a. 11, co., tradução nossa). Ambos intelectos se distinguem apenas pelos fins a qual a inteligência se dirige. Ora, segundo Tomás de Aquino, aquilo que é acidental não distingue realmente as potências, portanto o intelecto prático não se distingue realmente do especulativo. O intelecto especulativo se torna prático por uma extensão ao obrar¹⁶⁴, na medida em que apreende ações que se pode ou se deve realizar, e assim move a vontade para a execução por meio de sua direção: “O intelecto prático é motivo, não como o que executa o movimento, mas como o que dirige ao movimento. O que convém a ele segundo seu modo de apreensão”¹⁶⁵ (*S. Th.*, Ia, q. 79, a. 11, ad. 1, tradução nossa). Essa extensão ao obrar não nos deve levar a afirmar uma independência ou exagerada autonomia do intelecto prático com relação ao intelecto especulativo¹⁶⁶, a razão especulativa é a base da prática¹⁶⁷. Por não haver uma distinção real, em ambos os intelectos há a razão de verdade em seus objetos, com o acréscimo de que o objeto do intelecto prático possui uma qualidade acidental acrescentada, que é a razão para o obrar: “O intelecto prático conhece a verdade assim como o especulativo; mas ordena à obra a verdade conhecida”¹⁶⁸ (*S. Th.*, Ia, q. 79, a. 11, ad. 2, tradução nossa). Portanto, apesar do intelecto prático medir a ação que se deve

¹⁶⁰ “

¹⁶¹ “*Intellectus enim practicus causat res, unde est mensura rerum quae per ipsum fiunt*” (*De Verit.*, q. 1, a. 2, co.).

¹⁶² “... *obiectum intellectus practici non est bonum, sed verum relatam ad opus*” (*De Verit.*, q. 22, a. 10, ad. 4).

¹⁶³ “... *intellectus practicus et speculativus non sunt diversae potentiae*” (*S. Th.*, Ia, q. 79, a. 11, co.).

¹⁶⁴ “... *intellectus speculativus per extensionem fit practicus*” (*S. Th.*, Ia, q. 79, a. 11, co.).

¹⁶⁵ “... *intellectus practicus est motivus, non quasi exequens motum, sed quasi dirigens ad motum. Quod convenit ei secundum modum suae apprehensionis*” (*S. Th.*, Ia, q. 79, a. 11, ad. 1).

¹⁶⁶ Cf. AERTSEN, 1996, p. 327.

¹⁶⁷ Cf. PIEPER, 1989, cap. V.

¹⁶⁸ “*Intellectus enim practicus veritatem cognoscit, sicut et speculativus; sed veritatem cognitam ordinat ad opus*” (*S. Th.*, Ia, q. 79, a. 11, ad. 2)

realizar na realidade, ele de certo modo é medido pela realidade¹⁶⁹ que indica o fim que a razão prática deve se basear para mover ao agir prático¹⁷⁰.

Para indicarmos o que é a verdade prática à qual o intelecto prático se dirige intencionalmente, é necessário afirmar que a razão de verdadeiro é sempre uma adequação¹⁷¹, em vista disso, o intelecto prático em seu ato próprio deve se adequar ao real. Como visto, enquanto o intelecto especulativo é medido pelas coisas reais, o intelecto prático é a medida da realidade que ele causa, em razão disso, Tomás de Aquino afirma que a verdade prática é determinada pela conformidade da razão prática com o apetite reto, ou seja, com a virtude moral¹⁷². A virtude moral é uma disposição habitual que inclina a faculdade apetitiva do homem a agir retamente¹⁷³. Em vista disso, podemos definir a verdade prática, prescindindo do juízo moral, como uma adequação entre o ato concebido pela razão e a própria realidade da ação¹⁷⁴, enquanto que a sua retidão moral é medida quando o ato concebido está em conformidade com a virtude moral. O conhecimento da virtude moral se inicia pelo conhecimento dos primeiros princípios da razão prática. Ora, assim como a razão especulativa possui os primeiros princípios evidentes da demonstração de modo natural, conhecidos por meio do hábito natural dos primeiros princípios, a partir do qual fundamentará todos os seus raciocínios, também a razão prática possui primeiros princípios práticos¹⁷⁵, que são infalíveis, não podem conter erro¹⁷⁶, são conhecidos naturalmente de modo evidente e fundamentarão os seus raciocínios práticos¹⁷⁷.

Para que a razão prática conheça os primeiros princípios práticos e possua retidão na consideração de tais princípios nos seus raciocínios práticos, é preciso haver um hábito natural que incline o homem a apreendê-los, tal hábito chama-se *sindérese*¹⁷⁸. A *sindérese* é um hábito natural, ou inato¹⁷⁹, que inclina o homem a conhecer, de modo evidente e sem inclinação, os princípios práticos que fundamentarão todos os demais conhecimentos práticos, como

¹⁶⁹ BROCK, 2015, p. 326ss.

¹⁷⁰ “*La verdad práctica, tanto como la verdad teórica, se establece por la adecuación del entendimiento con la realidad*” (MASSINI, 1984, p. 156, apud SELLÉS, 2000, p. 51).

¹⁷¹ Cf. *S. Th.*, Ia, q. 16, a. 1, co.; *De Verit.*, q. 1, a. 1, co.

¹⁷² “*Sed bonum practici intellectus non est veritas absoluta, sed veritas confesse se habens, idest concorditer ad appetitum rectum, sicut ostensum est, quod sic virtutes morales concordant.*” (*In Ethic*, VI, 2, n. 7).

¹⁷³ Cf. *S. Th.*, Ia-IIae, q. 58, a. 1 e 2.

¹⁷⁴ “*En los actos de la razón teórica se habla de adecuación o de conformidad del conocimiento a lo real. En la razón práctica, inversamente, se habla de adecuación o conformidad de lo elaborado realmente con lo pensado previamente*” (SELLÉS, 2000, p. 58)

¹⁷⁵ “*Sicut igitur humanae animae est quidam habitus naturalis quo principia speculativarum scientiarum cognoscit, quem vocamus intellectum principiorum; ita etiam in ea est quidam habitus naturalis primorum principiorum operabilium, quae sunt universalialia principia iuris naturalis*” (*De Verit.*, q. 16, a. 1, co.).

¹⁷⁶ “*... incommutabiles rationes sunt prima principia operabilium, circa quae non contingit errare*” (*S. Th.*, Ia, q. 79, a. 12, ad. 3).

¹⁷⁷ Cf. *S. Th.*, Ia-IIae, q. 94, a. 2, co.

¹⁷⁸ Cf. *S. Th.*, Ia, q. 79, a. 12, co.

¹⁷⁹ Cf. *De Verit.*, q. 16, a. 1, ad. 14.

semente preexistentes das operações práticas posteriores¹⁸⁰. É por meio desse hábito que a razão prática instiga naturalmente, sem erro¹⁸¹, e inextinguivelmente (ao menos quanto ao hábito)¹⁸², o homem a fazer o bem e murmurar contra a realização do mal¹⁸³. A única possibilidade de erro é quanto à aplicação do princípio universal em casos particulares, não por conta da *sindérese*, mas por erro da consciência na sua aplicação particular¹⁸⁴. Como na razão especulativa, o primeiro entre todos os princípios é o ente, assim também o primeiro a ser apreendido, entre todos os primeiros princípios práticos, por parte da razão prática, é o bem: “Ora, assim como o ente é o primeiro que cai na apreensão em absoluto, também o bem é o primeiro que cai na apreensão da razão prática”¹⁸⁵ (*S. Th., Ia-IIae, q. 94, a. 2, co.*, tradução nossa). A apreensão do bem, que é o que todos apetecem, por parte da razão prática, funda o primeiro preceito da lei natural que é: “O bem deve ser feito e perseguido, e o mal evitado”¹⁸⁶ (*S. Th., Ia-IIae, q. 94, a. 2, co.*). Sobre esse primeiro preceito fundam-se todos os demais preceitos da lei natural, que são todos aqueles preceitos que a razão prática funda a partir da apreensão dos bens humanos. A respeito do bem prático, apreendido sob a razão de verdadeiro pela razão prática, e a lei natural, veremos no capítulo quatro desta dissertação.

Devemos considerar também a relação hierárquica entre a razão prática e especulativa. Ora, todo agente age em vista de um fim¹⁸⁷, portanto o ato concebido pela razão prática deve possuir um fim. Esse fim, em última instância, é o bem divino, que é o objeto adequado¹⁸⁸ da razão especulativa e não exatamente da razão prática: “... o mais excelente objeto é o bem divino, que de fato não é objeto do intelecto prático, mas do especulativo”¹⁸⁹ (*S. Th., Ia-IIae, q. 3, a. 5, co.*, tradução nossa). Por isso, Tomás de Aquino afirma que a beatitude do homem é objeto mais da razão especulativa que da razão prática: “Portanto, a beatitude consiste mais no intelecto especulativo do que prático”¹⁹⁰ (*In IV Sent., d. 49, q. 1, a. 1, qc. 3, s. c. 2*, tradução nossa). Ora, a beatitude é alegrar-se com a posse da verdade¹⁹¹, e a posse da

¹⁸⁰ Cf. *De Verit., q. 16, a. 1, co.*

¹⁸¹ Cf. *De Verit., q. 16, a. 2, co.*

¹⁸² Cf. *De Verit., q. 16, a. 3, co.*

¹⁸³ “*Unde et synderesis dicitur instigare ad bonum, et murmurare de malo, inquantum per prima principia procedimus ad inveniendum, et iudicamus inventa*” (*S. Th., Ia, q. 79, a. 12, co.*).

¹⁸⁴ Cf. *De Verit., q. 16, a. 2, ad. 1.*

¹⁸⁵ “*Sicut autem ens est primum quod cadit in apprehensione simpliciter, ita bonum est primum quod cadit in apprehensione practicae rationis*” (*S. Th., Ia-IIae, q. 94, a. 2, co.*).

¹⁸⁶ “*... bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum*” (*S. Th., Ia-IIae, q. 94, a. 2, co.*).

¹⁸⁷ Cf. *S. Th., Ia-IIae, q. 1, a. 1, co.*

¹⁸⁸ O objeto adequado é o objeto que realiza plenamente a potencialidade da faculdade.

¹⁸⁹ “*... optimum obiectum est bonum divinum, quod quidem non est obiectum practici intellectus, sed speculativi*” (*S. Th., Ia-IIae, q. 3, a. 5, co.*).

¹⁹⁰ “*Ergo beatitudo magis consistit in intellectu speculativo quam practico*” (*In IV Sent., d. 49, q. 1, a. 1, qc. 3, s. c. 2*). Cf. *S. Th., Ia-IIae, q. 3, a. 5, ad. 3.*

¹⁹¹ “*... beatitudo est gaudium de veritate*” (*S. Th., Ia-IIae, q. 3, a. 4, co.*).

verdade em si mesma é realizada pelo intelecto especulativo: “... o intelecto prático é ordenado ao bem que está fora de si, mas o intelecto especulativo possui o bem em si mesmo, a saber, a contemplação da verdade”¹⁹² (*S. Th., Ia-IIae, q. 3, a. 5, co.*, tradução nossa). O Doutor Angélico, ademais, afirma que o intelecto prático se ordena para a operação do intelecto especulativo¹⁹³. É preciso, portanto, afirmar certa primazia da razão especulativa com relação à razão prática, de modo que podemos dizer que a razão prática atua, em última instância, para que o intelecto especulativo possa conhecer.

2.2.3 O bem como objeto da vontade

Como visto, há uma desproporção entre o objeto da inteligência (o ente universal) e a verdade apreendida (particular e participada), o que faz com que o intelecto prático precise conceber o agir em vista do bem almejado, que em última instância é o ente universal concreto, não abstrato, apreendido pelo intelecto especulativo. No entanto, o ato prático do intelecto é uma apreensão interna da ação, ele não se dirige para as coisas exteriores a modo de apetite, pois é o apetite que se dirige para a coisa extrínseca como fim a ser possuído¹⁹⁴. É preciso, portanto, que haja uma faculdade que tenha o apetite para o ente universal para que possa buscá-la através de atos externos na realidade concreta em vista da sua apreensão por parte da inteligência¹⁹⁵, visto que a relação para com o objeto entre a faculdade cognoscitiva e apetitiva é diversa¹⁹⁶. É um princípio adotado por Tomás que para toda inclinação há uma forma que a principiou¹⁹⁷. No entanto, enquanto nos entes naturais desprovidos de qualquer tipo de conhecimento há apenas a inclinação a um ser próprio que lhes é natural, chamado apetite natural, nos entes cognoscentes há a possibilidade de apreensão da forma de outros entes, seja por modo sensitivo, seja por um modo intelectual¹⁹⁸. Em razão do bem apreendido pela razão prática há, portanto, um apetite racional, distinto do apetite sensitivo¹⁹⁹, que se inclina para o

¹⁹² “... *intellectus practicus ordinatur ad bonum quod est extra ipsum, sed intellectus speculativus habet bonum in seipso, scilicet contemplationem veritatis*” (*S. Th., Ia-IIae, q. 3, a. 5, co.*)

¹⁹³ “*Et si illud bonum sit perfectum, ex eo totus homo perficitur et fit bonus, quod quidem intellectus practicus non habet sed ad illud ordinat*” (*S. Th., Ia-IIae, q. 3, a. 5, ad. 3.*)

¹⁹⁴ Cf. *S. Th., Ia, q. 78, a. 1, co.*

¹⁹⁵ “*quod operatio voluntatis terminatur ad res [...]; sed operatio intellectus terminatur in mente*” (*De Verit., Ia, q. 4, a. 2, ad. 7.*)

¹⁹⁶ “... *id quod apprehenditur et appetitur, est idem subiecto, sed differt ratione, apprehenditur enim ut est ens sensibile vel intelligibile; appetitur vero ut est conveniens aut bonum*” (*S. Th., Ia, q. 80, a. 1, co.*)

¹⁹⁷ “... *considerandum est quod quamlibet formam sequitur aliqua inclinatio, sicut ignis ex sua forma inclinatur in superiorem locum, et ad hoc quod generet sibi simile*” (*S. Th., Ia, q. 80, a. 1, co.*)

¹⁹⁸ Cf. *S. Th., Ia, q. 80, a. 1, co.*

¹⁹⁹ Cf. *S. Th., Ia, q. 80, a. 2, co.*

bem apreendido. Essa potência é chamada por Tomás de Aquino de vontade. Ela, portanto, é a potência apetitiva racional do homem, que tem como objeto o bem apreendido pela razão prática, e se dirige à formalidade do bem (objeto formal) e ao fim último ou beatitude (objeto concreto adequado). Enquanto o intelecto se dirige intencionalmente para uma apreensão interna das coisas, a vontade dirige-se para as coisas mesmas externas: “Isso porque se tem a ciência sobre as coisas segundo o que são naquele que conhece; a vontade, no entanto, é comparada às coisas, segundo o que são em si mesmas”²⁰⁰ (*S. Th., Ia, q. 19, a. 3, ad. 6*, tradução nossa). A razão de bem é a perfeição do ente²⁰¹, portanto, o bem é principalmente a coisa concreta realizada²⁰², em razão disso, a vontade se dirige para as coisas exteriores que são as realidades concretas e realizadas: “... o termo do apetite, que é o bem, está na coisa apetecível”²⁰³ (*S. Th., Ia, q. 16, a. 1, co.*, tradução nossa).

A vontade dirige-se de modo necessário para o seu objeto formal que é o bem universal, assim como o intelecto adere aos primeiros princípios, e é esse querer necessário que fundamentará todas as demais operações voluntárias²⁰⁴. Mas nem tudo a vontade apetece com necessidade, e são aquelas coisas intermediárias entre a vontade e a beatitude ou formalidade geral de bem concebido pelo intelecto que não possuem conexão necessária com o fim último (beatitude), e, por isso, é possível ser feliz sem as possuir²⁰⁵. Temos aqui a distinção entre a *voluntas ut natura* (vontade como natureza) e a *voluntas ut ratio* (vontade como razão)²⁰⁶. Quando a vontade é levada a um objeto em si mesmo, querido como um fim, ela comporta-se como natureza, pois o que é natural se dirige a um único (*natura ad unum*), e assim é chamada de *voluntas ut natura*: “... a simples vontade é o mesmo que a vontade como natureza”²⁰⁷ (*S. Th., IIIa, q. 18, a. 4, co.*, tradução nossa). Quando a vontade, por outro lado, trata dos meios, aquelas coisas que são para o fim e em razão dele, ela comporta-se como a razão, que pode decidir entre dois termos opostos (*ratio ad opposita*), e, por isso, é chamada de *voluntas ut ratio*: “... a eleição, no entanto, é o mesmo que a vontade como razão, e é próprio do ato do livre

²⁰⁰ “*Quod ideo est, quia scientia habetur de rebus, secundum quod sunt in sciente, voluntas autem comparatur ad res, secundum quod sunt in seipsis*” (*S. Th., Ia, q. 19, a. 3, ad. 6*). Cf. *S. Th., Ia, q. 19, a. 6, ad. 2*.

²⁰¹ “*Manifestum est autem quod unumquodque est appetibile secundum quod est perfectum, nam omnia appetunt suam perfectionem*” (*S. Th., Ia, q. 5, a. 1, co.*).

²⁰² “... *bonum autem non solum secundum rationem speciei, sed etiam secundum esse quod habet in re*” (*De Verit., q. 21, a. 3, co.*).

²⁰³ “... *terminus appetitus, quod est bonum, est in re appetibili*” (*S. Th., Ia, q. 16, a. 1, co.*).

²⁰⁴ “*Quinimmo necesse est quod, sicut intellectus ex necessitate inhaeret primis principiis, ita voluntas ex necessitate inhaereat ultimo fini, qui est beatitudo, finis enim se habet in operativis sicut principium in speculativis, ut dicitur in II Physic. Oportet enim quod illud quod naturaliter alicui convenit et immobiliter, sit fundamentum et principium omnium aliorum*” (*S. Th., Ia, q. 82, a. 1, co.*).

²⁰⁵ Cf. *S. Th., Ia, q. 82, a. 2, co.*

²⁰⁶ Cf. *De Verit., q. 16, a. 1, co.*

²⁰⁷ “... *simplex voluntas est idem quod voluntas ut natura*” (*S. Th., IIIa, q. 18, a. 4, co.*).

arbitrio”²⁰⁸ (*S. Th., IIIa, q. 18, a. 4, co.*, tradução nossa). A noção de bem apreendida pela razão é geral, portanto, pode-se realizar de modo múltiplo, de forma que a *voluntas ut ratio* consegue acatar sem necessidade a diversos meios para o seu fim último²⁰⁹, e esse é o fundamento da liberdade²¹⁰.

Mesmo que o bem possa ser analogamente predicado da tendência que os entes naturais (não racionais) possuem para o seu fim natural, sua noção expressa propriamente uma relação de conveniência entre o ente e uma faculdade apetitiva racional²¹¹, a vontade. A razão disso é que o bem é o ente enquanto atrativo e só uma inteligência pode conceber o ente enquanto perfeito. Para Tomás de Aquino, o objeto da vontade é formalmente o bem universal²¹², o que significa dizer que ela não age a não ser sob a formalidade desse objeto²¹³, e não apenas para esse ou aquele bem, mas para o bem em si, sem determinações, a partir do qual poderá se inclinar aos demais bens particulares²¹⁴. Esse bem, portanto, deve ser apreendido pela razão, pois de modo absoluto a vontade só atua após a apreensão da razão²¹⁵, visto que não é uma faculdade cognoscitiva, mas apetitiva²¹⁶. A apreensão precede o apetite²¹⁷, pois só podemos amar aquilo que conhecemos: “... porque algo não seria amado a não ser que fosse de algum modo conhecido”²¹⁸ (*S.C.G., IV, 19, n. 8*, tradução nossa). Em vista do objeto formal da vontade, a apreensão do ente ou da noção de verdade não bastam para mover a vontade: “... não é que tudo que inteligimos, simplesmente queremos”²¹⁹ (*In I Sent., d. 3, q. 4, a. 4, co.*, tradução nossa). É a apreensão e direção da razão prática que move a vontade para a ação: “... o intelecto especulativo não move, mas o intelecto prático”²²⁰ (*S. Th., Ia-IIae, q. 9, a. 1, ad. 2*, tradução nossa). Apesar de haver ao menos um ato da vontade que se segue à razão especulativa, qual seja, a deleitação que se segue da apreensão do intelecto especulativo²²¹.

²⁰⁸ “*electio autem est idem quod voluntas ut ratio, et est proprius actus liberi arbitrii*” (*S. Th., IIIa, q. 18, a. 4, co.*)

²⁰⁹ Cf. *S. Th., Ia, q. 82, a. 2, ad. 1.*

²¹⁰ Cf. *S. Th., Ia, q. 83, a. 1, co.*

²¹¹ *De Verit., q. 1, a. 1, co.*

²¹² Cf. *S. Th., Ia-IIae, q. 25, a. 2.*

²¹³ Cf. *S. Th., Ia-IIae, q. 9, a. 1, ad. 2.*

²¹⁴ “*Así como la inteligencia por el habitus principiorum, por una inclinación natural infrustrable capta el ser y sus principios supremos, base de todos sus ulteriores desenvolvimientos, del mismo modo la voluntad aparece también natural e irresistiblemente inclinada hacia el bien en sí, hacia su fin supremo, y sólo en virtud de esa inclinación natural puede querer los diferentes objetos que, como ser que son, participan por eso mismo, de algún modo, de la noción de bien*” (DERISI, 1951, p. 88).

²¹⁵ Cf. *De Verit., q. 22, a. 13.*

²¹⁶ Cf. *De Verit., q. 22, a. 4.*

²¹⁷ Cf. *S. Th., Ia, q. 16, a. 4.*

²¹⁸ “... *non enim amaretur aliquid nisi aliquo modo cognosceretur*” (*S.C.G., IV, 19, n. 8*).

²¹⁹ “... *non quod quidquid intelligimus, simpliciter velimus*” (*In I Sent., d. 3 q. 4 a. 4 co.*).

²²⁰ “... *intellectus speculativus non movet, sed intellectus practicus*” (*S. Th., Ia-IIae, q. 9, a. 1, ad. 2*)

²²¹ Cf. *S. Th., Ia-IIae, q. 3, a. 4, co.*

O intelecto prático move a vontade para o seu ato eficiente ao apreender o bem que é seu objeto e motor²²², e propor a ela a razão do fim, que é o mesmo bem apreendido²²³. Ora, todo ato apreendido pela razão e almejado pela vontade deve ser em vista de um fim último, visto que, nas coisas que são essencialmente ordenadas, removida a primeira causa final, todos os demais fins que dela dependem serão removidas, pois perderão sua razão de ser²²⁴. Esse fim último deve ser compreendido como um bem último, pois o bem possui razão de fim²²⁵, ademais, para Tomás, toda tendência natural se dirige para o que lhe é conveniente²²⁶, uma perfeição buscada pelo agente²²⁷. A vontade dirige-se de modo necessário ao seu bem último²²⁸ que é o fim de toda ação que o ser humano necessariamente almeja. O bem último que a vontade almeja é o próprio Deus, que é bondade infinita, pois é o único que pode satisfazer a vontade do homem que está aberta ao bem universal e infinito: “... o fim último do homem é o bem incriado, a saber, Deus, o único que, por sua infinita bondade, pode satisfazer perfeitamente a vontade humana”²²⁹ (*S. Th., Ia-IIae, q. 3, a. 1, co.*, tradução nossa). A operação da aquisição desse fim último, no entanto, não é um ato da vontade, que apenas apetece a aquisição do fim: é um ato do intelecto especulativo, a partir do qual a vontade descansa: “Pois a vontade é levada ao [seu] fim, tanto o ausente (quando o deseja) quanto o presente (quando, repousando, deleita-se nele).”²³⁰ (*S. Th., Ia-IIae, q. 3, a. 4, co.*, tradução nossa).

2.3 Conclusão do capítulo

Concluimos nesse capítulo que o ente é o primeiro apreendido pelo intelecto humano, fundamentando todos as demais noções que apreendemos (seção 2.1.1). Entre eles temos a noção de verdade e de bem que são transcendentais do ente, ou seja, noções que derivam imediatamente da noção de ente e possuem identidade extensiva na realidade para com ele, de

²²² Cf. *S. Th., Ia, q. 82, a. 4, co.*

²²³ Cf. *De Verit., q. 22, a. 12, co.*

²²⁴ Cf. *S. Th., Ia-IIae, q. 1, a. 4, co.*

²²⁵ “... manifestum est quod bonum rationem finis importat” (*S. Th., Ia, q. 5, a. 4, co.*).

²²⁶ “*Id autem ad quod agens determinate tendit, oportet esse conveniens ei: non enim tenderet in ipsum nisi propter aliquam convenientiam ad ipsum. Quod autem est conveniens alicui, est ei bonum*” (*S.C.G., III, 3, n. 2*).

²²⁷ “*Omnis actio et motus est propter aliquam perfectionem. [...] Hoc autem dicimus esse bonum quod est esse perfectum. Omnis igitur actio et motus est propter bonum*” (*S.C.G., III, 3, n. 5*).

²²⁸ “*Et quia omne mobile reducitur ad immobile, et indeterminatum ad determinatum, sicut ad principium; ideo oportet quod id ad quod voluntas est determinata, sit principium appetendi ea ad quae non est determinata; et hoc est finis ultimus, ut dictum est*”. (*De Verit., q. 22, a. 6, co.*).

²²⁹ “... ultimus hominis finis est bonum increatum, scilicet Deus, qui solus sua infinita bonitate potest voluntatem hominis perfecte implere” (*S. Th., Ia-IIae, q. 3, a. 1, co.*).

²³⁰ “*Voluntas enim fertur in finem et absentem, cum ipsum desiderat; et praesentem, cum in ipso requiescens delectatur*” (*S. Th., Ia-IIae, q. 3, a. 4, co.*).

modo que a noção de verdade e bem não podem ser reduzidas a um gênero específico, mas transcendem a todos eles, sendo predicados de modo análogo em cada um. A noção de verdade é a adequação entre o intelecto e a coisa, sendo objeto e o bem do intelecto (seção 2.1.2), ela pode ser dita do ente enquanto é cognoscível, e dita dos juízos realizados pelo intelecto na medida em que se adequam com a realidade como sua medida. O bem, por sua vez, é aquilo que todas as coisas apetecem (seção 2.1.3), possuindo assim uma relação com a perfeição de cada ente, que é o ato segundo buscado como fim de sua natureza. O bem e a verdade, apesar de serem transcendentais dos entes, possuem razões distintas (seção 3.1.4), de modo que o bem é apreendido após a apreensão da verdade, visto que a verdade é racionalmente anterior ao bem, que é um conceito mais complexo. A verdade é a espécie apreendida, o bem é a própria realidade da coisa exterior enquanto é objeto de apetência após a apreensão de sua espécie. Só se pode apetecer aquilo que já foi conhecido antes como verdadeiro.

O método cognoscitivo da apreensão do bem se esclarece na medida também que compreendemos o funcionamento das faculdades humanas e seus objetos. A inteligência, faculdade cognoscitiva racional do homem, tem como objeto formal a verdade (seção 2.2.1), de modo que ela é medida pela realidade criada, mas seu objeto próprio é a forma das coisas sensíveis, de modo que o intelecto depende das espécies sensíveis para a apreensão da verdade, apreendendo primeiramente as realidades exteriores e materiais. A inteligência humana, concebendo o ente universal, não descansa completamente a não ser na apreensão da verdade universal, de modo que depende de uma função prática sua para que possa buscar o bem universal concreto (seção 2.2.2), pois há uma disparidade entre a verdade particular apreendida e o ente geral concebido. Temos, a partir daí, o intelecto prático, que concebe a verdade enquanto possui uma ordem para o obrar. O intelecto prático é o responsável por apreender o bem prático sob a razão de verdade prática, mas sempre em dependência da apreensão da verdade especulativa por parte do intelecto especulativo, pois não há uma distinção real entre ambos os intelectos, mas apenas uma distinção quanto ao fim. O intelecto prático será o responsável por apresentar o bem prático para a vontade para que ela possa apetecer ao bem conhecido. A vontade não se dirige a não ser ao bem formal apresentado pela razão, que é seu objeto formal (seção 2.2.3). Desse modo a vontade ordena as demais potências em vista do bem almejado, que, em última instância, é a apreensão do bem divino por parte do intelecto especulativo. Nesse sentido, o intelecto prático se ordena para a apreensão por parte do intelecto especulativo, que é a faculdade que realiza a operação mais perfeita apresentado ao homem sua beatitude: a apreensão do bem divino por parte do intelecto especulativo; e, por conseguinte, a fruição da vontade ante tal bem apreendido.

3 O CONHECIMENTO DO BEM

Em sua questão acerca da lei natural, especificamente no segundo artigo que trata do número de preceitos dessa lei, Tomás de Aquino apresenta a apreensão do bem por parte da razão prática como o fundamento dos preceitos da lei natural: “Entretanto, assim como o ente é o primeiro que cai na apreensão em absoluto, assim o bem é o primeiro que cai na apreensão da razão prática, que se ordena à obra, porque todo agente age por causa do fim, que tem razão de bem”²³¹ (*S. Th., Ia-IIae, q. 94, a. 2, co.*, tradução nossa). Portanto, para compreendermos de que modo o bem fundamenta a moralidade, é preciso analisarmos: primeiro a contemporânea polêmica entorno da lei natural e a apreensão do bem moral, elencando as principais objeções à teoria neoescolástica da lei natural e respondendo-as em favor da apreensão do bem metafísico a partir da natureza e fundamentando, a partir dele, o conhecimento do bem moral (3.1); e, por fim, qual o método cognitivo da razão do bem metafísico ou *simpliciter* (absolutamente considerado) que serve como fundamento da moralidade (3.2).

3.1 Contemporânea polêmica em relação ao conhecimento do bem

A questão do processo cognitivo da razão de bem e sua fundamentação na lei natural foi objeto de não pequena polêmica²³², principalmente em ambiente anglófono, com o advento da crítica da *New Natural Law Theory* protagonizada por Germain Grisez e John Finnis, bem como da crítica do sacerdote suíço Martin Rhonheimer, influenciado pela escola de Wolfgang Kluxen. Esses autores enfatizam uma autonomia na razão prática²³³ e dirigem suas críticas aos neotomistas²³⁴ que, segundo Grisez²³⁵, influenciados por Suarez, interpretam que o conhecimento da lei natural em Tomás de Aquino se dá a partir do conhecimento das leis da natureza ou de fatos metafísicos. Em nossa dissertação, chamaremos esses autores de

²³¹ “*Sicut autem ens est primum quod cadit in apprehensione simpliciter, ita bonum est primum quod cadit in apprehensione practicae rationis, quae ordinatur ad opus, omne enim agens agit propter finem, qui habet rationem boni*” (*S. Th., Ia-IIae, q. 94, a. 2, co.*).

²³² Cf. MARTÍNEZ, 2006.

²³³ “*In modern studies of Aquinas’s ethics there is a strong tendency to emphasize the autonomy of moral philosophy. This tendency can refer to Thomas’s division of the sciences and fits in a more general trend in philosophy which has been called “the rehabilitation of practical reason.” The autonomy of ethics is emphasized especially in opposition to a metaphysical interpretation. Ethics is not founded on the science of being; neither is the principle of morality deduced from metaphysics. Moral philosophy is based first of all on “the actual experience of the moral”* (AERTSEN, 1998, p. 236). Para Aertsen o expoente dessa visão é Wolfgang Kluxen.

²³⁴ Grisez tem em vista principalmente os autores francófonos como Sertillanges, Lottin e Maritain (Cf. GRISEZ, 1965). Enquanto Rhonheimer tem em vista principalmente autores germanófonos (Cf. RHONHEIMER, 2000, p. 15), tais como Cathrein, Manser e Pieper (Cf. BROCK, 2002, p. 312).

²³⁵ Cf. GRISEZ, 1965, p. 187.

neoclássicos, e aqueles que se opõem a sua crítica de neoescolásticos²³⁶. Os neoclássicos reivindicam o papel exclusivo e originário da razão prática como formuladora do primeiro princípio do agir prático, afirmando assim sua autonomia em relação à razão especulativa. Desse modo, o papel da metafísica ou do conhecimento especulativo seria meramente um apêndice para a ética, uma reflexão posterior à parte, que daria mais conteúdo para a reflexão ética, mas não a originária. Neste item, primeiro trataremos das objeções dos neoclássicos (3.1.1); depois, responderemos a cada uma das principais objeções, iniciando pela dependência da razão prática à razão especulativa (3.1.2); depois, à do conhecimento da natureza como fonte dos princípios práticos da razão prática (3.1.3); por fim, discutiremos acerca da objeção da ordem do conhecimento em relação à ordem ontológica (3.1.4).

3.1.1 *Objeções dos neoclássicos*

Há três principais objeções que fazem os proponentes da autonomia da razão prática em relação à razão especulativa na formulação dos primeiros princípios da lei natural²³⁷. A primeira objeção é a questão da derivação da lei natural a partir de juízos especulativos. Essa objeção faz parte daquilo que chamamos de “lei de Hume”²³⁸ que, de modo geral, determina que não podemos fazer o trânsito indevido de juízos sobre fatos (ontológicos), para juízos a respeito de deveres (morais), ou, dito de outro modo, não podemos, de premissas metafísicas (que tratam daquilo que é), chegar a conclusões práticas (que tratam daquilo que deve ser). Segundo esses autores²³⁹, Tomás de Aquino não cai nesse erro, pois coloca a apreensão da primeira noção prática (bem) e dos demais princípios práticos no âmbito da razão prática com autonomia em relação à razão especulativa. Segundo Grisez²⁴⁰, para Tomás de Aquino, os

²³⁶ Cf. POOLE, 2017.

²³⁷ Cf. JENSEN, 2015, p. 3ss.

²³⁸ Para Hume (2000, p. 509), não se pode derivar proposições a respeito do que se deve fazer a partir de proposições de fatos.

²³⁹ “*On the contrary, Aquinas asserts as plainly as possible that the first principles of natural law, which specify the basic forms of good and evil and which can be adequately grasped by anyone of the age of reason (and not just by metaphysicians), are per se nota (self-evident) and indemonstrable. They are not inferred from speculative principles. They are not inferred from facts. They are not inferred from metaphysical propositions about human nature, or about the nature of good and evil, or about ‘the function of a human being’; nor are they inferred from a teleological conception of nature or any other conception of nature. They are not inferred or derived from anything. They are underived (though not innate). Principles of right and wrong, too, are derived from these first, pre-moral principles of practical reasonableness, and not from any facts, whether metaphysical or otherwise*” (FINNIS, 2011a, p. 33-34); “*The first notions of morality and the very constitution of the acting subject as a moral subject are not derived from theoretical knowledge; they spring naturally and immediately from basic insights of practical reason*” (RHONHEIMER, 2010, p. 55-56).

²⁴⁰ “*Aquinas knew this, and his theory of natural law takes it for granted. Good is to be done and pursued, and evil is to be avoided, together with the other self-evident principles of natural law, are not derived*

primeiros princípios são inderiváveis e *per se nota* (evidentes) e, portanto, são conhecidos por parte da razão prática sem qualquer dedução lógica e de modo imediato, sem depender de qualquer formulação teórica da razão especulativa.

A segunda objeção é a oposição contra o modelo ético que Rhonheimer denomina de “fiscalismo”, estando relacionada com a “falácia naturalista”²⁴¹ proposta por G. E. Moore. Por “fiscalismo” se compreende a teoria ética que concebe as leis morais a partir das leis da natureza, como a natureza biológica da geração humana ou do funcionamento da inteligência, baseando-se no seu movimento teleológico ao seu bem ou perfeição natural. Segundo Rhonheimer²⁴², essa teoria é um erro, pois a norma moral não deve ser inferida de princípios pré-morais (ônticos, físicos ou biológicos). É preciso reconhecer o papel constitutivo da razão prática no reconhecimento dos valores morais, visto que, para Tomás, a razão prática não é a que descobre a lei moral na natureza, mas é a que constitui a lei; é a legisladora e não a executora da lei. Para Tomás de Aquino, é a razão a medida da bondade, pois “nos atos humanos, o bem e o mal são ditos por comparação à razão” (*S. Th., I-II, q. 18, q. 5*), não podendo ser confundida, portanto, a *ordo naturalis* (ordem natural) com a *ordo moralis* (ordem moral)²⁴³. Apesar da natureza ser medida da inteligência humana em relação à verdade, no entanto, não é a medida em relação à moralidade²⁴⁴. A razão prática não é medida por aquilo que já é constituído na realidade, mas é a própria medida daquilo que deve ser realizado. O autor acrescenta²⁴⁵ que não há convertibilidade entre o *bonum morale* (bem moral) e o *esse essentiale* (ser essencial), de modo que o *esse morale* (ser moral) não pode se reduzir ao *esse essentiale* (ser essencial), visto que a bondade moral é um *esse accidentale* (ser acidental) e não um *esse substantiale* (ser substancial). Os atos humanos estão no campo da liberdade, enquanto a essência é do campo da necessidade, de modo que a moralidade se adiciona à natureza.

A terceira objeção é a distinção entre a ordem do conhecimento e a ordem do ser. Segundo John Finnis²⁴⁶, tudo aquilo que compete à moralidade do homem possui relação com

from any statements at all. They are not derived from prior principles. They are underivable” (GRISEZ, 1965, p. 195). Ver também FINNIS, 2011a, p. 36.

²⁴¹ Para Moore (1922, p. 12ss), não se pode definir o bem através de propriedades da natureza.

²⁴² Cf. RHONHEIMER, 2000, p. 5.

²⁴³ Cf. RHONHEIMER, 2000, p. 15.

²⁴⁴ Cf. RHONHEIMER, 2000, p. 16-17.

²⁴⁵ Cf. RHONHEIMER, 2000, p. 20-21.

²⁴⁶ “*Of course, Aquinas would agree that ‘were man’s nature diferente, so would be his duties’. The basic forms of good grasped by practical understanding are what is good grasped by practical understanding are what is good for human beings with the nature they have. Aquinas considers that practical reasoning begins not by understanding this nature from the outside, as it were, by way of psychological, anthropological, or metaphysical observations and judgments defining human nature, but by experiencing one’s nature, so to speak, from the inside, in the form of one’s inclinations*” (FINNIS, 2011a, p. 34).

sua natureza teleologicamente ordenada; do mesmo modo, o homem só pode conhecer os princípios práticos do agir por conta de sua natureza de ente racional. No entanto, tudo isso diz respeito à ordem do ser enquanto fundamento que possibilita e ordena ontologicamente o agir e conhecer humano, mas que não pode se confundir com a ordem epistemológica do modo e procedimento que o ser humano deve realizar para conhecer os mesmos princípios práticos. Pois, em relação à ordem epistemológica, a natureza não é o fundamento do conhecimento prático, visto que ele é *per se nota* e inderivável. Ao contrário, para Finnis, só conhecemos nossa natureza por causa do conhecimento prático²⁴⁷. Rhonheimer adere à mesma crítica²⁴⁸. Ela se apoia principalmente no *De Anima*, a. 16, ad 8, onde Tomás afirma que o objeto de alguma potência é conhecido por seu ato, a potência pelo seu objeto, e a alma pelas suas potências²⁴⁹. Por exemplo, conhecemos o objeto do intelecto pelo seu ato de abstração, a potência intelectual pelo seu objeto (a espécie inteligível imaterial), e a alma pela intelecção da sua potência intelectual, de modo que, segundo esses autores, não podemos basear o conhecimento prático no conhecimento de nossa natureza, pois, ao contrário, só conhecemos nossa natureza a partir do conhecimento prático de nossos atos, especialmente o conhecimento prático do bem.

3.1.2 A dependência da razão prática para com a razão especulativa

Segundo Tomás de Aquino, os primeiros preceitos da lei natural estão para a razão prática como os primeiros princípios da demonstração estão para a razão especulativa, pois ambos são certos princípios conhecidos por si (evidentes e indemonstráveis)²⁵⁰. Por isso, para os neoclássicos, esses princípios não devem ser derivados de proposições metafísicas ou especulativas de qualquer tipo, do contrário, incorreríamos na falácia de concluir uma proposição imperativa partir de uma ou mais premissas descritivas. Esse argumento é um dos

²⁴⁷ “For we come to know human nature by knowing its potentialities, and these we come to know by knowing their actuations, which in turn we know by knowing their objects – and the objects of the characteristically human *inclinatio* and *actus*, the will, are precisely the primary human goods. (So, if anything, na adequately full knowledge of human nature is derived from our practical and underived (*per se notum*) knowledge of the human goods of which Aquinas speaks in I-II q.94 a.2.) In this sense, ‘ought’ is not derived, from ‘is’” (FINNIS, 2011b, p. 147).

²⁴⁸ “On the contrary, we know the essences of created things by their acts. What is ‘first in the order of being’ (*primum in essendo*) remains the ‘last in the order of knowing’ (*ultimum in cognoscendo*)” (RHONHEIMER, 2000, p. 17-18); “On the contrary, metaphysics and anthropology, as well as knowledge of man in his full (i.e., not Only corporeal and empírico-phenomenalistic) being, are not even possible without this experience and its systematic exploration” (RHONHEIMER, 2000, p. 34).

²⁴⁹ “Et hoc est commune in omnibus potentiis animae, quod actus cognoscuntur per obiecta, et potentiae per actus, et anima per suas potentias” (*De Anim.*, q. 16, ad. 8).

²⁵⁰ “... *praecepta legis naturae hoc modo se habent ad rationem practicam, sicut principia prima demonstrationum se habent ad rationem speculativam: utraque enim sunt quaedam principia per se nota. S. Th., Ia-IIae, q. 94, a. 2, co.*”

principais dos neoclássicos e, ao mesmo tempo, um dos mais combatidos pelos neoescolásticos²⁵¹. Podemos tratar desse problema tanto no âmbito epistemológico, quanto no lógico²⁵². No âmbito lógico, devemos conceder que não é possível concluir proposições imperativas a partir de proposições descritivas, do contrário, incorreríamos numa falácia, visto que a conclusão não pode conter o que não há nas premissas. Porém, não podemos, a partir daí, concluir que o único modo de derivação e dependência que proposições podem possuir seria a lógico-demonstrativa.

Podemos falar de uma derivação lógica do silogismo dedutivo ou indutivo; mas também podemos tratar de uma dependência epistemológica essencial e outra accidental. Como já vimos, não é possível a derivação lógica de princípios práticos a partir de premissas especulativas, portanto, tanto a demonstração quanto a indução devem ser descartadas. Permanece, no entanto, a possibilidade da dependência epistemológica essencial e da accidental. Por dependência epistemológica accidental compreendemos que o bem prático é apreendido a partir da *ocasião* de uma experiência com uma inclinação, assim a noção ontológica do ente serve apenas como uma base que torna inteligível a experiência ou conhecimento prático dos primeiros princípios práticos evidentes, mas não como *causa* destes princípios práticos a partir de uma análise teórica. Ou seja, só temos o conhecimento evidente dos primeiros princípios práticos, porque conhecemos inteligivelmente o ente, essa noção que servirá apenas como condição de possibilidade do conhecimento prático. Defendemos, entretanto, em nossa dissertação, uma dependência epistemológica essencial, onde compreendemos que o bem prático é apreendido de modo evidente e não inferencial por **causa** de um prévio conhecimento especulativo do bem e da natureza teleológica dos entes, que servem de material necessário para a possibilidade da apreensão prática. Isso ocorre na medida em que o conhecimento especulativo, ao menos implícito e confuso, de noções como “bem” e “perfeição”, além de outros motivos ou razões para a ação²⁵³, torna possível a apreensão evidente dos bens práticos humanos. Portanto, os primeiros princípios práticos e as conclusões morais da lei natural dependem essencialmente de um conhecimento por parte da razão especulativa, que não será

²⁵¹ “*The denial of the primacy of speculative over practical truth is perhaps the most formal error defining the NNLT (New Natural Law Theory)*” (LONG, 2013, p. 107, parênteses nosso).

²⁵² “*Ante todo, es preciso distinguir claramente en el tratamiento del tema, una cuestión filosófica y una cuestión lógica; la cuestión estrictamente filosófica se refiere, fundamentalmente, al significado y alcance de la noción de naturaleza*” (MASSINI, 1984, p. 110).

²⁵³ Saber, por exemplo, que o alimento sacia a fome é um conhecimento necessário sem o qual não é possível apreender o preceito de alimentar-se para manter a saúde.

meramente ocasião ou base da evidência prática, mas dará o material necessário e causal²⁵⁴ sem o qual a razão prática não poderá conhecer seus primeiros princípios práticos.

Tomás afirma que a razão de bem é o primeiro que cai na apreensão do intelecto prático²⁵⁵, entretanto não se nega que o bem é apreendido anteriormente pelo intelecto especulativo. Em uma passagem no *De Veritate*, q. 2, a. 8, Tomás de Aquino mostra que em toda operação o artífice deve conhecer pelo intelecto especulativo as razões do obrar, ou seja, o bem que se almeja, antes de almejá-lo através da extensão para o obrar do intelecto prático:

Deve-se saber, porém, que o artífice tem duplo conhecimento a respeito do operável: a saber, especulativo e prático. Ele tem certo conhecimento especulativo ou teórico quando conhece as razões da obra sem que as aplique ao operar mediante a intenção; mas, então, tem propriamente conhecimento prático quando estende pela intenção as razões da obra ao fim da operação [...]. Donde fica patente que o conhecimento prático do artífice se segue ao seu conhecimento especulativo, visto que o prático se realiza mediante a extensão do especulativo à obra²⁵⁶ (*De Verit.*, q. 2, a. 8, co., tradução nossa).

Como antes visto (seção 2.2.2), o intelecto prático é distinto do intelecto especulativo por sua extensão ao obrar prático²⁵⁷ que torna o seu fim distinto²⁵⁸, portanto a distinção entre os objetos de ambos intelectos é apenas acidental e não essencial. Como objetos acidentalmente distintos não dividem realmente as potências²⁵⁹, o intelecto prático não é realmente distinto do intelecto especulativo, mas apenas acidentalmente, ou seja, por sua função de ser ordenado à verdade prática²⁶⁰. De modo que o ato de apreensão do intelecto prático possui um objeto com a mesma formalidade de adequação ao real com o intelecto especulativo²⁶¹. O objeto próprio formal do intelecto é a razão de verdadeiro. Em vista disso, o verdadeiro é objeto

²⁵⁴ Acreditamos, a princípio, que a razão especulativa atua como causa material epistemológica do ato formal da razão prática.

²⁵⁵ “*Sicut autem ens est primum quod cadit in apprehensione simpliciter, ita bonum est primum quod cadit in apprehensione practicae rationis, quae ordinatur ad opus*” (*S. Th.*, Ia-IIae, q. 94, a. 2, co.).

²⁵⁶ “*Sed sciendum, quod artifex de operabili habet duplicem cognitionem: scilicet speculativam et practicam. Speculativam quidem, sive theoreticam cognitionem habet, cum rationes operis cognoscit sine hoc quod ad operandum per intentionem applicet; sed tunc proprie habet practicam cognitionem quando extendit per intentionem rationes operis ad operationis finem [...]. Ex quo patet quod cognitio artificis practica sequitur cognitionem eius speculativam, cum practica efficiatur per extensionem speculativae ad opus*” (*De Verit.*, q. 2, a. 8, co.).

²⁵⁷ “*Nam intellectus speculativus est, qui quod apprehendit, non ordinat ad opus, sed ad solam veritatis considerationem, practicus vero intellectus dicitur, qui hoc quod apprehendit, ordinat ad opus*” (*S. Th.*, Ia, q. 79, a. 11, co.).

²⁵⁸ Cf. *S. Th.*, Ia, q. 14, a. 16, co.

²⁵⁹ “*... id quod accidentaliter se habet ad obiecti rationem quam respicit aliqua potentia, non diversificat potentiam*” (*S. Th.*, Ia, q. 79, a. 11, co.).

²⁶⁰ “*Intellectus enim practicus veritatem cognoscit, sicut et speculativus; sed veritatem cognitam ordinat ad opus*” (*S. Th.*, Ia, q. 79, a. 11, co.).

²⁶¹ “*Aquinas is not saying that theoretical and practical reason know the same truths, or even that their truths are about the same things. They can have different material objects. But for both, knowing truth about a thing constitutes the same kind of relation to the thing*”. (BROCK, 2015, p. 326)

tanto do intelecto especulativo, quanto do prático, com a diferença de que a verdade do intelecto prático é vista sob uma ordem para o obrar, que é apenas uma qualidade acrescentada à coisa real que é material do objeto especulativo²⁶². Apesar do intelecto prático ser causa e regra²⁶³ da ação contingente²⁶⁴ ou seja, *medida* da ação²⁶⁵, ele também é *mensurado*, assim como o intelecto especulativo, pela coisa real (*res*)²⁶⁶, medida essa que é regra da virtude intelectual (que compreende também o correto uso da razão prática)²⁶⁷, de modo que ele depende da apreensão do objeto próprio do intelecto especulativo, que é a coisa real e suas características, para conceber a correta ação ou fim em razão da natureza do ente²⁶⁸.

Vemos essa dependência da apreensão inteligível por parte do intelecto especulativo na *S. Th., IIa-IIae, q. 4, a. 2, ad. 3*, onde Tomás afirma que a fé, apesar de estar no intelecto especulativo, como a verdade primeira é o objeto último de nossas ações, assim ela obra por amor, como o intelecto especulativo se faz prático²⁶⁹. Isso não significa que seja materialmente a mesma verdade a considerada pelo intelecto especulativo e pelo intelecto prático, mas que, *com relação às coisas* (“*comparatum quidem ad rem*”), a formalidade é a mesma de adequação com a realidade, portanto a verdade prática do intelecto prático é uma *extensão* da verdade apreendida pelo intelecto especulativo²⁷⁰.

²⁶² “Practical reason knows truth, just as theoretical reason does, but regards the known truth as the norm (*regula*) of action. The striking term through which Thomas characterizes the relation between theoretical and practical reason is “extension:” theoretical reason becomes practical only per *extensionem*. There is no reason at all to minimize the significance of this expression. “Extension” implies that human reason is theoretical prior to its becoming practical. Thomas’s analogy between theoretical and practical reason in *Summa theologiae I-II, 94.2* must also be understood as a relation between what is prior and what is later. We must see what sense of priority is meant here” (AERTSEN, 1996, p. 327).

²⁶³ “Regula autem et mensura humanorum actuum est ratio” (*S. Th., Ia-IIae, q. 90, a. 1, co.*); “Human reason is not the measure of things, but the measure of what is to be done by man” (AERTSEN, 1996, p. 326).

²⁶⁴ Cf. *S. Th., Ia-IIae, q. 91, a. 3, ad. 3*.

²⁶⁵ “Intellectus enim practicus causat res, unde est mensura rerum quae per ipsum fiunt” (*De Verit, q. 1, a. 2, co.*)

²⁶⁶ “Verum autem virtutis intellectualis practicae, comparatum quidem ad rem, habet rationem mensurati. Et sic eodem modo accipitur medium per conformitatem ad rem, in virtutibus intellectualibus practicis, sicut in speculativis. Sed respectu appetitus, habet rationem regulae et mensurae” (*S. Th., Ia-IIae, q. 64, a. 3, co.*).

²⁶⁷ “... mensura et regula intellectualis virtutis non est aliquod aliud genus virtutis, sed ipsa res” (*S. Th., Ia-IIae, q. 64, a. 3, ad. 2*).

²⁶⁸ “La fórmula de Santo Tomás según la cual la verdad práctica “se constituye por la conformidad con el apetito recto”, supone la rectificación del apetito por obra del entendimiento conformado a la realidad objetiva” (MASSINI, 1984, p. 156, apud SELLES, 2000, p. 51).

²⁶⁹ “Fides est in intellectu speculativo sicut in subiecto, ut manifeste patet ex fidei obiecto. Sed quia veritas prima, quae est fidei obiectum, est finis omnium desideriorum et actionum nostrarum, ut patet per Augustinum, in *I de Trin.*; inde est quod per dilectionem operatur. Sicut etiam intellectus speculativus extensione fit practicus, ut dicitur in *III de anima*” (*S. Th. II-II, q. 4, a. 2, ad. 3*).

²⁷⁰ “In other words, for us to desire a good is already for us to have been speculatively adequated to its truth. Both the speculative and the practical employment of the intelligence require the prior apprehension of the object. This priority of speculative adequatio governs intellectual knowledge as such” (LONG, 2001, p.264)

Agora, com relação *ao appetite* (“*respectu appetitus*”), o ato do intelecto prático adiciona uma qualidade distinta, a ordenação ao obrar, que torna seus juízos formalmente distintos dos juízos especulativos, tendo como objeto a verdade prática que é a adequação do intelecto prático com o *apetite reto*²⁷¹, ou seja, o ser que é realizável. Se tomarmos, por exemplo, o *conteúdo* da proposição “*Há uma cadeira no quarto*”, o ato de conhecer a cadeira (objeto material especulativo) como um objeto real é ato do intelecto especulativo; agora, se concebo a proposição imperativa prática “*Devo me sentar na cadeira*” temos uma proposição formalmente distinta com relação ao *apetite*, pois o seu objeto material é a ação, e a proposição descritiva, ao contrário, não está ordenada ao obrar, diferente da proposição prática. No entanto, eu só posso conceber essa proposição prática porque o intelecto especulativo conhece a cadeira que será o objeto exterior do ato da proposição prática e reconhece nela uma conveniência prática em razão de sua natureza, ou seja, enquanto um intelecto se ordena à verdade mesma, o outro se utiliza dessa verdade para conceber uma operação que se deve realizar²⁷². E, como visto, *quanto à realidade* da cadeira, ambos possuem a mesma formalidade de verdadeiro (adequação com a realidade), apesar da distinção formal *quanto à ordenação para com o appetite*, que é ausente na consideração especulativa²⁷³.

Não é possível, por conseguinte, compreender a apreensão do objeto do intelecto prático com independência da apreensão do objeto do intelecto especulativo²⁷⁴, pois assim se dividiria o intelecto em duas potências distintas, visto que o objeto formal, em relação às coisas, de ambos os intelectos, é o mesmo, a saber, a adequação com a realidade. Se o intelecto prático é ordenado ao obrar, ele deve, antes de tudo, conhecer o bem almejado (objeto exterior), visto que o conhecimento precede o *apetite*²⁷⁵. Esse conhecimento se dá por meio do intelecto especulativo que se ordena à verdade em si mesma, como visto (seção 2.2.1), para depois apreender esse bem como algo que deve ser buscado. Portanto, há uma dependência da razão

²⁷¹ “... *verum intellectus speculativi accipitur per conformitatem intellectus ad rem. [...] Verum autem intellectus practici accipitur per conformitatem ad appetitum rectum*” (S. Th., Ia-IIae, q. 57, a. 5, ad. 3)

²⁷² “*Theorica, idest speculativa, differt a practica secundum finem: nam finis speculativae est veritas: hoc enim est quod intendit, scilicet veritatis cognitionem. Sed finis practicae est opus, quia etsi practici, hoc est operativi, intendant cognoscere veritatem, quomodo se habeat in aliquibus rebus*” (In II Met., 2, n. 2).

²⁷³ “*Reason, as practical reason, would not be turned toward willing and action if it had not previously, as theoretical reason, also been turned toward things. It could not be decisive and commanding if it were not first made accessible to being through knowledge. It would not be the measure of action if it did not first receive its measure from objective reality*” (PIEPER, 1989, cap. V).

²⁷⁴ Apesar de Rhonheimer conceber uma apreensão de algum modo especulativa (mas não teórica) para o intelecto prático (Cf. RHONHEIMER, 2010, p. 55), ao recusar a apreensão especulativa do bem anterior à concepção prática, ele tende a dividir os dois intelectos, visto que concede uma apreensão prática com independência da apreensão do intelecto especulativo.

²⁷⁵ “... *cognitio naturaliter praecedit appetitum*” (S. Th., Ia, q. 16, a. 4, co.).

prática para com o intelecto especulativo²⁷⁶. Concluímos, em vista disso, que, apesar das proposições especulativo-descritivas serem irreduzíveis às proposições prático-imperativas, o intelecto prático depende da apreensão da verdade especulativa por parte do único intelecto e deriva seu objeto material prático do intelecto especulativo como, analogamente, o agir procede do ser, ou o ato segundo (acidente) deriva do ato primeiro (substância), que servirá de objeto exterior do seu ato.

3.1.3 A observação da natureza como fonte dos princípios práticos

Com a intenção de afastar Tomás de Aquino da falácia naturalista, buscou-se negar que sua lei natural parta da observação da natureza (especialmente a natureza humana), com seu ordenamento teleológico a sua perfeição, como norma próxima dos princípios morais²⁷⁷. Não se trata necessariamente do âmbito lógico (a qual tratamos anteriormente), mas do uso do movimento físico do ente ao seu bem ou perfeição natural como fonte epistemológica do conhecimento moral. Já demonstramos que, em Santo Tomás, a dependência do conhecimento dos princípios morais da razão prática para com a razão especulativa não é por derivação demonstrativa ou indutiva (ou seja, lógica), mas por uma dependência epistemológica material do conteúdo teórico-metafísico exigido para o conhecimento dos princípios do agir moral. É preciso agora provar que em Tomás de Aquino a observação da natureza é algo exigido para o conhecimento do bem moral para recusar o argumento contra o assim chamado *fisicalismo*.

Segundo Tomás de Aquino, aquilo que é contrário à perfeição da forma, de modo que não a convém, é um mal para ela, pois o mal possui razão de privação²⁷⁸, de modo que os atos viciosos são contrários à forma ou natureza do agente: “Ora, o homem é constituído em sua espécie pela alma racional. E, portanto, isto que é contra a ordem da razão, propriamente é contra a natureza do homem enquanto é homem”²⁷⁹ (*S. Th., Ia-IIae, q. 71, a. 2, co.*, tradução nossa). No entanto, como a natureza do homem é racional, e os bons atos humanos são aqueles que convêm à ordem da razão²⁸⁰, surgiu a interpretação de que a moralidade humana não possui como medida fundamental dos seus atos aqueles conhecimentos que dizem respeito à natureza

²⁷⁶ “Since practical knowledge is downstream of, and consequent upon, a knowledge preceding desire, this prior knowledge cannot be practical and is necessarily speculative” (LONG, 2013, p. 108).

²⁷⁷ Cf. RHONHEIMER, 2000, p. 5ss.

²⁷⁸ *S.C.G., III, 4.*

²⁷⁹ “Homo autem in specie constituitur per animam rationalem. Et ideo id quod est contra ordinem rationis, proprie est contra naturam hominis in quantum est homo” (*S. Th., Ia-IIae, q. 71, a. 2, co.*).

²⁸⁰ “In actibus autem humanis bonum et malum dicitur per comparationem ad rationem, quia, ut Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom., bonum hominis est secundum rationem esse, malum autem quod est praeter rationem” (*S. Th., Ia-IIae, q. 18, a. 5, co.*).

do homem e dos entes materiais²⁸¹. Ao contrário, a medida dos atos se fundaria em um conhecimento do bem por parte da razão prática com autonomia epistemológica²⁸² em relação à ordem ou funcionamento da natureza das coisas. Em Tomás de Aquino, no entanto, os princípios práticos que são utilizados para a realização de nossas ações morais são apreendidos a partir de uma imitação da natureza realizada pela razão, de maneira que o conhecimento da natureza dos entes naturais e da natureza humana se tornam medidas da apreensão dos atos moralmente bons.

No prólogo de seu *In Politicorum*, para mostrar que a constituição das cidades (que é um ato operativo moral e cuja análise, portanto, faz parte da ciência moral) compartilha o mesmo princípio da natureza de que, em suas operações, o que é composto é mais perfeito, o Aquinate defende de que a razão de certo modo imita a natureza na realização de suas operações morais e factíveis: “Assim como o filósofo ensina no segundo livro da Física, a arte imita a natureza”²⁸³ (*In Polit., pr 1*, tradução nossa). Tomás afirma que, assim como a natureza possui suas operações e efeitos, também a razão possui seus princípios. Os princípios do intelecto humano que constituem a *arte* são derivados do intelecto divino, que é o princípio das realidades naturais, de modo que as operações e os princípios da arte se constituem segundo a natureza dos entes, formando assim o princípio *ars imitatur naturam* (a arte imita a natureza): “Donde é necessário que as operações da arte também imitem as operações da natureza; e as coisas que são segundo a arte imitem aquelas que são segundo a natureza”²⁸⁴ (*In Polit., pr. 1*, tradução nossa). No entanto, poderia se argumentar que o hábito da arte, em seu sentido próprio, não pode ser confundido como um reto agir, mas um reto fazer: “a arte é a reta razão das coisas factíveis; a prudência, no entanto, é a reta razão do agir”²⁸⁵ (*S. Th., Ia-IIae, q. 57, a. 4, co.*, tradução nossa). Mas em contrário, como nos mostra Martínez Barrera²⁸⁶, Tomás não restringe o termo arte apenas em seu sentido próprio de reta razão do fazer (arte como hábito), mas também utiliza em seu sentido geral de meramente uma reta razão (arte como potência)²⁸⁷. Em

²⁸¹ Cf. RHONHEIMER, 2000, p. 15ss.

²⁸² Não se afirma uma autonomia ontológica da moralidade em relação à natureza, pois se daria o absurdo de que os atos não provêm de suas potências, havendo assim uma negação do princípio *agere sequitur esse* (o agir segue o ser).

²⁸³ “*Sicut philosophus docet in secundo physicorum, ars imitatur naturam*” (*In Polit., pr 1*).

²⁸⁴ “*Unde necesse est, quod et operationes artis imitentur operationes naturae; et ea quae sunt secundum artem, imitentur ea quae sunt in natura*” (*In Polit., pr. 1*).

²⁸⁵ “[...] *ars est recta ratio factibilium; prudentia vero est recta ratio agibilium*” (*S. Th., Ia-IIae, q. 57, a. 4, co.*).

²⁸⁶ BARRERA, 2006.

²⁸⁷ Segundo Martínez Barrera (2006, p. 17ss), o uso do termo arte no *In Polit., pr* possui o mesmo sentido de arte como potência (*dynamis*) usado por Aristóteles em *Phys. II, 4*, distinto do uso de arte como hábito (*héxis*) na *Eth. Nic., VI, 3-4*, que é paralelo ao uso da arte por Tomás de Aquino na *S. Th., Ia-IIae, q. 57, a. 3-4*.

seu *In Politicorum*, Aquino claramente usa a noção de arte no contexto da ordenação dos atos morais, que é objeto da ciência moral política. Ademais, Tomás afirma que a ordenação dos homens na sociedade é realizada de modo análogo à construção dos navios, pois a razão opera de modo semelhante: “em ambos procede do simples ao composto”²⁸⁸ (*In Polit.*, pr. 4, tradução nossa).

Além do exemplo do prólogo do *In Politicorum*, em que Tomás de Aquino utiliza o princípio da imitação da natureza para tratar de um contexto ético analisado pela ciência moral, como é a ordenação e formação das cidades, podemos ver que, ao tratar da função do governante em seu *De Regno*, ele também se utiliza do princípio *ars imitatur naturam* num contexto moral político e não factível, e, sim, no âmbito do agir, para afirmar que encontramos na natureza a medida ou regra de como devemos nos organizar politicamente²⁸⁹, de forma que a razão retira da natureza seus princípios: “No entanto, porque as coisas que são segundo a arte imitam as que são segundo a natureza, das quais **aprendemos para que possamos operar segundo a razão**, parece que o melhor ofício do rei é assumido pela forma de um governo natural” (*De Reg.*, I, 13, tradução nossa)²⁹⁰. Como nos mostra Golubiewski²⁹¹, Tomás explicitamente considera, por vezes, a razão em seu operar geral como uma arte. Em *S. Th.*, Ia-IIae, q. 58, a. 2, ad. 1, respondendo a uma objeção que apresenta a definição de Agostinho para a virtude como “a arte de viver retamente”²⁹², o Aquinate afirma que Agostinho compreende a arte de modo lato como uma reta razão em sentido geral para a partir daí responder à objeção: “Agostinho comumente concebe a arte como qualquer reta razão”²⁹³ (*S. Th.*, Ia-IIae, q. 58, a. 2, ad. 1, tradução nossa). Desse modo, a arte inclui tanto a prudência como reta razão do agir, quanto a arte como reta razão do fazer²⁹⁴. É particularmente esclarecedor também que, na *S. Th.*, I, q. 60, a. 5, Aquino afirme que a razão imita a natureza na formação das virtudes políticas, dando-nos um paralelo que esclarece que a noção de arte utilizada no *In Politicorum* fosse a arte considerada como potência da razão e não como o hábito: “E, porque a razão imita a

²⁸⁸ “*in utrisque procedit ex simplicibus ad compositum*” (*In Polit.*, pr. 4).

²⁸⁹ “*Quare si ea quae sunt secundum artem, imitantur ea quae sunt secundum naturam, et tanto magis opus artis est melius, quanto magis assequitur similitudinem eius quod est in natura, necesse est quod in humana multitudine optimum sit quod per unum regatur*” (*De Reg.*, I, 3).

²⁹⁰ “*Quia vero ea quae sunt secundum artem imitantur ea quae sunt secundum naturam, ex quibus accipimus ut secundum rationem operari possimus, optimum videtur regis officium a forma regiminis naturalis assumere*” (*De Reg.*, I, 13).

²⁹¹ GOLUBIEWSKI, 2022, p. 32.

²⁹² “*virtus est ars recte vivendi*” (*S. Th.*, Ia-IIae, q. 58, a. 2, arg. 1)

²⁹³ “*Augustinus communiter accipit artem, pro qualibet recta ratione*” (*S. Th.*, Ia-IIae, q. 58, a. 2, ad. 1).

²⁹⁴ “*Et sic sub arte includitur etiam prudentia, quae ita est recta ratio agibilium, sicut ars est recta ratio factibilium*” (*S. Th.*, Ia-IIae, q. 58, a. 2, ad. 1).

natureza, encontramos esse tipo de inclinação nas virtudes políticas”²⁹⁵ (*S. Th., Ia, q. 60, a. 5, co.*, tradução nossa).

Tomás de Aquino, portanto, não restringe a observação ou conhecimento dos princípios da natureza à operação da criação artificial, mas aos próprios princípios que regem a razão como um todo: “Ora, os princípios da razão são aqueles que são segundo a natureza, porque a razão, pressupostas aquelas coisas que são determinadas pela natureza, dispõe algo segundo o que convém”²⁹⁶ (*S. Th., IIa-IIae, q. 154, a. 12, co.*, tradução nossa). O conhecimento desses princípios se dá pelo conhecimento das operações da natureza para o seu fim, por isso a imitação da arte não é simplesmente a utilização da matéria da natureza para a criação artificial, ou de reproduzir de modo idêntico os movimentos dos animais e vegetais, mas é, propriamente, o conhecimento dos princípios práticos gerais que regem a direção da natureza para o seu fim. Portanto, a apreensão dos princípios práticos a partir da natureza ocorre na medida em que os princípios gerais que a regem são adaptados para a natureza humana de modo conveniente (ou seja, segundo a *ordem da razão*), por exemplo, ao aplicarmos o princípio de que as partes se ordenam para o todo no âmbito político ou familiar.

Esse conhecimento pela natureza, como vimos, não é reduzido ao uso da criação artificial, mas também se dá no conhecimento do devido fim dos atos humanos, ou seja, o fim das virtudes morais: “De fato, a arte parece não ser outra coisa senão uma ordenação certa da razão, pela qual, mediante determinados meios, os atos humanos chegam ao fim devido”²⁹⁷ (*In Post., pr., n. 1*, tradução nossa). O conhecimento do fim da virtude moral é necessário para a retidão do apetite que se dá na apreensão do fim devido por parte da razão: “Nessas coisas que são para o fim, a retidão da razão consiste na conformidade ao apetite do fim devido. Entretanto, também o próprio apetite do fim devido pressupõe a reta apreensão do fim, que é pela razão”²⁹⁸ (*S. Th., Ia-IIae, q. 19, a. 3, ad. 2*, tradução nossa). Na medida que as virtudes se dirigem para o seu reto fim, elas se adequam para aquilo que é segundo a natureza e que corresponde à ordem da razão:

Embora as virtudes não sejam causadas pela natureza em relação ao seu ser perfeito, mesmo assim se inclinam a isto que é segundo a natureza, isto é, segundo a ordem da

²⁹⁵ *Et quia ratio imitatur naturam, huiusmodi inclinationem invenimus in virtutibus politicis* (*S. Th., Ia, q. 60, a. 5, co.*)

²⁹⁶ “*Principia autem rationis sunt ea quae sunt secundum naturam, nam ratio, praesuppositis his quae sunt a natura determinata, disponit alia secundum quod convenit*” (*S. Th., IIa-IIae, q. 154, a. 12, co.*).

²⁹⁷ “*Nihil enim aliud ars esse videtur, quam certa ordinatio rationis quomodo per determinata media ad debitum finem actus humani perveniant*” (*In Post., pr., n. 1*). Ver também: *S. Th., Ia-IIae, q. 58, a. 2, ad. 1*.

²⁹⁸ “*In his autem quae sunt ad finem, rectitudo rationis consistit in conformitate ad appetitum finis debiti. Sed tamen et ipse appetitus finis debiti praesupponit rectam apprehensionem de fine, quae est per rationem*” (*S. Th., Ia-IIae, q. 19, a. 3, ad. 2*).

razão [...]. E, deste modo, a virtude é dita ser segundo a natureza, e, pelo contrário, entende-se que o vício é contrário à natureza²⁹⁹ (*S. Th., I-II, q. 71, a. 2, ad. 1*, tradução nossa).

Desse modo, a natureza é a fonte dos princípios da razão para sua apreensão do reto fim das virtudes: “Manifesto é, no entanto, que os atos humanos podem ser regulados pela regra da razão humana, que é tomada das coisas criadas, que o homem conhece naturalmente”³⁰⁰ (*S. Th., Ia-IIae, q. 74, a. 7, co.*, tradução nossa). Não podemos, portanto, entender que a retidão das virtudes, que é segundo a natureza, se dá por uma ordem da razão apreendida e estabelecida com independência à compreensão da natureza. Esse não é o pensamento de Tomás de Aquino. Podemos ver “na prática” Tomás de Aquino utilizar princípios da natureza para fundamentar certos preceitos morais. É perceptível a nós esse uso quando o primeiro preceito da lei natural “o bem deve ser feito e perseguido, e o mal evitado” se funda na razão de bem que é “aquilo que todas as coisas apetecem”³⁰¹, algo observado na natureza. Alguns autores que elencaram tais exemplos são Stephen Brock e Wojciech Golubiewski³⁰². Entre os exemplos dados por Stephen Brock³⁰³ citaremos três. O primeiro exemplo é o do suicídio, contra o qual Tomás usa o princípio da conservação no próprio ser observado nos entes para condená-lo: “... porque qualquer coisa ama naturalmente a si mesma, e para isso importa que qualquer coisa naturalmente conserve em si o ser e resista à corrupção o quanto pode”³⁰⁴ (*S. Th., IIa-IIae, q. 64, a. 5, co.*, tradução nossa). Com relação à pusilanimidade, Tomás afirma que aquilo que contraria a própria inclinação natural comete pecado, pois vemos a inclinação dos entes à execução de suas potências: “Tudo aquilo que contraria à inclinação natural é pecado, porque contraria à lei da natureza. Ora, há em cada coisa natural uma inclinação a executar uma ação proporcional à sua potência, como é visto nas coisas naturais, tanto animadas, quanto inanimadas”³⁰⁵. A vingança, enquanto um tipo de virtude, na medida que se busca um bem, é justificada pela inclinação da natureza a remover o dano: “Donde é patente que as virtudes nos aperfeiçoam a seguir, do modo devido, estas inclinações naturais, que dizem respeito ao direito

²⁹⁹ “*Virtutes, etsi non causentur a natura secundum suum esse perfectum, tamen inclinant ad id quod est secundum naturam, idest secundum ordinem rationis [...]. Et hoc modo virtus dicitur esse secundum naturam, et per contrarium intelligitur quod vitium sit contra naturam*” (*S. Th., Ia-IIae, q. 71, a. 2, ad. 1*).

³⁰⁰ “*Manifestum est autem quod actus humani regulari possunt ex regula rationis humanae, quae sumitur ex rebus creatis, quas naturaliter homo cognoscit*” (*S. Th., Ia-IIae, q. 74, a. 7, co.*).

³⁰¹ *S. Th., Ia-IIae, q. 94, a. 2, co.*

³⁰² Há também exemplos dados por Steven Jensen (cf. JENSEN, 2015).

³⁰³ Cf. BROCK, 2020, cap. V.

³⁰⁴ “*... quia naturaliter quaelibet res seipsam amat, et ad hoc pertinet quod quaelibet res naturaliter conservat se in esse et corrumpentibus resistit quantum potest*” (*S. Th., IIa-IIae, q. 74, a. 5, co.*).

³⁰⁵ “*... omne illud quod contrariatur naturali inclinationi est peccatum, quia contrariatur legi naturae. Inest autem unicuique rei naturalis inclinatio ad exequendam actionem commensuratam suae potentiae, ut patet in omnibus rebus naturalibus, tam animatis quam inanimatis*” (*S. Th., IIa-IIae, q. 133, a. 1, co.*).

natural. Assim, a qualquer inclinação natural determinada, ordena-se uma virtude especial. Ora, há certa inclinação especial da natureza para remover as coisas nocivas, donde também é dado aos animais um apetite irascível, separado do apetite concupiscível”³⁰⁶ (*S. Th., IIa-IIae, q 108, a. 2, co.*, tradução nossa). São vários os exemplos empregados por Golubiewski³⁰⁷. Entre eles, podemos citar o uso que Tomás de Aquino utiliza do princípio natural de que os mais imperfeitos são para os mais perfeitos, para justificar que o homem possa matar plantas e animais por um motivo justo³⁰⁸. Além disso, Tomás de Aquino justifica o ordenado amor de si mesmo a partir da tendência natural dos seres compostos de matéria e forma em se preservarem em seu ser³⁰⁹.

Como bem nos mostra Golubiewski³¹⁰, segundo Tomás de Aquino, a certeza de um intelecto pode ser encontrada de duas maneiras, ou essencialmente, por meio da potência cognitiva, ou participativamente, quando encontrada naquelas coisas movidas por um intelecto ordenador:

A certeza se encontra em alguém de duas maneiras, a saber, essencialmente e participativamente. Essencialmente se encontra na potência cognoscitiva; participativamente, em tudo que é movido infalivelmente pela potência cognoscitiva ao seu fim; segundo esse modo, diz-se que a natureza opera com certeza, tanto quanto é movida pelo intelecto divino que move com certeza cada coisa ao seu fim. Também por esse modo, diz-se que as virtudes morais operam mais certamente do que a arte, enquanto, mediante o modo da natureza, são movidas pela razão aos seus atos³¹¹ (*S. Th., II-II, q. 18, a. 4, co.*, tradução nossa).

Parece, portanto, que o conhecimento dos princípios práticos na natureza, que determina a retidão de nossos atos, é um conhecimento por participação da ordenação dada pelo intelecto divino. Ora, a natureza possui a razão da arte divina, na medida em que é por ela ordenada para o seu fim: “a natureza não é outra coisa senão a razão de certa arte, a saber, a

³⁰⁶ “Unde patet quod virtutes perficiunt nos ad prosequendum debito modo inclinationes naturales, quae pertinent ad ius naturale. Et ideo ad quamlibet inclinationem naturalem determinatam ordinatur aliqua specialis virtus. Est autem quaedam specialis inclinatio naturae ad removendum nocumenta, unde et animalibus datur vis irascibilis separatim a vi concupiscibili” (*S. Th., IIa-IIae, q 108, a. 2, co.*).

³⁰⁷ GOLUBIEWSKI, 2022, p. 206ss.

³⁰⁸ *S. Th., IIa-IIae, q. 64, a. 1, co.*

³⁰⁹ *S. Th., IIa-IIae, q. 25, a. 7, co.*

³¹⁰ GOLUBIEWSKI, 2022, p. 35ss.; p. 119ss.

³¹¹ “certitudo invenitur in aliquo dupliciter: scilicet essentialiter, et participative. Essentialiter quidem invenitur in vi cognoscitiva: participative autem in omni eo quod a vi cognoscitiva movetur infallibiliter ad finem suum; secundum quem modum dicitur quod natura certitudinaliter operatur, tanquam mota ab intellectu divino certitudinaliter movente unumquodque ad suum finem. Et per hunc etiam modum virtutes morales certius arte dicuntur operari, in quantum per modum naturae moventur a ratione ad suos actus” (*S. Th., II-II, q. 18, a. 4, co.*).

divina, ínsita nas coisas, pela qual as próprias coisas são movidas a um fim determinado”³¹² (*In Physic., II, 14, n. 8*, tradução nossa). O homem conhece primariamente as coisas exteriores e materiais: “Ora, há outro intelecto, a saber, o humano, que nem é seu inteligir, nem tem como objeto primeiro de seu inteligir a sua essência, mas algo extrínseco, a saber, a natureza da coisa material”³¹³ (*S. Th., Ia, q. 87, a. 3, co.*, tradução nossa), de modo que o seu conhecimento por participação da lei eterna, que consiste na lei natural³¹⁴, se dá por meio do conhecimento da ordem estabelecida por Deus na natureza. A sua participação não se dá meramente porque seu hábito da sindérese (que dá o conhecimento dos primeiros princípios práticos) foi criado por Deus, mas porque a natureza revela os princípios que a mente divina dá para o agir humano: “É preciso que as coisas que se fazem segundo a arte e a razão sejam conformes aquelas coisas que são segundo a natureza, que foram instituídas pela razão divina”³¹⁵ (*S. Th., IIa-IIae, q. 50, a. 1, co.*, tradução nossa). Isso fica evidente quando Tomás de Aquino trata da presunção na *Summa Theologiae*: “... como as coisas que são segundo a natureza são ordenadas pela razão divina, que a razão humana deve imitar, tudo que é feito contra a ordem comum descoberta nas coisas naturais, segundo a razão humana, é vicioso e pecado”³¹⁶ (*S. Th., IIa-IIae, q. 130, a. 1, co.*). Ademais, como dito, no seu proêmio ao *In Politicorum*, o Aquinate justifica a imitação da organização política a partir da natureza, porque ela é ordenada pelo Intelecto Divino: “O princípio, entretanto, daquelas coisas que são feitas segundo a arte é o intelecto humano, que segundo uma certa semelhança é derivado do intelecto divino, que é o princípio das coisas naturais”³¹⁷ (*In Politicorum, pr. 1*, tradução nossa). Como o efeito imita a causa³¹⁸, a natureza

³¹² “*natura nihil est aliud quam ratio cuiusdam artis, scilicet divinae, indita rebus, qua ipsae res moventur ad finem determinatum*” (*In Physic., II, 14, n. 8*).

³¹³ “*Est autem alius intellectus, scilicet humanus, qui nec est suum intelligere, nec sui intelligere est obiectum primum ipsa eius essentia, sed aliquid extrinsecum, scilicet natura materialis rei*” (*S. Th., Ia, q. 87, a. 3, co.*).

³¹⁴ Cf. “*participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur*” (*S. Th., Ia-IIae, q. 91, a. 2, co.*).

³¹⁵ “*Quod ea quae secundum artem et rationem aguntur conformia esse oportet his quae sunt secundum naturam, quae a ratione divina sunt instituta*” (*S. Th., IIa-IIae, q. 50, a. 1, co.*).

³¹⁶ “*... cum ea quae sunt secundum naturam sint ordinata ratione divina, quam humana ratio debet imitari, quidquid secundum rationem humanam fit quod est contra ordinem communiter in naturalibus rebus inventum, est vitiosum et peccatum*” (*S. Th., IIa-IIae, q. 130, a. 1, co.*).

³¹⁷ “*Principium autem eorum quae secundum artem fiunt est intellectus humanus, qui secundum similitudinem quamdam derivatur ab intellectu divino, qui est principium rerum naturalium*” (*In Politicorum, pr. 1*).

³¹⁸ “*Agens dicitur esse finis effectus inquantum effectus tendit in similitudinem agentis: unde forma generantis est finis generationis. Sed Deus ita est finis rerum quod est etiam primum agens earum. Omnia igitur intendunt, sicut ultimum finem, Deo assimilari*” (*S.C.G., III, 19, n. 2*).

não só imita a bondade divina³¹⁹, mas manifesta a sua justiça³²⁰, que deve ser imitada pelos homens. Portanto, para termos virtudes, devemos imitar a natureza, que é participar da Mente Divina que a instituiu: “A graça e a virtude imitam a ordem da natureza, que é instituída pela sabedoria divina”³²¹ (*S. Th., IIa-IIae, q. 31, a. 3, co.*, tradução nossa).

Desse modo, fica claro o papel e o modo pelo qual a natureza participa no processo de apreensão dos princípios práticos da razão, de modo que conheça os princípios práticos divinos utilizados no ordenamento da natureza e participe, assim, da lei divina que ordena e mede os atos humanos e se dá a conhecer na sua razão. Isso não reduz o âmbito físico ao âmbito prático-moral, mas expõe o modo pelo qual se reconhece, no processo físico, os princípios práticos gerais da ordem divina, sem reduzir essa apreensão a uma mera reprodução das ações dos vegetais e animais, pois a apreensão dos princípios práticos é ordenada pela razão segundo o modo que é conveniente para a natureza humana.

3.1.4 O conhecimento do bem como um retorno da natureza ao efeito

Quanto à terceira objeção, devemos conceder que, enquanto a natureza fundamenta primariamente as ações teleologicamente ordenadas para seu fim ou bem, as operações, por outro lado, são primeiramente conhecidas e é a partir delas que concebemos a natureza de algo. Por isso, é correto dizer com Tomás de Aquino que primeiro conhecemos os atos pelos objetos, as potências pelos atos, e a natureza pelas potências de determinada natureza que causa a ação: “E isto é comum em todas potências da alma, que os atos são conhecidos pelos objetos, as potências pelos atos, e a alma pelas suas potências”³²² (*De Anim., a. 16, ad. 8, co.*, tradução nossa). Por exemplo, só conhecemos a natureza animal porque, antes de tudo, vimos que animais buscam e reagem às impressões de suas presas (objetos) através disso, sabemos que eles só podem buscar suas presas porque conhecem suas formas sensíveis e assim buscam seu alimento (atos) e, a partir disso, concluímos que possuem sentidos e apetites sensitivos (potências), concluindo, a partir disso, qual a sua natureza animal.

³¹⁹ “*Ex hoc autem quod acquirunt divinam bonitatem, res creatae similes Deo constituuntur*” (*S.C.G., III, 19, n. 1*)

³²⁰ “*Sicut igitur ordo congruus familiae, vel cuiuscumque multitudinis gubernatae, demonstrat huiusmodi iustitiam in gubernante; ita ordo universi, qui apparet tam in rebus naturalibus quam in rebus voluntariis, demonstrat Dei iustitiam*” (*S. Th., Ia, q. 21, a. 1, co.*).

³²¹ “*gratia et virtus imitantur naturae ordinem, qui est ex divina sapientia institutus*” (*S. Th., IIa-IIae, q. 31, a. 3, co.*).

³²² “*Et hoc est commune in omnibus potentiis animae, quod actus cognoscuntur per obiecta, et potentiae per actus, et anima per suas potentias*” (*De Anim., a. 16, ad. 8, co.*).

Entretanto, é preciso dizer que o que é primeiro conhecido é o objeto, mas não sob sua razão de fim, e, conseqüentemente, não sob sua razão de bem. O bem é aquilo que todas as coisas apetecem³²³, e é o mesmo que o fim³²⁴. Ora, a razão de fim implica a razão de agente, pois chamamos de fim aquilo a que tende o agente³²⁵. Portanto, para que o objeto seja concebido como fim ou bem, é preciso conhecer o agente que causa essa obra. Tomás claramente afirma que a razão de fim implica o fim de um movimento que é causado por uma causa eficiente³²⁶. Devemos, portanto, realizar o retorno do objeto até a potência e, conhecendo a potência, finalmente retornar ao objeto, reconhecendo-o como fim e bem da inclinação da operação³²⁷. Se percebemos uma mudança, devemos buscar sua causa, que é o agente que causou o efeito em vista do fim. Ora, todo fim que se busca é o bem do agente, como visto (seção 2.2.3), e percebemos isso ao constatar que o fim da obra é aquilo que lhe é conveniente, pois não tenderia a este fim a não ser se lhe fosse conveniente³²⁸. Como a conveniência do fim se conhece pela natureza do agente, pois a potência é especificada pelo objeto³²⁹, e agimos segundo nossa natureza, só reconhecemos o ato que conhecemos como um bem na medida que conhecemos a natureza que o realizou, que dá ao objeto a razão de fim ou bem: “Mas considerando absolutamente a forma e o fim, embora a própria forma seja o fim, a própria forma, considerada em si mesma, é anterior à forma enquanto fim de outro”³³⁰ (*De Verit.*, q. 21, a. 3, ad. 3, tradução nossa). O bem é o objeto enquanto explica ou causa a ação do agente, portanto, conhecido o objeto sem pressupor algum agente (portanto, sem pressupor que houve movimento), não há como reconhecê-lo como um bem ao qual alguém se dirige.

Concluimos, portanto, que não basta o objeto para que o bem seja conhecido, mas é preciso determinar se o conhecimento do bem humano exige que se conheça antes o bem na natureza exterior, ou se basta conhecer a si mesmo como apetecendo a um objeto. Ademais, é

³²³ Cf. *S. Th.*, Ia, q. 5, a. 1, co.

³²⁴ Cf. *S. Th.*, Ia, q. 5, a. 4, co.

³²⁵ “... hoc dicimus esse finem in quod tendit impetus agentis” (*S.C.G.*, III, 2, n. 2).

³²⁶ “Causam finalem per tria notificat: scilicet quia est terminus motus, et per hoc opponitur principio motus, quod est causa efficiens: et quia est primum in intentione, ratione cuius dicitur cuius causa: et quia est per se appetibile, ratione cuius dicitur bonum. Nam bonum est quod omnia appetunt.” (*In I Met.*, 4, n. 71).

³²⁷ Cf. JENSEN, 2015, p. 73

³²⁸ “Inde enim manifestum est omne agens agere propter finem, quia quodlibet agens tendit ad aliquod determinatum. Id autem ad quod agens determinate tendit, oportet esse conveniens ei: non enim tenderet in ipsum nisi propter aliquam convenientiam ad ipsum. Quod autem est conveniens alicui, est ei bonum. Ergo omne agens agit propter bonum” (*S.C.G.*, III, 3, n. 2).

³²⁹ Cf. *S. Th.*, Ia, q. 77, a. 3, co.

³³⁰ “Sed absolute considerando formam et finem, cum ipsa forma sit finis, prior est ipsa forma in se considerata quam secundum quod est alterius finis” (*De Verit.*, q. 21, a. 3, ad. 3)

preciso determinar se o bem conhecido é primeiro em sua razão específica prática ou em uma razão simples especulativa.

3.2 O método cognoscitivo da apreensão do bem

Determinamos que, na obra de Tomás de Aquino: a razão prática depende da apreensão da razão especulativa para apreender o fim de seus juízos práticos; os princípios práticos são conhecidos pelo intelecto por uma imitação da natureza, participando assim do intelecto divino; e a apreensão do objeto não é o suficiente para que haja a razão de bem, pois o bem é o que dá razão de ser ao ato do agente. É preciso agora investigarmos se, primeiramente, o bem apreendido pelo intelecto é o bem em seu sentido metafísico, *simpliciter* (absoluto), ou em seu sentido específico e prático de ação a se realizar (3.2.1). Por fim, considerando que o primeiro bem concebido é o *bonum simpliciter*, é preciso mostrar que, em Tomás de Aquino, o bem metafísico ou especulativo é conhecido a partir da natureza ou realidade exterior, antes que por meio de uma apreensão interna ao ser humano (3.2.2).

3.2.1 A primazia cognoscitiva do bem simpliciter

Em sua questão a respeito da verdade, Tomás de Aquino nos apresenta o esquema ordenado da apreensão de algumas noções primeiras, a saber, do ente, do verdadeiro e do bem:

Ora, o intelecto por primeiro apreende o próprio ente; e, em segundo lugar, apreende que entende o ente; e, em terceiro lugar, apreende que apetece o ente. Donde por primeiro há a razão de ente, por segundo a razão de verdadeiro, e por terceiro a razão de bem, embora o bem esteja nas coisas³³¹ (*S. Th., Ia, q. 16, a. 4, ad. 2*, tradução nossa).

A apreensão do bem, portanto, se dá após a apreensão do ente e do verdadeiro. O motivo disso, como já exposto, é que o bem possui razão de ser apetecível, razão essa que se acrescenta ao ente³³². A verdade se dá pela relação de adequação entre a forma apreendida e o objeto exterior, de modo que só poderíamos conceber o bem (a razão de apetecível do objeto exterior) após o verdadeiro, que possui uma razão mais simples que o objeto exterior apetecido, a forma apreendida³³³. O bem, por ser um princípio primeiro não possui uma definição própria,

³³¹ “*Intellectus autem per prius apprehendit ipsum ens; et secundario apprehendit se intelligere ens; et tertio apprehendit se appetere ens. Unde primo est ratio entis, secundo ratio veri, tertio ratio boni, licet bonum sit in rebus*” (*S. Th., Ia, q. 5, a. 4, ad. 2*).

³³² Cf. *S. Th., Ia, q. 5, a. 1, co.*

³³³ Cf. *S. Th., Ia, q. 16, a. 4, co.*

como já exposto (seção 2.1.3), ele é definido pelo seu efeito, qual seja: “o bem é o que todas as coisas apetecem”³³⁴ (*S. Th., Ia, q. 5, a. 1, co.*, tradução nossa). Portanto, a razão de bem é que ele seja apetecível³³⁵. Em vista disso, para que possamos apreender o bem, primeiro precisamos apreender a razão de apetibilidade, e Tomás mostra isso ao afirmar, como visto, que a apreensão do bem se dá quando o intelecto percebe a si mesmo apetecendo.

Não podemos, no entanto, confundir o bem com a própria apetibilidade (Rhonheimer parece cometer esse erro³³⁶). Algo é apetecível porque é bom, de modo que a apetibilidade é o efeito da bondade e não a própria razão da bondade em si mesma, que é o motivo da apetibilidade³³⁷. Como explica Brock³³⁸, segundo Tomás, a razão de fim (que é a razão de bem) pressupõe a causa eficiente e formal³³⁹, portanto a razão de bem deve ser conhecida a partir da ação e natureza (forma) do agente: “Porque todo ser e bem é considerado mediante alguma forma”³⁴⁰ (*S. Th., Ia-IIae, q. 85, a. 4, co.*, tradução nossa). Essa concepção do bem a partir do movimento do agente deve ser antes de tudo especulativa. Segundo Rhonheimer, o primeiro bem concebido é aquele que chamamos de bem prático, compreendido como a ação que se busca realizar³⁴¹, objeto do intelecto prático. Enquanto o bem comum ou metafísico é alcançado por uma reflexão posterior³⁴². No entanto, vimos anteriormente que para o intelecto tornar-se prático (e assim apreender o bem prático), é preciso que ele conceba o seu conteúdo formal especulativo (seção 3.1.2). De maneira que o primeiro apreendido deve ser o bem considerado especulativamente em seu sentido comum, para, a partir daí, o intelecto tornar-se prático por extensão.

Esse primeiro bem apreendido também não deve ser reduzido à apreensão do apetite pré-racional da inclinação natural das faculdades sensitivas. Como bem mostra Stephen Brock³⁴³, em Tomás de Aquino, o bem pode se distinguir em *simpliciter* (absolutamente considerado) e *secundum quid* (considerado sob certo aspecto). O *simpliciter* se distingue do bem *secundum quid* na medida em que, enquanto o bem *simpliciter* é a razão da apetência por

³³⁴ “... *bonum est quod omnia appetunt*” (*S.Th., Ia, q. 5, a. 1, co*);

³³⁵ “*Ratio enim boni in hoc consistit, quod aliquid sit appetibile*” (*S. Th., Ia, q. 5, a. 1, co.*).

³³⁶ “*The ‘nature of the good’ (ratio boni) is therefore nothing other than what we experience as ‘good’ – the appetibile, the actuality of the practical object that is experienced in willing as willing’s own object*” (RHONHEIMER, 2000, p. 72).

³³⁷ “*Cum autem bonum proprie sit motivum appetitus, describitur bonum per motum appetitus, sicut solet manifestari vis motiva per motum*” (*In I Ethic., I, n. 9*).

³³⁸ BROCK, 2002, p. 314.

³³⁹ Cf. *S. Th., I, q. 5, a. 4, co.*

³⁴⁰ “*Omne enim esse et bonum consideratur per aliquam formam*” (*S. Th., Ia-IIae, q. 85, a. 4, co.*).

³⁴¹ Cf. RHONHEIMER, 2000, p. 22-23; p. 27.

³⁴² Cf. RHONHEIMER, 2000, p. 71.

³⁴³ Cf. BROCK, 2020, cap. V.

si mesmo e satisfaz o apetite intelectual, o bem *secundum quid* é desejável enquanto satisfaz alguma potência que não a intelectual: “Porém, diante de nós, uma coisa é que move como desejável, e outra que move como bem inteligível (bem *simpliciter*) [...]. Ora, segundo a potência concupiscível é movida por algo deleitável segundo o sentido, que é um bem aparente, visto que não é um bem em absoluto, mas apenas sob certo aspecto”³⁴⁴ (*In XII Met.*, 7, n. 4, tradução e parênteses nossos). O bem *simpliciter* é aquele que reúne em si tanto a bondade inteligível quanto a deleitabilidade (intelectual) de forma que, segundo Tomás de Aquino, ele deve ser o primeiro conhecido:

Mas não pode haver diversidade deste tipo no primeiro inteligível e no primeiro desejável. Ao contrário, é necessário que o primeiro inteligível e o primeiro desejável sejam o mesmo. E isto porque o concupiscível que não é um bem inteligível é um bem aparente. Ora, é necessário que o primeiro bem seja volitivo, isto é, apetecível ao apetite intelectual³⁴⁵ (*In XII Met.*, 7, n. 4, tradução nossa).

O bem concupiscível, portanto, não pode ser considerado o bem inteligível primeiro, pois o bem inteligível é desejado por si mesmo, em razão de sua própria bondade: “Ora, aquilo que é apetecido pelo apetite intelectual é desejado, porque aparece como bem em si mesmo. E o princípio de tal apetite é a inteligência, isto é, o ato do intelecto que é movido de certo modo pelo inteligível”³⁴⁶ (*In XII Met.*, 7, n. 4, tradução nossa). O primeiro bem conhecido, portanto, não é o concupiscível³⁴⁷, mas o bem metafísico ou *simpliciter*, ou seja, o bem honesto³⁴⁸. Isso se confirma ao vermos que o bem em si mesmo não pode se identificar com o prazer; na verdade, há vezes em que o bem apreendido não está associado com o prazer corporal. A razão é que o ato do intelecto que apreende o bem universal não é o mesmo ato que apreende o bem sensitivo particular, que compete aos sentidos:

A razão disto é que, assim como o sentido não apreende o bem universal, também o apetite da parte sensitiva não é movido pelo bem ou mal universal, mas por certo bem

³⁴⁴ “*Sed apud nos aliud est quod movet sicut desiderabile, et aliud quod movet sicut intelligibile bonum [...]. Secundum autem vim concupiscibilem movetur ab aliquo delectabili secundum sensum, quod videtur bonum, cum non sit bonum simpliciter, sed solum secundum quid*” (*In XII Met.*, 7, n. 4).

³⁴⁵ “*Sed non potest esse huiusmodi diversitas in primo intelligibili et primo desiderabili. Sed oportet quod primum intelligibile et primum desiderabile sint eadem. Et hoc ideo, quia concupiscibile quod non est intelligibile bonum, est apparens bonum. Primum autem bonum oportet quod sit voluntabile, idest appetibile appetitu intellectuali*” (*In XII Met.*, 7, n. 4).

³⁴⁶ “*Sed illud quod appetitur appetitu intellectuali, desideratur, quia videtur bonum secundum se. Huiusmodi enim appetitus principium est intelligentia, idest actus intellectus qui movetur quodammodo ab intelligibili*” (*In XII Met.*, 7, n. 4).

³⁴⁷ “*Sic igitur patet quod concupiscibile non est bonum nisi quod desideratur secundum rationis dictamen. Non ergo potest esse primum bonum; sed solum illud quod, quia bonum est, movet desiderium, quod est appetibile et intelligibile simul*” (*In XII Met.*, 7, n. 4).

³⁴⁸ Cf. *S. Th.*, Ia, q. 5, a. 6, co.

determinado, que é deleitável segundo o sentido, e certo mal determinado, que é entristecente segundo o sentido³⁴⁹ (*In III Anim.*, 12, n. 7, tradução nossa).

Esse primeiro bem conhecido, portanto, não se dá por meio de um apetite pré-racional³⁵⁰ (como as inclinações sensitivas). Ademais, mesmo a apreensão do bem inteligível não ocorre por ocasião de algum apetite sensitivo, como concebe Jacques Maritain em sua concepção de conhecimento por inclinação, na qual há uma inclinação da natureza racional que se daria por ocasião da inclinação dos apetites sensitivos, dando assim o conhecimento do apetite pelo bem, gerando a apreensão do bem moral³⁵¹. Na verdade, o apetite natural da forma racional tem como objeto sua conservação no ser e não o objeto das potências sensitivas³⁵²; já o apetite da inteligência se inclina para a verdade formal, que é seu objeto³⁵³, que por ocasião da inclinação natural dos apetites sensitivos, compreende o objeto sensitivo como uma deleitabilidade ou utilidade particular (que apenas por analogia ao bem *simpliciter* é chamado de bem *secundum quid*), portanto, não como um bem inteligível em si mesmo. A verdade para qual tende a inteligência é apreendida de modo abstrato e formal³⁵⁴, e não por um ato inclinativo³⁵⁵. O apetite intelectual é papel da vontade que tende apenas ao bem apreendido de antemão pela inteligência³⁵⁶. Segundo Tomás de Aquino, buscar e evitar é próprio do apetite e não do intelecto, que afirma e nega, e assim ordena as demais potências:

Porque o intelecto tem dois atos no juízo, a saber: a afirmação, pela qual assente ao verdadeiro, e a negação, pela qual dissente do falso. Aos quais correspondem proporcionalmente duas coisas na potência apetitiva, a saber: a busca, pela qual o apetite tende ao bem e inere a ele, e a fuga, pela qual recede do mal e dissente dele³⁵⁷ (*In IV Ethic.*, 2, n. 5, tradução nossa).

Desse modo, o intelecto se conforma com o apetite pela sua afirmação ou negação, havendo assim a verdade prática: “E, segundo isso, o intelecto e o apetite podem conformar-se,

³⁴⁹ “*Cuius ratio est, quia sicut sensus non apprehendit bonum universale, ita appetitus sensitivae partis non movetur a bono vel malo universalis, sed a quodam determinato bono, quod est delectabile secundum sensum, et quodam determinato malo, quod est contristans secundum sensum*” (*In III Anim.*, 12, n. 7).

³⁵⁰ Cf. BROCK, 2020, cap. V.

³⁵¹ Cf. MARITAIN, 1966, p. 62ss.

³⁵² “... *quaelibet substantia appetit conservationem sui esse secundum suam naturam*” (*S. Th.*, *Ia-IIae*, q. 94, a. 2, co.).

³⁵³ Cf. *S. Th.*, *Ia*, q. 79, a. 11, co.

³⁵⁴ Cf. *S. Th.*, *Ia*, q. 86, a. 1, co.

³⁵⁵ “... *la inteligencia no es inclinativa, sino posesiva, y cuando conoce siempre tiene en posesión su objeto conocido*” (Cf. SELLES, 2001, p. 15).

³⁵⁶ Cf. *S. Th.*, *Ia-IIae*, q. 25, a. 2, co.

³⁵⁷ “*Intellectus enim in iudicando habet duos actus, scilicet affirmationem qua assentit vero, et negationem qua dissentit a falso. Quibus duobus respondent duo proportionaliter in vi appetitiva, scilicet persecutio qua appetitus tendit in bonum et inhaeret ei, et fuga qua recedit a malo et dissentit ei*” (*In VI Ethic.*, 2, n. 5).

enquanto o apetite persegue isto que o intelecto afirma ser bom, e o apetite foge disto que o intelecto nega ser bom”³⁵⁸ (*In IV Ethic.*, 2, n. 5, tradução nossa). A partir de tudo isso, precisamos reconhecer que, em Tomás de Aquino, o primeiro bem apreendido pelo intelecto, o bem *simpliciter*, não possui sua razão de bondade apreendida a partir do apetite sensitivo, e que, ademais, não há o ato do intelecto do apetecer (a não ser por analogia quanto ao seu apetite natural), nem uma inclinação (seja da substância racional, seja do apetite da vontade) para com o objeto particular das inclinações sensíveis, de modo que a apreensão do bem se dá pela inteligibilidade do bem em si mesmo, e não através de um juízo por inclinação ao modo como concebe Maritain. Portanto, visto que a apetência é um efeito do bem e este é conhecido por meio desta apetência, é preciso que o intelecto apreenda a própria noção de apetência que decorre do bem sem recorrer ao objeto da inclinação corporal, pelas razões já vistas.

No entanto, permanece o fato de que Tomás de Aquino afirma que o bem é apreendido quando a razão percebe a si mesma como apetecendo o ente³⁵⁹. Não podemos afirmar com isso que a inteligência apreenda a apetência da vontade ao ente antes mesmo de conceber o bem, pois a vontade tem como objeto o bem formalmente apreendido, e não atua a não ser sob o influxo de sua razão apresentada pelo intelecto³⁶⁰. O intelecto prático ordena e concebe o ato prático, e assim é princípio do operar volitivo, antes mesmo do próprio ato da vontade³⁶¹, apresentando o ato como bom para a vontade³⁶². Nesse sentido, o intelecto compreende a si mesmo como um ordenador da alma³⁶³. Devemos, também, descartar a possibilidade da apreensão do bem a partir do conhecimento do apetite do intelecto pelo seu objeto, a verdade. Nessa interpretação, a partir do fato de que a verdade é o bem particular do intelecto e que, para apreendermos a verdade, é preciso conhecer também o ato da inteligência para que haja o juízo de que há relação entre a forma apreendida e a coisa real (*apprehendit se intelligere ens*), podemos, então, apreender o bem pelo reconhecimento do intelecto como um agente que tende à sua perfeição e bem próprio. O “*se appetere ens*” significaria, portanto, a apetência natural da inteligência ao seu objeto (a verdade), e o conhecimento disso resulta na apreensão do bem. Entretanto, é preciso dizer que, na apreensão da verdade, o intelecto

³⁵⁸ “*Et secundum hoc intellectus et appetitus possunt conformari, inquantum id quod intellectus affirmat bonum appetitus prosequitur, et id quod intellectus negat esse bonum appetitus fugit*” (*In VI Ethic.*, 2, n. 5).

³⁵⁹ Cf. *S. Th.*, Ia, q. 16, a. 4, ad. 2.

³⁶⁰ Cf. *S. Th.*, Ia, q. 82, a. 2, co.

³⁶¹ Cf. *S. Th.*, Ia, q. 47, a. 2, co.

³⁶² Cf. *S. Th.*, Ia-IIae, q. 9, a. 1, co.

³⁶³ Cf. BROCK, 2020, cap. V.

apreende primariamente o seu objeto e secundariamente o seu próprio inteligir³⁶⁴. Não é preciso para o juízo verdadeiro se remeter ao ato inteligência, mas ao objeto apreendido. Ou seja, o juízo verdadeiro é primariamente quanto à adequação da forma apreendida e não quanto ao ato mesmo da inteligência de apreender³⁶⁵.

É preciso reconhecer que a apreensão da razão de bem deve ser realizada a partir das coisas exteriores e materiais, sem cair nos problemas relatados anteriormente, ou seja, buscando a apreensão do bem inteligível e *simpliciter*. Segundo Tomás de Aquino, o intelecto humano apreende, por sua natureza, a forma das coisas materiais, de modo que é a essas coisas que nos dirigimos com mais facilidade: “Ora, há outro intelecto, a saber, o humano, que nem é seu inteligir, nem tem como objeto primeiro de seu inteligir a sua essência, mas algo extrínseco, a saber, a natureza da coisa material”³⁶⁶ (*S. Th., Ia, q. 87, a. 3, co.*, tradução nossa). Por isso, admitimos que é mais fácil e natural a apreensão do bem a partir do movimento da natureza das coisas materiais do que por uma reflexão do movimento do próprio ato intelectual. Os princípios práticos se revelam para a inteligência no próprio agir das coisas naturais materiais³⁶⁷. Em vista do que já mencionamos, devemos compreender esse apetecer do intelecto como uma apreensão da razão do agir ou apetecer por causa da própria bondade, apreendendo, assim, o bem inteligível *simpliciter* que fundamenta a apreensão do bem prático, influenciando, desse modo, no movimento da vontade. Essa apreensão deve se dar por meio do conhecimento dos princípios práticos da ação das coisas naturais, através de uma imitação da natureza, realizada pelo intelecto.

3.2.2 O conhecimento do bem simpliciter a partir da natureza

Como já dito, Tomás de Aquino afirma que o bem é aquilo que todos apetecem. Se o bem é conhecido por seu efeito de causar o apetecer, é preciso que a razão conheça a ideia do que seja o apetecer e os princípios do próprio apetecer, ou seja, em função do que algo apetece a outro, ou seja, não apenas o sentido de desejar, mas também a razão daquele desejo (inteligível).

³⁶⁴ “*Et ideo id quod primo cognoscitur ab intellectu humano, est huiusmodi obiectum; et secundario cognoscitur ipse actus quo cognoscitur obiectum*” (*S. Th., Ia, q. 87, a. 3, co.*).

³⁶⁵ “*... sed quando incipit iudicare de re apprehensa, tunc ipsum iudicium intellectus est quoddam proprium ei, quod non invenitur extra in re. Sed quando adaequatur ei quod est extra in re, dicitur iudicium verum; tunc autem iudicat intellectus de re apprehensa quando dicit aliquid esse vel non esse, quod est intellectus componentis et dividensis*” (*De Verit., q. 1, a. 3, co.*).

³⁶⁶ “*Est autem alius intellectus, scilicet humanus, qui nec est suum intelligere, nec sui intelligere est obiectum primum ipsa eius essentia, sed aliquid extrinsecum, scilicet natura materialis rei*” (*S. Th., Ia, q. 87, a. 3, co.*).

³⁶⁷ “*Principia autem rationis sunt ea quae sunt secundum naturam, nam ratio, praesuppositis his quae sunt a natura determinata, disponit alia secundum quod convenit*” (*S. Th., IIa-IIae, q. 154, a. 12, co.*).

O apetecer ou desejo, é a inclinação que as coisas possuem para algum fim, assim há uma relação íntima entre o apetecer e a ação, pois a inclinação produz a operação. Essa ação que é percebida pela inteligência não é simplesmente qualquer movimento de um princípio a outro, pois é possível que haja movimentos que não principiem de modo natural ao ente, mas de modo violento ou artificial, ou seja, a geração de um movimento que não proceda da forma natural do ente³⁶⁸. O homem pode serrar o tronco de uma árvore e, assim, principiar o movimento de sua queda, mas essa queda não é uma ação natural da árvore, que deve principiar de sua forma, mas uma violência. Entretanto, só há violência quando se pressupõe o movimento natural. É, então, a esse movimento que Tomás de Aquino se refere com o termo apetecer, àquela tendência que procede da própria natureza do ente e que é comum a todos eles, racionais ou naturais³⁶⁹.

O fundamento do movimento natural a determinado fim é a forma, visto que a toda forma há uma inclinação correspondente³⁷⁰. Por exemplo, corresponde à forma animal do cão buscar o alimento, mas também corresponde à forma do calor causar a calefação³⁷¹. Por isso, por “aquilo que todos apetecem” não se deve compreender apenas os entes racionais ou sensitivos, mas qualquer ente, de modo que toda ação do agente natural é em vista de um fim determinado por sua forma natural³⁷². Para que a razão reconheça que o movimento realizado por um ente seja uma inclinação natural, basta que apreenda que a ação procede de sua forma e é determinada a um fim que lhe é conveniente. Ela reconhece isso ao perceber que a ação do ente quase sempre procede da mesma maneira se não houver uma violência ou defeito natural (a geração de um filhote por parte de um animal, por exemplo). Se o agente fosse indeterminado em seu agir, nunca realizaria nenhuma operação mais do que outra³⁷³. O fim natural da forma é reconhecido, finalmente, como o seu bem, visto que tudo se dirige naturalmente ao que lhe é conveniente, do contrário não se inclinaria para esse fim³⁷⁴.

³⁶⁸ Cf. *S. Th.*, Ia-IIae, q. 6, a. 4, ad. 2.

³⁶⁹ “In his commentary Thomas also makes two observations with respect to the content of the definition of the good. The first remark concerns the verb “desire” (*appetunt*), which could suggest that the definition only holds for beings who possess knowledge and consciously intend an end. The term must be taken, however, in the broadest possible sense. All things, knowing and not-knowing, possess a tendency toward an end; in this sense they all desire a good” (AERTSEN, 1996, p. 300-301).

³⁷⁰ Cf. *S. Th.*, Ia, q. 80, a. 1, co.

³⁷¹ “... *omnis operatio specificatur per formam quae est principium operationis, sicut calefactio per calorem*” (*S. Th.*, Ia, q. 14, a. 5, ad. 3).

³⁷² “*Agens autem non movet nisi ex intentione finis. [...] Haec autem determinatio, sicut in rationali natura fit per rationalem appetitum, qui dicitur voluntas; ita in aliis fit per inclinationem naturalem, quae dicitur appetitus naturalis*” (*S. Th.*, Ia-IIae, q. 1, a. 2, co.).

³⁷³ “*Si agens non tenderet ad aliquem effectum determinatum, omnes effectus essent ei indifferentes. Quod autem indifferenter se habet ad multa, non magis unum eorum operatur quam aliud: unde a contingente ad utrumque non sequitur aliquis effectus nisi per aliquid determinetur ad unum. Impossibile igitur esset quod ageret. Omne igitur agens tendit ad aliquem determinatum effectum, quod dicitur finis eius*” (*S.C.G.*, III, 2, n. 8).

³⁷⁴ Cf. *S.C.G.*, III, 3, n. 2.

Em razão disso, podemos afirmar que todo ente possui um apetite natural para sua própria perfeição, que se realiza ao se alcançar o bem desejado. Portanto, a razão da apetibilidade consiste na perfeição: “Ora, é manifesto que cada coisa é apetecível segundo é perfeita, porque todas as coisas apetezem sua perfeição”³⁷⁵ (*S. Th., Ia, q. 5, a. 1, co.*). Logo, o princípio que fundamenta a relação entre a apetência do ente e o bem apetecido é a sua perfeição. Todo ente possui dois atos que correspondem a duas perfeições³⁷⁶. O ato primeiro é a sua forma ou natureza que fundamenta suas potencialidades ou operações e o fim para o qual se dirige. O ato segundo é o ato de suas operações que advêm à substância como acidentes e que realizam o bem para o qual se inclina a forma. De modo que a perfeição indica uma forma a que, segundo sua natureza, nada falta³⁷⁷, pois realizou suas potencialidades. A forma, possuindo determinada natureza, possui também um princípio de movimento em direção ao seu bem, e esse movimento exige a ação que é realizada por uma operação. Nesse sentido, o bem é princípio de atividade³⁷⁸. Sendo causa final, o bem não é o próprio apetite, mas a razão ou o motivo, enquanto perfeição, da operação da potência ativa do ente. A perfeição, portanto, é a realização das potencialidades da forma de um ente, caracterizada como uma plenitude no ser segundo sua natureza³⁷⁹, de maneira que é bom para um ente aquilo que convém à sua forma, e mal o que não convém, segundo contribuem ou não para sua perfeição³⁸⁰. Stephen Brock faz notar, no entanto, que não podemos derivar a bondade da perfeição como se uma noção estivesse implicada em outra. Na verdade, é a perfeição que está incluída na concepção de bondade e não o inverso, visto que a bondade também compreende a apetibilidade. Do contrário, cairíamos, de fato, na falácia naturalista³⁸¹. Entretanto, essa apetibilidade se acrescenta à perfeição da forma como consequência de seu princípio, visto que a perfeição que se realiza com o bem alcançado explica a apetibilidade desse bem.

Em suma, a apreensão da razão de bem se dá quando percebemos na natureza que sua atividade, originada de sua potência ativa, tem como princípio a perfeição a qual se inclina a forma de sua natureza. Temos, portanto, tudo o que compõe o bem: a noção de perfeição que é a razão da apetibilidade, causa final, e o conhecimento da inclinação como se dirigindo, apeteendo, a essa perfeição como àquilo que convém à sua forma ou natureza. O primeiro a

³⁷⁵ “*Manifestum est autem quod unumquodque est appetibile secundum quod est perfectum, nam omnia appetunt suam perfectionem*” (*S. Th., Ia, q. 5, a. 1, co.*).

³⁷⁶ Cf. *S. Th., Ia, q. 48, a. 5, co.*

³⁷⁷ Cf. *S. Th., Ia, q. 4, a. 1 co.*

³⁷⁸ Cf. *S. Th., q. 5, a. 4, co.*

³⁷⁹ Cf. *S. Th., Ia-IIae, q. 18, a. 1, co.*

³⁸⁰ Cf. *S. Th., Ia-IIae, q. 18, a. 5, co.*

³⁸¹ Cf. BROCK, 2020, cap. V.

ser conhecido é a ação ou ato, o segundo o agente e sua natureza, reconhecendo a ação como um fim ao qual a natureza se inclina, e, por último, se reconhece o fim da ação como uma perfeição do agente, fim de sua inclinação. Assim apreendemos o bem.

3.3 Conclusão do capítulo

Concluimos neste capítulo que, ao contrário do que objetam os neoclássicos (seção 3.1.1), em Tomás de Aquino, o conhecimento do bem prático do agir moral depende do conhecimento especulativo por parte da razão especulativa, que fundamenta as razões do obrar da razão prática (seção 3.1.2). Sem o conhecimento especulativo não poderá haver material necessário para justificar e fundamentar o agir moral, nem mesmo haverá objeto para que se considere como um fim do agir, por isso consideramos que há uma dependência material que a razão prática possui para com o conteúdo da razão especulativa. Não é formal, pois o conhecimento propriamente prático é objeto da apreensão prática, mas é material, pois depende da apreensão das razões por parte do intelecto especulativo. Ademais, em Tomás de Aquino, o conhecimento dos princípios práticos, que regem a razão prática na determinação do agir, é apreendido a partir dos princípios que ordenam o agir da natureza (seção 3.1.3), de modo que o intelecto prático, por meio da arte (compreendida em sentido lato como reta razão), imita a natureza e concebe seus princípios práticos como medidas do agir humano. Isso não significa reduzir o *esse morale* ao *esse essenziale*, pois o *esse morale* possui sua natureza própria principiada por um ato da vontade. No entanto, é preciso reconhecer na ordem natural os princípios que regem a retidão do agir, inclusive conhecendo nossa própria natureza como medida da conveniência dos atos. O argumento de que a ordem do conhecimento é inversa à ordem do ser não é aceitável no sentido de que o conhecimento do ato ou ação não é suficiente para afirmar que estes são o bem da operação de uma determinada natureza, a não ser se retornarmos para a natureza que causou o efeito e reconhecer o efeito como um fim ou bem desta natureza, ou seja, como o objeto de uma inclinação natural da operação, havendo assim uma ida à causa e um retorno ao efeito (seção 3.1.4).

Também devemos concluir que, para Tomás de Aquino, a apreensão do bem se dá inicialmente pela apreensão do bem *simpliciter* ou metafísico, não pelo bem sensível da faculdade sensitiva (seção 3.2.1). Do contrário, a noção de bem se reduziria à satisfação sensível, e em Tomás de Aquino o bem em última instância não é o prazer, ou agradabilidade, mas a perfeição que dá razão à ação do agente. A apreensão da *ratio boni*, por sua vez, não se dá a partir de um conhecimento do apetecer da vontade, apesar de Tomás dizer que conhecemos o

bem quando apetecemos o bem, visto que a apreensão do bem é formalmente a razão *sine qua non* há ato da vontade, não sendo suficiente a mera apreensão da razão de ente. É necessário que a razão apreenda o bem antes de qualquer ato da vontade, e isso ocorre na medida que o intelecto conhece a razão de apetência por meio da observação da natureza. Essa apreensão, além disso, não se dá por meio de um conhecimento por inclinação, em virtude de que atos da inteligência não são inclinativos, mas por apreensão e juízo, e, ademais, o apetite da forma humana tende para a conservação do ser e não para o apetecer das coisas exteriores, que é objeto do apetite da vontade. Afirmamos, também, que não é provável que a apreensão da razão de apetecer se dê pelo conhecimento do apetecer da própria inteligência, através do seu apetite natural para a apreensão da verdade, visto que o homem apreende principalmente as coisas sensíveis, de modo que é mais conveniente e simples afirmar que essa apreensão se dá pela observação do apetecer natural das coisas exteriores.

Por fim, vimos que a apreensão do bem se dá de modo evidente a partir da compreensão da razão de apetibilidade (seção 3.2.2). O bem é aquilo que todas as coisas apetecem, portanto, é necessário conhecer o apetecer e o motivo desse apetecer. O apetecer que corresponde ao bem não é qualquer movimento, mas aquilo que procede da forma do ente, ou seja, de sua natureza como uma inclinação natural. Pois apenas aquilo que é conveniente à forma pode ser dito seu bem. Não é a mera apetibilidade da forma que dá a noção de bem, como se o bem fosse o próprio apetecer; mas, ao contrário, é a razão ou causa desse apetecer, visto que o bem é causa final do agente. Ora, a forma busca, por meio dos seus atos segundos, a plenitude de suas potencialidades, o que indica propriamente a sua perfeição. A perfeição, portanto, é a razão da apetibilidade natural da forma ou natureza do ente e é, em vista disso, a razão de bem do ente, de modo que aquilo que convém à natureza do ente é o bem e o que não convém é o seu mal. A inteligência, portanto, conhecendo o apetite natural das formas para aquilo que aperfeiçoa sua natureza, conhece a razão de bem *simpliciter* que fundamentará a apreensão do bem prático do agir humano.

4 O BEM PRÁTICO

Exposto o método cognoscitivo do bem especulativo, é necessário mostrar de que modo esse conhecimento fundamenta a apreensão do bem prático e dos preceitos do agir humano. Um dos principais textos de Tomás de Aquino a respeito da apreensão do bem prático e dos preceitos do agir moral se encontra no *Tratado da Lei*, mais especificamente na *S. Th., I-II, q. 94, a. 2* que está sendo analisado nesta dissertação e será tratado, de modo mais pormenorizado, neste capítulo. Nesse artigo é questionado o número de preceitos da lei natural, e Tomás de Aquino, a partir disso, desenvolve o seu método cognoscitivo dos primeiros princípios da lei natural, que são os primeiros preceitos evidentes e indemonstráveis que são apreendidos a partir das inclinações naturais do homem, de modo que a ordem dos preceitos segue a ordem das inclinações. Primeiro iremos analisar, a partir do *Tratado da Lei*, a natureza da lei natural (4.1), depois como é apreendido o seu primeiríssimo princípio que fundamenta todos os demais, bem como analisar o seu *status* moral (4.2), e, por fim, consideraremos o que são as inclinações naturais, e qual o seu papel na apreensão dos preceitos da lei natural (4.3).

4.1 A natureza da lei natural

O método cognoscitivo da apreensão dos bens práticos humanos em Tomás de Aquino só se faz claro na medida que se compreende a natureza do que é a lei natural que é exposta no *Tratado da Lei*, localizado na *Summa Theologiae*, pois a lei natural é o conhecimento habitual e os juízos práticos desses preceitos ou primeiros princípios. Por isso, temos que expor o que é a lei em geral para Tomás de Aquino, para chegarmos a compreender a lei eterna, do qual a lei natural é participação da criatura racional, e assim, por fim, entendermos a natureza da lei natural.

4.1.1 A lei em geral

Segundo o Doutor Angélico, a lei é definida como uma certa ordenação da razão promulgado para o bem comum, por aquele que tem o cuidado da comunidade³⁸². Definição essa que comporta quatro propriedades da lei em geral. A primeira propriedade é de que a lei é

³⁸² “*quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata*” (*S. Th., Ia-IIae, q. 90, a. 4, co.*).

um ato ordenativo da razão: “a lei é algo que pertence à razão”³⁸³ (*S. Th., Ia-IIae, q. 90, a. 1, co.*, tradução nossa). O motivo disso é que a lei é sempre uma regra ou medida dos atos, segundo a qual alguém é induzido a agir ou impedido de agir³⁸⁴. Ora, a razão é a regra e medida dos atos humanos, visto que ela é o princípio primeiro dos seus atos, pois é próprio da razão ordenar para um fim, e o fim é o primeiro princípio do agir³⁸⁵. Portanto, não pode ser chamada propriamente de lei, a não ser aquelas ordenações que provêm dos atos de uma razão³⁸⁶. A segunda propriedade da lei é o fato de ser destinada para o bem comum. O motivo disso é que, por ser a razão o princípio da medida e regra dos atos humanos, então aquilo que é o primeiro princípio para a própria razão será principalmente o princípio máximo de tudo o mais³⁸⁷. O primeiro princípio da razão prática, que é a razão enquanto dirige os atos dos homens, é o fim último³⁸⁸. Ora, o fim último do homem é a sua felicidade ou beatitude, portanto, o fim último para qual se ordena a lei deve ser a beatitude do homem³⁸⁹. Entretanto, como a parte se ordena para o todo, de modo que o imperfeito se ordena ao perfeito, e as pessoas particulares fazem parte da sociedade, então a lei deve ordenar-se ao bem comum da sociedade³⁹⁰. Como, em qualquer gênero, o que é considerado o maior é o princípio de todos os demais a quem depende aquele que é o principal, portanto as leis particulares só serão lei na medida que se ordenam para o bem comum que é o fim da lei principal, de modo que toda lei se ordena ultimamente ao bem comum³⁹¹. A terceira propriedade da lei é que esta é dada por a quem compete o bem comum da sociedade, ora compete a toda a multidão (o povo), ora ao líder que exerce sua função em nome da população, a ordenação ao bem comum, portanto, a lei deve ser dada pela multidão

³⁸³ “... *lex sit aliquid pertinens ad rationem*” (*S. Th., Ia-IIae, q. 90, a. 1, co.*).

³⁸⁴ “... *lex quaedam regula est et mensura actuum, secundum quam inducitur aliquis ad agendum, vel ab agendo retrahitur*” (*S. Th., Ia-IIae, q. 90, a. 1, co.*).

³⁸⁵ “*Regula autem et mensura humanorum actuum est ratio, quae est primum principium actuum humanorum, ut ex praedictis patet, rationis enim est ordinare ad finem, qui est primum principium in agendis*” (*S. Th., Ia-IIae, q. 90, a. 1, co.*).

³⁸⁶ O que nos faz pensar que leis irracionais não são propriamente leis, senão de modo aparente e falso.

³⁸⁷ “*Sicut autem ratio est principium humanorum actuum, ita etiam in ipsa ratione est aliquid quod est principium respectu omnium aliorum. Unde ad hoc oportet quod principaliter et maxime pertineat lex*” (*S. Th., Ia-IIae, q. 90, a. 2.*

³⁸⁸ “*Primum autem principium in operativis, quorum est ratio practica, est finis ultimus*” (*S. Th., Ia-IIae, q. 90, a. 2, co.*).

³⁸⁹ “*Est autem ultimus finis humanae vitae felicitas vel beatitudo, ut supra habitum est. Unde oportet quod lex maxime respiciat ordinem qui est in beatitudinem*” (*S. Th., Ia-IIae, q. 90, a. 2, co.*).

³⁹⁰ “*Rursus, cum omnis pars ordinetur ad totum sicut imperfectum ad perfectum; unus autem homo est pars communitatis perfectae, necesse est quod lex proprie respiciat ordinem ad felicitatem communem*” (*S. Th., Ia-IIae, q. 90, a. 2, co.*).

³⁹¹ “*In quolibet autem genere id quod maxime dicitur, est principium aliorum, et alia dicuntur secundum ordinem ad ipsum [...]. Unde oportet quod, cum lex maxime dicatur secundum ordinem ad bonum commune, quodcumque aliud praeceptum de particulari opere non habeat rationem legis nisi secundum ordinem ad bonum commune*” (*S. Th., Ia-IIae, q. 90, a. 2, co.*).

ou pelo líder em nome do povo³⁹². A quarta propriedade é que a lei deve ser uma ordenação promulgada, pois a função da lei é ordenar e regular os atos dos homens, e ela não pode possuir força de obrigação e nem pode ser seguida, a não ser que a ordem da lei lhes seja dada a conhecer, visto que é pelo intelecto que os homens regulam os próprios atos³⁹³. Através dessas quatro propriedades, temos a definição completa da lei em geral, como já mencionada.

Os efeitos que a lei proporciona estão relacionados com as propriedades que definem a própria lei. Um dos efeitos é tornar os homens bons, pois o súdito virtuoso é aquele que obedece à ordenação do governante, assim como a virtude do irascível e concupiscível é obedecer aos ditames da razão³⁹⁴. Tomás de Aquino tem em mente a lei segundo uma de suas propriedades essenciais que é a de ordenar para o bem comum, e não qualquer coisa que chamamos de lei apenas pelo fato de ter sido promulgada, visto que uma lei irracional ou contra a reta razão não é propriamente uma lei, portanto não obriga a consciência, nem produz a virtude: “... a lei tirânica, quando não é segundo a razão, não é absolutamente lei, mas é mais uma certa perversidade da lei”³⁹⁵ (*S. Th., Ia-IIae, q. 92, a. 1, ad. 4*, tradução nossa). De modo que a obediência do povo à lei é a obediência a um ditame reto da razão prática em vista do bem comum social, portanto uma obediência virtuosa, e é virtuoso o súdito que bem obedece ao seu governante reto. É, portanto, próprio da lei tornar seus súditos virtuosos, e, como é a virtude que torna o homem bom, então é um efeito próprio da verdadeira lei tornar os homens bons³⁹⁶. Só podemos chamar de bons aqueles que seguem ordens e leis injustas — contra a justiça divina e o bem comum —, de modo relativo, pois eles são bons apenas para aquele regime injusto, mas não para a própria justiça divina³⁹⁷. Por outro lado, também podemos chamar de maus aqueles homens que transgridem a lei que se ordena ao bem comum.

³⁹² “*Ordinare autem aliquid in bonum commune est vel totius multitudinis, vel alicuius gerentis vicem totius multitudinis. Et ideo condere legem vel pertinet ad totam multitudinem, vel pertinet ad personam publicam quae totius multitudinis curam habet*” (*S. Th., Ia-IIae, q. 90, a. 3, co.*).

³⁹³ “*Unde ad hoc quod lex virtutem obligandi obtineat, quod est proprium legis, oportet quod applicetur hominibus qui secundum eam regulari debent. Talis autem applicatio fit per hoc quod in notitiam eorum deducitur ex ipsa promulgatione. Unde promulgatio necessaria est ad hoc quod lex habeat suam virtutem*” (*S. Th., Ia-IIae, q. 90, a. 4, co.*).

³⁹⁴ “*Cuiuslibet autem subditi virtus est ut bene subdatur ei a quo gubernatur; sicut videmus quod virtus irascibilis et concupiscibilis in hoc consistit quod sint bene obedientes rationi*” (*S. Th., Ia-IIae, q. 92, a. 1, co.*).

³⁹⁵ “*... lex tyrannica, cum non sit secundum rationem, non est simpliciter lex, sed magis est quaedam perversitas legis*” (*S. Th., Ia-IIae, q. 92, a. 1, ad. 4*).

³⁹⁶ “*Unde manifestum est quod hoc sit proprium legis, inducere subiectos ad propriam ipsorum virtutem. Cum igitur virtus sit quae bonum facit habentem, sequitur quod proprius effectus legis sit bonos facere eos quibus datur*” (*S. Th., Ia-IIae, q. 92, a. 1, co.*).

³⁹⁷ “*Si vero intentio legislatoris feratur ad id quod non est bonum simpliciter, sed utile vel delectabile sibi, vel repugnans iustitiae divinae; tunc lex non facit homines bonos simpliciter, sed secundum quid, scilicet in ordine ad tale regimen*” (*S. Th., Ia-IIae, q. 92, a. 1, co.*).

O conceito genérico de lei pode ser dividido em tipos de leis específicas, as quais são: lei eterna, natural, humana e divina. A lei eterna é a própria razão divina enquanto rege e governa o mundo por meio de sua providência³⁹⁸; e como a razão divina não possui nenhum conceito temporal, mas concebe eternamente, então pode receber o nome de lei eterna³⁹⁹. Além da lei eterna, temos uma lei que é central para a nossa presente discussão, que é a lei natural. A lei natural é uma participação da razão humana na lei eterna, de modo que ela mesmo possa providenciar seus atos ao seu fim devido⁴⁰⁰, diferentemente dos outros entes inferiores que recebem a medida e ordem de seus atos pela providência sem serem entes que conscientemente proveem seus próprios atos, em razão da ausência de racionalidade⁴⁰¹. A lei humana, também chamada contemporeamente de lei positiva, por sua vez, também é um ditame da razão prática, que se origina da necessidade de o homem ordenar questões particulares a partir da consideração dos preceitos universais e indemonstráveis da lei natural⁴⁰², à semelhança da razão especulativa, que retira novos conhecimentos por meio do esforço raciocinativo a partir de verdades indemonstráveis naturalmente conhecidas por nós⁴⁰³. Há, por fim, a lei divina, que é a lei expressa por Deus que ordena o homem não meramente ao bem comum natural, mas à beatitude eterna em razão de seu destino sobrenatural⁴⁰⁴.

4.1.2 A lei natural

A lei pode estar em um sujeito como o que regula e mede (assim é o que ocorre com o legislador), e como aquele que é regulado e medido, na medida que participa da ordenação da

³⁹⁸ “*Et ideo ipsa ratio gubernationis rerum in Deo sicut in principe universitatis existens, legis habet rationem*” (S. Th., Ia-IIae, q. 91, a. 1, co.).

³⁹⁹ “*Et quia divina ratio nihil concipit ex tempore, sed habet aeternum conceptum, ut dicitur Prov. VIII; inde est quod huiusmodi legem oportet dicere aeternam*” (S. Th., Ia-IIae, q. 91, a. 1, co.).

⁴⁰⁰ “*Inter cetera autem rationalis creatura excellentiori quodam modo divinae providentiae subiacet, inquantum et ipsa fit providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens. Unde et in ipsa participatur ratio aeterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem. Et talis participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur*” (S. Th., Ia-IIae, q. 91, a. 2, co.).

⁴⁰¹ “*In creatura autem irrationali non participatur rationaliter, unde non potest dici lex nisi per similitudinem*” (S. Th., Ia-IIae, q. 91, a. 2, ad. 3).

⁴⁰² “*... ita etiam ex praeceptis legis naturalis, quasi ex quibusdam principiis communibus et indemonstrabilibus, necesse est quod ratio humana procedat ad aliqua magis particulariter disponenda*” (S. Th., Ia-IIae, q. 91, a. 3, co.).

⁴⁰³ “*... sicut in ratione speculativa ex principiis indemonstrabilibus naturaliter cognititis producuntur conclusiones diversarum scientiarum, quarum cognitio non est nobis naturaliter indita, sed per industriam rationis inventa*” (S. Th., Ia-IIae, q. 91, a. 3, co.).

⁴⁰⁴ “*Sed quia homo ordinatur ad finem beatitudinis aeternae, quae excedit proportionem naturalis facultatis humanae, ut supra habitum est; ideo necessarium fuit ut supra legem naturalem et humanam, dirigeretur etiam ad suum finem lege divinitus data*” (S. Th., Ia-IIae, q. 91, a. 4, co.).

lei⁴⁰⁵. Como todas as coisas estão submetidas à providência divina, então toda a criação está medida e regulada pela lei eterna. Portanto, todas as coisas participam da lei eterna de algum modo, na medida que, a partir de sua impressão nas criaturas, todas as coisas possuem suas inclinações aos seus fins e atos próprios⁴⁰⁶. Essa participação que toda criatura recebe da lei eterna através da providência divina é chamada de participação passiva na lei eterna⁴⁰⁷, e esta ocorre na medida que Deus, ao criar cada natureza, destina cada uma de suas potências para um fim específico, inclusive as potências racionais humanas, por modo de princípio movente, determinando, assim, o fim da natureza humana e todas as demais potências inferiores. No entanto, a criatura racional, além de participar de um modo meramente passivo da providência divina, participa da lei eterna de uma maneira muito mais excelente por meio de sua racionalidade, na medida que provém para si e para os outros a inclinação para os atos devidos⁴⁰⁸. Podemos chamar esse modo de participação ativa, que são atos racionais em vista de um bem apreendido pelo intelecto⁴⁰⁹. Essa participação da criatura racional na lei eterna, através da apreensão da própria razão, é chamada de lei natural⁴¹⁰, e ela ocorre graças à luz divina impressa em nós que ilumina o discernimento humano do que é o bem e o mal⁴¹¹. Desse modo, o ser humano pode, de modo racional, providenciar os seus próprios atos durante seu percurso em vida.

Sendo a lei natural uma ordenação da razão humana de seus próprios atos, ela é constituída por uma série de princípios práticos, que são os bens humanos apreendidos, e que determinam como se deve agir em vista do bem e evitar o mal, por exemplo, o bem da vida e a proibição do suicídio, ou o bem da reprodução e união conjugal e o mal do adultério. Nós nos perguntamos, então, se a lei natural é um hábito. Se compreendermos o hábito como aquilo pelo que alguém o faz, por exemplo, o hábito da gramática produz uma oração correta, então a lei

⁴⁰⁵ “... *lex, cum sit regula et mensura, dupliciter potest esse in aliquo, uno modo, sicut in regulante et mensurante; alio modo, sicut in regulato et mensurato, quia in quantum participat aliquid de regula vel mensura, sic regulatur vel mensuratur*” (S. Th., Ia-IIae, q. 91, a. 2, co.).

⁴⁰⁶ “... *manifestum est quod omnia participant aequaliter legem aeternam, in quantum scilicet ex impressione eius habent inclinationes in proprios actus et fines*” (S. Th., Ia-IIae, q. 91, a. 2, co.).

⁴⁰⁷ Cf. BOSSINI, 2022, p. 50.

⁴⁰⁸ “*Inter cetera autem rationalis creatura excellentiori quodam modo divinae providentiae subiacet, in quantum et ipsa fit providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens. Unde et in ipsa participatur ratio aeterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem*” (S. Th., Ia-IIae, q. 91, a. 2, co.).

⁴⁰⁹ “*Con otras palabras: no sólo participa de dicha ley en cuanto que experimenta en sí mismo la inclinación a ciertos fines, como algo que queda incluido en su voluntad natural del bien, algo derivado de su modo de ser y, por tanto, del orden impreso por Dios en la creación, sino que participa de dicha ley de manera activa, en cuanto que tiene a su cargo ordenar activamente sus propias acciones*” (GONZÁLEZ, 2010, p.399).

⁴¹⁰ “*Et talis participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur*” (S. Th., Ia-IIae, q. 91, a. 2, co.).

⁴¹¹ “... *lumen rationis naturalis, quo discernimus quid sit bonum et malum, quod pertinet ad naturalem legem, nihil aliud sit quam impressio divini luminis in nobis*” (S. Th., Ia-IIae, q. 91, a. 2, co.).

natural não seria hábito própria e essencialmente, pois ela é uma obra da razão, um ato ordenativo⁴¹². Se, porém, compreendermos o hábito como aquilo que habitualmente está, ou seja, o que permanece mesmo quando não se realiza o ato, então podemos chamar a lei natural de um hábito enquanto habitualmente conserva os primeiros princípios da razão prática apreendidos como bens humanos⁴¹³, apesar de que propriamente se chame lei natural os atos ordenativos da razão prática para os bens humanos universais e indemonstráveis. A lei natural considerada impropriamente como hábito não pode ser confundida com o hábito da *sindérese*, que nos permite conhecer os primeiros princípios da razão prática (seção 2.2.2), assim como não podemos confundir o hábito dos primeiros princípios com o conhecimento habitual dos primeiros princípios especulativos⁴¹⁴. A *sindérese* é propriamente aquilo que Tomás de Aquino chama de luz divina impressa em nós, que possui o ofício de nos impelir ao bem e murmurar contra o mal⁴¹⁵, e o que nos permite, junto à razão prática, participarmos ativamente da lei natural.

Essa participação ativa, entretanto, só possui sua razão de ser graças à participação passiva na lei eterna tanto da natureza humana, quanto da natureza criada. Na proporção em que, por um lado, a participação passiva dá ao homem a sua própria natureza e seu destino ou fim teleológico natural, visto que recebe o fim próprio de sua inteligência, que é a verdade universal (seção 2.2.1), e de sua vontade, que é o bem universal (seção 2.2.3), por outro, enquanto essa mesma natureza, com os fins próprios de cada uma de suas potências, revela ao homem o bem da natureza humana, a partir da apreensão do bem de cada faculdade particular, com a devida ordenação de cada uma ao bem superior da razão. Ademais, a ordenação da natureza criada, ou seja, dos entes naturais, revela os princípios práticos pelos quais o intelecto divino ordenou todas as coisas, e que serão utilizados pela própria razão humana para a apreensão de seus princípios práticos, por meio da imitação da natureza, como visto (seção 3.1.3). Sem, portanto, a participação passiva não é possível a apreensão dos bens práticos humanos, e, portanto, a constituição da participação ativa⁴¹⁶. Temos assim, a lei natural abstratamente considerada, enquanto consideramos seu princípio prático fundante, e a lei

⁴¹² “*Dictum est enim supra quod lex naturalis est aliquid per rationem constitutum, sicut etiam propositio est quoddam opus rationis. [...] Cum igitur habitus sit quo quis agit, non potest esse quod lex aliqua sit habitus proprie et essentialiter*” (S. Th., Ia-IIae, q. 94, a. 1, co.).

⁴¹³ “*Et hoc modo, quia praecepta legis naturalis quandoque considerantur in actu a ratione, quandoque autem sunt in ea habitualiter tantum, secundum hunc modum potest dici quod lex naturalis sit habitus*” (S. Th., Ia-IIae, q. 94, a. 1, co.).

⁴¹⁴ “*Sicut etiam principia indemonstrabilia in speculativis non sunt ipse habitus principiorum, sed sunt principia quorum est habitus*” (S. Th., Ia-IIae, q. 94, a. 1, co.).

⁴¹⁵ “*Et haec est synderesis, cuius officium est remurmurare malo, et inclinare ad bonum*” (De Verit., q. 16, a. 2, co.).

⁴¹⁶ Cf. LONG, 2004, p. 178.

natural adequadamente considerada, enquanto consideramos os preceitos apreendidos a partir das inclinações naturais⁴¹⁷. Ambas são fundamentalmente uma participação na lei eterna, que se constitui tanto na luz divina impressa em nós, que nos impele ao bem e murmura contra o mal, quanto nos primeiros princípios apreendidos em razão dessa luz.

4.2 O primeiro princípio prático

Na *S. Th., Ia-IIae, q. 94, a. 2*, Tomás de Aquino discute se a lei natural possui um ou mais preceitos, e acaba nos fornecendo o método cognoscitivo e lógico da lei natural na apreensão dos seus preceitos ou primeiros princípios, que são os bens práticos humanos evidentes naturalmente conhecidos por nós. O primeiro princípio será o fundante de todos os demais, de modo que a todos os outros encontram a razão de sua racionalidade a partir dele, assim como toda proposição especulativa depende do princípio de não-contradição para ser racional. Devemos discutir, então, como se apreende esse primeiro princípio fundante dos demais preceitos e se há nele um *status* moral.

4.2.1 A apreensão do primeiro princípio prático

Tomás de Aquino inicia seu artigo fazendo uma analogia de proporcionalidade entre os preceitos da lei natural e os primeiros princípios da demonstração, que são usados pela razão especulativa, visto que ambos são evidentes (*per se nota*)⁴¹⁸. Segundo o Aquinate, algo pode ser evidente de dois modos: ou é evidente em si mesmo (*secundum se*) ou em relação a nós (*quoad nos*). Uma proposição é evidente por si mesma quando o predicado está contido na razão ou noção do sujeito (*cuius praedicatum est de ratione subiecti*), sem a necessidade de um meio termo da demonstração silogística. Se, porém, alguém não conhecer a razão do sujeito, não será evidente para ela aquela predicação. O exemplo que Tomás de Aquino utiliza é o fato de que o homem é racional (*homo est rationale*), isso é evidente, porque o fato de ser racional faz parte da própria noção de ser homem, mas se ignorarmos o que é ser homem, então não nos será evidente que ele seja racional. No entanto, como afirma Boécio, referenciado pelo Aquinate, há proposições que são conhecidas por todos os homens, como, por exemplo, o todo é maior que

⁴¹⁷ Cf. BOSSINI, 2022, p. 27.

⁴¹⁸ Coloquei as passagens da *S. Th., Ia-IIae, q. 94, a. 2, co.* no próprio corpo do texto para se tornar mais visível a interpretação dos textos.

sua parte ou que o um e o mesmo são iguais entre si⁴¹⁹, apesar de haver certas proposições que são evidentes apenas aos mais sábios, como o fato dos anjos não possuírem corpo (*sicut intelligenti quod Angelus non est corpus*).

Com relação, no entanto, àqueles conhecimentos que são evidentes a todos, é encontrada certa ordem (*quidam ordo invenitur*). Na razão especulativa, o primeiro apreendido é o ente, que fundará todos os demais princípios, especialmente o primeiro e indemonstrável princípio da razão especulativa que é o fato de que não é o mesmo o afirmar e o negar, que se torna evidente por causa da razão de ente e não ente que o sujeito conhece⁴²⁰. De modo análogo ocorre na razão prática, aquilo que é primeiro apreendido pela razão prática é o bem: “... o bem é o primeiro que cai na apreensão da razão prática”⁴²¹ (*S. Th., Ia-IIae, q. 94, a.2, co.*, tradução nossa). Essa apreensão do bem não é quanto ao bem sob uma razão puramente especulativa, mas o bem ordenado ao obrar, o bem prático (*quae ordinatur ad opus*). O fato do bem prático ser aquilo que por primeiro é apreendido pela razão prática não significa que o bem em geral é antes de tudo apreendido pela razão prática, havendo, nesse entendimento, uma primazia da razão prática em relação à razão especulativa na apreensão do bem. Na verdade, o bem prático só pôde ser conhecido pela razão prática, porque a razão especulativa de antemão já conhecia o bem *simpliciter*, como visto quanto à dependência da razão prática em relação à razão especulativa (seção 3.1.2): “... o conhecimento prático do artífice se segue ao seu conhecimento especulativo, visto que o prático é produzido pela extensão do especulativo à obra”⁴²² (*De Verit., q. 2, a. 8, co.*, tradução nossa).

A razão para que o bem prático seja o primeiro a cair na razão prática é que a razão prática se ordena para a operação, e como todo agente age em vista de um fim, e o bem possui razão de fim⁴²³, então, para que a razão se constitua prática, ela deve se ordenar ao bem como fim de uma operação (bem prático) antes de qualquer consideração ulterior; e, sob o bem prático apreendido, é que se constitui o primeiro princípio ou preceito da razão prática: o bem deve ser

⁴¹⁹ “*Et inde est quod, sicut dicit Boetius, in libro de Hebdomad., quaedam sunt dignitates vel propositiones per se notae communiter omnibus, et huiusmodi sunt illae propositiones quarum termini sunt omnibus noti, ut, omne totum est maius sua parte, et, quae uni et eidem sunt aequalia, sibi invicem sunt aequalia*” (*S. Th., Ia-IIae, q. 94, a.2, co.*).

⁴²⁰ “*Nam illud quod primo cadit in apprehensione, est ens, cuius intellectus includitur in omnibus quaecumque quis apprehendit. Et ideo primum principium indemonstrabile est quod non est simul affirmare et negare, quod fundatur supra rationem entis et non entis, et super hoc principio omnia alia fundantur, ut dicitur in IV Metaphys.*” (*S. Th., Ia-IIae, q. 94, a. 2, co.*).

⁴²¹ “... *bonum est primum quod cadit in apprehensione practicae rationis*” (*S. Th., Ia-IIae, q. 94, a.2, co.*).

⁴²² “... *cognitio artificis practica sequitur cognitionem eius speculativam, cum practica efficiatur per extensionem speculativae ad opus*” (*De Verit., q. 2, a. 8, co.*).

⁴²³ “... *omne enim agens agit propter finem, qui habet rationem boni*” (*S. Th., Ia-IIae, q. 94, a. 2, co.*).

feito e perseguido, e o mal evitado (*bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum*); e, a partir dele, todos os demais preceitos, sejam preceitos evidentes a todos (primeiros princípios), sejam preceitos que exijam um raciocínio e análise. Não pode ser verdadeira, portanto, a posição de Finnis e Grisez, de que os primeiros princípios da razão prática não podem ser derivados a partir de um conhecimento metafísico ou especulativo⁴²⁴, pois, segundo eles, haveria uma passagem indevida de premissas especulativas para uma conclusão prática. Ao contrário, o primeiro princípio da razão prática se funda e se torna evidente em razão do conhecimento da razão especulativa e geral do bem (*bonum simpliciter*), que é definida por seu efeito como: aquilo que todas as coisas apeteçam (*bonum est quod omnia appetunt*). Esse bem não é meramente a coisa ou a ação almejada, mas a razão sob qual aquilo é buscado⁴²⁵, visto que, assim como nada pode ser inteligível se não estiver sob a razão de ente⁴²⁶, nada poderá ser almejado se não estiver sob a razão de bem⁴²⁷. A evidência, portanto, do primeiro princípio prático é fundada num conhecimento especulativo, o que não significa uma derivação silogística demonstrativa como já discutido (seção 3.1.2), mas na necessidade material que a razão prática possui em relação ao entendimento das razões do obrar. Para que o homem apeteça o bem, ele deve antes conhecer sua razão de perfectibilidade, para poder querê-lo como fim de sua ação⁴²⁸.

Segundo Rhonheimer, quando Tomás de Aquino afirma que o primeiro princípio da razão prática é baseado na razão do bem (*ratio boni*), ou seja, o bem é aquilo que todas as coisas apeteçam, ele não quer dizer que a razão prática é baseada numa sentença, mas no fato do apetecível que é objetificado como meta da razão⁴²⁹. Para Rhonheimer, a razão apreende o bem através de um fazer-se prático, a partir das inclinações naturais⁴³⁰, através do qual teria uma

⁴²⁴ “Our point rather was that there can be no valid deduction of a normative conclusion without a normative principle, and thus that first practical principles cannot be derived from metaphysical speculation” (FINNIS; GRISEZ, 1981, p. 24)

⁴²⁵ “Thus ‘good’ does not simply designate an object of pursuit, it suggests the formality under which the object is pursued: as complete, as perfective” (MCINERNY, 1980, p. 3).

⁴²⁶ “Unde oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens” (*De Verit.*, q. 1, a. 1, co.).

⁴²⁷ “Id autem ad quod agens determinate tendit, oportet esse conveniens ei: non enim tenderet in ipsum nisi propter aliquam convenientiam ad ipsum” (*S.C.G.*, III, 3, n. 2).

⁴²⁸ “Desirable involves the judgment that what is desired is perfective of the desirer” (MCINERNY, 1997, cap. III)

⁴²⁹ “When Thomas says, then, that the first principle of the practical reason is based on the ‘nature of the good’ (*ratio boni*), which is that ‘good is what all things seek’ (*bonum est quod omnia appetunt*), he does not mean that the practical reason is based on this ‘sentence,’ rather, it is based upon a fact that is only reflectively formulated and grasped in it, and this is the fact of the ‘seekable’ (or ‘striven-for,’ ‘sought-after,’ ‘appetibile’) that is constantly objectified as the reason’s goal” (RHONHEIMER, 2000, p. 71).

⁴³⁰ Cf. RHONHEIMER, 2010, p. 55.

experiência prática com o apetecível que, depois, por reflexão, se definirá como bem⁴³¹. No entanto, como vimos (seção 3.2.1), o primeiro bem não pode ser primeiramente apreendido a partir das inclinações das faculdades sensitivas, pois o objeto dessas faculdades é o bem particular sensível e que só é nomeado “bem” por analogia ao bem inteligível apreendido de antemão pela razão. Para Tomás, entretanto, o primeiro bem apreendido pelo intelecto é o bem em seu sentido inteligível⁴³², que é apreendido a partir das coisas exteriores e materiais, que é primariamente o seu objeto⁴³³, em razão dos princípios que regem a natureza que são conhecidos por imitação da natureza (seção 3.1.3). A razão, conhecendo a inclinação natural dos entes para sua perfeição, apreende que essa é a razão ou motivo do seu apetecer, apreendendo assim o bem como aquilo que todos apetecem. Portanto, o bem prático é fundamentado sob um conteúdo inteligível apreendido a partir dos princípios da natureza, e a razão se faz prática a partir do seu apetecer ao bem universal, que é a verdade última⁴³⁴ apetecida e ainda não apreendida, visto que o que constitui o agente é o seu apetecer ao fim que o aperfeiçoa, e só nele pode descansar⁴³⁵.

O considerado aqui também pode ser utilizado em relação ao método de conhecimento do bem defendido por Grisez e Finnis que consistem em *insights* intuitivos realizados a partir das inclinações sensíveis do homem⁴³⁶. Não afirmamos que a posição de Rhonheimer, Grisez e Finnis, constituem uma redução do bem à sensibilidade, visto que para Grisez e Finnis a inclinação é apenas a matéria que põe em exercício a captação intelectual⁴³⁷ — também com Rhonheimer ocorre de modo análogo —; porém, para eles, a captação da forma do bem depende e se origina pelo objeto da faculdade sensitiva, o que contraria o entendimento de Tomás de que o bem captado deve ser inteligível e não particular. Posteriormente trataremos de modo mais pormenorizado o *insight* prático no contexto das inclinações naturais, mas o mais

⁴³¹ “The first thing that any reason that is practical grasps is something ‘seek-able.’ And this is objectified as a ‘good.’ The concept of the good is indeed nothing other than the concept of what correlates to a striving or seeking and insofar as it is such a correlate” (RHONHEIMER, 2011, p. 269).

⁴³² “Sed non potest esse huiusmodi diversitas in primo intelligibili et primo desiderabili. Sed oportet quod primum intelligibile et primum desiderabile sint eadem. Et hoc ideo, quia concupiscibile quod non est intelligibile bonum, est apparens bonum. Primum autem bonum oportet quod sit voluntabile, idest appetibile appetitu intellectuali” (In XII Met., 7, n. 4).

⁴³³ “Est autem alius intellectus, scilicet humanus, qui nec est suum intelligere, nec sui intelligere est obiectum primum ipsa eius essentia, sed aliquid extrinsecum, scilicet natura materialis rei” (S. Th., Ia, q. 87, a. 3, co).

⁴³⁴ Cf. S. Th., Ia-IIae, q. 9, a. 1, co.

⁴³⁵ “Finis est in quo quiescit appetitus agentis vel moventis, et eius quod movetur” (S. C. G., III, 3, n. 3).

⁴³⁶ “Rather, by a simple act of non-inferential understanding one grasps that the object of the inclination which one experiences is an instance of a general form of good, for oneself (and others like one)” (FINNIS, 2011a, p. 34).

⁴³⁷ Cf. CONTRERAS, 2016, p. 93.

importante no presente subitem é compreender a impossibilidade do primeiro princípio ser apreendido com independência da apreensão do bem *simpliciter* da razão especulativa.

4.2.2 A moralidade do primeiro princípio prático

Apesar da interpretação comum da lei natural tomista de que o primeiro princípio da razão prática seja o primeiro preceito moral da lei natural⁴³⁸, para Grisez, o primeiro princípio é um preceito não teórico e, apesar de ser prescritivo, não é imperativo: “... é menos claro, mas igualmente importante, que este princípio não seja um imperativo, como a interpretação equivocada da teoria de Aquino o considera”⁴³⁹ (GRISEZ, 1965, p. 191, tradução nossa). De modo que o primeiro princípio não é um preceito moral: “A interpretação equivocada da teoria da lei natural de Aquino ignora o lugar da causalidade final na sua posição e restringe o significado de “bem” e “mal” no primeiro princípio à qualidade das ações morais”⁴⁴⁰ (GRISEZ, 1965, p. 181, tradução nossa). Para Grisez, o bem de que trata o primeiro princípio não se identifica com o bem moral, mas com a noção de fim, havendo assim uma distinção entre a finalidade e a moralidade do bem⁴⁴¹, de modo que a bondade do fim transcende a bondade moral. O bem do primeiro princípio seria o fim como condição necessária para a razoabilidade da ação, sem o qual não é possível qualquer ação⁴⁴², seja moral ou imoral. Finnis também segue a mesma opinião de Grisez, segundo ele, o primeiro princípio não é nem indicativo, nem imperativo, mas diretivo, de modo que não é um princípio moral⁴⁴³.

Segundo Grisez e Finnis, o primeiro princípio da razão prática funciona como uma estrutura que rege todos os atos práticos humanos em geral, não correspondendo a um princípio

⁴³⁸ “*La interpretación neoescolástica de la doctrina del Aquinate criticada en este artículo supone que la palabra ‘bien’ del primer precepto de la razón práctica se refiere sólo al bien moral, pero el bien que ha de hacerse y perseguirse no se debe considerar el bien de la acción moral, según nuestro autor*” (MARTÍNEZ, 2006, p. 89).

⁴³⁹ “*But if it is significant that the first principle of practical reason is really a precept and not merely a theoretical statement, it is less clear but equally important that this principle is not an imperative, as the mistaken interpretation of Aquinas’s theory considers it to be*” (GRISEZ, 1965, p. 191).

⁴⁴⁰ “*The mistaken interpretation of Aquinas’s theory of natural law overlooks the place of final causality in his position and restricts the meaning of “good” and “evil” in the first principle to the quality of moral actions*” (GRISEZ, 1965, p. 181).

⁴⁴¹ “*Thus it is clear that Aquinas emphasizes end as a principle of natural law. But it is also clear that the end in question cannot be identified with moral goodness itself*” (GRISEZ, 1965, p. 183).

⁴⁴² “*Nevertheless, the first principle of practical reason hardly can be understood in the first instance as an imperative. As we have seen, it is a self-evident principle in which reason prescribes the first condition of its own practical office*” (GRISEZ, 1965, p. 192).

⁴⁴³ “*In that sense, the ‘ought’ of the first principles is ‘incipiently’ or ‘virtually’, but not yet actually, moral in its directiveness or normativity*” (FINNIS, 1998, p. 87).

moral. Esse princípio impede que a conduta humana seja sem sentido⁴⁴⁴ e não que seja imoral, assim como o primeiro princípio da razão especulativa impede que nossas afirmações sejam incoerentes. O primeiro princípio não é uma premissa maior no silogismo prático, mas a condição necessária para que a conduta exista, ela é pré-moral, pois não estabelece a diferença que a torne em um ato moral. Nesse sentido, para Grisez, o primeiro preceito não se restringe ao âmbito da exigência da ação que se *deve fazer*, mas abrange ao conselho de toda ação boa que *se pode fazer*⁴⁴⁵. Ademais, os juízos práticos dão origem tanto às ações boas quanto às ações más, mesmo que as decisões más não as sejam em razão dos primeiros princípios, mas por causa de um mal uso deles. Isso ocorre, pois, as decisões más possuem a razão de fim que é condição para que sejam objeto da razão prática, mesmo que não possuam a razão de bem moral, de maneira que o termo “bem” do primeiro princípio também se refira aos bens aparentes e enganosos⁴⁴⁶ (moralmente maus).

Defendemos, ao contrário, que o primeiro princípio da razão prática é um preceito imperativo moral por estar dirigido em última instância à beatitude do homem. Como explica Giuseppe Butera⁴⁴⁷, o primeiro princípio da razão prática pertence à lei natural que, segundo Tomás de Aquino, é a participação da razão humana na lei eterna⁴⁴⁸. Visto que a lei eterna é a suma razão divina enquanto dirige todos os atos dos entes ao seu devido fim⁴⁴⁹, e que Deus dirige o fim último das operações humanas para a sua beatitude⁴⁵⁰, é necessário afirmar que a lei natural dirige o homem para a beatitude, na medida que participa da ordenação da lei eterna dos atos humanos. O primeiro princípio da lei natural ordena o homem para a realização da beatitude humana através dos seus atos, de modo que todo ato humano se dirige ao seu fim último necessariamente⁴⁵¹, não é apenas um princípio formal sem direção definida, mas uma

⁴⁴⁴ “How does the first principle of all practical reasoning function as a principle? By prohibiting pointlessness. The point of practical knowledge is the intelligent direction of action toward human fulfillment, and this point can be lost even though practical thinking goes on, just as thinking in general can go on despite its incoherence” (GRISEZ; BOYLE; FINNIS, 1987, p. 120).

⁴⁴⁵ “‘Good’ in the first principle, since it refers primarily to the end, includes within its scope not only what is absolutely necessary but also what is helpful, and the opposed evil includes more than the perfect contrary of the good” (GRISEZ, 1965, p. 187).

⁴⁴⁶ “It follows that practical judgments made in evil action nevertheless fall under the scope of the first principle of the natural law, and the word “good” in this principle must refer somehow to deceptive and inadequate human goods as well as to adequate and genuine ones” (GRISEZ, 1965, p. 187).

⁴⁴⁷ Cf. BUTERA, 2007, p. 616ss.

⁴⁴⁸ “... *lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura*” (S. Th., Ia-IIae, q. 91, a. 2, co.).

⁴⁴⁹ “... *ratio divinae sapientiae moventis omnia ad debitum finem, obtinet rationem legis. Et secundum hoc, lex aeterna nihil aliud est quam ratio divinae sapientiae, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum*” (S. Th., Ia-IIae, q. 93, a. 1, co.).

⁴⁵⁰ “Sed Deus ita est finis rerum quod est etiam primum agens earum. Omnia igitur intendunt, sicut ultimum finem, Deo assimilari” (S.C.G., III, 19, n. 2).

⁴⁵¹ “... *neesse est quod omnia quae homo appetit, appetat propter ultimum finem*” (S. Th., Ia-IIae, q. 1, a. 6, co.).

manifestação da ordenação divina para o fim ou realização do ser humano. A relação entre a realização da lei natural e a aquisição da bondade moral é evidenciada na *S. Th., Ia-IIae, q. 92, a. 1*, onde Tomás de Aquino discute se a lei faz os homens bons. Para o Aquinate, como visto (seção 4.1.1), é da virtude de o súdito obedecer bem ao seu governante, e é próprio do governante conduzir o súdito por meio da lei e de sua obediência a ela ao seu bem verdadeiro, de modo que a obediência da lei seja virtuosa ao súdito e a virtude o torne bom. Deste modo, a lei eterna volta-se para a aquisição do bem ao ser humano por meio da realização das virtudes morais por parte do homem que obedece à lei natural, que é participação da razão humana na lei eterna, de tal modo que, a obediência dos ditames da lei natural é uma virtude e um bem moral humano.

Ainda argumenta Butera⁴⁵² que, para Tomás de Aquino⁴⁵³, o homem pode realizar dois tipos de ações, uma é a ação que procede do homem sem o uso consciente da razão e da vontade, e essa ação chamamos de ações do homem (*actus hominis*), como coçar a barba ou passear no campo sem pensar no que se realiza. Outras são as ações que procedem do uso da razão e da vontade, que são aqueles atos do homem enquanto homem, chamados pelo Aquinate de atos humanos (*actus humanus*). Os atos humanos considerados singularmente, por sempre procederem da razão como senhora dos atos, nunca são indiferentes moralmente, porquanto, como argumenta Tomás de Aquino⁴⁵⁴, apesar de haverem atos moralmente indiferentes em sua *especificidade*⁴⁵⁵, enquanto certos objetos do ato nem incluem algo de conveniente à razão, nem repugnam à razão, como juntar migalhas de pães ou caminhar, quando esses atos são realizados de modo singular (e não apenas considerados em sua espécie pela razão) sempre se dão sob certa circunstância conveniente ou não para a razão. Não é possível dentro do âmbito dos atos humanos um ato que seja indiferente em sua moralidade. É impossível, portanto, que o primeiro princípio se dirija para a ação humana sem, no entanto, possuir o seu vínculo moral, pois é inconcebível um ato humano que não seja moral.

Segundo Tomás de Aquino, é próprio da lei ser um preceito imperativo: “Assim como o enunciado é o ditame da razão pelo modo de enunciar, assim também a lei é pelo modo de preceptuar”⁴⁵⁶ (*S. Th., Ia-IIae, q. 92, a. 2, co.*, tradução nossa). No sentido de que aquelas leis que são boas por seu gênero são ordenadas e preceituadas pela lei a serem realizadas,

⁴⁵² Cf. BUTERA, 2007, p. 620ss.

⁴⁵³ Cf. *S. Th., Ia-IIae, q. 1, a. 1, co.*

⁴⁵⁴ Cf. *S. Th., Ia-IIae, q. 18, a. 9.*

⁴⁵⁵ Cf. *S. Th., Ia-IIae, q. 18, a. 8.*

⁴⁵⁶ “... *sicut enuntiatio est rationis dictamen per modum enuntiandi, ita etiam lex per modum praecipendi*” (*S. Th., Ia-IIae, q. 92, a. 2, co.*).

enquanto aqueles atos que são maus por seu gênero, devem ser evitados⁴⁵⁷. Por outro lado, aqueles atos que são indiferentes em seu gênero (dito de outro modo, pela espécie do objeto moral), Tomás afirma apenas que a lei as permite, sem afirmar que as ordena, o que parece dar razão à Grisez e Finnis⁴⁵⁸. Entretanto, como visto, os atos especificamente indiferentes são sempre morais por sua circunstância, que a determina e singulariza. Assim, acreditamos que a realização do ato humano indiferente apenas em uma boa circunstância, ou seja, como moralmente bom, é um preceito determinado pelo primeiro princípio prático, que rege em última instância para a realização dos atos bons singulares e reais, e não é apenas uma formalidade que dá racionalidade aos nossos atos, visto que é por meio dos atos reais que alcançamos nosso fim último, aquilo que a lei natural, e por consequência todos os seus princípios, *sempre* tem em vista e ordena ao homem. Nesse sentido, não há espaço para se compreender que o primeiro preceito abrange também o bem aparente, que é o mal sob a razão de bem. A moralidade de todos os atos humanos encontra sua raiz na tendência teleológica expressa no primeiro princípio. De tal modo que, se o primeiro princípio, que expressa essa inclinação do homem ao seu fim último não for moral, todos os demais princípios que se *fundam* nesse não encontrarão a fonte de sua moralidade⁴⁵⁹: “E sobre isto estão fundados todos os outros princípios da lei natural, de modo que todas as coisas a serem feitas ou evitadas pertençam aos preceitos da lei da natureza, que a razão prática naturalmente apreende serem bens humanos”⁴⁶⁰ (*S. Th., Ia-IIae, q. 94, a. 2, co.*, tradução nossa).

O primeiro princípio prático não é simplesmente uma forma racional que dá razoabilidade para a ação, sem um fundamento real moral, mas assim como o primeiro princípio se funda no ente real de onde retira sua veracidade, também o primeiro princípio prático retira do bem real a bondade a qual se dirige o homem:

Assim, no mesmo sentido em que o primeiro princípio da razão especulativa não aparecia, simplesmente, como um princípio lógico, mas como um princípio que referia à ordem real, na medida que expressava a inteligibilidade do ente, assim também o primeiro princípio prático tem o seu fundamento último na força atrativa

⁴⁵⁷ “*Nam sicut supra dictum est, quidam actus sunt boni ex genere, qui sunt actus virtutum, et respectu horum, ponitur legis actus praecipere vel imperare; praecipit enim lex omnes actus virtutum, ut dicitur in V Ethic. Quidam vero sunt actus mali ex genere, sicut actus vitiosi, et respectu horum, lex habet prohibere*” (*S. Th., Ia-IIae, q. 92, a. 2, co.*).

⁴⁵⁸ “*Quidam vero ex genere suo sunt actus indifferentes, et respectu horum, lex habet permittere*” (*S. Th., Ia-IIae, q. 92, a. 2, co.*).

⁴⁵⁹ “*If the root of all practical precepts is itself premoral, then all other precepts, which are predicated upon it and specify it, cannot be moral*” (LONG, 2001, p. 272).

⁴⁶⁰ “*Et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae, ut scilicet omnia illa facienda vel vitanda pertineant ad praecepta legis naturae, quae ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana*” (*S. Th., Ia-IIae, q. 94, a. 2, co.*).

do bem *simpliciter*, o bem real e concreto - e não apenas uma forma geral de bem ou de fim⁴⁶¹ (LIRA, 2013, p. 496, tradução nossa).

Para Tomás, o erro no uso do princípio prático não se deriva do próprio princípio, que conserva sua integridade, pois o que é precipitado não é o primeiro princípio prático dado pela sindérese, mas a consciência que o aplicou erroneamente às obras particulares: “... assim como nos especulativos o raciocínio falso, embora retire sua origem dos princípios, não tem a sua falsidade nos primeiros princípios, mas no mau uso dos princípios, assim também acontece nos operativos, de onde a razão não segue”⁴⁶² (*De Verit.*, q. 16, a. 2, ad. 6, tradução nossa). O erro do uso desse princípio não o torna pré-moral, assim como o erro do uso do princípio de não contradição não o torna “arracional”. O princípio de não contradição não só estabelece que a afirmação falsa não pode ser proposta ao mesmo tempo que a proposição verdadeira contraditória, mas ela determina que a proposição falsa é contraditória com a própria realidade do ente de que se fala. Do mesmo modo, o princípio prático não possui apenas seu caráter lógico de fundamentar os juízos práticos como uma determinação do primeiro princípio, mas também de conter virtualmente todos os preceitos de lei e expressar a realidade do ordenamento teleológico do ente para o seu fim último⁴⁶³.

4.3 As inclinações naturais na apreensão dos primeiros princípios práticos

Continuando a análise da *S. Th.*, *Ia-IIae*, q. 94, a. 2, vemos que após Tomás de Aquino afirmar como é fundado o primeiro princípio prático a partir do conhecimento da noção de bem como aquilo que todas as coisas apeteçam, ou seja, aquilo que merece ser buscado por si mesmo como bem honesto, ele passa a analisar como são conhecidos os demais princípios práticos que se fundam no primeiríssimo princípio: “o bem deve ser feito e perseguido, e o mal evitado”. Os demais preceitos são bens humanos naturalmente apreendidos pela razão prática⁴⁶⁴, de modo que o homem naturalmente apreende como bem aquilo que ele naturalmente se inclina.

⁴⁶¹ “Así, en el mismo sentido en que el primer principio de la razón especulativa no aparecía, simplemente, como un principio lógico, sino como um principio que refería al orden real, en cuanto expresaba la inteligibilidad del ente, así también el primer principio práctico tiene su fundamento último en la fuerza atractiva del bien simpliciter, bien real y concreto -y no sólo forma general de bien o fin-” (LIRA, 2013, p. 496).

⁴⁶² “Ad sextum dicendum, quod sicut in speculativis ratio falsa, quamvis originem sumat a principiis, non tamen a principiis primis falsitatem habet sed ex malo usu principiorum, ita etiam et in operativis accidit, unde ratio non sequitur” (*De Verit.*, q. 16, a. 2, ad. 6)

⁴⁶³ Cf. LIRA, 2013, p. 498.

⁴⁶⁴ “... quae ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana”. (*S. Th.*, *Ia-IIae*, q. 94, a. 2, co.).

Segundo Tomás de Aquino⁴⁶⁵, de toda forma segue uma inclinação⁴⁶⁶, de modo que dada uma determinada forma, termos uma determinada inclinação para um fim ou uma ação, pois todas as coisas tendem para aquilo que está de acordo com sua forma⁴⁶⁷. Assim, toda natureza possui alguma inclinação, que é seu apetite ou amor natural, sendo distintas entre si segundo a natureza que se inclina ao seu modo⁴⁶⁸. Devemos então determinar o que são as inclinações naturais da q. 94, a.2 e qual o papel que elas desempenham no conhecimento dos demais princípios da razão prática, ou preceitos da lei natural.

4.3.1 A ordem das inclinações naturais

Visto que, como o bem tem razão de fim e o mal de contrário que se deve evitar (*Quia vero bonum habet rationem finis, malum autem rationem contrarii*), a razão humana apreende como bem tudo aquilo a que o homem possui inclinação natural (*omnia illa ad quae homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona*), e conseqüentemente como uma obra que deve ser buscada, e o contrário como um mal que deve ser evitado (*et per consequens ut opere prosequenda, et contraria eorum ut mala et vitanda*). A partir, portanto, da ordem das inclinações, há a ordem dos preceitos da lei natural (*Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium, est ordo praeceptorum legis naturae*). Tomás de Aquino, então, nos apresenta três ordens dos preceitos a partir de três ordens das inclinações.

A primeira ordem de inclinação é aquela que compartilhamos com todas as demais substâncias, racionais ou não, que é a tendência ao bem de nossa própria natureza, assim como cada substância busca a preservação do seu próprio ser segundo sua natureza, de modo que, a partir dessa inclinação, o homem busque preservar sua vida e evitar o contrário⁴⁶⁹. A segunda ordem de inclinação, que é mais específica, é daquelas inclinações que compartilhamos com os animais e que a natureza ensina a todos eles, como a união entre marido e mulher, a criação dos

⁴⁶⁵ Cf. PAKALUK, 2018, p. 20.

⁴⁶⁶ “*quamlibet formam sequitur aliqua inclinatio*” (S. Th., Ia, q. 80, a. 1, co.).

⁴⁶⁷ “*Ad formam autem consequitur inclinatio ad finem, aut ad actionem, aut ad aliquid huiusmodi, quia unumquodque, in quantum est actu, agit, et tendit in id quod sibi convenit secundum suam formam*” (S. Th., Ia, q. 5, a. 5, co.).

⁴⁶⁸ “*Est autem hoc commune omni naturae, ut habeat aliquam inclinationem, quae est appetitus naturalis vel amor. Quae tamen inclinatio diversimode invenitur in diversis naturis, in unaquaque secundum modum eius*” (S. Th., Ia, q. 60, a. 1, co.).

⁴⁶⁹ “*Inest enim primo inclinatio homini ad bonum secundum naturam in qua communicat cum omnibus substantiis, prout scilicet quaelibet substantia appetit conservationem sui esse secundum suam naturam. Et secundum hanc inclinationem, pertinent ad legem naturalem ea per quae vita hominis conservatur, et contrarium impeditur*” (S. Th., Ia-IIae, q. 94, a. 2, co.).

filhos e outros preceitos⁴⁷⁰. Por fim, há a ordem da inclinação própria do homem enquanto homem, que é a inclinação da razão, que possui a inclinação para conhecer a verdade sobre Deus, e conviver em sociedade. A essa ordem de inclinação temos preceitos tais como adorar a Deus e não ofender o próximo⁴⁷¹. Dado o texto apresentado pelo Doutor Angélico, é necessário, desse modo, determinar o que Tomás de Aquino concebe por inclinação natural e o modo pelo qual a razão apreende os preceitos por meio dela, para que possamos compreender mais profundamente o método cognoscitivo dos preceitos da lei natural, que são os bens humanos.

Surgiram diversas interpretações entre tomistas do séc. XX e XXI acerca do papel das inclinações na apreensão dos preceitos e o que exatamente seria a inclinação natural de que Tomás de Aquino faz menção, como notaremos em nossa discussão que se segue. Podemos considerar que há três tipos de inclinações ou apetites no ser humano⁴⁷², como expõe de modo claro Tomás de Aquino na *S. Th., Ia-IIae, q. 26, a. 1*. Há o apetite racional, que é chamado de vontade, e que se inclina como objeto próprio para o bem comum inteligível apresentado pela razão⁴⁷³. Além da vontade, temos a inclinação dos apetites sensitivos, também chamados de paixões da alma, que se dirigem para seu objeto sensitivo particular⁴⁷⁴ após receberem do apetecível um movimento inicial⁴⁷⁵. Por fim, temos a inclinação das potências inconscientes, que propriamente não se chamam de apetites, mas que possuem uma inclinação para o fim de sua operação, como a inteligência, que tende para a verdade⁴⁷⁶, o órgão ocular que se inclina para a visão, ou a própria forma substancial que se inclina à conservação da sua própria existência⁴⁷⁷. Tomás de Aquino afirma que todas as inclinações que estão presentes no ser humano fazem parte da lei natural na medida que são reguladas pela razão: “... todas as inclinações de qualquer parte da natureza humana, a saber, a concupiscência e a irascibilidade, pertencem à lei natural na medida que são reguladas pela razão”⁴⁷⁸ (*S. Th., Ia-IIae, q. 94, a. 2*,

⁴⁷⁰ “*Secundo inest homini inclinatio ad aliqua magis specialia, secundum naturam in qua communicat cum ceteris animalibus. Et secundum hoc, dicuntur ea esse de lege naturali quae natura omnia animalia docuit, ut est coniunctio maris et feminae, et educatio liberorum, et similia*” (*S. Th., Ia-IIae, q. 94, a. 2, co.*).

⁴⁷¹ “*Tertio modo inest homini inclinatio ad bonum secundum naturam rationis, quae est sibi propria, sicut homo habet naturalem inclinationem ad hoc quod veritatem cognoscat de Deo, et ad hoc quod in societate vivat. Et secundum hoc, ad legem naturalem pertinent ea quae ad huiusmodi inclinationem spectant, utpote quod homo ignorantiam vitet, quod alios non offendat cum quibus debet conversari, et cetera huiusmodi quae ad hoc spectant*” (*S. Th., Ia-IIae, q. 94, a. 2, co.*).

⁴⁷² Cf. JENSEN, 2015, p. 44.

⁴⁷³ Cf. *S. Th., Ia, q. 82, a. 3*.

⁴⁷⁴ Cf. *In III Anim., 12, n. 7*.

⁴⁷⁵ Cf. *S. Th., Ia-IIae, q. 26, a. 2, co.*

⁴⁷⁶ Cf. *S.C.G., I, 71, n. 4*.

⁴⁷⁷ Cf. *S. Th., Ia-IIae, q. 94, a. 2, co.*

⁴⁷⁸ “... omnes inclinationes quarumcumque partium humanae naturae, puta concupiscibilis et irascibilis, secundum quod regulantur ratione pertinent ad legem naturalem” (*S. Th., Ia-IIae, q. 94, a. 2, ad. 2*).

ad. 2, tradução nossa). Entretanto, é necessário determinar de qual inclinação natural Tomás de Aquino está tratando ao explicitar o método cognoscitivo dos preceitos da lei natural, pois, apesar de todas serem reguladas, não necessariamente a apreensão de determinada inclinação dá a medida da ordem estabelecida pela razão.

4.3.2 *O insight prático na New Natural Law Theory*

Apesar de haver autores que consideram que o conhecimento teórico das inclinações pré-rationais humanas é necessário para a apreensão dos primeiros princípios práticos, há outros, entretanto, que acreditam que o conhecimento especulativo das inclinações naturais (o que elas são, como funcionam, bem como seus objetos) não é o princípio da apreensão dos primeiros princípios práticos. Germain Grisez e, seguindo sua posição, Finnis, consideram que o conhecimento especulativo das inclinações naturais não é o método de determinação dos preceitos da lei natural. Como já discutido anteriormente (seção 3.1.1), para esses autores, os primeiros princípios da lei natural, por serem evidentes e indemonstráveis, não devem ser derivados de um conhecimento teórico a partir da ordem da natureza, por isso, para eles a consideração a respeito da realização do fim de certas inclinações não é o método de apreensão dos princípios práticos em Tomás de Aquino ⁴⁷⁹.

A apreensão dos bens humanos, para Grisez e Finnis, se dá por uma experiência prática⁴⁸⁰. Não é a partir do julgamento de que possuindo tal inclinação, então realizar tal ato seria um bem. Por exemplo, não é porque consideramos teoricamente a nossa inclinação para encontrar coisas, que a partir daí julgamos que conhecer é algo bom. Ao invés disso, o homem apreende os bens práticos dos primeiros princípios através de um simples ato não-inferencial em que compreende o objeto da inclinação sob a instância de uma forma geral de bem⁴⁸¹. De que modo? As inclinações sensíveis dão ao homem a atenção da inteligência para seus objetos, ao dar o dado necessário para que eles sejam apreendidos, fazendo com que a inteligência veja

⁴⁷⁹ “Aquinas’s position is not: we conclude that certain kinds of acts should be done because we naturally form a set of principles that make possible all of our actions” (GRIZEZ, 1965, p. 195).

⁴⁸⁰ “Aquinas considers that practical reasoning begins not by understanding this nature from the outside, as it were, by way of psychological, anthropological, or metaphysical observations and judgments defining human nature, but by experiencing one’s nature, so to speak, from the inside, in the form of one’s inclinations” (FINNIS, 2011a, p. 34).

⁴⁸¹ “One does not judge that ‘I have [or everybody has] an inclination to find out about things’ and then infer that therefore ‘knowledge is a good to be pursued’. Rather, by a simple act of non-inferential understanding one grasps that the object of the inclination which one experiences is an instance of a general form of good, for oneself (and others like one)” (FINNIS, 2011a, p. 34).

esses objetos como potenciais alvos benéficos de suas ações, como fins de seus atos⁴⁸². As inclinações servem apenas como ocasião das formações dos preceitos, ao providenciar as condições para que o homem seja flexível com a direção da razão para o fim concebido⁴⁸³. Como a apreensão é prática, a esquematização teórica de Tomás de Aquino acerca da ordem das inclinações se torna irrelevante para a ética⁴⁸⁴. No entanto, é preciso esclarecer uma possível ambiguidade nos textos de John Finnis⁴⁸⁵. As inclinações que ocasionam o *insight* prático, para Finnis, não são a inclinação da *q. 94, a. 2*, mas o que ele chama de “inclinações sentidas” (*felt inclinations*), que podem ser compreendidas como sensações sensíveis pré-rationais. Finnis segue a posição de Stephen Brock⁴⁸⁶, que logo mais explicaremos, de identificar a inclinação natural da lei natural como inclinações realizadas pela vontade a partir da apreensão dos bens práticos por parte da inteligência, de modo que não são inclinações sentidas, mas inclinações racionais⁴⁸⁷, portanto, são inclinações posteriores às inclinações pré-rationais sentidas, e não servem para a apreensão dos bens básicos, mas se dão a partir deles.

Diante da teoria da *New Natural Law*, podemos fazer as seguintes e breves considerações: A independência da razão prática em relação à razão especulativa na apreensão dos preceitos é problemática, como já visto (seção 3.1.2). Segundo Tomás de Aquino, para haver a apreensão do bem prático, é necessário antes haver a apreensão das razões do obrar⁴⁸⁸, pois apesar das inclinações apresentarem possibilidades de ações e incentivar psicologicamente a sua ação, isso não configura o material necessário para a apreensão do bem prático. Visto que o bem prático verdadeiro a se realizar é o bem honesto, que não pode ser confundido com o bem concupiscível. O bem honesto se caracteriza pelo fato de que é apetecível por si mesmo em razão de sua bondade e perfeição, enquanto o concupiscível é desejável em relação ao contentamento causado⁴⁸⁹. A bondade não é, como visto (seção 3.2.1), meramente o apetecer

⁴⁸² “But why does reason take these goods as its own? Not because they are given, but because reason's good, which is intelligible, contains the aspect of end, and the goods to which the inclinations point are prospective ends. Reason prescribes according to the order of natural inclinations because reason directs to possible actions, and the possible patterns of human action are determined **by** the natural inclinations, for man cannot act on account of that toward which he has no basis for affinity in his inclinations” (GRISEZ, 1965, p. 180).

⁴⁸³ Cf. BROCK, 2020, cap. IV.

⁴⁸⁴ “*In ethical reflection the threefold order should be set aside as an irrelevant schematization*” (FINNIS, 2011a, p. 95).

⁴⁸⁵ Cf. MIRANDA, 2016, p. 7ss.

⁴⁸⁶ Provavelmente influenciado pelos textos do próprio Stephen Brock, visto que o referencia.

⁴⁸⁷ “*The best interpretation of Aquinas's sentence is to take it as referring not to sub- or prerational inclinations of desire or aversion or inertia, but to the inclinations of the will (i.e. of intelligent appetite) which follow our understanding of such prospective states of affairs as intelligibly good, desirable*” (FINNIS, 2011a, p. 449).

⁴⁸⁸ Cf. *De Verit.*, *q. 2, a. 8, co.*

⁴⁸⁹ Cf. *S. Th.*, *Ia, q. 5, a. 6, co.*

ou uma meta desejável, mas a razão do apetecer⁴⁹⁰, por isso, se identifica com a causa final e a perfeição, apesar de ser definida pelo seu efeito de causar o apetecer. Há, portanto, nesse entendimento da *New Natural Law*, uma aproximação da confusão entre as noções de bondade e desejabilidade no método cognoscitivo do bem prático. Ser objeto de desejo, no entanto, não é o mesmo que ser um bem *simpliciter*, verdadeiramente honesto, de modo que a consciência de desejos sensíveis não é suficiente para se apreender os primeiros princípios da razão prática ou bens humanos indemonstráveis. Com relação à identificação das inclinações naturais como desejos sencientes e os problemas desse entendimento para a apreensão dos primeiros princípios práticos, trataremos no próximo subitem.

4.3.3 As inclinações naturais como desejos sencientes

Entre as interpretações acerca do que seriam as inclinações naturais que Tomás de Aquino faz menção, há aqueles que colocam as paixões⁴⁹¹ ou as inclinações dos atos sensíveis como o material da apreensão do bem prático a partir da razão⁴⁹². Nesse sentido, para tais autores, por exemplo, a paixão sexual, que compartilhamos com os animais, indica, seja a partir de um *insight* prático por ocasião da inclinação, ao modo de Grisez, seja por meio de uma análise teórica do fim da inclinação da paixão que indicaria que se reproduzir para perpetuar a espécie faz parte da lei natural do homem. Acreditamos que identificar as inclinações naturais com as sensações corpóreas é identificar o conceito de inclinação com o de desejo. No entanto, como mostra Michael Pakaluk⁴⁹³, temos bons motivos para não fazer essa identificação. Podemos citar três. Primeiro, porque o desejo é uma sensação subjetiva e singular, mas a inclinação é ordenação ou direção de partes ou elementos para o seu fim. Segundo, porque a inclinação está presente não só nas faculdades apetitivas sensitivas enquanto sofrem paixões ou desejos, mas também em órgãos corpóreos que se dirigem para um fim não necessariamente apetitivo-sensitivo, como a inclinação para a digestão e para a reprodução (que é faculdade vegetativa e não sensitiva). Por fim, porque a inclinação se funda na própria natureza da potência, enquanto o desejo se funda num objeto singular específico (querer um doce, por exemplo).

⁴⁹⁰ Cf. *S. Th., Ia, q. 5, a. 4, co.*

⁴⁹¹ A paixão é um movimento sensível da alma por causa da afetação de um objeto (Cf. *S. Th., Ia-IIae, q. 22, a. 1, co.*). Alguns exemplos de paixões são o prazer, a tristeza e a ira.

⁴⁹² Grisez, como aponta Jensen (2015, p. 47), dá a entender que compreende as inclinações como sensações corporais.

⁴⁹³ Cf. PAKALUK, 2018, p. 24.

A resposta à segunda objeção do artigo que estamos analisando parece dar razão aos proponentes das inclinações naturais como atos das paixões sensitivas. Pois a objeção diz que mesmo as inclinações concupiscíveis fariam parte da lei natural se ela tiver múltiplos preceitos (o que seria inconveniente para a objeção) e Tomás, em sua resposta, coloca tanto o irascível como o concupiscível como inclinações que pertencem à lei natural: “... todas as inclinações de qualquer parte da natureza humana, a saber, a concupiscível e a irascível, pertencem à lei natural na medida que são reguladas pela razão”⁴⁹⁴ (*S. Th., Ia-IIae, q. 94, a. 2, ad. 2*, tradução nossa). No entanto, Tomás de Aquino, como se pode ver, não coloca apenas as paixões, mas a inclinação de qualquer parte da natureza humana na medida que são reguladas pela razão, de modo que podemos conceber que o Doutor Angélico concebe inclusive as inclinações inconscientes como pertencentes à lei natural, de modo que não seria unicamente as inclinações das paixões sensíveis. Ademais, como mostra Jensen⁴⁹⁵, para Tomás de Aquino, os impulsos da paixão são desordenados e muitas vezes nos conduzem para aquilo que é contra a ordem da razão, na medida que uma inclinação inferior se dirige para seu bem inferior ao mesmo tempo que contraria o bem da natureza superior, que é o caso da razão nos seres humanos⁴⁹⁶. Desse modo, as inclinações sensíveis não podem por si mesmo providenciar para a razão o conteúdo da lei natural, principalmente em âmbito da reflexão teórica, visto que a inclinação de que Tomás de Aquino fala deve ser sempre correta, mas as paixões muitas vezes se dirigem para fins maus.

4.3.4 As inclinações naturais como potências pré-conscientes

Entretanto, como podemos recusar que as inclinações naturais se tratem de paixões sensíveis se há a menção explícita de Tomás de Aquino às potências concupiscíveis e irascíveis como pertencentes à lei natural na medida que são ordenadas pela razão? Steven Jensen nos apresenta⁴⁹⁷ uma sutil distinção que nos ajuda a compreender de que modo o concupiscível e o irascível participam da lei natural apesar de que as paixões, por serem desordenadas, não sejam suficientes para serem matéria de apreensão dos bens humanos honestos. Quando o Aquinate afirma que todas as partes da natureza humana pertencem à lei natural na medida que são ordenadas pela razão, devemos incluir, portanto, inclusive, as potências inconscientes do

⁴⁹⁴ “... omnes inclinationes quarumcumque partium humanae naturae, puta concupiscibilis et irascibilis, secundum quod regulantur ratione, pertinent ad legem naturalem” (*S. Th., Ia-IIae, q. 94, a. 2, ad. 2*).

⁴⁹⁵ Cf. JENSEN, 2015, p. 50.

⁴⁹⁶ Cf. *De Malo, q. 16, a. 2, co.*

⁴⁹⁷ Cf. JENSEN, 2015, p. 51ss.

homem, como as potências vegetativas (nutrição, crescimento e geração⁴⁹⁸). Entretanto, mesmo as potências que são conscientes (vontade e inteligência) ou sencientes (apetites concupiscíveis e irascíveis; cognitivo-sensitivas como a visão, o tato...) em seu ato, possuem um amor natural ou inclinação primeira inconsciente. De modo que podemos distinguir a inclinação da própria potência para seu fim natural com a inclinação do ato singular da potência. A paixão do prazer por si mesmo possui seu objeto geral (o bem adquirido⁴⁹⁹), mas no seu ato concreto se dirige para um fim intencional específico, como o prazer do bom gosto de um alimento. Assim também a visão e outras potências, inclusive a inteligência com sua ordenação para a verdade, como já dito acima.

Uma passagem de Tomás de Aquino que reforça essa interpretação é a sua resposta à terceira objeção em *S. Th., Ia-IIae, q. 94, a. 4*. Segundo o objetor, a lei natural não pode ser a mesma para todos os homens, pois estes se inclinam para bens diversos como o prazer ou a honra⁵⁰⁰. O Doutor Angélico argumenta, entretanto, que a razão humana domina e ordena todas as demais potências. É necessário, portanto, que as inclinações naturais destas potências pertençam à ordem da razão⁵⁰¹. Como nota Jensen⁵⁰², Tomás de Aquino não restringe as potências apenas àquelas que são conscientes e sencientes, mas ele afirma as potências da natureza humana em geral, não impedindo, portanto, a consideração das inclinações inconscientes. Mesmo que Tomás de Aquino afirme que as potências vegetativas não sejam comandadas pela razão⁵⁰³, como o crescimento ou a nutrição, que agem sem que possamos controlá-los, ainda assim, podemos dizer que podemos conduzi-los ou impedi-los pela ordenação dos atos por parte da razão, na medida que escolhemos, por exemplo, jejuar ou não (impedindo a nutrição), ou quando deixamos de ter uma relação conjugal (impedindo, assim, a reprodução).

O pesquisador de Aristóteles, Tom Angier, objeta⁵⁰⁴ que por serem inconscientes e potenciais (não atos específicos), as inclinações naturais não poderiam ser conhecidas pela

⁴⁹⁸ Cf. *S. Th., Ia, q. 78, a. 2, co.*

⁴⁹⁹ Cf. *S. Th., Ia-IIae, q. 31, a. 1, co.*

⁵⁰⁰ “*Praeterea, ad legem naturae pertinet id ad quod homo secundum naturam suam inclinatur; ut supra dictum est. Sed diversi homines naturaliter ad diversa inclinantur; alii quidem ad concupiscentiam voluptatum, alii ad desideria honorum, alii ad alia. Ergo non est una lex naturalis apud omnes*” (*S. Th., Ia-IIae, q. 94, a. 4, arg. 3*).

⁵⁰¹ “*Ad tertium dicendum quod, sicut ratio in homine dominatur et imperat aliis potentiis, ita oportet quod omnes inclinationes naturales ad alias potentias pertinentes ordinentur secundum rationem. Unde hoc est apud omnes communiter rectum, ut secundum rationem dirigantur omnes hominum inclinationes*” (*S. Th., Ia-IIae, q. 94, a. 4, ad. 3*).

⁵⁰² Cf. JENSEN, 2015, p. 53.

⁵⁰³ “... *actus vegetabilis animae non subduntur imperio rationis*” (*S. Th., Ia-IIae, q. 17, a. 8*).

⁵⁰⁴ Cf. ANGIER, 2023, p. 275.

razão, o que impediria o próprio conhecimento de tais inclinações. Ademais, a própria noção de “inclinação”, “movimento” ou “ímpeto” para uma potência inconsciente parece não ser coerente. Essas objeções são facilmente respondidas quando entendemos que a potência é conhecida por seus atos, o que não significa reduzir a inclinação da potência em geral à inclinação de seu ato singular e concreto. Sabemos, por exemplo, que o órgão da visão tem como objeto a cor, mesmo que o sintamos ver essa ou aquela cor⁵⁰⁵. Do mesmo modo, podemos considerar a paixão do amor, da tristeza, ou a faculdade da reprodução e nutrição. Ademais, chamar de inclinação o amor natural do ente é um uso impróprio e análogo, mas não menos tomista, pois o próprio Tomás de Aquino o faz: “Ora, isto é comum a toda natureza, que ela tenha alguma inclinação, que é o apetite natural ou o amor. Esta inclinação, porém, encontra-se de diversas maneiras em diferentes naturezas, em cada uma segundo seu modo” (*S. Th., Ia, q. 60, a. 1, co.*, tradução nossa)⁵⁰⁶.

4.3.5 As inclinações naturais como inclinações racionais

Há uma terceira opção de interpretação acerca de qual inclinação natural Tomás de Aquino está tratando. Para Lawrence Dewan, e seu discípulo Stephen Brock, as inclinações naturais de que Tomás de Aquino está tratando são as da vontade, de modo que não são inclinações que existem independentes da apreensão da razão de seus objetos como bens⁵⁰⁷, ou seja, inclinações pré-racionais: “Tomar a inclinação natural como uma inclinação pré-racional é, no entanto, uma má compreensão disto. [...] Trata-se de inclinações naturais da vontade”⁵⁰⁸ (BROCK, 2020, cap. IV, tradução nossa). Stephen Brock apresenta ao menos três objeções⁵⁰⁹ contra a interpretação de que a apreensão dos bens práticos se dá a partir do conhecimento daquilo que o homem naturalmente se inclina. A primeira objeção é a de que não é claro que, porque o bem tem razão de fim e o mal de contrário, então a razão apreende como boa todas as coisas que o homem é naturalmente inclinado, ainda que consideremos que ser inclinado para algo é o mesmo que tê-lo como fim. Essa premissa supõe que, porque todo bem é um fim, então

⁵⁰⁵ “*Sed potentia animae non per se respicit propriam rationem contrarii, sed communem rationem utriusque contrariorum, sicut visus non respicit per se rationem albi, sed rationem coloris*” (*S. Th., Ia, q. 77, a. 3, ad. 2*).

⁵⁰⁶ “*Est autem hoc commune omni naturae, ut habeat aliquam inclinationem, quae est appetitus naturalis vel amor. Quae tamen inclinatio diversimode invenitur in diversis naturis, in unaquaque secundum modum eius*” (*S. Th., Ia, q. 60, a. 1, co.*).

⁵⁰⁷ Cf. BROCK, 2020, cap. IV.

⁵⁰⁸ “*To take natural inclination to mean prerational inclination, however, is to misunderstand it. [...] It is talking about natural inclinations of the will*” (BROCK, 2020, cap. IV).

⁵⁰⁹ Cf. BROCK, 2020, cap. IV.

todo fim é um bem (*simpliciter*)⁵¹⁰. Não implica nem mesmo que tudo aquilo a que o homem naturalmente se inclina ele naturalmente apreende. A segunda objeção parte do entendimento de que o trecho em que Tomás de Aquino afirma que a razão humana apreende como bem tudo aquilo a que o homem possui inclinação natural não explica a razão do primeiro preceito (o bem deve ser feito e o mal evitado), de modo que não dá a razão do porquê as coisas que são naturalmente apreendidas como boas são apreendidas como coisas que devem ser feitas, algo que deveria ser uma explicação do próprio primeiro preceito⁵¹¹. Explica apenas por que esse entendimento deve vir primeiro em qualquer operação da razão prática. Por fim, a terceira objeção argumenta que o fato de que o bem tem razão de fim e o mal razão de contrário é a própria explicação que Tomás de Aquino nos fornece para a evidência do primeiro preceito, de modo que o que é apreendido como bem é apreendido como aquilo que deve ser buscado⁵¹². O primeiro período, portanto, da argumentação (o bem tem razão de fim...), explica o terceiro período (o bem deve ser buscado), sem a necessidade de recorrer ao segundo período (tudo aquilo a que o homem possui inclinação...)⁵¹³.

A partir dessas objeções podemos expor o que Stephen Brock compreende da exposição de Tomás de Aquino. Para ele, Tomás quer dizer que, porque o bem tem razão de fim e o mal de contrário, portanto tudo aquilo que é apreendido como bom deve ser buscado pela ação, e o que for apreendido como mal deve ser evitado. Desse modo, todos esses bens apreendidos estão sujeitos ao primeiro preceito como verdades particulares que possuem sua inteligibilidade de uma verdade comum⁵¹⁴. Quanto à segunda sentença, ela não expressa o motivo do porquê aquilo que é apreendido como bom deve ser buscado, mas apenas identifica que àquelas coisas que o homem apreende como um bem o ser humano naturalmente se inclina. O que nos oferece uma perspectiva inversa à compreensão comum e mais “óbvia” da leitura do texto. A dificuldade de afirmar que as inclinações naturais são inclinações pré-rationais, seria, portanto, a de concluir que o fim de toda inclinação pré-razional é um bem, o que é inadmissível

⁵¹⁰ “For the supposed premise means that every good is an end, whereas the supposed conclusion implies only that every end is a good”. (BROCK, 2020, cap. IV).

⁵¹¹ “Hence it does not really explain why the things that reason naturally apprehends as good, it naturally apprehends as to be done and sought, and the contraries as bad and to be avoided. An explanation of that would have to be an explanation of the first precept itself” (BROCK, 2020, cap. IV).

⁵¹² “Thomas does after all provide such an explanation. It is precisely the statement that the good has the ratio of an end and the bad the ratio of the contrary. This shows why the proposition that the good is to be done and sought, and the bad avoided, is self-evident” (BROCK, 2020, cap. IV).

⁵¹³ “In other words, the first clause of the sentence functions by itself as the premise for the third. This is supported by the presence of the terms good, bad and contrary in both clauses” (BROCK, 2020, cap. IV).

⁵¹⁴ “This is simply to say that all such things are matters of precepts of natural law, precepts that fall under the very first precept as particular truths whose intelligibility contains that of one common truth” (BROCK, 2020, cap. IV).

para Stephen Brock. As inclinações naturais de que Tomás de Aquino está tratando são aquelas que são do homem enquanto homem, portanto, aquelas que são racionais, “porque quem diz homem, diz racional” (*S. Th., Ia-IIae, q. 94, a. 2, co.*, tradução nossa)⁵¹⁵. Como diz Tomás de Aquino em suas *Sentenças*: “A inclinação natural provém da razão natural”⁵¹⁶ (*In III Sent., d. 33, q. 2, a. 3, co.*, tradução nossa). Portanto, o homem naturalmente se inclina com sua vontade para aqueles fins que a razão naturalmente apreende como bens⁵¹⁷.

Stephen Brock apresenta alguns argumentos para afirmar que a inclinação natural da *q. 94, a. 2* é a da vontade. Resumirei bastante a exposição, que pode ser conferida em seu livro “*The Light That Binds*”, colocando apenas o mais essencial. Vemos que em *S. Th., Ia-IIae, q. 91, a. 2*, Tomás de Aquino afirma que o homem tem uma inclinação natural para o ato e fim devidos através de sua participação na razão eterna, que é a lei natural⁵¹⁸; portanto, a lei natural, que é ato da razão, é a fonte da inclinação do homem ao seu fim devido. Tomás, diante de uma objeção em que afirma que não pode haver no homem lei natural, pois não há nele uma inclinação para o fim do modo como os animais possuem, visto que o homem se dirige ao fim pela razão e vontade (tomando, assim, natural no sentido pré-racional), responde sem recorrer às inclinações pré-racionais, mas trazendo o fato de que tanto a razão quanto a vontade possuem suas próprias inclinações naturais: “... todo raciocínio deriva de princípios naturalmente conhecidos, e todo apetite das coisas que são para um fim deriva de um apetite natural pelo fim último” (*S. Th., Ia-IIae, q. 91, a. 2, ad. 2*, tradução nossa)⁵¹⁹. Ademais, as inclinações da lei natural devem ser próprias do gênero humano, e as inclinações sensíveis, por serem desordenadas e se dirigirem a diversos objetos singulares, muitas vezes contrários à ordem da razão, não podem ser consideradas próprias da natureza humana. Agir conforme a natureza humana, é agir conforme a razão: “E, portanto, aquilo que é contra a ordem da razão é propriamente contra a natureza do homem enquanto homem”⁵²⁰ (*S. Th., Ia-IIae, q. 71, a. 2, co.*, tradução nossa).

⁵¹⁵ “... quia qui dicit hominem, dicit rationale” (*S. Th., Ia-IIae, q. 94, a. 2, co.*).

⁵¹⁶ “Sicut enim inclinatio naturalis est a ratione naturali” (*In III Sent., d. 33, q. 2, a. 3, co.*).

⁵¹⁷ “Man, as man, is naturally inclined to certain things, because reason naturally apprehends them as good. To say that all the things to which man has natural inclination, reason naturally apprehends as good, is simply to say that all the things to which reason naturally inclines man are things that it naturally apprehends as good” (BROCK, 2020, cap. IV).

⁵¹⁸ “Unde et in ipsa participatur ratio aeterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem. Et talis participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur” (*S. Th., Ia-IIae, q. 91, a. 2, co.*).

⁵¹⁹ “... omnis ratiocinatio derivatur a principiis naturaliter notis, et omnis appetitus eorum quae sunt ad finem, derivatur a naturali appetitu ultimi finis” (*S. Th., Ia-IIae, q. 91, a. 2, ad. 2*).

⁵²⁰ “Et ideo id quod est contra ordinem rationis, proprie est contra naturam hominis in quantum est homo” (*S. Th., Ia-IIae, q. 71, a. 2, co.*).

Como podemos avaliar as considerações de Stephen Brock? Primeiro responderemos suas objeções quanto à interpretação de que os bens humanos são conhecidos a partir das inclinações, depois consideraremos seus argumentos a favor da sua interpretação de que as inclinações naturais são inclinações da vontade. Quanto à primeira objeção, é possível afirmar que todo fim é um bem, mas não necessariamente um bem *simpliciter* (honesto), pois os atos sensíveis podem se voltar para o bem aparente, como visto no *De Malo, q. 16, a. 2, co.* Mesmo se considerarmos que as inclinações sensíveis, ou paixões, se dirigem para fins desordenados, bens aparentes, se entendermos por inclinações naturais a própria potência com seu amor natural, a objeção não mais se sustenta, pois seu objeto, dado por Deus, se dirige a um objeto geral e não desordenado, mesmo que seja um bem inferior ao da razão, por ser sensível. A potência só se dirige a um bem aparente quando seu *ato ou paixão singular e concreto* está desordenado em relação ao bem da razão, mas em sua potencialidade mesma e inclinação para seu objeto geral natural, está sempre voltada para um objeto não desordenado e bom por si mesmo. Quanto às demais objeções, primeiro é precisar compreender que o objetivo da *q. 94, a. 2* é explicar a multiplicidade dos preceitos da lei natural a partir da multiplicidade de inclinações naturais do homem, de modo que o trecho “Porque o bem tem razão de fim...”, e o que se segue, não está fundamentando a apreensão do primeiro preceito ou da primeira apreensão do bem (que já foi exposto no artigo anteriormente), mas a apreensão dos demais preceitos, que se fundamentam no primeiro a partir das inclinações. O fato de que o homem apreende como bem aquilo que tem inclinação natural não é a razão, de fato, de o bem ter razão de fim ou de o bem dever ser feito, essas duas proposições são fundadas no próprio conhecimento do bem e de sua razão, e está expressa de modo imperativo no primeiro preceito. Entretanto, a apreensão dos bens práticos humanos a partir de uma consideração das inclinações explica, na verdade, a apreensão dos demais preceitos que se fundam no primeiro preceito apreendido a partir da razão de bem. Se, por um lado, o primeiro princípio se funda num conhecimento do bem a partir das realidades exteriores e materiais, nada impede que a apreensão dos demais preceitos passe também por uma análise das potências da natureza humana, e é isso que Tomás de Aquino explicita em sua *q. 94, a. 2*.

Quanto aos argumentos de Stephen Brock em favor de sua posição das inclinações naturais como inclinações da vontade, é preciso notar que há no homem não só uma participação ativa na lei eterna, que chamamos propriamente de lei natural, mas também uma participação passiva, na medida em que Deus cria e ordena cada faculdade humana para seu objeto próprio,

inclusive, e principalmente, os objetos da inteligência e vontade⁵²¹, como visto. Essa ordenação não é propriamente a lei natural, mas é a base da natureza humana que a destina passivamente para seu fim natural e faz parte da lei eterna, de modo que podemos chamá-la impropriamente de lei natural⁵²², enquanto manifesta a ordenação divina na natureza humana. Tomás de Aquino mesmo afirma que algo pode ser chamado de lei participativamente, não essencialmente, enquanto possui uma inclinação em virtude da uma ordenação de lei⁵²³. Sem essa participação passiva, não podemos ter a lei natural propriamente dita⁵²⁴, pois só podemos ordenar nossas paixões porque as temos, e as ordenamos com base em seus objetos próprios aos quais possuem amor natural. Isso não impede a afirmação de que a lei natural pertence a todos os homens, visto que, apesar dos atos singulares das potências não serem os mesmos para todos os homens, as potências de suas almas em si mesmas são iguais a todos os homens. Ademais, seria contrário à unidade substancial da forma humana afirmar que o objeto da nutrição não fizesse parte por si mesmo do bem da natureza humana racional, visto que, sem nutrição, não há racionalidade, e o objeto da inteligência, que possui o fim natural superior, como visto (seção 2.2.2), seria frustrado.

No entanto, o homem, por ser uma criatura racional, possui um modo especial de participação da lei eterna, que não é compartilhado pelos entes naturais ou animais, pois participa da providência divina ao ordenar seus próprios atos com a razão⁵²⁵. Essa ordenação é a participação ativa na lei eterna, que o conduz para seus atos e fins devidos (e não meramente próprios), dando assim um caráter moral aos seus atos⁵²⁶. Essa participação ativa é o que chamamos propriamente de lei natural, pois a lei nada mais é do que uma ordenação da razão⁵²⁷, sendo um ato, não uma disposição essencialmente habitual⁵²⁸. Portanto, quando Tomás de

⁵²¹ “... manifestum est quod omnia participant aliquantulum legem aeternam, inquantum scilicet ex impressione eius habent inclinationes in proprios actus et fines” (S. Th., Ia-IIae, q. 91, a. 2, co.).

⁵²² “Em sentido estricto – escribe Copleston – el término “ley natural” no es aplicable a las tendencias e inclinaciones naturales del hombre, sobre los que su razón reflexiona, sino sólo a los preceptos que su razón enuncia como resultado de esta reflexión” (COPLESTON, 1969 apud MASSINI, 1986, p. 260-61).

⁵²³ “Et sic lex est in omnibus quae inclinatur in aliquid ex aliqua lege, ita quod quaelibet inclinatio proveniens ex aliqua lege, potest dici lex, non essentialiter, sed quasi participative” (S. Th., Ia-IIae, q. 90, a. 1, ad. 1).

⁵²⁴ “But this rational participation in the eternal law necessarily presupposes and implies the prior passive participation in the eternal law, whereby the creature passively receives its being, nature, and natural” (LONG, 2013, p. 116).

⁵²⁵ “Inter cetera autem rationalis creatura excellentiori quodam modo divinae providentiae subiacet, inquantum et ipsa fit providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens” (S. Th., Ia-IIae, q. 91, a. 2, co.).

⁵²⁶ “Unde et in ipsa participatur ratio aeterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem. Et talis participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur” (S. Th., Ia-IIae, q. 91, a. 2).

⁵²⁷ “Dictum est enim supra quod lex naturalis est aliquid per rationem constitutum, sicut etiam propositio est quoddam opus rationis” (S. Th., Ia-IIae, q. 94, a. 1, co.).

⁵²⁸ “... proprie et essentialiter, et sic lex naturalis non est habitus” (S. Th., Ia-IIae, q. 94, a. 1, co.).

Aquino afirma que todas as faculdades humanas pertencem à lei natural na medida que são ordenadas pela razão⁵²⁹, ele explicita de que modo as inclinações naturais fazem parte da participação ativa da lei natural; não há a negação do papel dessas inclinações em indicar, como participação passiva da lei eterna, os objetos particulares das faculdades humanas para seus fins próprios, de modo que a razão possa dirigi-los para seu fim devido respeitando a ordem de prioridade dos bens. Stephen Brock, portanto, em sua exposição está tratando da participação ativa, mas seus argumentos não são suficientes para rejeitar a participação passiva e seu papel na cognição dos preceitos da lei natural ou bens humanos práticos.

4.3.6 Conclusão da natureza e papel da inclinação natural na apreensão dos primeiros princípios práticos

A partir do que foi exposto e considerado, é possível afirmar que a teoria mais provável da natureza das inclinações naturais expostas por Tomás de Aquino na *S. Th., Ia-IIae, q. 94, a. 2* é de que são inclinações pré-conscientes, não sendo nem inclinações da vontade, nem atos ou paixões sencientes do corpo humano, mas a inclinação natural, ou amor natural, de todas as potências da natureza humana ao seu objeto próprio antes de qualquer ato ou paixão. Essa posição evita todas as objeções quanto à dificuldade de considerar as inclinações como desejos sencientes pré-rationais, visto que são desordenados e não podem se dirigir por si mesmos ao bem honesto *simpliciter*. Não confundindo, assim, a inclinação natural com o desejo, mas compreendendo-a como uma direção da potência ao seu fim natural, ao mesmo tempo que não impede a consideração do papel da participação passiva na apreensão dos bens práticos da lei natural, como a posição das inclinações naturais racionais nos leva a acreditar.

Qual seria, então, o papel dessas inclinações pré-conscientes na apreensão dos primeiros princípios da lei natural? O primeiro princípio da lei natural (o bem deve ser feito e perseguido, e o mal evitado) se funda na apreensão do *bonum simpliciter* que ocorre através da observação da natureza material, na medida que a razão conhece sua inclinação para a perfeição própria, como visto (seção 3.2). Portanto, independe da análise teórica das inclinações naturais do homem. Entretanto, os demais preceitos da lei natural, que compõem os primeiros princípios, que se fundam no primeiríssimo, e são conhecidos de modo *per se nota*, e estão vinculados com o próprio funcionamento da natureza humana, na medida em que a razão necessita destinar

⁵²⁹ “... omnes inclinationes quarumcumque partium humanae naturae, puta concupiscibilis et irascibilis, secundum quod regulantur ratione, pertinent ad legem naturalem, et reducuntur ad unum primum praeceptum, ut dictum est” (*S. Th., Ia-IIae, q. 94, a. 2, co.*).

todas as potências humanas para seus fins devidos, de modo ordenado, respeitando a hierarquia própria dos bens das faculdades, de maneira que o bem sensível de uma inclinação não vá contra o bem inteligível racional, ou seja, contra a ordem da razão. Essa ordenação não ocorre a não ser que se conheça o objeto próprio dessas faculdades e a destine para um fim ou bem superior, que é o que constitui a ordem da razão.

Tais preceitos são apreendidos na medida que a razão reconhece os objetos das inclinações das faculdades humanas como bens particulares da natureza racional e integra seus atos singulares dentro de uma ordenação em vista do bem inteligível da razão. Os princípios práticos são conhecidos, não só através de uma imitação da natureza (seção 3.1.3), ao reconhecer na ordem da natureza os princípios práticos do próprio legislador divino, e integrá-los à regra da razão prática, mas também ao conhecer o bem particular das faculdades da natureza humana e sua ordem hierárquica. Conhecendo, a ordem das inclinações que compartilhamos com todo ser substancial, impedindo, por exemplo, o suicídio; a ordem das inclinações que compartilhamos com todos os seres vegetais e animais, nos exigindo assim a propagação da espécie e a educação dos filhos; e, por fim, a ordem das inclinações próprias da natureza racional, nos preceituando, entre outros preceitos, o conhecimento e a adoração de Deus, a busca pela verdade e a caridade fraterna. Temos, portanto, que essa é a interpretação mais provável da natureza e do papel das inclinações naturais na apreensão dos preceitos da lei natural em Tomás de Aquino.

4.4 Conclusão do capítulo

Podemos concluir, a partir do exposto neste capítulo, que a apreensão dos bens práticos humanos constitui o que chamamos de lei natural, que nada mais é que uma participação da razão humana na lei eterna, que é a própria razão divina enquanto ordena todas as coisas para o seu fim. A lei natural, por ser uma lei, é constituída por um ordenamento realizado pela razão em vista do bem humano (seção 4.1.1). Sua participação na lei eterna se dá de modo ativo, diferentemente das coisas naturais, que participam de modo passivo, na medida em que a razão humana pode conscientemente conhecer a ordem determinada pela lei eterna divina para a natureza humana e, assim, determinar os seus atos e fins devidos. Desse modo, a lei natural é o conhecimento natural dos atos que devem ser realizados como bens morais humanos, e daqueles atos que devem ser evitados como males morais (seção 4.1.2). Esses bens humanos apreendidos de modo evidente, e que constituem a lei natural, são também chamados de primeiros princípios, que são preceitos evidentes e naturalmente apreendidos que

servem como guias para o silogismo prático ou raciocínio acerca das ações que devemos realizar, à semelhança dos primeiros princípios especulativos.

Na medida que a razão não encontra na verdade particular apreendida a satisfação plena da inclinação de sua potência, ela se faz prática para que possa buscar o bem de sua potência, apreendendo, desse modo, o bem prático. A partir daí, constitui o primeiro princípio apreendido pela razão prática, ou seja, o primeiro preceito da lei natural, e que funda todos os demais princípios práticos: “o bem deve ser feito e perseguido, e o mal evitado”. Esse primeiro princípio, portanto, é fundamentado na apreensão do bem prático, que é o bem que se busca como o que se deve realizar e que é a primeira noção que recai sob a razão prática. Entretanto, o bem prático se fundamenta na própria razão do bem especulativo como “aquilo que todas as coisas apetecem”, na medida que a inteligência conhece a natureza do bem como a causa ou motivo da apetibilidade, por ser a perfeição da forma, oferecendo, desse modo, as razões do agir para a razão prática, que concebe o bem prático. Como a razão de bem possui a razão de fim, então todo ato da razão prática, que se dirige à verdade como um fim operativo, deve ter em vista o bem (seção 4.2.1). Desse modo, se constitui o primeiro princípio prático, que não é meramente uma formalidade que dá racionalidade aos nossos atos, mas um preceito moral que ordena todos os atos humanos em vista de torná-lo virtuoso e bom, para que assim possa receber sua beatitude (seção 4.2.2).

O primeiro de todos os princípios práticos encontra o fundamento de sua apreensão, evidente e natural, no conhecimento da razão de bem que todos os homens possuem. Entretanto, para Tomás de Aquino, as inclinações naturais parecem possuir um papel na apreensão dos demais primeiros princípios práticos, pois como o bem possui razão de fim, a razão apreende como bem tudo aquilo a que o homem possui inclinação natural, e, portanto, tem como uma obra que deve realizar. As inclinações podem ser distinguidas em três ordens, a primeira sendo a ordem das inclinações que compartilhamos com todas as coisas, e assim temos, primeiro, a inclinação para a conservação do nosso ser, a partir da qual temos o preceito que nos proíbe o suicídio; por segundo, temos a ordem das inclinações que compartilhamos com os animais, como a inclinação para a reprodução, a partir da qual temos os preceitos relativos à união conjugal e a educação dos filhos; e, por fim, temos a terceira a ordem das inclinações próprias dos entes racionais, como a inclinação para conviver em sociedade, a partir da qual temos, entre outros, o preceito de fazer o bem ao próximo (seção 4.3.1).

Essas inclinações não podem ser confundidas com meros desejos, pois não se referem a um objeto singular determinado, mas uma inclinação em geral para o bem da natureza de determinada potência. Desse modo, a apreensão delas deve ser realizada a nível teórico, ao

compreendermos os bens humanos que são objeto dessas inclinações, visto que a mera experiência prática, apesar de oferecer possibilidades de fins da ação, não proporciona as razões para a realização dessas possibilidades (seção 4.3.2). Ademais, não compreendemos que essas inclinações são atos de inclinações sensitivas singulares ou desejos sensíveis, pois o fato das paixões muitas vezes se dirigirem para fins desordenados, mostra que os seus atos inclinativos em si mesmos não fornecem a medida da apreensão dos bens humanos, mesmo em âmbito de uma análise teórica (seção 4.3.3). Ademais, a redução de tais inclinações às inclinações da vontade, impossibilitando, assim, a análise teórica das inclinações pré-rationais humanas na apreensão dos bens práticos, reduz o papel da participação passiva do homem na lei eterna dentro do método cognoscitivo da apreensão dos primeiros princípios, algo que os argumentos em prol dessa posição não conseguem justificar (seção 4.3.5).

Em nossa compreensão, a posição mais provável é a de que as inclinações naturais são inclinações pré-conscientes ou apetites naturais dá própria potência ao seu objeto ou bem formal, distinguindo-se, assim, dos atos inclinativos para objetos singulares e determinados. Desse modo, se preserva o papel da participação passiva do homem na lei eterna para a apreensão dos primeiros princípios, ao mesmo tempo que evita as dificuldades da posição que considera as inclinações naturais como paixões ou atos inclinativos sencientes. Os objetos dessas inclinações pré-conscientes são integrados pela razão como bens específicos da natureza humana, de tal modo que são ordenados hierarquicamente para o fim último do homem, qual seja, a apreensão da verdade última por parte do intelecto especulativo, constituindo assim a ordem da razão (seção 4.3.6).

5 CONCLUSÃO

O problema central de nossa dissertação é qual o método cognoscitivo da apreensão do bem que fundamenta o agir moral em Tomás de Aquino. Para podermos responder essa questão dividimos nossa análise em três questões centrais. A primeira questão é qual a noção geral do bem, pois compreender o que se apreende. A segunda questão é como se apreende a noção de bem, que é o objeto central de nossa discussão, visto que a apreensão primeira do bem é o fundamento a partir do qual se principia nossa moralidade. O terceiro, por fim, é como se apreende o bem prático humano, dado que a moralidade se inicia com a apreensão do bem enquanto é objeto do fim de nossos atos.

Quanto à noção de bem em geral, concluímos na segunda seção que o bem, junto com a verdade, é um dos transcendentais do ente, ou seja, uma noção que deriva imediatamente da própria noção de ente e que transcende a todos os gêneros ou noções categoriais, de modo que tudo o que se apreende como ente pode se compreender como um bem. A verdade é definida como “uma adequação entre o intelecto e a coisa” e está formalmente no juízo do intelecto na medida em que expressa o ente segundo como está na realidade. A noção de bem, por outro lado, pode ser definida como “aquilo que todas as coisas apetecem” em razão de ser apetecível por um apetite, ela está formalmente na realidade das coisas exteriores que são apetecidas pela vontade. Por essa razão, a noção de verdade é racionalmente anterior à noção de bem, entre outros motivos, por ser mais simples e mais próxima à noção de ser em sua realidade primeira, enquanto o bem expressa o ser apetecível, ou seja, em sua realidade perfeita e última, ademais só podemos apetecer aquilo que é conhecido anteriormente, de modo que a verdade é, de modo absoluto, racionalmente anterior ao bem. Apesar de o bem ser definido como aquilo que é apetecido pelo apetite, essa noção não reduz o bem meramente àquilo que é apetecível, mas, por se identificar com a razão de fim, o bem é aquilo que é o motivo ou causa de algo ser apetecível, ou seja, é a própria perfeição que causa o apetecer. O bem que se busca em razão de sua própria perfeição é definido como o bem honesto, e tudo aquilo que é chamado de bem o é por analogia a essa noção absoluta.

Para que possamos compreender, no entanto, como se apreende o bem que fundamenta a moralidade, é preciso determinar qual a sua relação com a faculdade cognitiva, a partir do qual conhecemos, e sua relação com a faculdade volitiva, a partir do qual se constitui os atos morais. A apreensão do bem só pode ocorrer se apreendermos anteriormente a verdade que é o objeto da razão especulativa, visto que a noção de causa final pressupõe a noção de causa formal, assim como o apetecer pressupõe o conhecimento do apetecido. Por ser a verdade

o objeto formal da razão especulativa, o bem só pode ser apreendido pelo intelecto sob essa formalidade de objeto real e verdadeiro, do qual retira das coisas exteriores a sua medida, visto que o verdadeiro é uma noção que em sua formalidade expressa uma identificação intencional da inteligência com a realidade como medida do seu apreender. Na medida em que a razão percebe que a verdade particular apreendida não satisfaz seu objeto que é a verdade universal, ela se faz prática em vista de agir em busca de apreender a verdade universal concreta que possa satisfazer a inclinação natural da razão. O objeto, portanto, dessa razão é a verdade prática, enquanto se dirige para a ação. É essa razão que apreende o bem não meramente como uma verdade inteligível, o bem inteligível ou *simpliciter*, mas também como uma verdade que se deve buscar a sua realização, o bem prático. O bem, no entanto, em sua realidade formal e própria é o objeto da vontade, que tende a ele necessariamente, mas não o apetece a não ser que seja apreendido pela razão, não apenas sob a noção de ente, mas necessariamente sob a noção bem. De modo que não há o apetecer da vontade ao bem último se não houver uma apreensão do bem por parte da razão.

Determinada a natureza da noção de ente e sua relação com as faculdades racionais humanas, tanto cognitiva, quanto apetitiva, determinamos na terceira seção o modo pelo qual se apreende a noção de bem. Apesar da polêmica surgida no séc. XX acerca do papel da razão especulativa e da análise ontológica da natureza das coisas na apreensão dos primeiros princípios práticos, concluímos, no entanto, que a primeira apreensão do bem depende da razão especulativa, pois a razão prática não pode se dirigir a um fim apreendido a não ser que se tenha apreendido as razões do obrar por parte da razão especulativa. De modo que, não podemos ter um fim para o qual se dirigir a não ser que se conheça a própria razão de bondade do fim e o motivo de sua realização, e essa apreensão depende do conhecimento do que é a própria realidade e natureza do fim. Ademais, a apreensão do bem e dos princípios práticos em Tomás de Aquino dependem de um conhecimento do funcionamento da natureza por imitação por parte da razão. Essa imitação da natureza ocorre na medida em que a razão conhece os princípios práticos que regem e ordenam a natureza das coisas exteriores e naturais, e sua própria natureza. O conhecimento desses princípios práticos, na medida em que é a apreensão de realidades ordenadas pelo intelecto divino, é uma participação da razão humana na mente ordenadora divina, de modo que conhecer esses princípios é conhecer os princípios práticos da razão divina que tudo ordenou. O conhecimento do bem a partir dos princípios práticos da natureza das coisas naturais ou do ser humano não contradiz a regra a partir do qual nós conhecemos a natureza pelo seu objeto, pois nós conhecemos os objetos das potências da natureza primeiro como um efeito, mas só identificamos esse efeito como o fim de uma inclinação natural e o

bem de uma natureza após retornarmos do efeito para a causa e reconhecermos que o efeito é um bem para a natureza da causa. Sem esse retorno à causa, não poderíamos diferenciar o bem de uma inclinação com o mero efeito do acaso ou da violência.

Quanto à apreensão da noção de bem, ela se dá pela compreensão da noção de apetibilidade e perfeição, pois fazem parte da própria razão de bem. Devemos concluir que, para Tomás de Aquino, o conhecimento do bem se dá inicialmente pela apreensão do bem *simpliciter* realizada pela razão especulativa, e não do bem sensível da faculdade sensitiva (seção 3.2.1). Caso contrário, a noção de bem se identificaria com o desejo sensível, e, para Tomás de Aquino, o bem não se identifica com o prazer ou a agradabilidade, mas possui a razão de perfeição que motiva a ação do agente. A primeira apreensão do bem também não ocorre a partir de um conhecimento do apetecer da vontade, nem por meio de uma inclinação da forma racional. Também afirmamos que é improvável que a apreensão da razão do desejo ocorra através do conhecimento da inclinação da própria inteligência pelo seu apetite natural à verdade. É mais coerente e simples afirmar que a apreensão da razão de apetibilidade, necessária para a apreensão do bem, se dá, portanto, pelo movimento da natureza para sua perfeição, essa apreensão ocorre, portanto, pela observação do desejo natural das coisas externas. A apreensão do bem ocorre de forma evidente a partir da compreensão da razão de apetibilidade (seção 3.2.2). O bem é aquilo que todas as coisas apetecem, sendo, portanto, necessário conhecer a inclinação para o bem e o seu motivo. A inclinação que corresponde ao bem não é qualquer movimento, mas aquilo que procede da forma do ente, pois apenas aquilo que é conveniente à forma pode ser considerado seu bem. A forma busca a realização de suas potencialidades, o que indica a inclinação para sua perfeição. A perfeição, portanto, é a razão da apetibilidade natural da forma ou natureza do ente e, por conseguinte, a razão de bem do ente, de modo que o que convém à natureza do ente é bom, e o que não convém é mau. A inteligência, ao conhecer o apetite natural das formas à perfeição de sua natureza, conhece a razão de bem *simpliciter*, que fundamentará a apreensão do bem prático no agir humano.

Como a razão humana não se satisfaz com a verdade particular apreendida, ela se faz prática para que possa buscar a apreensão do bem da natureza de sua potência, que é a verdade universal concreta. A partir daí, ele apreende os atos que o homem deve realizar em vista desse bem ou fim, que podemos chamar de bens práticos. Concluímos na quarta seção que a apreensão dos bens práticos humanos e seu uso como ordenamentos dos atos humanos é o que constitui a lei natural, entendida como uma participação ativa da razão humana na lei eterna, que é a própria razão divina como ordenadora de todas as coisas para seus fins. Assim, a lei natural é um ordenamento da razão prática em vista do bem humano, na medida em que a razão

humana conhece conscientemente a ordem estabelecida pela lei eterna para a natureza humana e, por conseguinte, determine os atos e fins devidos. Dessa maneira, a lei natural é a razão enquanto determina, a partir de um conhecimento prévio, os atos que devem ser realizados como bens morais e aqueles que devem ser evitados como males morais. Esses bens, que são evidentes e apreendidos de forma natural, são chamados de primeiros princípios, funcionando como guias para o silogismo prático ou o raciocínio a respeito das ações que devemos tomar. O primeiro princípio que o homem apreende é o de que “o bem deve ser feito e perseguido, e o mal evitado”. Esse princípio é fundamentado na apreensão do bem prático, que é a primeira noção que a razão prática considera. O bem prático, por sua vez, se fundamenta na razão do bem especulativo, que se define como “aquilo que todas as coisas apetezem”, visto que a inteligência reconhece a natureza do bem como a causa de sua apetibilidade, sendo a perfeição da forma. Isso fornece à razão prática as justificativas para o agir, orientando-a para o bem. Portanto, o primeiro princípio prático não é apenas uma formalidade que confere racionalidade aos nossos atos, mas um preceito moral que organiza todas as ações humanas em busca de tornar o homem virtuoso e bom, permitindo que alcancemos nossa beatitude.

Para Tomás de Aquino, as inclinações naturais desempenham um papel fundamental na apreensão dos primeiros princípios práticos, pois, ao reconhecermos que o bem possui razão de fim, a razão humana reconhece como bem tudo aquilo que possui inclinação natural, compreendendo-o uma ação que deve ser realizada. Essas inclinações não devem ser compreendidas meramente como desejos, pois elas não se limitam a um objeto singular, mas se referem a uma inclinação geral para o bem da natureza de cada potência, ademais a apreensão dos bens práticos a partir dessas inclinações se dá por via teórica, visto que a experiência prática sozinha não fornece as razões para a ação. Compreendemos que a posição mais provável é a de que as inclinações naturais são inclinações pré-conscientes ou apetites naturais da própria potência ao seu objeto ou bem formal, distinguindo-se, assim, dos atos inclinativos para objetos singulares e determinados e da redução das inclinações às inclinações da vontade. Essa posição permite que preservemos o papel da participação passiva do homem na lei eterna e a apreensão dos primeiros princípios, com seus objetos ordenados hierarquicamente em direção ao fim último do homem.

Concluimos, portanto, que, em Tomás de Aquino, o bem apreendido que fundamenta o agir moral é, em última instância, o bem *simpliciter* especulativo apreendido pela razão especulativa a partir da observação do movimento dos entes naturais para sua perfeição, por meio de uma imitação da natureza. Tendo como base o bem *simpliciter* apreendido pela razão especulativa, a razão prática possui o que é necessário para apreender, por um ato não-

demonstrativo e evidente, o bem prático e o primeiro princípio prático que possui qualidade moral e fundamenta todos os demais preceitos da lei natural, que é uma participação na lei eterna por parte da razão humana. A partir, então, da natureza do homem e das coisas exteriores, bem como da apreensão do primeiríssimo princípio prático, a razão prática pode apreender os demais princípios práticos ou preceitos da lei natural, de modo que, conhecendo os princípios determinados pela razão divina no ordenamento dos entes, ele pode, assim, participando da lei eterna, determinar os atos e fins devidos ao bem de sua natureza.

REFERÊNCIAS

AERTSEN, Jan A. **Medieval Philosophy and the Transcendentals: The Case of Thomas Aquinas**. Brill: Leiden; New York; Koln, 1996.

AERTSEN, Jan A. Thomas Aquinas on the Good: The Relation between Metaphysics and Ethics. In: MACDONALD; STUMP (Org.). **Aquinas's moral theory: essays in honor of Norman Kretzmann**. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1998. p. 235-253.

ARISTÓTELES. **Organon: V. Tópicos**. Volume 5. Tradução: Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores, LDA., 1987.

BARRERA, Jorge Martínez. El Comentario de Santo Tomás a la Política de Aristóteles: Un Análisis desde el Prooemium. **Veritas**, Porto Alegre, v. 51, n. 3, p. 15-49, set. 2006.

BOSSINI, Lucila Adriana. **La Ley Natural según Santo Tomás de Aquino: Tres Consideraciones y Tres Conceptos**. Buenos Aires: Instituto de Estudios Filosóficos “Santo Tomás de Aquino”, 2022.

BROCK, Stephen L. Natural Law and Practical Reason: A Thomist View of Moral Autonomy by Martin Rhonheimer (review). **Fordham University Press**, New York, v. 66, n. 2, p. 311-315, April 2002.

BROCK, Stephen L. Practical Truth and Its First Principles in the Theory of Grisez, Boyle, and Finnis. **National Catholic Bioethics Quarterly**, Filadélfia, v. 15, n. 2, p. 303-329, Summer 2015.

BROCK, Stephen L. **The Light that Binds: A Study in Thomas Aquinas's Metaphysics of Natural Law**. Eugene, OR: Pickwick Publications, 2020. E-book.

BUTERA, Giuseppe. The moral Status of the First Principle of Practical Reason in Thomas's Natural-Law Theory. **The Thomist: A Speculative Quarterly Review**, v. 71, n. 4, p. 609-631, October, 2007.

CONTRERAS, Sebastián. **El Primer Principio de la Razón Práctica: Tomás de Aquino y las Nuevas Teorías de la Ley Natural**. Logos Verlag Berlin GmbH: Berlin, 2016.

DERISI, Octavio Nicolás. **Los Fundamentos Metafísicos del Orden Moral**. 2. ed. Madrid: Instituto “Luis Vives” de Filosofía, 1951.

FINNIS, John. **Aquinas: Moral, Political, and Legal Theory**. Oxford University Press: New York, 1998.

FINNIS, John. **Natural Law and Natural Rights: Collected Essays – Volume II**. 2. ed. New York: Oxford University Press, 2011.

FINNIS, John. **Reason in Action: Collected Essays – Volume I**. 2. ed. New York: Oxford University Press, 2011.

FINNIS, John; GRISEZ, Germain. The Basic Principles of Natural Law: A Reply to Ralph McInerny. **NDLScholarship**, Notre Dame, 26 Am. J. Juris. 21, p. 21-31, 1981.

FINNIS, John; GRISEZ, Germain; BOYLE, Joseph. Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends. **NDLScholarship**, Notre Dame, 32 Am. J. Juris. 99, p. 99-151, 1987.

GOLUBIEWSKI, Wojciech. **Aquinas on Imitation of Nature: Source of Principles of Moral Action**. The Catholic University of America Press: Washington, D.C., 2022.

GRENIER, Henri. **Thomistic Philosophy – Volume III – Moral Philosophy**. Tradução: O'HANLEY, J. P. E. St. Dunstan's University Charlottetown: Canadá, 1949.

GRISEZ, Germain. First Principle of Practical Reason: A Commentary on the Summa Theologiae, 1-2, Question 94, Article 2. **NDLScholarship**, Notre Dame, v. 10, p. 168-201, 1965.

HUME, David. **Tratado da natureza humana: Uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais**. Tradução: Déborah Danowski. 2. ed. São Paulo: UNESP, 2000.

JENSEN, Steven J. **Knowing the Natural Law: From Precepts and Inclinations to Deriving Oughts**. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 2015.

JOÃO DE SANTO TOMÁS. **Cursus Theologicus in Summam Theologicam D. Thomae – Tomus Sextus – In Primam Secundae sequitur Tractatus de Bonitate et Malitia Actuum Humanorum in Quaestione XXI cui accedunt Quaest. XXII-CXIV, de Passionibus, Habitibus et Virtutibus**. Ludovicus Vivès: Paris, 1885.

LIRA, Felipe Widow. **El problema de la autonomía de la razón práctica en la New Natural Law Theory y Tomás de Aquino: Dos versiones de la teoría clásica de la ley natural frente a la ley de Hume y la falacia naturalista**. 559 f. Tesis (Doctor) – Facultad de Filosofía – Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2013.

LONG, Steven A. Fundamental Errors of the New Natural Law Theory. **National Catholic Bioethics Quarterly**, Filadélfia, v. 13, n. 1, p. 105-131, Spring 2013.

LONG, Steven A. Natural Law or Autonomous Practical Reason: Problems for the New Natural Law Theory. In: GOYETTE, J.; LATKOVIC, M.; MYERS, R. (Org.). **St. Thomas Aquinas & the Natural Law Tradition: Contemporary Perspectives**. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 2004. p. 165-193.

LONG, Steven A. St. Thomas Aquinas Through the Analytic Looking-Glass. **The Thomist: A Speculative Quarterly Review**. Washington, DC, v. 65, n. 2, p. 259-300, April 2001.

MARITAIN, Jacques. **Lecciones Fundamentales de la Filosofía Moral**. Tradução: María Mercedes Bergadá. Club de Lectores: Buenos Aires, 1966.

MARTÍNEZ, Adela López. **El debate anglo-americano contemporáneo sobre la teoría tomista de la ley natural**. Roma: EDUSC, 2006.

MASSINI, Carlos I. Refutaciones actuales de la “falacia naturalista”: Sobre los fundamentos gnoseológicos del derecho natural. **Sapientia**, Buenos Aires, v. 39, n. 152, p. 107-118, 1984.

MCINERNY, Ralph. **Ethica Thomistica: The Moral Philosophy of Thomas Aquinas**. 2. ed. The Catholic University of America Press: Washigton, D.C., 1997.

MCINERNY, Ralph. The Principles of Natural Law. **American Journal of Jurisprudence**: Vol. 25: Iss. 1, Article 1, p. 1980.

MIRANDA, John Florindo de. O insight prático no jusnaturalismo de John Finnis: uma tese sobre a aquisição dos fundamentos da moral. **Kínesis: Revista de Estudos dos Pós-Graduandos em Filosofia**, Marília, v. 8, n. 18, p. 181-196, 2016.

MOORE, George Edward. **Principia Ethica**. Cambridge: Cambridge University Press, 1922.

PAKALUK, Michael. Natural Inclinations in Aquinas’s Account of Natural Law. In: WOLFE, C. BRUST, S. (Org.). **Natural Law Today: The Present State of the Perennial Philosophy**. Lexington Books: Lanham; Boulder; New York; London, 2018. p. 19-32.

PIEPER, Josef. **Living the Truth: The Truth of All Things and Reality and the Good**. San Francisco: Ignatius Press, 1989. Ebook.

POOLE, Diego. El iusnaturalismo tomista del siglo XX em Estados Unidos. **Díkaion**, Chía, v. 26, a. 2, p. 173-224, Diciembre 2017.

RHONHEIMER, Martin. **Natural law and practical reason: a Thomist view of moral autonomy**. Tradução: Gerald Malsbary. New York: Fordham University Press, 2000.

RHONHEIMER, Martin. Natural Law as a “Work of Reason”: Understanding the Metaphysics of Participated Theonomy. **The American Journal of Jurisprudence**, Notre Dame, v. 55, n. 1, p. 41-77, June 2010.

SELLÉS, Juan. Introducción a la Cuestión XXII del De Veritate. Introdução. In: TOMÁS DE AQUINO. **De Veritate, Cuestión 22: El Apetito del Bien – Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés**. EUNSA: Pamplona, 2001. p. 7-96.

SELLÉS, Juan. **Razón teórica y Razón práctica según Tomás de Aquino**. Pamplona: EUNSA, 2000.

TOM, Angier. ‘Natural Inclinations’ in Aquinas and his Modern Interpreters. **Revista Portuguesa de Filosofia**, Braga, v. 79 (1-2), p. 261-284, 2023.

TOMÁS DE AQUINO. **De ente et essentia**. Disponível em <https://www.corpusthomicum.org/>. Acesso em: 21 ago. 2024.

TOMÁS DE AQUINO. **De regno ad regem Cypri**. Disponível em: <https://www.corpusthomicum.org/>. Acesso em: 21 ago. 2024.

TOMÁS DE AQUINO. **Expositio libri Posteriorum Analyticorum**. Disponível em: <https://www.corpusthomicum.org/>. Acesso em: 21 ago. 2024.

TOMÁS DE AQUINO. **Quaestio disputata de anima**. Disponível em <https://www.corpusthomicum.org/>. Acesso em: 21 ago. 2024.

TOMÁS DE AQUINO. **Quaestiones disputatae de malo**. Disponível em <https://www.corpusthomicum.org/>. Acesso em: 21 ago. 2024.

TOMÁS DE AQUINO. **Quaestiones disputatae de veritate**. Disponível em <https://www.corpusthomicum.org/>. Acesso em: 21 ago. 2024.

TOMÁS DE AQUINO. **Quaestiones disputatae de virtutibus**. Disponível em <https://www.corpusthomicum.org/>. Acesso em: 21 ago. 2024.

TOMÁS DE AQUINO. **Scriptum super Sententiis**. Disponível em: <https://www.corpusthomicum.org/>. Acesso em: 21 ago. 2024.

TOMÁS DE AQUINO. **Sententia libri de anima**. Disponível em: <https://www.corpusthomicum.org/>. Acesso em: 21 ago. 2024.

TOMÁS DE AQUINO. **Sententia libri Ethicorum**. Disponível em: <https://www.corpusthomicum.org/>. Acesso em: 21 ago. 2024.

TOMÁS DE AQUINO. **Sententia libri Metaphysicae**. Disponível em: <https://www.corpusthomicum.org/>. Acesso em: 21 ago. 2024.

TOMÁS DE AQUINO. **Sententia libri Physicorum**. Disponível em: <https://www.corpusthomicum.org/>. Acesso em: 21 ago. 2024.

TOMÁS DE AQUINO. **Sententia libri Politicorum**. Disponível em: <https://www.corpusthomicum.org/>. Acesso em: 21 ago. 2024.

TOMÁS DE AQUINO. **Summa theologiae**. Disponível em: <https://www.corpusthomicum.org/>. Acesso em: 21 ago. 2024.

TOMÁS DE AQUINO. **Summa contra Gentiles**. Disponível em: <https://www.corpusthomicum.org/>. Acesso em: 21 ago. 2024.

TOMÁS DE AQUINO. **Super De Trinitate**. Disponível em <https://www.corpusthomicum.org/>. Acesso em: 21 ago. 2024.