

Universidade de São Paulo
Faculdade Filosofia, Letras e Ciências Humanas

Joel Pinheiro da Fonseca

Apreensão dos primeiros princípios da lei natural em
Tomás de Aquino

São Paulo

2013

Dissertação de Mestrado

Área: Filosofia Medieval

Orientador: José Carlos Estêvão

Resumo

Um estudo sobre a razão prática em Tomás de Aquino, analisada sob a luz de seus primeiros princípios. Parte-se da pergunta de como o ser humano descobre o que é bom e mau para si – o que requer cobrir dois momentos distintos de sua obra: o tratamento dado à *synderesis* e, em seguida, como os princípios por ela apreendidos se articulam e como funcionam na mente humana. Defende-se, por fim, que é um equívoco ler os princípios da lei natural como primariamente normativos no sentido deontológico do termo. São, antes, diretivos, conferindo à razão prática individual os bens de cuja posse depende a felicidade humana. As implicações dessa leitura para a ética de Tomás de Aquino – que aparece agora sob forte roupagem eudaimonista – são, por fim, analisadas.

Abstract

The present study focuses on Aquinas's exposition of practical reason, analyzed in light of its first principles. We begin with the question of how an individual human being discovers what is good and bad for himself, which is at the root of natural law, that is, rationally grounded morality. This requires covering two distinct moments of Aquinas's work: his treatment of *synderesis* and, after it, how the principles apprehended by *synderesis* relate to one another and what kind of knowledge they give to the human mind. It is argued that it is a mistake to see the first practical principles as normative in the deontological sense. Rather, they are directive, furnishing practical reason with the goods on whose possession human happiness depends. The implications of this reading for Aquinas's ethics are then analyzed – and his ethical stance emerges as strongly eudaimonistic.

Sumário

Introdução.....	06
Capítulo I: Intellecto prático e Synderesis.....	21
Capítulo II: A Abordagem Interna – Os primeiros princípios da lei natural.....	56
Capítulo III: Tomás Eudaimonista e o amor a Deus e ao próximo.....	114
Bibliografia.....	145

Agradecimentos

Agradeço em primeiro lugar a meu orientador, José Carlos Estêvão, pelo guiamento que levou não só este trabalho, como a mim, a um amadurecimento intelectual e a à melhora na capacidade de ler um texto. E, acima disso, pela enorme paciência, bom humor e pela convivência! A meus colegas de mestrado, Adriano Martinho e Robson Muraro, pelas discussões, pelos bons momentos e, como não poderia deixar de ser, pela partilha de tantas angústias ao longo do processo. A todos os membros do CEPAME, pelas discussões verdadeiramente escolásticas, um treino constante e uma diversão rara. A Mariê e Maria Helena, por me ajudarem com os procedimentos internos todas as vezes em que deixei a peteca cair. À FAPESP, pelo apoio monetário. À Bia, Tomás e David, por me serem um excelente motivo para voltar da USP para casa diariamente. E a todos os meus familiares e amigos de maneira geral.

Introdução

Thomas Williams, na introdução da edição inglesa das *Questões disputadas sobre a virtude*, de Tomás de Aquino, constata que não há consenso entre diferentes comentadores sobre a qual parte dar destaque ao se expor a filosofia moral de Tomás.

“Muitos historiadores de filosofia veem Tomás principalmente como um defensor da teoria da lei natural. Outros enxergam sua formulação da felicidade, sua análise da ação humana ou sua teoria da razão prática como a pedra angular de sua ética. [...]. Há uma rivalidade particular entre intérpretes que se focam na lei natural e aqueles que se focam na doutrina da virtude”¹.

Esta dissertação encaixa-se nessa multiplicidade de interpretações ao efetuar uma leitura particular, não da ética de Tomás como um todo, mas de um campo específico dentro de sua ética: os primeiros princípios da razão prática, ou da lei natural. Dito de forma sucinta, pode-se dizer que se efetuará uma integração – talvez mesmo uma incorporação – da “teoria da lei natural” à “formulação da felicidade”. Essa leitura parte de um interesse primário psicológico e epistemológico: como, e baseado no quê, o homem faz juízos acerca do bem e do mal, distingue entre atos bons e maus, em seu panorama de ação?

A lei natural é, do ponto de vista do agente, o conhecimento moral ao qual ele chega por via racional. O intelecto prático, guiado pela virtude da prudência, extrai conclusões acerca do que deve ser feito (sempre particulares, posto que toda ação se dá em um contexto específico) de alguns princípios universais dados de antemão. Como toda proposição do intelecto prático deriva de uma proposição anterior (analogamente ao que ocorre com o intelecto especulativo), segue-se que há princípios primeiros da razão prática (e, dentre eles, um que é considerado o primeiro *simpliciter*, anterior a todos) que não derivam de nenhuma outra proposição. O ser humano os conhece por meio de algo chamado *synderesis*². Essa estrutura básica é ponto pacífico entre os

¹ *Disputed Questions on the Virtues*, p. X.

² Faço a opção de escrevê-la assim, tal como aparece no texto de Tomás, e não na forma traduzida “sindérese”, por um motivo específico. O termo, usado em seu contexto latino, remete a uma palavra grega. Uma palavra grega, contudo, inexistente; e que só passou a existir em latim por meio de uma transcrição errônea de um comentário de S. Jerônimo ao *Livro de Ezequiel* (para uma historiografia do termo, vide CROWE (1977)). Assim, é um termo de falso grego, deixado sem tradução latina. Para manter a impressão grega e o caráter de estrangeirismo que ele tinha no contexto de Tomás, mantenho-o com a grafia do texto latino.

comentadores; e ela indica que o status epistemológico do conhecimento moral humano dependerá do status desses primeiros princípios dos quais o resto do conhecimento prático se segue, acrescido de premissas acessórias acerca das circunstâncias em que a ação se dará (que são, afinal, proposições especulativas acerca do estado do mundo).

O interesse epistemológico quanto à razão prática leva por si mesmo, portanto, à consideração dos primeiros princípios dos quais o resto segue: no que consistem, como são apreendidos, que tipo de conhecimento conferem e qual o grau de certeza que fornecem. Em meio a essas considerações, permanece uma questão de fundo: de onde surge a ideia de “dever ser”, a ideia de obrigatoriedade incondicional, que distingue o discurso moral de outras prescrições práticas?

Nesse ponto, o consenso dos comentadores rui. Leituras um pouco diferentes dos primeiros princípios levam a entendimentos díspares de toda a estrutura da razão prática em Tomás. O interesse desta dissertação encontra-se principalmente em defender uma certa leitura dos princípios práticos, diferente daquela que seria a mais automática para leitores modernos, mas que, argumentar-se-á, preserva melhor a coerência interna da descrição que Tomás faz da razão prática e ainda a torna mais resistente frente a críticas filosóficas posteriores.

Fatos e valores

Há um tipo de fundamentação moral que conta com uma longa tradição, e a que podemos, à luz da crítica moderna que se fez a ela, chamar de naturalismo ético. Segundo o naturalismo ético, a validade de juízos normativos fundamenta-se na verdade de alguns juízos positivos sobre a realidade.

Contra todas as formulações do naturalismo ético, ergue-se a distinção categorial entre fatos e valores, oriunda da denúncia da assim chamada “falácia naturalista”. Em poucas palavras, a tese sustenta que, do conhecimento de fatos sobre a realidade, não se segue o conhecimento de nenhum valor, isto é, de nenhum princípio normativo que deva guiar a ação humana. A mais célebre e provavelmente a primeira exposição da tese da falácia naturalista foi feita por David Hume:

“In every system of morality, which I have hitherto met with, I have always remarked, that the author proceeds for some time in the ordinary ways of

reasoning, and establishes the being of a God, or makes observations concerning human affairs; when all of a sudden I am surprised to find, that instead of the usual copulations of propositions, is, and is not, I meet with no proposition that is not connected with an 'ought', or an 'ought' not. This change is imperceptible; but is however, of the last consequence. For as this 'ought', or 'ought' not, expresses some new relation or affirmation, 'tis necessary that it should be observed and explained; and at the same time that a reason should be given; for what seems altogether inconceivable, how this new relation can be a deduction from others, which are entirely different from it”³.

Ao apontar como falaciosa toda tentativa de se extrair racionalmente um valor (ou algum conteúdo normativo) de qualquer número de fatos positivos, a tese da falácia naturalista impugna toda uma tradição de pensamento moral que enxerga na natureza a base da ética: a tradição da assim chamada “lei natural” (em sentido ético, e não jurídico), segundo a qual o conhecimento da natureza humana, dos elementos constitutivos do homem ou de fatos sobre sua constituição psicofísica, ou ainda informações sobre como a maioria dos homens agem e sentem, permitem-nos inferir princípios morais e normas de conduta.

Tomás de Aquino encaixa-se, sem dúvida, na tradição da lei natural, a começar pelo uso da expressão “lei natural” para denominar os preceitos morais que o ser humano pode conhecer simplesmente em virtude de sua razão, sem recurso à fé ou a qualquer intervenção sobrenatural em seu intelecto. Essa lei descoberta pela razão decorre da natureza humana. Não seria surpreendente, portanto, supor que a filosofia moral de Tomás, ao menos na medida em que ela se propõe a discorrer sobre a lei natural, esteja largamente comprometida com a falácia naturalista. De fato, há leituras da ética de Tomás que colocam-na solidamente no campo do naturalismo ético, e portanto culpada da falácia naturalista⁴.

Um dos resultados da leitura que se fará nesta dissertação, contudo, é exatamente mostrar que o tratamento que Tomás dá à lei natural não comete a falácia naturalista; isto é, não usa conhecimentos positivos sobre o mundo ou sobre o homem

³ *Treatise on Human Nature*, p. 335.

⁴ É o que Finnis afirma, por exemplo, da interpretação de Suarez. FINNIS (1980), p. 45.

para inferir qualquer princípio ou preceito normativo da conduta humana⁵. Não usa o “é” para extrair um “deve ser”. Ao mesmo tempo, ela não recorre à saída – também comum ao longo da história – de atribuir nosso conhecimento moral, e nem mesmo esse elemento de normatividade incondicional que atribuímos à moral, à revelação divina ou infusão sobrenatural na alma do indivíduo.

A leitura empreendida por este trabalho partiu de uma hipótese inicial: Tomás não comete a falácia naturalista. Em outras palavras, a fundamentação da ética, que se dá no âmbito da razão prática, não depende de afirmações positivas sobre a natureza humana (e muito menos sobre o resto do universo) para se manter. O conhecimento moral não depende de conhecimento de metafísica. Essa hipótese foi confirmada: Tomás não esconde uma obrigação, um “dever ser”, em meio a afirmações sobre como as coisas são. O que se descobriu, porém, vai além disso: a ética de Tomás sequer faz uso do “dever ser”; ou melhor, do “dever ser” como o entendemos hoje: isto é, uma obrigação incondicional que se sobrepõe (ou deveria se sobrepor, se o agente fosse moralmente bom) a qualquer outra consideração. Dever e obrigação têm lugar em sua obra, mas seu significado é sempre *condicional*. Dado que o homem deseja algo, ele deve agir de uma determinada maneira para alcançá-lo; e se não o desejasse, não haveria motivo para agir assim.

Essa leitura crê-se relevante porque dela resulta um Tomás de Aquino marcadamente eudaimonista, cuja preocupação é a de indicar o que o homem precisa fazer para alcançar a felicidade que busca, fazendo com que todo juízo normativo redunde, em última análise, nos reais interesses do agente. Afastar-se-á, assim, interpretações que, embora talvez mais comuns, deixem a lei natural de Tomás à mercê da acusação da “falácia naturalista”. Isso se dará principalmente pela definição mais precisa de certos termos como “princípio”, “preceito”, “lei” e “obrigação”, que têm, para o leitor moderno, um significado diferente daquele dado por Tomás.

A leitura aqui defendida, ao despir esses termos dos significados e conotações dadas a eles mesmo em parte dos comentários a Tomás, propõe, como alternativa à leitura naturalista, uma leitura eudaimonista: toda obrigação moral se reduz a uma relação condicional entre certos tipos de ação e a felicidade que todos os homens

⁵ Não é o propósito deste trabalho tentar defender ou refutar a falácia naturalista, uma discussão que existe na filosofia contemporânea. O interesse aqui é apenas o de argumentar que o pensamento moral de Tomás de Aquino, embora encaixe-se na chamada tradição da lei natural, não é por ela impugado.

necessariamente buscam, e que consiste de alguns bens básicos que são, eles também, objeto de desejo de todos os homens, e que culmina na contemplação intelectual de Deus, o bem máximo possível a qualquer natureza racional. O processo de descoberta de leis éticas não é uma investigação do mundo ou da natureza humana considerada objetivamente, mas da própria estrutura do desejo e da razão humanas tal qual são vivenciadas pelo agente.

Metafísica, psicologia e epistemologia

A preocupação deste trabalho, portanto, dá-se primariamente no plano da psicologia filosófica e da epistemologia. Ele está interessado em saber como os homens chegam a seu conhecimento natural da lei moral, e em que esse conhecimento se baseia. Essa investigação é distinta e separável de uma outra, próxima a ela, que chamo de metafísica. Perguntar-se que tipo de ente o homem é para que possa conhecer e formular a lei natural, ou ainda qual a origem última da lei natural que o homem descobre mas não cria; são perguntas válidas, às quais Tomás dá uma resposta, mas que não constituem o interesse inicial – embora sejam abordadas em alguma medida no último capítulo, que estabelece a ponte entre o primeiro princípio da razão prática humana e Deus.

Trata-se, portanto, de um estudo sobre aquilo que, segundo Tomás, se passa dentro da mente de um indivíduo racional que busca saber o que deve fazer, e não da realidade extra-mental em que se dá a existência do indivíduo e sua relação com os diversos outros seres à sua volta.

Face ao anacronismo de se falar em intra e extra-mental em Tomás, levanta-se a primeira possível objeção ao estudo: é cabível essa separação entre epistemologia e psicologia de um lado, e metafísica de outro?

É bastante evidente que Tomás, para dizer o mínimo, não enfatiza essa oposição entre um âmbito privado, intra-mental, e uma realidade extra-mental. No campo mais específico da ética, Tomás não se comporta de maneira, digamos, cartesiana, buscando derivar, por meio da introspecção de certos conteúdos mentais os princípios normativos a serem postos em prática. A descrição da realidade e a descrição do processo mental que conhece essa realidade caminham sempre juntas.

De fato, a consideração epistemológica encontra-se muitas vezes junta da consideração metafísica, o que leva muitos comentadores⁶ a tratá-las como indistintas. É possível mesmo argumentar que Tomás não partilha conosco do interesse puramente epistemológico descolado da descrição metafísica da realidade em que o conhecimento se dá.

Com efeito, na questão 91 do chamado “Tratado da Lei” na *Suma de Teologia*, que é, afinal, uma das principais fontes deste estudo, Tomás elabora uma descrição metafísica da lei natural. A lei natural é “a participação da criatura racional na lei eterna”, ou seja, na sabedoria de Deus que ordena todos os eventos do universo. O homem, único dentre os seres corpóreos dotado de razão, tem um papel não apenas passivo, mas também ativo na providência divina. Assim como todos os seres, ele se comporta de acordo com sua natureza, mas essa natureza inclui um autodirecionamento guiado pela percepção que ele tem do bem. Essa participação da criatura racional na lei eterna é chamada de lei natural. A razão natural (isto é, a razão sem o auxílio da intervenção divina) pela qual o homem conhece o mundo é uma marca da Razão Divina em sua natureza, e seu uso dela pode lhe mostrar como deve viver. Diz Tomás:

“a luz da razão natural, pela qual discernimos o que é bom do que é mau, que é a função da lei natural, nada mais é do que uma impressão em nós da luz divina. Portanto é evidente que a lei natural nada mais é do que a participação da criatura racional da lei eterna”⁷.

Tomás inicia seu tratamento da lei natural já de uma perspectiva externa, metafísica, descrevendo os tipos de seres que existem no mundo e sua relação com a ordem universal criada e mantida por Deus. Da relação particular que o homem tem com essa ordem, emerge a lei natural. Esse é o tipo de descrição metafísica e teológica que, argumento, é distinta e separável da descrição psicológica e da fundamentação epistemológica da lei natural.

Minha posição seria mais facilmente defensável se, quando Tomás descrevesse a lei natural desde seus princípios na razão prática, ele efetuasse essa distinção. No entanto, em ST I-II, q. 94, a. 2, que constitui a expressão mais completa da estrutura da lei natural, ele não o faz. Essa exposição será objeto do capítulo II desta dissertação;

⁶ Um exemplo é MCINERNEY (1997), p. 37. A consideração metafísica dos tipos de ação que aperfeiçoam a natureza humana é vista como um motivador fundamental do desejo humano normal.

⁷ ST I-II, 91, 2.

aqui nos interessa notar que sua descrição passa imperceptivelmente do psicológico para o metafísico, que é, afinal, o que *explica* a ordem psicológica existente no homem. O homem pensa e sente de determinada maneira porque tem uma determinada natureza. Se sua natureza fosse outra, a estrutura de seu pensar e de seu querer seria, ela também, diferente.

Assim, de uma explicação do caráter autoevidente dos princípios da razão prática que originam a lei natural, que se desenvolve no campo da epistemologia, e de uma consideração psicológica das noções de ser e de bem com as quais a mente trabalha para formular um juízo especulativo ou prático, Tomás passa para a descrição da natureza humana, mostrando que ela tem aspectos comuns a todos os seres, aspectos comuns aos seres vivos, aspectos comuns aos seres vivos sensitivos e, por fim, aspectos que lhes são próprios. É dessa constituição metafísica do homem, argumenta Tomás, que se seguem os diversos princípios ou preceitos da lei natural, isto é, da lei moral que podemos conhecer pelo uso de nossa razão natural sem o auxílio da revelação divina.

Esse ordenamento cumpre o papel de expor a fundamentação metafísica ou ontológica da lei natural. Por que o homem deve se alimentar? Porque ele é um animal que depende de comida para viver e se reproduzir, e se deixar de viver ele estará corrompendo sua natureza de maneira radical. Essa exposição, contudo, deixa de lado uma outra questão – justamente a que nos interessa – que também é relevante e que é em parte tratada no mesmo artigo: como é que o indivíduo humano efetivamente chega a saber que, digamos, alimentar-se seja algo que ele deve fazer em sua vida? A primeira questão é metafísica; a segunda, psicológica (na medida em que visa a conhecer as operações da alma pelas quais o homem apreende esse fim prático e coloca-o em uso) e epistemológica (na medida em que visa a conhecer os motivos racionais que o homem tem para aceitar esse fim prático como relevante para si).

A diferença conceitual entre os dois tipos de interesse está clara. Não está claro ainda, contudo, que essa diferença tenha um papel relevante na obra de Tomás. A crítica com a qual devo me deparar é aquela que vê, na mescla prática de metafísica e psicologia feita por Tomás, uma falta de distinção entre as duas. Uma leitura aparentemente possível à primeira vista seria a de que Tomás veja na descrição metafísica das inclinações naturais humanas o *motivo racional* que leva o homem a formular para si os princípios práticos que nortearão suas ações. O homem se reconhece como um animal; constata que os animais comem e precisam comer para sobreviver.

Conclui, portanto, que ele também deve comer; chegou a um preceito da lei natural. Nesse caso, é o conhecimento teórico ou especulativo da realidade que fundamenta uma conclusão prática, moral, acerca do que deve ser feito.

Se essa leitura estiver correta, então Tomás está inescapavelmente imbricado com a falácia naturalista. Para que essa leitura seja rejeitada – e ela precisa ser rejeitada para que o presente trabalho se justifique – é necessário mostrar que ela leva a alguma conclusão incompatível com alguma outra tese defendida por Tomás. Uma inconsistência assim seria uma prova de que a leitura não procede. Felizmente, não é difícil encontrar tal inconsistência.

Se a leitura acima descrita estiver correta, então segue-se que, para se chegar ao conhecimento moral ou prático, é preciso ter conhecimento especulativo acerca da natureza dos seres existentes no universo. É preciso saber distinguir conceitualmente homens de animais não-rationais, de vegetais e de entes inanimados, entendendo o que ele partilha com cada um desses gêneros, para daí concluir como o homem deve viver. Tendo em vista que o conhecimento moral, para ser válido enquanto conhecimento, precisa ser certo – isto é, sustentado por razões procedentes –, segue-se que só tem conhecimento moral quem tem conhecimento metafísico. O conhecimento metafísico é condição necessária para o conhecimento moral. Sendo assim, o número daqueles que possuem conhecimento moral é menor ou igual ao dos que conhecem metafísica. Se essa afirmação, que decorre da tese de que Tomás identifica a explicação metafísica à justificação epistemológica, estiver em discordância com o texto de Tomás, seguir-se-á que Tomás não vê identidade entre as duas coisas.

A afirmação *está* em discordância com o que diz Tomás. A metafísica, ou a filosofia, é de conhecimento de poucos. Mesmo questões especulativas simples como entender uma prova da existência de Deus ou uma lei matemática⁸ são da alçada de poucos. O conhecimento moral, ao contrário, é conhecido por absolutamente todos: todos os indivíduos humanos adultos, sem exceção, conhecem os princípios da lei natural. Algumas de suas aplicações mais específicas só são conhecidas pelos sábios; mas os princípios, justamente aqueles que Tomás associou à ordem metafísica da natureza humana, são de conhecimento universal.

⁸ Poucos são capazes de conhecer racionalmente a existência de Deus e compreender metafísica em geral: SCG, I, 4. A soma dos ângulos internos do triângulo é de conhecimento de poucos: ST I-II, q. 94, a. 4.

Um exemplo do primeiro ponto pode ser facilmente encontrado na própria passagem em discussão: o Tratado da Lei. Todos os homens conhecem os princípios da lei natural, em especial o primeiro princípio. A ignorância acerca da lei natural é possível, mas apenas em suas ramificações secundárias, isto é, em seus preceitos mais particulares.

“Pois algumas questões ligadas às ações humanas são tão evidentes, que depois de muito pouca consideração já se pode aprovar ou reprová-las por meio desses princípios primeiros gerais; enquanto outras não se pode julgar sem muita consideração acerca de várias circunstâncias, coisa que nem todos são competentes para fazer, mas apenas os sábios; assim como não é possível a todos considerar as conclusões particulares das ciências, mas apenas àqueles versados em filosofia”⁹.

Todos conhecem os princípios básicos da razão prática, que estão na origem de nossos juízos morais. Nem todos conhecem, contudo, a fundamentação metafísica destes mesmos princípios, que, como será visto, depende de se conhecer a natureza da alma e do intelecto agente. Se mesmo entre filósofos reina, de acordo com Tomás, a incerteza e o conhecimento inseguro¹⁰, não é de suas especulações que decorrerá a certeza absoluta e universal da validade dos princípios práticos.

Essa diferença evidencia a distinção entre a apreensão do conhecimento prático (ou lei natural) feita pelo agente e sua fundamentação metafísica, coisa que um filósofo faria em seu gabinete, mas que não é necessária para o agente que vive no mundo. Ao fazer o paralelo entre os diversos princípios da lei natural e as inclinações da natureza humana, Tomás explica a origem deles, sem por isso elucidar o processo psicológico e a fundamentação epistemológica na mente do indivíduo que por eles se guia. Pode-se deixar em aberto a questão de se, para Tomás, a exposição metafísica serviria como uma prova dos princípios práticos; para o propósito desta dissertação, basta que ela é desnecessária (a maioria, mesmo sem saber de metafísica, distingue o certo do errado em questões práticas), e que não é, portanto, o meio normal pelo qual o homem chega a seu conhecimento.

Como o Tratado da Lei ilustra, considerações psicológicas e metafísicas estão sempre mescladas, mas não podem ser identificadas umas às outras. O interesse

⁹ ST I-II, q. 100, a. 1.

¹⁰ Por exemplo, ST II-II, q. 2, a. 4.

psicológico está lá e não se confunde com o interesse metafísico. A explicação metafísica da origem da lei moral não se confunde com a descrição do processo psicológico e a fundamentação epistemológica dela.

É possível afirmar, com Finnis, que o tipo de preocupação subjetiva e epistemológica que hoje nos move, e que separa tão claramente entre o intra e o extra-mental, simplesmente não existia para Tomás. Assim, embora logicamente justificada, a distinção da qual minha questão central parte poderia ser acusada de anacrônica.

De certo modo, é impossível escapar a essa acusação. Como ficará claro no próprio desenvolvimento do texto, diversas passagens da obra de Tomás serão arregimentadas para responder a perguntas que não se encontram em nenhuma delas. É preciso justificar esse procedimento. O que se ganha ao se ir além dos interesses do próprio autor, buscando nele respostas para perguntas que ele próprio não formulou? A resposta, neste caso concreto, é um entendimento mais claro e talvez novo da estrutura que Tomás dá à razão prática e à lei natural.

A concepção moral resultante deste estudo será uma teoria da razão prática e da lei natural (ou seja, de uma moral objetiva) que não só evita a falácia naturalista como abre mão da necessidade de uma normatividade incondicional a embasar os juízos morais. Entender-se-á os princípios da razão prática numa chave sempre teleológica, que é, argumenta-se, mais fiel ao texto de Tomás, mesmo quando usa termos que remetem o leitor moderno a um entendimento deontológico deles. Daí emergirá um Tomás de Aquino eudaimonista, mas cuja teoria abarca preceitos morais objetivos, necessários e universais.

O primeiro passo dessa exposição envolverá a descrição do que é a razão prática e como ela apreende seus primeiros princípios, por meio daquilo que Tomás chama de *synderesis*. É a isso que se dedicará o próximo capítulo, sempre mantendo como norte a pergunta que guia toda esta investigação: Como é que um indivíduo humano comum, que via de regra não teve formação filosófica, sabe que certos atos devem ser feitos e outros não? Que tipo de conhecimento é o conhecimento moral?

Ausência de fenomenologia

Estamos olhando, por assim dizer, para o que se passa dentro da mente (para usar um termo com conotações anacrônicas) do indivíduo humano enquanto agente, isto

é, enquanto usa sua faculdade racional e sensitiva para agir no mundo. Esse olhar para dentro da mente humana poderia tomar dois caminhos possíveis: o primeiro deles, subjetivo, seria a descrição fenomenológica do que o homem sente e experimenta ao agir ou ao pensar sobre sua ação. Essa pergunta, todavia, é provavelmente impossível de ser respondida dentro da obra de Tomás, carente de descrições subjetivas do fluxo de consciência humano. Não se trata, portanto, de um esforço de representação das experiências básicas que todo homem decerto tem enquanto age (afinal, e isso é algo que Tomás diz, o homem está sempre sendo sujeitado a experiências sensoriais, das quais faz uso na hora de pensar e agir).

Trata-se de um outro enfoque: um enfoque que chamo de *objetivo*. Ou seja, trata-se da definição e da descrição dos processos mentais, dos atos que a razão individual faz ao, e para, agir. Para usar o vocabulário escolástico, nossa preocupação é mais com a forma da mente (isto é, seus princípios de operação, iguais para todos os homens) do que com sua matéria (isto é, com seus conteúdos particulares e experiências subjetivas).

Uma ilustração pode tornar mais clara a diferença: ao desejar um pedaço de bolo e caminhar na direção dele, o agente pode experimentar, digamos, o gosto que espera sentir em sua boca, ou visualizar-se a si mesmo comendo o pedaço; talvez tudo o que ele esteja sentindo seja o cheiro que o impele ao bolo, ou talvez a imagem o remeta a uma memória da infância. Esse é o ponto de vista subjetivo, fenomenológico. É, também, praticamente inexistente na obra de Tomás. O ponto de vista objetivo é a descrição do que se passa: o homem movimenta-se ao bolo porque comer este pedaço é uma finalidade de sua ação, finalidade fornecida originalmente pelo instinto animal de se alimentar, que se lhe afigura como prazeroso, que por sua vez é entendido por ele como importante para mantê-lo vivo, finalidade que ele conhece e aprova voluntariamente. Sua memória sensitiva produz um *phantasma* (imagem sensorial interna que a mente usa para acessar conteúdos), de modo que o intelecto agente extrai dele a noção de bolo, que é identificada pela razão prática como capaz de satisfazer o desejo que ele agora tem. É esse segundo tipo de análise, que eu chamo de objetiva ou formal, que será feita dos atos humanos. Com uma especificação: o interesse não estará em estudar todos os atos desde seu início até seu término, mas em algo específico: no tipo de cognição que o homem realiza ao definir quais os fins que devem guiar sua ação, e que constituem o ponto de partida de todo juízo prático (e, como veremos, moral)

subsequente, e, logo, de todos os atos humanos (posto que todo ato visa a um fim).

No capítulo II, examinar-se-á quais os princípios apreendidos pela razão humana, como e quando eles são apreendidos e usados, e como eles se relacionam entre si. A questão que move este estudo será respondida nesse capítulo: Tomás efetua a passagem do positivo para o normativo? De onde vem o caráter normativo dos primeiros princípios? A tese defendida é a de que, para Tomás, no que diz respeito à razão prática e a lei natural, não existe o tipo de normatividade com a qual estamos acostumados: a da obrigação ou dever incondicionais.

No capítulo III, esse resultado da inexistência do dever incondicional, e do direcionamento de todas as ações à busca da felicidade, será conciliado com a importância que Tomás dá a um outro princípio ético que é, à primeira vista, incompatível com o eudaimonismo puro: amar o próximo como a si mesmo, e a Deus sobre todas as coisas. Se esse princípio deve guiar a ação humana, e ele parece ser algo conflitante com o desejo da felicidade individual, como falar na felicidade como guia mestra e critério moral último de todas as ações? Aqui, um interesse metafísico surge, pois será revelado que, em última instância, o direcionamento do homem à felicidade é uma instanciação de um direcionamento universal de todas as coisas a Deus, e que portanto amar a Deus e querer ser feliz são sinônimos estritos.

Duas considerações metodológicas

Uso do texto de Tomás

Dois características peculiares deste estudo ficarão claras nas páginas a seguir, e vem ao caso justificá-las de antemão. A primeira delas diz respeito ao uso das citações de Tomás. Ao longo dos capítulos a seguir, o tratamento progressivo de diversos temas da obra de Tomás terá como base sempre um trecho específico de sua obra. Contudo, como as perguntas a que se visa responder não foram explicitamente tratadas por Tomás, o trabalho de reconstrução de sua posição requer que se juntem afirmações de lugares bastante distintos. A primeira vista, esse recurso poderia ser acusado de descontextualizar os textos citados.

Em defesa dele, nota-se, em primeiro lugar, que o estilo de Tomás é bem pouco literário. Ele evita o uso da linguagem poética ou simbólica no texto filosófico, e suas proposições costumam ter significado unívoco, de fácil compreensão e que almeja, não

raro, ao ideal do encadeamento silogístico de afirmações autossuficientes. É um texto, enfim, que se presta à descontextualização: cada uma de suas proposições é uma unidade compreensível em si mesma e, portanto, destacável do argumento em que se encontra, podendo ser tomada como verdadeira para toda a sua obra. A repetição de proposições em contextos e locais diferentes, ademais, é algo feito pelo próprio Tomás, como alguma familiaridade com sua obra torna evidente.

O único aspecto que poderia dar origem a mal-entendidos é o fato de Tomás usar por vezes o mesmo termo para se referir a coisas diferentes, ou ainda permitir certa imprecisão no uso de algumas expressões quando a diferença entre seu uso rigoroso e o uso mais largo não afeta o sentido do que ele deseja afirmar. Quando esse for o caso, isso será devidamente apontado no texto, indicando os elementos do contexto que permitem fixar o significado preciso do termo.

Uso dos comentadores

A segunda característica peculiar deste trabalho diz respeito ao uso das fontes secundárias. Este trabalho não se propõe inédito em nenhuma de suas afirmações, embora o enfoque que ele dá a elas, bem como a junção de algumas teses interpretativas compatíveis mas feitas independentemente por diferentes autores, seja talvez pouco usual.

Interesses definem recortes. A fortuna crítica da obra de Tomás é vasta o bastante para que uma consideração global dela seja impossível em qualquer trabalho acadêmico. Dado o caráter específico do interesse que move este trabalho (o da leitura eudaimonista da lei natural em Tomás, que decorre de um entendimento particular dos primeiros princípios da razão prática), foi feita a escolha de comentadores que trabalham exatamente essa questão: Grisez e Finnis, pertencentes à corrente denominada de *New Natural Law*. Embora boa parte de sua produção se dedique a defender uma certa filosofia da moral e do direito, que creem ser em larga medida oriunda de Tomás, eles também realizaram estudos puramente exegéticos da obra de Tomás, que são os que nos interessam aqui. Nesse sentido, cumpre notar que uma crítica comum feita ao projeto de Finnis¹¹, de que ele propõe uma “lei natural sem natureza” – cai como uma luva à interpretação de Tomás defendida aqui. De fato, Tomás não extrai a lei natural do conhecimento sobre a natureza (inclusive da natureza

¹¹ Sintetizada por PARSONS in KERR (2003), p. 177.

humana). A natureza entra em sua teoria como a origem metafísica da lei natural, mas não como sua fundamentação epistemológica.

Ocasionalmente, para melhor clarificar certas posições ou mesmo para estabelecer pontos acessórios da exposição, outros comentadores (como McCabe e Rousselot) serão utilizados. Por fim, serão considerados alguns comentadores (McInerney, Maritain, Gilson, Elders) cujas posições serão atacadas. Em todos os casos, contudo, o objetivo do autor foi, tanto quanto possível, basear suas afirmações no próprio texto de Tomás; decisão que, dada a univocidade e clareza já mencionadas como características desse texto, é muito menos problemática do que seria em outros filósofos mais literários ou elípticos.

Notar-se-á, assim, que o uso feito dos comentadores é antes o de guia do que o de referência constante. Sendo assim, as citações diretas a comentadores terão mais a função de indicar a posição geral acerca de algum ponto ou aspecto da obra de Tomás (ou, alternativamente, indicar uma posição da qual se discordará) do que o de defender ou substanciar essa posição. Serão, dessa maneira, pouco numerosas se comparadas às citações diretas do texto de Tomás.

A defesa das posições interpretativas escolhidas será sempre feita por meio da citação direta do texto de Tomás. Primeiro porque, segundo o argumento da seção anterior, a tarefa a que esta dissertação se propõe é a de recuperar posições filosóficas que se encontram no texto, mas que, por não serem tratadas de forma direta, dependem da articulação de diversas passagens para serem devidamente identificadas. Essa reconstrução, para ser persuasiva, precisa mostrar sempre as passagens de que ela depende.

Essa decisão, embora dificulte um pouco o trabalho de justificativa das teses defendidas (exigindo buscar em locais distintos o que um comentador já expõe de forma sintética), permite um confronto mais direto com o próprio Tomás. Além disso, ela permite uma certa liberdade com relação às opiniões dos comentadores, que não são, afinal, necessárias para se afirmar o que vai no texto. A importância dos comentadores está antes em fornecer duas coisas: um norte que guia a pesquisa, e uma maior segurança de que o texto de Tomás permite aquela interpretação, e de que ela não é uma inovação completa que talvez tenha, por descuido, deixado de lado trechos que a contradigam.

Não escapará ao leitor, por exemplo, que a listagem dos primeiros princípios práticos realizada no segundo capítulo – lista ausente da obra de Tomás, e que depende de se juntar afirmações muito distantes – é a mesma feita por Finnis. Muitas (embora não todas) das citações que a embasam foram inclusive agrupadas pela primeira vez em Finnis. Não há nenhuma pretensão de originalidade em sua elaboração, apenas crê-se que mostrar diretamente onde algo se encontra no texto de Tomás é superior enquanto abordagem textual do que depender da autoridade de um comentador. Ao se proceder assim, usando o comentador como um guia, é possível ir além dele em alguns pontos sem, contudo, contradizer o que já foi estabelecido sob sua inspiração (mas não dependente de sua autoridade).

É possível que a união da interpretação dos princípios da lei natural feita por Finnis à leitura da questão do amor a Deus por Rousselot seja inédita (e relevante porque, como se argumentará, torna desnecessária a distinção que Finnis faz entre princípios práticos pré-morais e o primeiro princípio prático moral, cuja função seria, em suas palavras, similar à do imperativo categórico em Kant).¹² A heterogeneidade das fontes, contudo, não é problema, posto que o uso que se faz de ambos os comentadores depende sempre do embasamento de suas posições no texto de Tomás, mostrando como o sentido das passagens consideradas é harmônico. É sempre no texto de Tomás, e não nas opiniões dos comentadores, que a coerência ou incompatibilidade entre posições deve ser buscada.

¹² Esse ponto é discutido no capítulo III.

Capítulo I: Intelecto prático e *Synderesis*

Ao falar do intelecto prático, há um lugar-comum na obra de Tomás: a comparação da estrutura dele com a estrutura do intelecto especulativo. São, afinal, o mesmo intelecto operando com dois fins distintos: no caso do especulativo, conhecer a realidade; no do prático, agir de uma determinada maneira. Afora essa diferença na finalidade, a estrutura de ambos é a mesma: procedem de premissas para conclusões por um processo dedutivo, que conta tanto com premissas mais gerais oriundas de conclusões passadas quanto com premissas acerca das circunstâncias atuais observadas pelo agente.

Para que essa cadeia dedutiva não regresse ao infinito – e portanto nunca saia do lugar –, é preciso que a mente humana apreenda originalmente alguns princípios primeiros com os quais trabalhará para chegar a conclusões especulativas e práticas. Se o conhecimento humano for capaz de certeza, e se for possível a todos os homens – Tomás afirma ambos –, então esses princípios devem ser infalíveis (ou, o que dá no mesmo, autoevidentes: basta entendê-los para assentir a eles) e presentes em todos os homens. Na terminologia que chegou a Tomás e que ele próprio adota, a responsável pela apreensão dos princípios práticos é a *synderesis*. Afora o nome, usado por muitos autores, no entanto, não havia consenso sobre o que exatamente ele designava.

Tomás dialoga com algumas posições básicas: a principal delas via a *synderesis* como uma faculdade ou potência da alma responsável por apreender os princípios que guiam a ação. A posição de Tomás é a de que *synderesis* não designa uma potência e sim um hábito, ou, para ser ainda mais preciso, designa a potência racional enquanto dotada do hábito dos primeiros princípios.

O interesse de Tomás nesse ponto, como será visto, é pelo funcionamento da alma humana enquanto apreensora dos princípios práticos, sejam eles quais forem. A *synderesis* é parte da razão humana? Ou é uma potência à parte, assim como razão, vontade e apetite sensível o são? É preciso determinar o quê no homem faz com que ele conheça os princípios primeiros que guiam ou devem guiar sua ação. O foco aqui é na mente enquanto apreendedora de princípios, e não nos princípios em si. Os princípios que são apreendidos ficam em segundo plano até obras da maturidade de Tomás, em que tomarão o primeiro plano, e a *synderesis* praticamente sairá de cena. Entender-se-á, neste capítulo, como a solução de Tomás esvazia a *synderesis* de uma conotação sobrenatural e termina por tornar o próprio conceito um tanto supérfluo.

A *synderesis* recebe o primeiro tratamento na obra de Tomás no *Comentário às Sentenças*. Tudo o que lá se encontra, contudo (ou seja, tanto as objeções, quanto as respostas), encontra-se também no tratamento mais extenso que Tomás dá à questão nas *Questões disputadas sobre a verdade*, outra obra considerada de juventude. O primeiro artigo, ao qual ele dedica maior atenção, visa a determinar o que a *synderesis* é.

Essa pergunta já parte de alguns pressupostos básicos. Sendo parte da alma humana, está dado que a *synderesis* não pode ser, por exemplo, substância, um ente que existe por si mesmo. Com efeito, sendo parte da alma, resta à *synderesis* uma das três coisas que a alma contém, segundo Arisóteles: potência, hábito ou paixão. Poderíamos falar também de atos, mas atos não estão propriamente na alma; eles são efetuados pela alma (por exemplo, ao conhecer algo, há um ato da potência intelectual; mas esse ato não é parte do que a alma é). É bastante claro também que a *synderesis* não é uma paixão; não é algo que se predique do apetite sensível (ou seja, da concupiscência ou da irascibilidade) humano. Assim, resta-lhe ser ou uma potência ou um hábito ou, como Tomás defenderá aqui, uma potência-com-hábito; ou seja, uma potência da alma considerada enquanto portadora de um certo hábito.

Alternativamente, também se poderá falar na *synderesis* como apenas o hábito (é o que Tomás fará, por exemplo, na *Suma de Teologia*). Essa solução permitirá a Tomás entender o intelecto prático como integralmente natural, sem necessidade de postular a intuição ou a iluminação sobrenatural como origem primeira dos juízos práticos e do conhecimento moral. Ao mesmo tempo, fará da *synderesis* um conceito de pouca utilidade explicativa, e que será compreensivelmente abandonado nas obras de maturidade.

Sendo o *De veritate* uma obra do período mais jovem de Tomás, salta aos olhos um certo enfoque mais platônico dado a certas questões, bem como alguns argumentos que não retornarão em obras futuras. Ainda assim, vale ressaltar que nenhuma das conclusões defendidas aqui será negada ou contrariada por tratamentos futuros, ainda que eles utilizem enfoques e termos diferentes. A seção a seguir constituir-se-á de uma análise do texto de Tomás seguida de uma síntese que buscará integrar os principais resultados e os caminhos argumentativos utilizados. Para melhor exposição da questão, tomarei a liberdade de usar exemplos ou demais recursos expositivos que esclareçam o significado de certas premissas que Tomás utilizar.

Quando houver, na literatura secundária, alguma discordância sobre o

significado de alguma passagem, o fato será mencionado e motivos serão dados para a preferência de uma opção interpretativa sobre outra (de fato, o próximo capítulo consistirá no desenvolvimento sistemático de uma leitura particular de uma passagem recorrente de Tomás).

***De veritate* , questão 16, artigo 1**

No primeiro artigo da questão, Tomás indaga se a *synderesis* é um hábito ou uma potência. Neste, que é o artigo mais longo da questão, Tomás argumentará contra a opinião de que a *synderesis* é uma potência da alma. Alternativamente, em algumas das objeções, lidará com a hipótese de que ela não seja nem um, nem outro.

A discussão segue o modelo normal das obras de Tomás: primeiro, enuncia-se uma pergunta. Em seguida, listam-se argumentos (objeções) que defendem a posição oposta à de Tomás. Depois disso, alguns argumentos, em geral de autoridade, são dados em favor da posição de Tomás. Em seguida, Tomás apresenta sua resposta. Por fim, responde a cada uma das objeções iniciais.

Objeções

A primeira objeção baseia-se no texto de S. Jerônimo, que é a origem do termo “*synderesis*”. Nesse texto, diz Tomás, Jerônimo distingue quatro coisas. E sempre que uma distinção é feita, ela é feita sob o pano de fundo de algo que une os conceitos distinguidos. Se se distingue verde de vermelho, entende-se essa distinção como baseada naquilo que os une, isto é, o fato de ambos serem cores. Jerônimo listou, em sua distinção, a razão, a irascibilidade, a concupiscência e a *synderesis*. Dado que os três primeiros são potências da alma, segue-se que a *synderesis* também o seja.

A segunda objeção é um argumento contrário à posição particular que Tomás defenderá no corpo do artigo: a *synderesis* como uma potência com hábito, ou habituada. Não é acertado, diz a objeção, distinguir um ser desse mesmo ser dotado de um acidente. Não faz sentido distinguir homem de homem branco. “Homem branco” não designa nada diferente do que “homem”. O hábito que determina uma potência é um acidente dessa potência. Sendo assim, não cabe falar da *synderesis* como uma potência com hábito. Se assim fosse, não faria sentido distingui-la da potência em si.

A terceira segue a mesma nota, levando a definição de *synderesis* como

“potência com hábito” à sua consequência lógica. Se ela fosse isso, e se coubesse dividir as potências da alma dessa forma, segundo seus hábitos, e dado que cada potência pode conter muitos hábitos, então deveríamos designar muitas outras partes da alma, uma para cada hábito que pode determinar cada potência.

A quarta trabalha a oposição lógica entre potência e hábito. A primeira é regulada pelo segundo, que é seu regulador. Não cabe, portanto, definir algo que una esses dois elementos opostos.

A quinta é a primeira a levar em conta a função da *synderesis* na alma humana: apreensão dos primeiros princípios da lei natural, que estão inscritos na alma. Mas apenas uma potência pode ter algo inscrito nela; um hábito não. Sendo assim, a *synderesis* só pode ser uma potência.

A sexta objeção diz respeito à metafísica da mudança. Se uma coisa emerge de outras duas, é necessário que uma dessas duas sofra alteração (o exemplo mais próximo aqui é o da reprodução sexuada. Segundo a fisiologia de Tomás, o sêmen é transformado no novo ser ao entrar em contato com o sangue da fêmea dentro do útero). O problema é que nem o hábito da *synderesis*, que é dito natural, pode mudar (pois o que é por natureza o é necessariamente), e nem a potência da alma muda. Portanto a *synderesis* não pode emergir da união de potência e hábito.

A sétima objeção volta a considerar a função da *synderesis*, agora vista sob outro prisma. Como, para o intelecto prático, os princípios são os que dão as finalidades da ação (as implicações dessa identificação entre princípio prático e finalidade última da ação serão examinadas a fundo no próximo capítulo), e que objeto da ação humana é sempre o bem, isso significa que a *synderesis* sempre incitará ao o bem. Ocorre que o homem tem uma tendência oposta à *synderesis*, que sempre aponta ao mal: a concupiscência, ou sensualidade, sempre leva o homem para o mal. E a sensualidade é uma potência da alma, a potência concupiscível. Logo, seu oposto, a *synderesis*, é também uma potência.

A oitava volta a criticar a tentativa de se definir a *synderesis* como uma potência com hábito, dessa vez pela via da impropriedade definicional. Segundo Aristóteles, só cabe dar nome a algo que possa ser definido, e para isso é preciso existir como uma entidade só. Uma junção de uma potência com um hábito carece dessa unidade essencial, assim como homem e branco; não pode ser definida em sentido estrito. E

portanto não cabe dar-lhe um nome.

A nona objeção traz a autoridade de Agostinho, identificando a faculdade de juízo que, segundo ele, captava as “sementes das virtudes e verdades imutáveis” à *synderesis*. Segundo, Agostinho, a parte de nós que lida com o imutável é a razão superior. E portanto essa instância de juízo de que ele fala é a razão superior. E a razão superior é uma potência da alma, e não é outra coisa que a própria *synderesis*.

A décima consiste na simples autoridade de Aristóteles, pela qual tudo o que há na alma é potência, hábito ou paixão. Dizer que a *synderesis* é uma quarta coisa, uma junção de potência e hábito, seria negar Aristóteles.

A décima primeira volta a fazer referência à tendência humana para o mal, chamada de *fomes*, que nesse caso não é a potência concupiscível, mas um hábito que inere na alma. Não é possível que dois hábitos, ou seja, duas disposições contrárias estejam inscritas num mesmo sujeito. Portanto, a *synderesis* não pode ser um hábito. Resta-lhe então ser potência.

A décima segunda toca num ponto que, como se verá mais a frente neste trabalho, está sempre rondando a ideia da razão prática como direcionada ao bem. Para que um ato determinado seja feito, basta que a potência capaz desse ato tenha a disposição, o hábito, para realizá-lo. Se a *synderesis* for uma potência com seu hábito, e incitar ao bem, então o homem já tem, em si mesmo, tudo o que ele precisa para agir bem. Essa afirmação, contudo, ressuscita a doutrina pelagiana que Tomás rejeita como herética: a de que o homem pode, por seu próprio esforço, ser bom.

A décima terceira faz a distinção entre potências ativas, que dizem respeito à forma, e passivas, que dizem respeito à matéria. A *synderesis*, se for potência habituada, é ativa, posto que age. E portanto ela diz respeito à forma humana, que é a alma racional. Mas essa alma tem dois aspectos: a superior, que é o caráter espiritual que partilhamos com os anjos, e o inferior, que é o que vivifica o corpo humano e o faz funcionar. A *synderesis* deve estar baseada em uma das duas; e será ou a razão superior ou a razão inferior. E essas são simplesmente potências. Portanto, a *synderesis* também o é.

A décima quarta baseia-se na posição, que o próprio Tomás defende, de que é impossível perder a *synderesis*. Sendo assim, ela não pode designar um hábito adquirido ou infuso, posto que esses é possível perder. Seu hábito é, portanto, inato. Mas se for

inato, então não pode haver nenhum ato humano que o preceda. E há um ato humano que precede a *synderesis*. Ela incita ao bem e murmura contra o mal; para que isso seja feito, é preciso que a alma conheça o bem e o mal. Disso se segue que o hábito dela não é inato. E posto que ele não pode ser infuso ou adquirido, conclui-se que a *synderesis* é uma potência.

A décima quinta identifica a *synderesis* ao livre arbítrio. Afinal, seguindo a identificação da “sede do juízo” de Agostinho com a *synderesis*, segue-se que a *synderesis* é o que, em nós, faz escolhas. Isso nada mais é do que o livre arbítrio, que é uma potência.

A décima sexta analisa o tipo de composição que deve constituir a *synderesis*. Não é uma composição lógica, como aquela entre gênero e espécie, pois a relação entre potência e hábito não é a mesma que a entre gênero e diferença. Resta então que essa composição é metafísica, ou seja, o produto de duas coisas que se juntam. Mas nesse tipo de composição, o resultado é sempre diferente das duas partes originais; e portanto a *synderesis* teria que ser algo que não é nem hábito e nem potência, o que é impossível, haja visto a autoridade de Aristóteles já citada.

Argumentos em contrário

Em seguida, Tomás considera cinco argumentos em contrários, que argumentam no sentido da *synderesis* não ser uma potência conforme defendido nas objeções anteriores.

O primeiro dele diz respeito à natureza de uma potência da alma: o estar disposta aos contrários. A razão humana diz respeito ao verdadeiro e ao falso; a vontade, ao bom e ao mau; a sensibilidade, ao prazer e à dor. A *synderesis*, por outro lado, apenas incita ao bem, e nunca ao mal. Portanto, ela não pode ser uma potência da alma.

O segundo argumenta que a *synderesis* não pode ser uma potência distinta da razão, posto que o que ela faz, a razão também faz (inclinar ao bem). Sendo assim, ela não pode ser uma potência.

De acordo com o terceiro, a *synderesis* é oposta à *fomes*. Mas a *fomes* é um hábito ou se comporta como tal (ela é a tendência ao mal); e portanto a *synderesis* também deve sê-lo.

No quarto, especula-se que tipo de potência a *synderesis* seria, para se mostrar

que nenhuma solução seria satisfatória. Ela não pode ser uma potência especulativa, posto que ela inclina ao bem e murmura contra o mal; isto é, visa à ação. Mas as potências operativas, como são chamadas as que visam à ação, são o apetite concupiscível, o irascível e o racional (também chamado de vontade); e a *synderesis* não é nenhum deles. Conclui-se então que ela não pode ser uma potência.

No quinto, Tomás faz uso do paralelismo que será constante em sua obra: assim como a *synderesis* apreende os princípios práticos, há o *intellectus*, ou entendimento, que apreende os princípios especulativos. E ele é um hábito da razão. Portanto, a *synderesis* também o é.

A resposta de Tomás

Tomás aponta que existem diversas opiniões a respeito do que seria a *synderesis*. Alguns a veem como uma potência da alma superior à razão. Outros, como a própria razão, mas considerada enquanto portadora de conhecimentos naturais, primários, e não enquanto raciocinadora e comparadora. Outros ainda a consideram como designando a razão enquanto dotada de um hábito natural em particular.

Neste ponto, Tomás faz uso de uma explicação metafísica da *synderesis* para elucidar como e por quê temos conhecimentos de princípios que, embora não decorram de outros conhecimentos, sejam infalíveis. A imagem neoplatônica da cadeia dos seres dá a estrutura dessa explanação. Segundo Dionísio Aeropagita, toda a criação obedece a uma ordem hierárquica, na qual os extremos se tocam: a parte superior de um tipo de criatura coincide com a parte inferior do tipo de criatura que lhe é imediatamente superior. Assim, o homem partilha algo com os animais e com os anjos.

O que nos assemelha aos anjos é nossa alma espiritual. Pensando nas funções da alma, a maneira pela qual conhecemos é inferior aos anjos: discursiva, inquisitiva, passando de premissas para conclusões. Os anjos, por outro lado, conhecem intuitivamente aquilo que lhes é dado conhecer, inclusive —e automaticamente— tudo aquilo que decorre dos princípios que eles conhecem. Há no conhecimento humano, contudo, algo que nos aproxima dos anjos: um conhecimento que não necessita de investigação, mas apreende princípios imediatamente.

O conhecimento angélico é tanto especulativo quanto prático. Se houver dúvida de que os anjos precisam de conhecimento prático (ou seja, voltado à ação), ela se soluciona se considerarmos, de um ponto de vista filosófico, que eles são responsáveis

pelo movimento das esferas celestes. De um ponto de vista teológico, aceitando o que diz a revelação cristã, a esfera prática da existência angelical é ainda mais clara, posto que Deus lhes delega uma série de funções ao longo da narrativa bíblica.

Assim, tanto na esfera especulativa quanto na prática cabe falar de um ponto de contato entre a razão humana e a angélica: um conhecimento primário, que não necessita de inquirição, e que é, por isso mesmo, mais sólido e evidente. E é sobre esse conhecimento primário e imutável que todo o restante do conhecimento humano se ergue. Tomás chega a dizer que todo o conhecimento posterior está contido nesses princípios, como sementes. Evidentemente que ele não quer, com isso, negar que a experiência adiciona novos conteúdos à mente humana (coisa que ele afirma no próprio *De veritate*), mas sim afirmar que tudo o que vier da experiência será integrado à luz dos primeiros princípios e das possibilidades por eles abertas. Esse conhecimento, para servir a essa função, tem que estar sempre presente na alma, mesmo quando não utilizado em ato; é a isso que se chama conhecimento habitual.

Há no homem, portanto, um conhecimento habitual de princípios especulativos e de princípios práticos. E onde está esse conhecimento? Dado que Tomás rejeita a distinção entre intelecto e razão como duas potências diferentes, segue-se que esses hábitos dos princípios estão ambos na razão.

Segue-se, por fim, que a *synderesis* pode ser definida de duas maneiras aceitáveis. Ou simplesmente como um hábito natural, ou como a razão enquanto portadora desse hábito. Não há impropriedade mesmo em se chamar a razão de *synderesis*, desde que se tenha em mente que essa designação faz sentido enquanto considera a razão como portadora de princípios práticos naturais, isto é, que estão nela necessariamente; ela só tem esses conhecimentos por causa desse hábito específico. Pouca diferença faz, diz Tomás, a maneira como a definimos, pois em ambos os casos se está falando da mesma coisa.

Curiosamente, a alternativa mais complexa dessa díade, a consideração da *synderesis* como a potência dotada de um hábito, será abandonada por Tomás em obras futuras (mais notavelmente na *Suma de Teologia*). Abandono que se entende dada a proximidade de ambas as definições, e a maior elegância descritiva da mais simples.

Respostas às objeções

1. A isso, Tomás responde apontando que uma distinção pode ser feita tendo por

critério não o gênero a que a coisa pertence, mas alguma outra qualidade accidental sua. Assim, os membros de uma mesma distinção não precisam ser todos do mesmo gênero, mas ter alguma outra coisa em comum que é usada como a base da distinção (trazendo para um exemplo mais concreto, maçã, cereja e sangue podem ser agrupados como “coisas vermelhas”, embora isso não seja, evidentemente, seu gênero). E a característica accidental que une os quatro entes elencados por S. Jerônimo é o fato de serem princípios de ação. A *synderesis*, embora não seja potência da alma, é princípio de ação. Não, decerto, da mesma maneira que uma potência da alma, que fornece a capacidade para a alma agir de determinada maneira (pensando, sentindo desejo ou sentindo raiva), mas fornecendo os fins racionais que serão buscados pelas potências da alma, na medida em que um dado ato passa pela faculdade deliberativa racional.

2. A esta objeção, Tomás defende a distinção entre um sujeito e o mesmo sujeito dotado de um acidente nos casos em que o acidente não pertence a ele por natureza. Assim, é possível falar numa superfície, objeto matemático, e numa superfície branca, objeto físico. Do mesmo modo, razão designa o conhecimento humano, e não faz parte de sua natureza enquanto tal que esse conhecimento seja natural, isto é, autoevidente e indemonstrável. Há uma diferença de gênero entre razão considerada simplesmente e razão dotada de um hábito natural; uma diferença que faz sentido de se sublinhar quando se trata de distinguir entre as diferentes maneiras pelas quais a alma age.

3. Novamente, a resposta de Tomás recorre à rationale da divisão feita por S. Jerônimo: enumerar os diferentes princípios de movimento, ou de ação, da alma humana. Dado esse critério, seria ocioso adicionar outros elementos à divisão, compreendendo todos aqueles hábitos que podem aderir à razão humana (as virtudes e vícios intelectuais e morais, por exemplo), porque a razão enquanto dotada de tais hábitos é princípio de ação da mesma maneira que ela o é quando considerada em si mesma, abstraída de todos os hábitos.

Nota-se aqui algo que já aparecera nas respostas anteriores: o interlocutor fictício de Tomás, o objeter, trata as distinções lógicas aristotélicas de maneira simplista, sem se preocupar em distinguir entre o sujeito que efetua as operações lógicas (de dividir e classificar, por exemplo) e os objetos aos quais elas são aplicadas. Se uma divisão é feita, isso significa que todos os elementos da divisão pertencem a um mesmo gênero metafísico (são o mesmo tipo de coisa), e são as características desses elementos que determinam o tipo de divisão a que podem ser submetidos. Podemos dividir

diferentes potências da alma, ou presumivelmente diferentes animais, diferentes acidentes e diferentes objetos matemáticos; em todos esses casos, é a natureza comum entre os elementos que permite sua divisão numa mesma classificação abrangente.

Tomás, ao contrário, olha antes para a razão pela qual a divisão é feita; o que ela busca elucidar ou ressaltar, mesmo que isso não corresponda a um gênero determinado na cadeia metafísica dos seres. No caso, a finalidade da divisão de S. Jerônimo é enumerar os diferentes princípios de ação da alma; e embora essa divisão terá que contar com elementos de gêneros diferentes (potências da alma e acidentes da alma), nem por isso ela é indevida. Dado o interesse epistemológico da razão que faz a operação lógica, ela é perfeitamente apropriada. O que determina a correção ou incorreção de uma divisão qualquer não é a natureza dos elementos que a compõem, que independe da operação lógica efetuada pela alma racional que os considera, mas a adequação desses elementos a um critério ou finalidade dado pela alma racional. Isso dá a Tomás uma enorme flexibilidade na aplicação da chave interpretativa aristotélica à leitura do texto bíblico e aos comentários feitos a ele, como o de S. Jerônimo.

4. Novamente, Tomás distingue entre o que a coisa é em si mesma e o que a consideração racional sobre ela decide ressaltar. O nome “*synderesis*”, assim, não visa a identificar uma entidade uma do ponto de vista metafísico; ela apenas designa a razão humana enquanto dotada de um certo hábito. Essa designação justifica-se pelo motivo epistemológico acima exposto (podemos distinguir os diferentes princípios de ação na alma), e não precisa corresponder à ontologia dos seres que considera. Assim, usar um nome para se referir a algo não implica atribuir a esse algo uma unidade real, ontológica, mas apenas que, do ponto de vista da consideração racional, dado que esse agregado se presta a um determinado fim, ele pode ser designado com um nome só.

5. Novamente, Tomás emprega um uso flexível da lógica aristotélica, agora aplicada a uma questão que foge ao problema da divisão de seres. Ele defende que se fale em conteúdos inscritos num hábito porque uma inscrição não precisa necessariamente ser real, podendo designar apenas um conjunto de conteúdos que, sob certa consideração, está contido em um hábito da alma. Seu exemplo da geometria é particularmente elucidativo: podemos dizer que diversos conteúdos pertencem à geometria, sem com isso afirmar que a geometria é uma faculdade da alma modificada por tais conteúdos. Geometria é, antes, um termo que designa certo grupo de conhecimentos humanos com algo em comum (versam sobre a quantidade não-abstrai

da matéria geral), que formam um hábito (no caso, um hábito apreendido, e não natural como é a *synderesis*). A geometria está na alma como um hábito (isto é, como conhecimentos habituais), e nela se inscrevem diferentes conteúdos.

Mais uma vez, o nome não precisa se referir a um ente essencialmente uno, podendo também designar um conjunto que carece de uma essência própria. Esse ponto é particularmente sensível na questão da *synderesis* porque, se se aceitar que ela não é uma entidade enquanto tal, mas uma designação fruto de uma divisão feita pela razão humana, então o conhecimento a ela atribuído deixa de ter uma fonte especial, distinta da razão, e passa a ser apenas um subconjunto do que a razão conhece, fruto dos próprios meios naturais pelos quais a razão conhece.

6. A resposta da anterior já indica a solução para esta objeção. Ela supõe que, dado que se usa um nome, a coisa nomeada deve ser una. Sendo ela produto de dois elementos, deve então ser uma mistura deles da qual resulta uma coisa só. Não é o caso. A união de um sujeito e seu acidente não é comparável à união entre duas substâncias da qual uma nova resulta.

7. Esta objeção identifica a origem do mal moral na potência da sensualidade, ou apetite concupiscível, enquanto tal; e ele é de fato uma potência da alma. A isso Tomás faz um reparo: a inclinação ao mal não vem da potência da sensualidade enquanto tal, mas de uma corrupção dela, a que ele geralmente chama de “*fomes*”. A *fomes* é um hábito da alma, assim como a *synderesis*. A objeção julgava que a tendência ao bem e à tendência ao mal deveriam ser o mesmo “tipo de coisa”, deveriam ter o mesmo estatuto ontológico (ou, no mínimo, que a tendência ao mal não deveria ser metafisicamente superior, mais real, do que a tendência ao bem). A resposta de Tomás mantém essa igualdade: ambas as tendências são hábitos da alma, um deles inerindo na potência concupiscível ou sensualidade, e o outro na razão.

8. A isso, Tomás concede que, no sentido mais estrito de definição, é impossível definir um ser que seja a junção de um sujeito e um acidente. Assim, não há propriamente definição de “homem branco” e, portanto, “*synderesis*” não pode se referir a um potência com um acidente. Num sentido mais largo, contudo, pode-se falar de definição (e de nomes, portanto) para esse tipo de ser, que tem uma certa unidade (“*fit unum secundum quid*”), coisa que o próprio Aristóteles concedia.

9. Em sua resposta, Tomás novamente indica a falta de unidade da realidade a

que ele chama de *synderesis*. Pois, diz ele, ela não está nem na razão superior e nem na inferior, mas participa em alguma medida de ambas. Esta resposta tem o valor adicional de fornecer dois princípios práticos. Não se deve supor que eles sejam necessariamente princípios primeiros e indemonstráveis, já que, nesta e em outras passagens, Tomás trata conclusões próximas e universais de princípios indemonstráveis como sendo, elas também, partes da *synderesis*. Os exemplos são “Deus deve ser obedecido”, que por fazer referência a Deus diz respeito à razão superior, que considera coisas eternas e imutáveis; e “deve-se viver de acordo com a razão” (em obras posteriores, Tomás considerará esses princípios como intercambiáveis, denotando duas maneiras diferentes – uma teológica, e outra filosófica – de se expressar a mesma regra).

O argumento da objeção mantém que, já que a *synderesis* lida com o que é imutável, ela deve ser a própria razão superior, que faz exatamente isso. Tomás ressalta que a imutabilidade significa coisas diferentes nesses dois casos. A razão superior lida com coisas imutáveis em si mesmas. Há, contudo, um outro sentido em que algo pode ser imutável: quando uma verdade decorre necessariamente de um certo estado de coisas. O todo é maior que a parte é sempre verdadeiro; mas isso não quer dizer que o todo a que o princípio (no caso, especulativo) esteja sendo aplicado não possa mudar. É essa imutabilidade, a imutabilidade da verdade de uma afirmação necessária, que se aplica à *synderesis*.

10. Mais uma vez, agora de maneira bastante explícita, Tomás faz recurso à capacidade do intelecto de nomear dados da realidade sem seguir a estruturação metafísica da realidade. Sim, tudo na alma é ou potência, ou hábito ou ato, mas podemos fazer um recorte nela que separe elementos heterogêneos e dar-lhe um nome único.

11. Aqui, Tomás responde que o hábito que nos inclina ao mal pertence à parte inferior da alma, que liga-a ao corpo (a corrupção chamada de “*fomes*” liga-se à sensualidade, faculdade que só existe graças ao corpo animal). Já a *synderesis* pertence à parte superior, à razão. Cumpre notar que “parte superior” e “inferior” da alma não se confundem com a “razão superior” e “inferior”. Conforme visto acima, a *synderesis* diz respeito tanto à razão superior como à inferior; ambas, portanto, componentes da parte superior da alma.

12. Tomás responde indicando a diferença entre a inclinação ao bem e o ato perfeitamente bom (que é meritório aos olhos de Deus). A potência racional é dotada do

hábito da inclinação ao bem: portanto, naturalmente nos inclinamos a ele, sem auxílio sobrenatural. A execução de um ato meritório, contudo, demanda mais do que apenas isso. Portanto, reconhecer a *synderesis* como hábito não implica em Pelagianismo, isto é, na doutrina de que o homem é capaz, pelas próprias forças, de ser bom aos olhos de Deus.

13. A resposta de Tomás é a mais longa deste artigo, embora seu ponto seja simples. Há duas confusões do objetor que Tomás desfaz. A primeira é quanto à definição de uma potência ativa. Toda potência tem algum ato, portanto não é isso que diferencia potências ativas de passivas. A potência ativa é aquela que transforma um objeto com seu ato; a passiva, a que é transformada. Nutrição, portanto, é potência ativa; visão, potência passiva. O intelecto humano é constituído de duas potências, uma ativa (a capacidade de apreender um conteúdo inteligível), que não tem hábitos próprios, e uma passiva, que recebe conteúdos – ou seja, as formas inteligíveis cuja origem para nós são a experiência sensível.

O segundo erro do objetor é afirmar que a razão inferior é aquela parte da razão que está ligada ao corpo, ou seja, que depende intrinsecamente de algum órgão para funcionar. Não é o caso. A razão é uma só, e enquanto tal não depende de um órgão do corpo; a razão inferior é a mesma razão que a superior, considerando aquilo que é mutável. Assim, como já foi dito, a *synderesis* é um hábito que inere na razão, tanto na inferior quanto na superior. E nada há que impeça que chamemos à razão enquanto dotada de um hábito dos princípios práticos de “*synderesis*”.

14. A esta, Tomás responde que, de fato, é preciso algum conhecimento prévio antes que um princípio da *synderesis* possa ser apreendido em ato. Em potência, contudo, ele já está na alma, e pode, por isso, ser dito inato. Abaixo, neste capítulo, essa questão será explorada mais a fundo: de que maneira a *synderesis* pode ser dita inata, dado que Tomás nega que haja conhecimentos inatos.

15. Aqui Tomás apenas indica a diferença de âmbito entre *synderesis* e livre escolha ou arbítrio: a *synderesis* diz respeito a princípios universais, e o juízo da escolha a atos particulares. Não podem, portanto, ser a mesma coisa.

16. Por fim, na resposta à última objeção, Tomás volta ao substrato aristotélico de sua leitura. A composição entre sujeito e acidente é prevista por Aristóteles, e se diz que uma nova coisa surge dela, da maneira fraca já mencionada.

De Veritate, q. 16, a. 2

Objeções

O segundo artigo inquire sobre se é possível que a *synderesis* peque, ou, em outras palavras, erre: que afirme princípios práticos errôneos. As objeções defendem a resposta afirmativa; Tomás, a negativa.

1. O primeiro argumento simplesmente aponta que, logo após mencionar a *synderesis*, S. Jerônimo afirma que ela às vezes cai. Ora, cair, em questões práticas, é cometer um erro.

2. O segundo argumento procura um exemplo que evidenciasse um erro na *synderesis*, isto é, um erro na apreensão dos princípios práticos. Ele aponta um exemplo no Evangelho de S. João em que se diz que aqueles que matarem os seguidores de Cristo o farão crendo que obedecem a vontade de Deus. Tem-se, portanto, que devido ao juízo de que se deve prestar culto a Deus, que depende da *synderesis*, muitos cometeriam um ato imoral.

3. O terceiro seleciona duas passagens bíblicas nas quais se fala em deflorar até mesmo a coroa da cabeça humana; o que significaria que, pelo pecado, a corrupção chega até a parte mais elevada do homem: sua razão. A *synderesis*, sendo a própria razão, também pode ser corrompida; e pode, portanto, errar.

4. A quarta recorre a Aristóteles, para quem a potência racional se ordena a contrários. Sendo a *synderesis* uma determinação particular da razão, ela também deve estar aberta a contrários: ao bem tanto quanto ao mal. E portanto é possível que ela erre, isto é, afirme princípios maus.

5. Na origem de contrários há algo em comum, diz o objetor. No caso da virtude, sua origem está na *synderesis*, que inclina ao bem; o pecado, portanto, também deve ter sua origem nela.

6. Esta objeção levanta um ponto que será importante em capítulos posteriores, levando adiante a analogia entre razão especulativa e prática. Todos os pensamentos especulativos do homem têm sua origem nos princípios especulativos. Portanto, dado que os princípios práticos têm o mesmo papel, todos os juízos práticos terão sua origem

nos princípios práticos. Mas um juízo prático pode errar; portanto, o ato da *synderesis* também.

7. Por fim, a sétima objeção aponta que o homem todo, *synderesis* inclusa, é punido no Inferno, e que a punição corresponde ao crime. Portanto, a *synderesis* tem que ter parte nos pecados humanos; ela mesma pode, assim, errar.

Em contrário

1. O primeiro argumento em contrário parte da concepção agostiniana, plenamente incorporada por Tomás, de que o mal é parasitário do bem; todo mal é a corrupção de algum bem, e portanto, embora possa haver bem absoluto, não pode haver mal absoluto, pois isso seria nada. Sendo assim, dado que temos uma inclinação que sempre nos leva para o mal, a fomes, devemos concluir que a *synderesis* sempre nos inclina para o bem; caso contrário teríamos a inclinação para o mal. Embora não compita ao presente estudo criticar os argumentos apresentados, é de se notar que há um problema lógico neste raciocínio. Aparentemente, a conclusão não se segue das premissas.

O fato de que seja impossível haver mal absoluto não necessariamente implica em que, numa criatura, uma tendência ao mal tenha que ser oposta a uma tendência ao bem igual ou superior.

O segundo, por sua vez, apenas relembra que aquilo que é natural nunca falha; sendo a *synderesis* um hábito natural, ela nunca pode errar.

Resposta de Tomás

A resposta de Tomás procede por uma via bastante singular, que, curiosamente, não é retomada em tratamentos futuros da *synderesis* ou dos princípios práticos. Na natureza, diz ele, tudo visa ao bem, isto é, à preservação dos seres produzidos pela natureza (para cada ser, o bem é aquilo que ele é; e a carência das características que fazem algo ser o que é constitui o mal para aquele ser). Sendo assim, é preciso que as operações de todos os seres sejam guiadas por princípios imutáveis; posto que, se não fosse assim, não haveria constância nas obras da natureza, e a preservação dos seres não se efetivaria.

É preciso concluir, então, que as ações do homem também partem de princípios imutáveis e certos. E esses princípios, no caso do homem, são princípios apreendidos

pelo intelecto, sejam no campo especulativo ou no prático. Se neles pudesse haver erro (e variar implicaria necessariamente em erro), o homem não poderia ter segurança alguma de se dirigir à verdade ou ao bem. Para que ele tenha essa certeza, é preciso que os primeiros princípios sejam infalíveis.

A resposta pareceria uma petição de princípio, não fosse a consideração inicial acerca da natureza. Afinal, o argumento supõe que o homem tem conhecimento certo sobre questões morais, e portanto é preciso que os princípios sejam infalíveis. Mas e se o homem não tiver tal certeza? O que permite a Tomás rejeitar essa possibilidade é a metafísica acima descrita, segundo a qual a própria natureza trabalha para a manutenção de seus seres. Sendo assim, a natureza de cada ser é necessariamente guiada por princípios imutáveis. No caso do homem, o ato passa por uma instância sensível e racional, mas isso não faz dele algo alheio ao resto do mundo natural: seu comportamento é também governado por princípios dados por sua natureza. E dado que o homem, assim como todos os demais seres, busca perpetuar sua existência (tanto individual quanto a da espécie), ele também é guiado por princípios imutáveis e verdadeiros.

Respostas às objeções

1. Ao primeiro argumento, Tomás responde que a “queda” a que Jerônimo se refere não diz respeito à apreensão de um princípio geral, mas à aplicação dele a um caso particular. Isso, que é domínio da consciência, pode falhar.

2. Da mesma forma que na resposta anterior, Tomás aponta que o erro dos perseguidores dos apóstolos não estava no princípio de obedecer a Deus, mas sim na crença errônea de que matar os apóstolos – um juízo da razão superior, mas não da *synderesis* – seria desejável para Deus.

3. Neste caso, após notar que a “coroa” da alma pode ter diversos significados diferentes, Tomás conclui apenas que ela se refere à razão superior.

4. Tomás concede que a potência racional é aberta a opostos. Mas em virtude de um hábito ela pode ser direcionada a apenas um membro do binômio, se o hábito for completo, como é o caso da *synderesis*.

5. O erro desta objeção, segundo Tomás, está em atribuir à *synderesis* o ato virtuoso, quando ela na verdade apenas fornece os princípios que guiam um tal ato;

restando ainda toda uma série de estágios durante a qual o erro pode entrar na ação. A origem do pecado, portanto, não precisa estar nela. Aliás, não pode estar, pelo motivo acima exposto.

6. A resposta de Tomás é simples: o erro em questões especulativas não advém de falsos princípios primeiros; mas do mau uso deles. Da mesma forma, é o mau uso dos princípios práticos que leva ao “erro” prático, ou seja, à ação má.

7. Em resposta a essa, Tomás argumenta que o pecado não é atribuído a uma parte do homem, mas ao homem todo (numa analogia criminal, não é apenas a mão que comete assassinato). Sendo assim, é também o homem todo que recebe a punição, embora nem todas as suas partes tenham errado.

De Veritate, q. 16, a. 3

Objeções

O terceiro artigo, por sua vez, discute se é possível extinguir a *synderesis* da alma humana. Tomás defenderá que não é possível que tal ocorra, embora ela possa ser, em certos casos, ofuscada pela paixão ou pelo vício.

A primeira objeção traz um comentário da *Glosa Ordinária* que interpreta uma passagem dos salmos como se referindo à privação completa da luz da razão no ser humano. Dado que a *synderesis* é a luz da razão (considerada, como frisado acima, num subconjunto de princípios habituais ligados à ação), ela pode ser extinta.

A segunda apresenta-nos um caso similar ao tratado no artigo anterior: o do pecador que não sabe que está pecando. O herege é um infiel; e a infidelidade é um pecado. Dado que a *synderesis* murmura contra o mal (ou seja, incita-nos a rejeitá-lo), o pecador deveria sentir remorso quanto a seu pecado. Mas o herege não sente remorso algum por sua infidelidade. Portanto, a luz da *synderesis* deve ter se extinguido nele.

Na terceira, traz-se Aristóteles, agora com uma referência ética. Segundo ele, vícios fazem o homem perder seus princípios de ação. E como a *synderesis* fornece os princípios à alma, conclui-se que, na medida em que alguém tenha vícios, não terá *synderesis*.

A quarta parte de um verso de um salmo, no sentido de que o pecador inveterado

passa a desprezar o bem. Fazendo a ponte com a passagem de S. Jerônimo sobre a *synderesis*, dizendo que ela pode perder seu lugar, conclui a objeção que em alguns – naqueles que desprezam o bem – ela de fato se extingue.

A quinta compara abençoados e condenados. No Paraíso, os homens perderão toda inclinação para o mal. Por oposição, conclui-se que no Inferno perderão toda inclinação para o bem, que vem justamente da *synderesis*. Portanto, ela será extinta nos condenados.

Em contrário

O primeiro argumento em contrário é bíblico. Um verso de Isaías diz que o verme dos pecadores jamais morrerá, e uma interpretação tradicional, oriunda de Agostinho, diz que esse verme se refere ao remorso da consciência. Ora, se há remorso, há ainda, em algum nível, rejeição ao mal, que parte da *synderesis*. Portanto, ela nunca se extinguirá, nem mesmo nos pecadores.

O segundo conclui que, se no pecado do desespero, que é dos piores pecados que uma pessoa pode cometer – e que se dá em meio a muitos outros –, a *synderesis* não está extinta (pois, segundo Jerônimo, mesmo Caim a conservava, e ele se desesperou); então ela não se extingue jamais.

Resposta de Tomás

Tomás distingue dois possíveis sentidos de extinção da *synderesis*. O primeiro seria uma extinção plena, da *synderesis* enquanto hábito. E isso é impossível. Pois a *synderesis* decorre da luz do intelecto agente; e posse de intelecto agente é o que faz da alma humana aquilo que ela é. Se carecesse dele, não seria homem. E tendo-o, tem a *synderesis*, ainda que apenas em hábito (e de que maneira esse hábito existe na alma desde o início será investigado mais abaixo neste capítulo) e não em ato.

Em outro sentido, o da *synderesis* em ato (isto é, a consideração atual de seus princípios), é possível falar na extinção da *synderesis* quando seus princípios tornam-se inoperantes, isto é, incapazes de direcionar a ação do agente ao bem. É possível distinguir dois casos em que isso ocorre. O primeiro é o daqueles em que algum dano físico impede-os de usar a razão e agir livremente: nesses, os atos não passam mais por considerações racionais. Entretanto, como a *synderesis* decorre do intelecto agente e ele não depende de órgãos do corpo para existir, ela não é extinta. Permanece como hábito,

mas sem nenhuma atualização.

O segundo modo pelo qual a *synderesis* pode ser extinta em ato se dá por meio da concupiscência ou de alguma paixão violenta, que impede a alma de aplicar o juízo da *synderesis*. Não se perde o uso da *synderesis*, mas durante uma ação particular ele é descartado – isso ocorre toda vez que se peca voluntariamente.

Fora esses sentidos parciais, não se pode destruir a *synderesis*, e por isso Tomás responde a pergunta na negativa.

Respostas às objeções

1. Em resposta, Tomás aponta que a razão de fato erra porque levada por alguma paixão ou hábito muito fortes; mas o juízo da *synderesis* continua correto e existente.

2. Como é de se esperar, Tomás responde também de maneira similar. Os hereges erram num juízo da razão superior, e não da *synderesis*. Acreditam que se deve obedecer a Deus; erram nos conteúdos concretos que creem terem sido revelados por Deus.

3 e 4. Diz-se que o vício remove princípios de ação não no sentido universal, mas no sentido do que eles impedem a aplicação desses princípios ao caso particular.

5. Por fim, Tomás responde que há uma assimetria entre inclinações ao bem e ao mal. A inclinação ao mal é contrária, deletéria, à natureza humana; é perfeitamente possível ao homem não ter tal inclinação, e é isso que de fato ocorre na beatitude.

Já a inclinação ao bem decorre necessariamente da natureza humana. Portanto não pode ser de todo extinta. Conclui-se, portanto, que ela permanece mesmo nos condenados. E que esses têm a *synderesis*; ou seja, que sua razão ainda busca o bem e murmura contra o mal no nível dos princípios, ainda que todas as suas ações particulares sejam más.

Comentário

A questão exposta acima constitui, de toda a obra de Tomás, seu tratamento mais completo da *synderesis*, embora não o primeiro¹³. Dessa exposição, podemos traçar os

¹³ A primeira referência à *synderesis* se dá no *Comentário às Sentenças*. Não há nele, contudo, nenhum argumento ou tese que não se encontre na questão comentada do *De veritate*.

pontos principais da posição de Tomás acerca da *synderesis*, seu papel na alma e na ação humana e, por fim, sua origem na vida humana.

O propósito desta seção é basicamente este: deixar claro que a *synderesis* não é, para Tomás, uma faculdade extrarracional; que ela é um subconjunto do conhecimento humano; que o conhecimento incluído nela é apreendido pela própria constituição da razão humana, independentemente das experiências particulares que ajam sobre ela; e que esse conhecimento – prático – se distingue do conhecimento especulativo porque ele sempre visa a uma ação; não se trata de uma afirmação sobre como o mundo é, mas da afirmação de algo que o agente deve fazer. No que consiste esse “algo”, os princípios concretos que a *synderesis* apreende, ainda permanece um mistério, que o *De Veritate* não soluciona.

O que o hábito implica

A longa discussão acerca do estatuto ontológico da *synderesis* pode parecer um tanto despropositada; ao quê, afinal, a resposta de Tomás se contrapõe? Qual a relevância filosófica, e quais as implicações, de se encarar a *synderesis* como uma “potência habituada” ou ainda apenas como um hábito, como ele já permite no *De veritate* e como fará futuramente?

Faculdade racional

A primeira implicação da posição de Tomás é localizar a *synderesis* na razão natural. Ao fazer isso, ele afirma que o conhecimento dos princípios práticos – que é, afinal, a base epistêmica de nossos juízos morais – depende da faculdade racional humana, funcionando corretamente. Não depende de revelação divina ou mesmo de uma operação mais ou menos sobrenatural do intelecto agente entendido como um suprintelecto que emite intelecções para todos os seres racionais. No próprio *De veritate* Tomás considera a questão de se cabe distinguir entre razão e intelecto, concluindo pela negativa. E é também notória sua posição, exposta por exemplo em *Contra Averroistas*, de que o intelecto agente não é uma entidade única que opera em todos os homens, mas que cada indivíduo racional possui o seu.

Localizar a *synderesis* na razão naturaliza-a, tirando a necessidade de uma intervenção superior para garantir ao homem o conhecimento do que ele deve fazer. É a

mente humana, operando com base na experiência sensorial, que chegará, por sua própria atividade, a esse conhecimento.

Isso não quer dizer que ele enxergue a apreensão dos princípios como alheia a, ou independente de, Deus. Muito pelo contrário: Tomás afirma perfeitamente que os princípios nos são dados por Deus. Diz ele na questão seguinte do *De veritate*, que discute a consciência:

“Mesmo hábitos naturais existem em nós porque foram ali colocados por Deus. Consequentemente, já que a consciência é um ato procedente do hábito natural da *synderesis*, diz-se que Deus a implantou em nós da mesma maneira pela qual ele é dito a fonte de todo conhecimento da verdade que há em nós. Pois Deus equipa nossa natureza com o conhecimento dos primeiros princípios”¹⁴.

Nessa passagem, Tomás se opõe à opinião de que a consciência seria um hábito infuso por Deus na alma humana (o que denotaria uma origem sobrenatural de seus juízos). Ele se contrapõe a isso, fazendo duas distinções: a primeira é que o que a objeção tinha em mente é na verdade a *synderesis*, e não a consciência (que é o ato de julgar, em dada circunstância, qual a ação a se tomar); e a segunda e mais relevante é que a *synderesis* é um hábito *natural*, e não infuso. Ela nos é dada por Deus da mesma forma que braços e pernas nos são dados por Deus. Sendo ele o criador de nossa natureza, tudo o que há nela é dado por ele; mas essa posse não depende da infusão – de uma inspiração direta do humano pelo divino – ela decorre daquilo que é nosso por natureza. Sendo assim, embora Tomás possa continuar a usar expressões que parecem indicar um conhecimento infuso, ele na verdade naturalizou a apreensão dos princípios práticos; isto é, trouxe-a inteiramente ao nível humano.

Curiosamente, as implicações práticas dessa posição naturalizante de Tomás são poucas. Graças às posições defendidas nos dois artigos subsequentes (a infalibilidade e indelebilidade da *synderesis*), pouco acaba por distinguir a *synderesis* encarada como manifestação do intelecto angélico/divino na criatura humana – posição a que Tomás se opõe – e ela encarada como operação de uma faculdade natural do homem – posição que ele defende. Atribuí-la à atividade da natureza humana poderia, talvez, tirar-lhe as prerrogativas de algo sobre-humano: o nunca se equivocar, e o estar presente em todos

¹⁴ DV, q. 16, a. 1, ad 6.

sem exceção, independentemente das circunstâncias de cada um. Um homem responsável por apreender os princípios que devem nortear sua vida poderia, presumivelmente, se equivocar; ou ainda, por descuido, poderia jamais vir a adquiri-los. Tomás nega essas duas possibilidades, de modo que sua faculdade humana que reconhece princípios em pouco se distingue da infusão sobrenatural.

Uma diferença concreta, contudo, se segue. Já foi exposto acima que os primeiros princípios não decorrem de um raciocínio – caso contrário não seriam primeiros princípios. Sua verdade é tal que são *per se nota*, autoevidentes, indemonstráveis. Não é com base em algum conhecimento anterior que chegamos ao conhecimento deles. Ainda assim, é possível discutir a seu respeito e argumentar em seu favor. Tomás atribui à virtude da sabedoria o apreender corretamente os princípios e defendê-los¹⁵ (estendendo-se não apenas sobre os primeiros mas também sobre princípios derivados, alguns desses conhecidos apenas pelos sábios).

Sendo assim, a apreensão dos primeiros princípios fica a cargo do homem. Eles são, ao mesmo tempo, um ponto de contato entre o humano (raciocínio discursivo) e o angelical (intuição direta), e dependem apenas do homem. Expressam a vontade de Deus para o homem, mas não dependem de nenhum conhecimento direto ou revelado dessa vontade de Deus. O conhecimento da vontade de Deus decorre do uso da razão humana, e talvez por isso Tomás possa defender, ao contrário de antecessores e contemporâneos seus, que a consciência – que nada mais é do que a aplicação dos princípios da *synderesis* ao caso particular em que o agente se encontra – vincula seu possuidor *mesmo quando erra*.

O indivíduo pode estar errado sobre qual é, efetivamente, a vontade de Deus para si; mas o que sua razão determina é, para ele, o único meio de acesso natural para essa mesma vontade de Deus. E como os meios sobrenaturais são raros e para poucos, seguir o ditame da razão, ainda que equivocado, é seguir a vontade de Deus. Este trabalho não chegará a discutir a consciência em Tomás; seu interesse se delimita ao que, por enquanto, Tomás chama de *synderesis*. Parece, contudo, interessante apontar esse possível desdobramento prático, no âmbito da consciência, da concepção naturalista da *synderesis* que Tomás apresenta.

¹⁵ Vide, por exemplo, *Super Eth.*, VI, l. 5. Parágrafo 1181.

Hábito: menos do que potência

O segundo ponto a se considerar sobre a questão exposta acima é a insistência de Tomás em afirmar que a *synderesis* é um hábito, ou a razão habituada de uma determinada maneira. Em certo sentido, essa posição é inescapável; estando ela na razão, ela poderia ser um ato (aquilo que a potência desempenha), uma paixão (um evento sofrido pela potência) ou um hábito (uma modificação permanente que inere na potência). Tratando-se de um conhecimento duradouro, fica bem claro que a *synderesis* teria mesmo que ser um hábito.

O que muitas vezes não se enfatiza, no entanto, é a pouca significância – ou melhor, a extrema passividade – do chamado hábito da razão. Talvez por analogia com os hábitos do caráter humano, que dispõem o agente a agir de determinada maneira, crie-se a impressão de que o hábito da razão é também uma maneira particular pela qual a razão age. Não é o caso. Tomás, ao falar de hábito da razão, ou então de conhecimento habitual dos princípios, tem em mente uma definição extraída do *De Anima* de Aristóteles.

O hábito do conhecimento é um estágio de potencialidade secundária no qual a mente pode estar. A mente, quando carece de um certo conhecimento que ela pode adquirir, é dita possuí-lo apenas em potência; não o possui, mas pode vir a possuí-lo. Sendo assim, a razão humana está em potência para tudo aquilo que ela pode conhecer (lembrando que conhecer envolve, na concepção de Tomás, receber a forma inteligível daquilo que é conhecido). A mente está em ato quando considera ou pensa sobre algum conteúdo que possua. Entre esses dois estágios extremos há um ponto intermediário: o conhecimento que, embora seja conhecido, não está sendo ativamente considerado.

Diz o comentário de Tomás ao *De Anima*¹⁶:

“Antes que alguém adquira o hábito da gramática e se torne um gramático, seja ensinado por outro ou autodidata, ele é um gramático apenas em potência; e essa potência é atualizada pelo hábito. Mas uma vez que o hábito foi adquirido ainda se está em potência com relação a seu uso, contanto que não se esteja pensando sobre gramática. Nesse sentido, conhecer é um ato

¹⁶ É mais relevante citar o comentário de Tomás a Aristóteles, que evidencia seu entendimento da passagem aristotélica – que é, afinal, aquele que importa para que compreendamos sua obra – do que o próprio texto aristotélico, que em todo caso nos chegaria tendo passado por um aparato crítico e tradutório estranhos a Tomás.

diferente de pensar”.¹⁷

A mente do gramático possui a gramática em potência (ainda que seja potência em sentido secundário, nas palavras de Tomás), atualizando-a quando efetivamente pensa nela ou a exercita. Em todos os outros momentos, não faz uso dela, embora possa fazê-lo futuramente sem evidentemente ter que reaprendê-la do zero.

“Alguém em potência primária ao conhecimento é levado ao ato como que sendo mudado ou alterado pelo ensino recebido de outro (o professor) que já conhece em ato. [...]. Mas alguém em potência no sentido secundário – isto é, que já possui o hábito – passa do estado de ter, de fato, sensações ou conhecimento mas sem exercitá-los, ao estado de conhecer algo em ato aqui e agora. E esse tipo de atualização difere do anterior.”¹⁸

O hábito cognitivo da razão, portanto, nomeia algo muito simples: um conteúdo que está presente na razão humana, embora não esteja sendo exercitado naquele momento. Como já foi visto na exposição da questão do *De veritate*, Tomás distingue entre a posse do hábito da *synderesis* e seu exercício, sua atualização, no momento da ação. A primeira é necessária, e ocorre em todo ente dotado de natureza humana (por isso é dita um hábito *natural*); já a segunda pode não ocorrer, devido a alguma falha no processo que leva o agente dos primeiros princípios práticos à ação. Danos corpóreos ou a dominância de paixões ou hábitos morais (que inerem não na razão, mas nas potências animais do homem: na concupiscência e na irascibilidade) sobre a potência racional.

Temos, assim, que a *synderesis* nomeia não uma potência da alma (isto é, uma capacidade de exercer determinada função ou ato), não uma iluminação sobrenatural, mas um conjunto de conhecimentos. Esse conjunto tem as seguintes características em comum: são proposições que não se derivam de outras; são proposições práticas, isto é, que visam a ação, e não o conhecimento do mundo; estão naturalmente presentes na razão humana, isto é, não precisam ser aprendidas (o que é diferente de dizer que não decorrem de outras proposições: o aprendido diz respeito a qualquer passagem do não-saber ao saber, seja por que meios for, e não necessariamente ao processo discursivo de derivação de conclusões a partir de certas premissas).

A *synderesis* nomeia um conjunto de conhecimentos muito particulares, que são

¹⁷ *Super De Anima*, livro II, *lectio* 1 (parágrafo 216).

¹⁸ *Ibid.*, II, 11 (parágrafos 362 e 363).

necessariamente apreendidos pelo homem. Dado que a cognição humana depende, contudo, da experiência (o que leva comentadores como a Davies a afirmar que Tomás é, em certo sentido, um empirista¹⁹), e que a experiência varia de indivíduo para indivíduo, resta ainda algo de excepcional a ser explicado. Como é que indivíduos diferentes chegarão, seja qual forem suas experiências particulares, ao conhecimento dos princípios práticos?

Tomás atribui esse processo à luz do intelecto agente, por exemplo nesta passagem de outra obra, em que diz: “Deve-se dizer que aquelas regras que os ímpios vêem são os primeiros princípios da ação, e que são vistos pela luz do intelecto agente...”²⁰. Resta então expor o que é o intelecto agente e como esse conhecimento dos princípios práticos (e também dos especulativos, dos quais Tomás fala com mais frequência e que nos servirão muitas vezes de ilustração) difere de todos os outros conhecimentos, que são também dependentes da operação do intelecto agente.

Princípios como derivações necessárias da atividade do intelecto agente

O intelecto agente é um daqueles tópicos que recebe ampla discussão na obra de Tomás. Em linhas gerais, Tomás se contrapõe à interpretação de Averróis (atribuída por ele a “averroístas”, presumivelmente da Faculdade de Artes de Paris) de que a faculdade humana responsável pela intelecção é, na verdade, uma entidade una, distinta e separada de todos os homens, que de alguma forma participam dela. O homem é um receptáculo passivo de impressões e formas, sobre o qual um intelecto universal age para produzir intelecções e abstrações, isto é, extrair a forma, ou a natureza, ou a essência, ou a definição (todos termos de significados diferentes, mas que se referem ao aspecto formal de qualquer ser) do *phantasma*, isto é, da forma sensível que se apresenta à mente humana por meio da imaginação ou da memória.

Para além dessa disputa interpretativa, a posição de Tomás pode ser chamada, sem grandes problemas, de aristotélica. Rejeita a “unidade do intelecto” atribuída ao averroísmo, defendendo que o intelecto ativo é parte de cada alma humana: aquela parte que não depende diretamente de nenhum órgão corpóreo para funcionar (embora dependa de matéria-prima da sensibilidade que, essa sim, depende do corpo), e que é responsável por extrair a forma inteligível dos *phantasmata*, conclusões de premissas e,

¹⁹ DAVIES (1992), p. 43.

²⁰ *De Spiritualibus*, q. 10, ad 9.

como veremos, apreender os primeiros princípios da razão especulativa e da prática. A exposição mais básica da necessidade de se falar em um intelecto agente se encontra no *Comentário ao De Anima*:

“Em qualquer natureza que alterna entre potência e ato temos que postular um fator que é como a matéria, que, em uma dada classe de coisas, está em potência para todos os particulares incluídos na classe; e um outro fator que opera como uma causa ativa e produtiva, como a arte em relação ao material. Já que a parte intelectual da alma alterna entre potência e ato, ela deve incluir esses dois princípios distintos: primeiro, a potencialidade na qual todos os conceitos inteligíveis podem ser atualizados (esse é o intelecto possível já discutido); e também um princípio cuja função é atualizar esses conceitos”²¹.

Mais do que a imagem da artesão e do material modificado segundo sua arte, nos interessará uma outra imagem, também de origem aristotélica, da qual Tomás faz uso para explicar a função do intelecto agente. Essa imagem já surgiu em passagens comentadas acima, quando da discussão da origem dos primeiros princípios especulativos e práticos: a imagem da luz.

“[Aristóteles compara o intelecto agente] à luz, que de certa forma traz a cor da potência ao ato. ‘De certa forma’ porque, como vimos, a cor é visível em si mesma; tudo que a luz faz é atualizar o meio transparente que pode então ser modificado pela cor, de modo que a cor seja vista. O intelecto agente, por outro lado, atualiza as próprias noções inteligíveis, abstraindo-as da matéria, isto é, levando-as da inteligibilidade potencial à atual”²².

Em passagens anteriores²³, a *synderesis* é dita conhecida pela luz do intelecto agente. Incorporando a explicação da imagem da luz feita acima (afinal, não se trata de uma luz literal), o indivíduo humano apreende os primeiros princípios pela própria operação de sua faculdade de extrair as formas inteligíveis dos objetos que se apresentam à sua razão.

“Dessa maneira, todo o conhecimento está de certa forma implantado em nós desde o princípio – já que temos a luz do intelecto agente – por meio de concepções universais que são conhecidas imediatamente por nós pela luz do

²¹ *Super De Anima*, III, 10.

²² *Super De Anima*, III, 10.

²³ Por exemplo, DV, q. 16, a. 3.

intelecto agente, que servem de princípios universais pelos quais julgamos outras coisas, e nos quais as pré-conhecemos”²⁴.

A citação não é uma defesa do conhecimento inato, mas a concessão de que, dado que se pode dizer que um conhecimento já esteja nos princípios dos quais ele será extraído, então quem conhece os princípios de alguma maneira já os conhece. O conhecimento humano decorre tanto de coisas externas como de elementos trazidos pela própria razão conhecedora. Esses elementos *são* inatos (posto que parte da estrutura da alma racional), mas, como veremos, jamais se atualizam sem algum estímulo sensorial prévio, e o conhecimento que comunicam é de tipo formal, precisando da matéria da experiência sensorial para que comuniquem algo sobre o mundo.

Para a exposição atual, o mais relevante dessa passagem é a asserção do conhecimento imediato dos primeiros princípios (neste caso, como em tantos outros, Tomás se refere ostensivamente aos princípios especulativos, e não aos práticos; dada, no entanto, a perfeita analogia entre eles no que diz respeito à estrutura proposicional da razão humana, não parece problemático estender sua aplicação aos princípios práticos). Esse caráter imediato (ou não mediado) não apenas reafirma o que já foi dito, ou seja, que eles não decorrem de nenhuma proposição anterior; que não são conclusão de nenhuma premissa. Tomás está a dizer algo mais: se o intelecto agente conhece-os imediatamente, isso significa que ele os conhece sem a mediação dos *phantasma* oriundos da experiência sensível.

Na maioria das intelecções efetuadas pela razão humana, o intelecto agente trabalha sobre os *phantasma* gerados pela memória e pela imaginação, para então extrair deles sua forma inteligível, que passa a existir no intelecto possível enquanto durar aquele pensamento. A recepção da forma inteligível depende em parte do intelecto agente e em parte dos *phantasma*. Tomás descreve o processo assim:

“Na recepção pela qual o intelecto possível recebe espécies dos *phantasma*s, estes agem como agentes instrumentais e secundários. O intelecto agente age como o agente primeiro e principal. Portanto, o efeito da ação é recebido no intelecto possível de acordo com a condição de ambos, e não de acordo com a condição de um deles sozinho. Portanto, o intelecto possível recebe formas cuja inteligibilidade em ato deve-se ao poder do intelecto agente, mas cuja semelhança determinada às coisas se deve à cognição dos *phantasmata*.

²⁴ DV, q. 10, a. 6.

Essas formas inteligíveis em ato não existem, por si mesmas, nem na imaginação e nem no intelecto agente, mas apenas no intelecto possível”²⁵.

Esse é o processo normal pelo qual a razão humana conhece algo. A diferença no caso dos primeiros princípios é que esse conhecimento não depende de uma experiência particular (como seria necessária, por exemplo, para se conhecer o que é um cavalo), mas decorre do próprio ato do intelecto agente. Esse ato necessariamente se dá sobre alguma matéria fornecida pela experiência sensível, mas os princípios usados na operação do intelecto agente não decorrem dessa experiência, sendo inatos e tendo o caráter, portanto, de regras de procedimento do intelecto ao conhecer algo, ou ao buscar um fim.

Os princípios primeiros, mais do que conteúdos que o homem conhece acerca do universo, são as regras decorrentes da própria estrutura da alma racional, e *pelas quais* o homem conhece outras coisas. No caso dos princípios práticos, são as inclinações básicas *pelas quais* o homem conhecerá (e buscará) seu bem, isto é, aquilo que o conduz à felicidade. Em ambos os casos, os princípios delimitam o conhecimento humano possível e guiam o processo de sua obtenção pelo intelecto.

“É impossível que uma ação que esteja fora do escopo dos instrumentos de um agente proceda desse agente. Assim, é impossível construir com a arte do ferreiro, pois esse efeito está fora do escopo dos instrumentos do ferreiro. Ademais, conforme diz o Comentador ‘em nós os primeiros princípios são como que instrumentos do intelecto agente, e em virtude de sua luz, a razão natural viceja em nós.’. Desse modo, nossa razão natural não pode atingir conhecimento de nada que esteja fora do escopo dos primeiros princípios”²⁶.

Temos, portanto, que os primeiros princípios não são apenas descobertas do intelecto agente, como os instrumentos, ou a regra de proceder, por ele usados para chegar a novos conhecimentos. É tentador até mesmo identificá-los: o intelecto agente nada mais seria do que os próprios primeiros princípios pelos quais tudo o mais é conhecido.

²⁵ DV, q. 10, a. 6, ad 7.

²⁶ DV, q. 10, a. 13. Essa citação aparece como parte da explicação de Tomás de por quê não se pode conhecer à Trindade com a razão natural. Vê-se como, mesmo ao discutir questões sem relevância direta para uma dissertação como esta, Tomás acaba por utilizar conceitos que nos são relevantes de uma maneira muito útil para melhor entendê-los. Aqui nada se fala do tratamento que Tomás dá à fé; mas não fosse pela discussão de uma questão de fé, que foge à razão pura, não teríamos a afirmação clara de que os princípios primeiros já delimitam o conhecimento natural possível à mente humana.

Tal interpretação teria que se haver com as reiteradas afirmações de que os princípios são conhecidos pela luz do intelecto agente, e não faria sentido afirmá-lo se ambos (princípios e intelecto agente) fossem a mesma coisa. Não obstante essa dificuldade, Tomás é ainda mais explícito em diferenciá-los, e por um bom motivo: o hábito dos primeiros princípios especulativos, ao invés de ter um nome peculiar como “*synderesis*” e que não se confundiria com mais nada, é chamado de “*intellectus*”. A possibilidade de confusão com o intelecto agente é, portanto, real. Sendo assim, ao comentar uma passagem de Aristóteles em que este chama ao intelecto agente de “um tipo de estado” (referência que poderia aludir também ao caráter permanente, habitual, dos primeiros princípios na mente), Tomás vê-se forçado a esclarecer:

“Essa última frase levou alguns a supor que o intelecto agente é o mesmo que o ‘intelecto’ que é a apreensão habitual dos primeiros princípios. Mas isso não é o caso; pois o segundo ‘intelecto’ pressupõe a presença em ato na mente de certos objetos inteligíveis e inteligidos, que são os termos por cujo entendimento apreendemos a verdade dos primeiros princípios. Portanto essa opinião implicaria em que o intelecto agente não é, como afirma Aristóteles, a fonte primária, para nós, da inteligibilidade em ato de todo e qualquer objeto”²⁷.

Enfim, o intelecto agente é a faculdade pela qual apreendemos formas inteligíveis: compreendemos a natureza dos seres que nos cercam e inferimos, de conhecimentos já presentes na mente, novas conclusões. Distinto dele está a “apreensão infalível, imediata e intuitiva”²⁸ dos princípios do conhecimento especulativo e prático, que decorre da estrutura do intelecto agente e guia sua operação.

Metafisicamente falando, a estrutura do intelecto agente acima mencionada, que nos dá os princípios de nosso conhecimento, reflete a semelhança de nossa natureza com Deus e sua verdade imutável.

“Os primeiros princípios de que temos conhecimento inato são certas semelhanças à verdade incriada. Quando fazemos juízos acerca de outras coisas por meio dessas semelhanças, pode-se dizer que julgamos as coisas por meio de princípios imutáveis ou da verdade incriada.”²⁹

²⁷ *Super Eth.*, III, 10.

²⁸ Expressão de Tomás em *Super Eth.* III, 5.

²⁹ DV, q. 6, a. 10, ad 6.

De uma maneira ou de outra, a infalibilidade dos primeiros princípios está sempre ligada, em última instância, a Deus, que é como que o modelo infinito e necessário da alma finita e contingente.

Mais uma vez, a referência a Deus não deve ser entendida como um recurso ao sobrenatural como fator explicativo de eventos do universo natural. Independentemente de como a razão humana funciona, homens fazem parte de um universo que inclui suas razões e uma série de outros seres. Na exposição metafísica desse universo, Tomás faz uso do conceito de Deus, como um princípio primeiro, eterno e imutável, de tudo o que existe. Similar, nesse sentido, à relação dos primeiros princípios (e em outra fase de sua obra, analisada no próximo capítulo, Tomás falará de *um* primeiro princípio prático e outro especulativo, anteriores mesmo aos demais princípios indemonstráveis). Deus é peça necessária nessa exposição metafísica do cosmo, dando sua origem e garantindo sua estabilidade no tempo.

Seja como for, creio ter ficado clara a relação da *synderesis* com o intelecto agente que lhe dá origem. Os primeiros princípios práticos são proposições permanentes da razão humana, apreendidas como consequência direta do funcionamento do intelecto agente, e que são as próprias regras de procedimento do intelecto na medida em que ele inquire sobre o que fazer.

Resta agora ir além da consideração da *synderesis* como uma realidade exterior e analisar a estrutura de princípios práticos a que ela dá origem.

Em busca da estrutura interna

Apesar do espaço e do detalhamento dados à discussão da *synderesis*, é curioso notar que Tomás não apresenta, e nem mesmo delinea, uma estrutura para ela. Dada a analogia com a razão especulativa, sabemos que a *synderesis* contém princípios universais que guiam a ação humana, servindo como premissas iniciais numa cadeia silogística que vai desde os princípios até a decisão de se fazer um ato particular. Não sabemos, contudo, que princípios são esses e como eles se relacionam. Seriam todos de mesma universalidade e importância? Haveria alguns anteriores a outros?

A argumentação até agora exposta, que enfatiza seu caráter de indemonstráveis, leva a crer que não, mas será visto no capítulo seguinte que na verdade há sim uma

ordem entre os princípios. Essa ordem entrará em cena, contudo, justamente quando a *synderesis* sair. Por enquanto, tem-se que, embora Tomás apresente a *synderesis* como um certo conjunto de proposições possuído em hábito pela razão, ele não tenta descrever quais proposições são essas e como se relacionam entre si ou com as conclusões práticas subseqüentes, dando origem à razão prática.

Essa lacuna não é preenchida, mas há algumas indicações, no próprio *De veritate*, do tipo de princípio que Tomás tem em mente. Em primeiro lugar, na questão XVI, comentada acima, Tomás cita dois tais princípios na resposta a uma objeção³⁰. Na questão 17, ao discutir a consciência, que é o julgamento que a razão faz acerca do que deve ser feito na situação concreta em que se encontra – julgamento que depende dos princípios da *synderesis* –, ele menciona mais dois. Temos, assim, pelo menos quatro princípios diferentes mencionados no *De veritate*.

Os dois princípios mencionados na questão 16 são “Deus deve ser obedecido” e “deve-se viver de acordo com a razão”. Na questão 17, mais dois são mencionados de maneira indireta. O que está sendo discutido são os juízos da consciência, afirmações normativas particulares, diferentes dos primeiros princípios de que estamos tratando aqui. Mas, diz Tomás, certos juízos da consciência ocorrem por derivação direta dos princípios da *synderesis*. Nesses casos, por basicamente repetir o princípio prático indemonstrável aplicando-o a um caso particular, o ditame da consciência também é incapaz de errar.

“Devemos lembrar que em algumas coisas a consciência não pode jamais errar: naquelas em que o ato particular sobre o qual a consciência é aplicada tem um julgamento universal de si na *synderesis*”³¹.

Em outras palavras, Tomás está falando sobre juízos particulares que decorrem diretamente da aplicação de juízos universais. Ele dá dois exemplos de afirmação particular errônea que a consciência jamais poderia fazer: “não devo amar a Deus” e “algum mal deve ser feito”. Ela jamais poderia fazer tais juízos porque seus são derivações diretas de princípios da *synderesis*, e portanto infalíveis. Disso, conclui-se que “deve-se amar a Deus” e “não se deve fazer nenhum mal” são princípios práticos universais.

³⁰ DV, q. 16, a. 1, ad 9.

³¹ DV, q. 17, a. 2.

Uso largo do termo princípio

A procura por outros princípios práticos com os quais reconstruir a estrutura lógica a que Tomás se refere não deve nos levar a multiplicar os primeiros princípios práticos, para incluir entre eles toda e qualquer proposição normativa que Tomás citar como sendo um “princípio”.

Com efeito, não é incomum que Tomás use o termo princípio para se referir a regras gerais de conduta que não partilham das características dos primeiros princípios: isto é, não são inatos, não são indemonstráveis, não são conhecidos por todos os homens e/ou é possível se equivocar a respeito deles.

Um exemplo desse uso mais largo de “princípio” ocorre novamente na questão 17 do *De veritate*. Em resposta a uma objeção, Tomás levanta o exemplo de um agente que delibera, inicialmente “especulando como que na esfera dos princípios, que é mau, por exemplo, fornicar com esta mulher”³². O uso do “como que na esfera dos princípios”, referindo-se a uma proposição particular (“é mau fornicar com *esta* mulher”) – da consciência, portanto – poderia levar a crer que se trata de um caso análogo aos dois últimos exemplos citados na seção anterior: um juízo particular da consciência que é derivado diretamente derivado de um princípio da *synderesis*. Sendo assim, “não se deve fornicar” seria também um princípio primeiro da razão prática.

No entanto, isso não é consistente com o restante da obra de Tomás em ao menos dois pontos: a condenação moral à fornicação não é indemonstrável e nem é universalmente conhecida, de forma que é possível estar sinceramente equivocado quanto a ela. Vamos às evidências.

A primeira é que Tomás efetivamente dá argumentos – que se pretendem demonstrações – da imoralidade da fornicação. Um exemplo disso é em ST II-II, q. 154, a. 2, em que demonstra a imoralidade do ato devido ao dano futuro para o filho gerado dentro de um relacionamento instável.

Seria possível sustentar, no entanto, que embora Tomás demonstre a imoralidade da fornicação, ela fosse, também, cognoscível diretamente, sem a necessidade de tal argumento (isso se coadunaria à afirmação de que é possível discutir sobre princípios, embora eles não *necessitem* de demonstração). Seria um caso curioso – pois Tomás não

³² DV, q. 17, a. 1, ad 4.

costuma argumentar em favor da verdade dos princípios práticos. Mesmo quando expõe, por exemplo, a importância do conhecimento na felicidade humana (e o valor do conhecimento é um dos princípios da razão prática, como se verá no capítulo seguinte), ele o faz em chave metafísica: isto é, explica porque um ente tal como o homem precisa do conhecimento para se realizar enquanto ser racional. Isso é diferente de tentar provar que quem não busca conhecer comete um pecado.

Há, ademais, uma outra evidência forte de que não devemos incluir o “não se deve fornicar” entre os princípios da razão prática. Segundo Tomás, o conhecimento dos princípios é infalível e universal, ou seja, ocorre em todos os homens em virtude da posse do intelecto agente. Sendo assim, se o “não fornicarás” for um princípio prático, Tomás considerará que ele é conhecido por todos os homens, mesmo aqueles que nunca ouviram argumentos a respeito. Não é o caso. Em uma passagem do *De Malo*, em que discute até que ponto a ignorância inocente o agente do pecado, Tomás usa como exemplo um agente que desconhece que fornicação é pecado³³. A condenação da fornicação entra, então, no conjunto das regras morais gerais que apenas os sábios conhecem racionalmente, cabendo ao grosso dos mortais, se tanto, assentir a elas em virtude da fé na revelação divina, que proíbe tal prática.

Essa aparente incongruência não deve causar estranhamento. Tomás usa o termo “princípio” em vários sentidos, e mesmo dentro da razão prática, ele pode usá-lo sem se referir aos primeiros princípios indemonstráveis. Do ponto de vista do raciocínio prático, que tem em vista um ato particular, qualquer proposição normativa geral pode constituir um princípio; ou seja, um ponto de partida para aquele ato intelectual específico.

Por esse motivo, um trabalho de reconstrução dos princípios primeiros da razão prática não pode apenas caçar menções a princípios na obra de Tomás. É preciso já partir de alguma concepção do tipo de estrutura que a razão prática terá, avaliando em cada menção de “princípio” se se trata ou não de um dos princípios primeiros, indemonstráveis, etc. Essa estrutura levará em conta aqueles princípios primeiros inequivocamente apontados por Tomás como tais (como os quatro já mencionados), mas uma vez estabelecida estará em posição de julgar se certas proposições, também chamadas de princípios, integram o rol dos princípios primeiros. Tomás não oferece

³³ *De Malo*, q. 3, a. 8.

uma lista exaustiva em lugar algum de sua obra; tornando necessária, portanto, essa tarefa de reconstrução.

Estrutura da *synderesis* não é explicitada

Embora Tomás não dê uma lista completa dos princípios práticos, ele delinea com bastante clareza, em certos trechos de sua obra, a estrutura interna da razão prática. Isso se dá, contudo, em um momento no qual ele não mais fala da *synderesis*. Nas passagens acima analisadas do *De veritate*, e nas passagens análogas a elas no *Comentário às Sentenças*, os dois momentos principais de discussão da *synderesis*, o leitor fica sem uma imagem clara do intelecto prático. Conclui que a razão que apreende seus princípios, e que eles estão sempre na alma humana, mas não tem uma ideia clara de como esses princípios se organizam internamente. Sabemos que são mais de um, e temos os exemplos já mencionados. Mas o que se depreende deles? Quando Tomás fala numa razão prática que se concretiza de forma análoga à especulativa, o que ele tem em mente?

Os quatro princípios colhidos no texto de Tomás são: “Deve-se obedecer a Deus”; “deve-se amar a Deus”; “deve-se viver segundo a razão”; e “não se deve fazer nenhum mal”. Não é uma tarefa trivial reconstruir a estrutura do intelecto prático com base nesses exemplos. Ela deve dar conta de explicar a ação humana, e fornecer o embasamento dos juízos morais naturais (ou seja, da lei natural). Talvez por essa exigência de que os princípios da razão prática sejam as origens da lei natural, uma interpretação muito comum deles – e portanto de toda a razão prática – é como a que se segue (interpretação que *não* será seguida nesta dissertação).

A primeira vista, parece se tratar de preceitos morais, imperativos aos quais o homem está obrigado a obedecer. Se essa interpretação estiver correta, então os princípios práticos são obrigações morais, ou mesmo deveres, básicos, captados diretamente. Sua normatividade, isto é, seu caráter de dever (entendido como obrigação incondicional), é um dado básico da percepção humana. Com efeito, é o dado básico que dá origem ao intelecto prático. Ao ter suas primeiras intuições indemonstráveis sobre o que “deve ser feito”, a razão inaugura a normatividade no mundo.

Nessa mesma chave interpretativa, a passagem do “ser” para o “deve ser” não cai na falácia naturalista. O “deve ser” é inaugurado pela mente humana como um dado indemonstrável; a consideração do agente humano passa pela apreensão de uma lei

moral que o vincula incondicionalmente. Em última análise, a origem dessa normatividade básica é Deus. Todo homem acorda para a vida racional já embrenhado no reino do dever, expresso na forma de princípios indemonstráveis sobre o que deve ser feito. Em sua ação, o homem escolhe se vai obedecer a essa normatividade moral ou se vai descartar os princípios, agindo contra o que eles prescrevem.

Já se mencionou neste capítulo de que a razão prática dirige o homem sempre a seu fim último, que é sua felicidade. Tal afirmação é um lugar comum da obra de Tomás. Para coadunar a interpretação aqui considerada a esse direcionamento à felicidade, é preciso concluir que a felicidade humana consiste primariamente em se obedecer à lei moral.

O próximo capítulo argumentará que tal interpretação deve ser rejeitada. Resumindo-a, a posição defendida será a de que os princípios práticos não são preceitos *morais* (embora também sejam chamados de preceitos), e sim princípios diretivos que apontam ao homem o caminho para concretizar a felicidade. A aparição da obrigação moral é posterior à apreensão dos princípios primeiros, e essa obrigação é sempre condicional ao fim buscado: novamente, a felicidade (que inclui tanto o estado de bem-estar subjetivo – chamado de “deleite” - como, e principalmente, o estado objetivo do qual o bem-estar decorre).

Sendo assim, pela interpretação que será proposta, os primeiros princípios estão sempre operantes em toda ação racional; mesmo na comissão de um pecado. Essa interpretação, que podemos chamar de *eudaimonista*, articula da melhor maneira possível tudo que ele tem a dizer sobre a razão prática, necessitando apenas o reconhecimento de que certos termos que para o leitor atual têm conotação moralista ou deontológica – como lei, preceito, obrigação –, não o tinham em sua obra.

Para resolver essa questão, contudo, o tratamento dado à *synderesis* não bastará. Muito pelo contrário: o centro da leitura passará para obras posteriores, como a *Suma de Teologia*, o *De Malo*, o *De Virtutibus*, e o *Comentário à Ética*. Nelas, embora a razão prática seja um assunto central, inclusive no nível de seus princípios primeiros, pouca ou nenhuma menção é feita à *synderesis*. E os motivos do abandono quase completo desse termo ficam claros à luz do que foi visto neste capítulo.

Capítulo II: A abordagem interna: os primeiros princípios da lei natural

Conforme visto no capítulo anterior, Tomás inicialmente trata do tema da apreensão dos primeiros princípios práticos com uma abordagem que denominei “externa”, definindo e descrevendo a *synderesis*. Chamei-a de externa porque, apesar de Tomás se referir aos primeiros princípios, seu interesse está naquilo que os apreende: em primeiro lugar em definir o que é (resposta dele: um hábito da razão ou ainda a razão enquanto possuidora desse hábito), e em segundo descrever suas características (no caso, sua infalibilidade e indelebilidade qualificada – ela é infalível, presente em todos os homens e nunca será extinta da alma, mas pode ser momentaneamente ignorada por força de alguma paixão ou vício). Ele não faz nenhum esforço no sentido de mostrar quais são e como se ligam os princípios práticos apreendidos. Os resultados desse tratamento da *synderesis* permanecem ao longo de toda a obra de Tomás; a abordagem, contudo, muda.

Em nenhum momento de sua obra Tomás nega a doutrina da continuidade cósmica mencionada no capítulo anterior, e em nenhum momento a *synderesis* deixa de nomear o hábito por meio do qual conhecemos os primeiros princípios práticos. Da mesma forma, esse conhecimento continuará infalível e indelével na razão humana. Contudo, a maneira pela qual Tomás fala sobre ele mudará. Os argumentos da continuidade cósmica e da necessidade epistemológica não mais aparecerão para justificar o conhecimento infalível e automático dos primeiros princípios e o próprio termo *synderesis* cairá em relativo desuso, junto com o foco no “hábito natural” que ele nomeia. Não há nenhuma mudança nas posições defendidas, apenas no foco dado à questão.

No *De veritate*, a *synderesis* recebera toda a atenção. Os primeiros princípios mal foram mencionados; não há sequer a descrição do primeiro princípio deles, que dá o fundamento para todos os demais. Em obras subsequentes, em especial na *Suma de Teologia*, a menção à *synderesis* é deixada praticamente de lado, e os princípios apreendidos por meio dela tomam o primeiro plano. Ademais, são integrados à teoria da lei natural, cujo tratamento, juntamente com o da lei eterna (esboçada brevemente no primeiro capítulo), a lei divina (regras e princípios de conduta revelados por Deus aos homens) e a lei humana (determinações gerais da razão humana para a vida em

sociedade) compõe o chamado “Tratado da Lei”³⁴. São algumas questões desse tratado que receberão atenção mais detalhada neste capítulo.

O progressivo desuso de “synderesis”

A constatação de um desuso progressivo do termo “synderesis” pode ser indicado já com uma análise quantitativa. Tanto o *Comentário às Sentenças* quanto o *De veritate* têm uma questão inteira dedicada à *synderesis*. Além disso, a *synderesis* também é copiosamente mencionada nas questões relativas à consciência. Na *Suma de Teologia*, no entanto, a *synderesis* recebe apenas um artigo, e é pouquíssimo mencionada fora dele. No *De Malo*, quatro ocorrências marginais, ambas em resposta a uma objeção que trouxe o termo à discussão. No *De Virtutibus* e no *Comentário à Ética*, nenhuma ocorrência.

Em termos numéricos, temos que, das 255 ocorrências do termo “synderesis” na obra de Tomás (incluídas aí as formas declinadas “synderesi” e “synderesim”), 61 ocorrem no *Comentário às Sentenças*, 158 no *De veritate* (das quais todas, exceto três, estão nas questões 16 e 17, dedicadas respectivamente à *synderesis* e à consciência), 26 na *Suma de Teologia* (das quais 18 são em I, q. 79, a. 12, justamente o artigo dedicado à *synderesis*), quatro no *De Malo* (distribuídas igualmente em dois artigos, sendo que a primeira ocorrência em ambos se dá em uma das objeções) e três no *Comentário à Epístola de S. Paulo aos Efésios*³⁵ (todas no mesmo parágrafo). Em outras palavras: o grosso (aproximadamente 86%) das ocorrências está em duas obras de juventude (compostas ambas na década de 1250³⁶). Nas obras de maturidade (compostas entre as décadas de 1260 e 1270), mesmo quando elas contêm partes extensas dedicadas à moral e à lei natural, ou são ainda exclusivamente dedicadas a essas questões (como é o caso do *De Virtutibus*, *De Malo* e do *Comentário à Ética*), as menções são poucas ou inexistentes.

Esse dado, que pode causar algum estranhamento (ainda mais se considerarmos que Tomás não mudou suas teses quanto ao tema), é, argumenta-se, perfeitamente compreensível à luz das conclusões a que se chega quando trata a *synderesis* em

³⁴ ST I-II, qq. 90-108.

³⁵ In Eph. IV, 6.

³⁶ Cronologia das obras de Tomás tirada de FINNIS (1998), p. XV.

profundidade, conforme visto na leitura da questão 16 do *De veritate* feita no capítulo anterior.

“*Synderesis*”, afinal de contas, apenas nomeia, delimita, um grupo de conhecimentos habituais do intelecto. É possível fazer algumas perguntas acerca desse grupo de princípios práticos (por exemplo, quando e como a alma o adquire – que será investigado abaixo, neste capítulo), mas ele é, ao contrário do que era em teorias mais platonizantes com as quais Tomás dialogava nas objeções, meramente um conjunto, e não uma entidade ou faculdade com suas propriedades e atos próprios. Sendo assim, o que importa realmente não é a *synderesis* enquanto tal, mas os primeiros princípios práticos que ela contém, e o tipo de informação que eles dão ao homem sobre o mundo e si mesmo. Por isso, na *Suma de Teologia*, as questões sobre a lei (inclusive a lei natural, que se constitui dos primeiros princípios práticos mais os preceitos deles derivados) quase não menciona a *synderesis*, e o artigo a ela dedicado (ainda na primeira parte da obra) serve apenas para reiterar a conclusão de obras anteriores: a *synderesis* nada mais é do que um hábito do intelecto, isto é, conhecimento habitual natural (que não está sempre em ato, mas sempre está no intelecto) de alguns princípios indemonstráveis.

O artigo é o ST I, q. 79, a. 12, e não apresenta grandes novidades se comparado aos artigos já analisados do *De veritate*. A única diferença digna de nota é que Tomás não defende a posição mais nuançada da *synderesis* como potência com hábito (isto é, a razão enquanto dotada de certos princípios práticos em hábito), ficando com a outra definição que ele também considerara adequada: *synderesis* é apenas um hábito da razão. Logo, as “regras e sementes da virtude” (expressão de Agostinho que Tomás identifica aos primeiros princípios práticos) “são atribuídas à razão como potência e à *synderesis* como hábito. Assim, julgamos naturalmente tanto pela razão quanto pela *synderesis*”³⁷.

O artigo é curto e não apresenta novidades fora a pequena mudança de foco na definição (que foi selecionar uma definição que ele já considerara adequada em preferência a uma outra, mais complexa, que ele preferira). Essa reticência na *Suma de Teologia* para com um tema antes bastante destacado, somada ao fato de que a ontologia e epistemologia morais continuam a receber a atenção do autor, embora não provem,

³⁷ ST I, q. 79, a. 12, ad 3.

indicam que, conforme tenho afirmado, Tomás de fato trata dos mesmos problemas com uma abordagem diferente. A esta nova abordagem chamo “abordagem interna”, pois ela dá mais importância aos princípios práticos e à relação deles com a ação humana e a moral do que ao hábito pelo qual são apreendidos e que, no final das contas. Pode-se dizer que, sem mudar substantivamente nenhuma de suas posições, o foco de seu trabalho passa do continente (*synderesis*) – reduzido a um estatuto quase que puramente nominal – para o conteúdo (princípios). Passemos, assim, a considerar os artigos da *Suma de Teologia* mais relevantes para nosso estudo dos primeiros princípios práticos, todos eles localizados no “Tratado da Lei”.

A Suma de Teologia

Tomás se debruça sobre a questão do conhecimento da lei natural em I-II, questão 94, constituída de seis artigos. Antes disso, na questão 91, artigo 2, introduz o tema da lei natural, para explicar no que ela difere da lei eterna, e por que se faz necessária se tudo o que existe é regido pela lei eterna até os menores detalhes. Façamos a análise desse artigo.

ST I-II, q. 91, a. 2

Objeções

Tomás pergunta se existe, no homem, a lei natural. E a primeira objeção, baseando-se em Agostinho, faz exatamente o ponto acima mencionado: a lei divina já governa tudo, inclusive o homem; é desnecessário, portanto, postular uma lei natural, pois “a natureza não abunda em superfluidades”.

A segunda objeção faz uma oposição entre natureza e razão. Quem se guia pela natureza são as criaturas irracionais; o homem guia seus atos racionalmente, e portanto não está sujeito à lei da natureza.

A terceira, por fim, opõe lei e liberdade. Quanto mais livre se é, menos se é regido por leis. O homem é o mais livre dos animais; de fato, é o único dotado de livre-arbítrio. E como os animais não têm uma “lei natural” além da lei eterna, segue-se que menos ainda terá o homem.

Em contrário

A proposição contrária às objeções é um puro argumento de autoridade. A *Glosa Ordinária*, comentando uma passagem da *Espístola aos Romanos*, diz que os gentios, ainda que não conheçam a lei divina revelada, guiam-se pela “lei natural, pela qual cada um sabe e tem consciência do que é bom e do que é mau”.

Resposta de Tomás

A resposta de Tomás visa, basicamente, a desfazer as oposições apresentadas pelas objeções iniciais. A lei natural, afinal de contas, não será oposta à lei eterna, mas uma apropriação desta pelo ser humano. A criatura racional, ao contrário de todas as outras, “toma parte na Providência divina, sendo providente para si e para os outros. Assim, ela tem uma parte da lei eterna, pela qual ela tem a inclinação para seus ato e fim próprios; e essa participação da lei eterna na criatura racional é chamada de lei natural”. Vê-se, portanto, que a lei natural é a própria lei eterna internalizada e vivida conscientemente pela criatura racional. Em todos os seres, suas naturezas determinam inclinações, que por sua vez resultam em atos. No homem, essas inclinações passam pela razão que conhece e deseja, o que resulta em atos livres.

Respostas às objeções

Assim, à primeira objeção Tomás clarifica o que ficara claro no corpo da resposta: a lei natural não é uma lei distinta e sobreposta à lei eterna; ela é a participação da lei eterna no homem.

À segunda, Tomás ressalta que, no homem, o racional e livre é o natural, ou seja, de acordo com sua natureza. O conhecimento procede de um entendimento natural de primeiros princípios, e a ação de um apetite natural à felicidade.

Como resposta à terceira, Tomás justifica o porquê de não se falar em lei natural nos animais: a lei é algo que diz respeito à razão; assim, só faz sentido falar numa lei que decorra da natureza do ser se o ser em questão for racional, como é o caso do homem.

Interessa-nos aqui particularmente a resposta à segunda objeção. Nela, Tomás faz referência ao conhecimento *natural* do ser humano, tendo em mente os conhecimentos indemonstráveis nos quais todo conhecimento posterior se baseia. Isso fica claro pela referência dos princípios especulativos em que “todo ato de raciocínio se

baseia”. Como foi visto no capítulo anterior, Tomás sempre ressalta e volta ao paralelo entre intelecto especulativo e prático, cada qual com seus princípios primeiros que estão na base de todo conhecimento posterior. Só que, nesta passagem, ele não fala especificamente de princípios práticos, mas do apetite natural do homem ao fim último, ou seja, à felicidade, inclinação primordial que está fora do poder de decisão humano³⁸, cabendo ao homem apenas decidir quanto aos meios pelos quais buscará a felicidade. Essa identificação tácita do princípio da lei natural à busca da felicidade será relevante quando examinarmos os princípios práticos indemonstráveis, especialmente o primeiro deles, que já aparecerá no próximo artigo da *Suma* a ser analisado, já na questão 94 do Tratado da Lei.

Questão 94 da Suma de Teologia

Passemos então à exposição da questão dedicada à lei natural, composta de seis artigos, dos quais os dois primeiros, devido à abrangência de suas investigações, deter-nos-ão mais longamente; os quatro últimos, mais pontuais, nos interessarão mais pela conclusão a que chegam do que pelo processo argumentativo, e serão usados durante a exposição dos princípios práticos, mas não comentados ponto a ponto. Deter-nos-emos de forma especial sobre o segundo artigo, no qual Tomás descreve a estrutura geral da lei natural e define o primeiro princípio da razão prática. Será argumentado, nesse momento, que a maneira com que se entende esse primeiro princípio tem ramificações importantes para a compreensão de toda a razão prática, frisando aquilo em que ela difere da razão especulativa e corrigindo possíveis erros de leitura da obra de Tomás que alteram significativamente o entendimento da lei natural.

ST I-II, q. 94, a. 1

Objeções

Inicialmente, pergunta-se, com o objetivo de se saber o que é a lei natural, se a lei natural é um hábito, que é afinal um modo diferente de tratar a questão da *synderesis* sem mencioná-la explicitamente; a argumentação de Tomás seguirá as mesmas linhas,

³⁸ Vide, por exemplo, ST I-II, q. 13, a. 6: “Apenas o bem perfeito, que é a felicidade, não pode ser apreendido pela razão como mau, ou como carente em qualquer aspecto. Consequentemente o homem quer a felicidade necessariamente, e nem pode ele querer não ser feliz ou ser infeliz.”

com as sutis diferenças de se trocar o continente pelo conteúdo. As objeções afirmam que a lei natural é um hábito.

A primeira delas, baseada em Aristóteles, afirma que tudo o que é na alma é ou potência, ou hábito, ou paixão. A lei natural não é uma potência, uma faculdade, da alma (como o são, por exemplo, a razão ou o apetite); tampouco é uma paixão. Portanto, ela deve ser um hábito.

A segunda objeção cita Damasceno, fazendo a tradicional equivalência entre *synderesis* e consciência, segundo a qual “*synderesis* é a lei de nossa mente”, e essa lei é obviamente a lei natural. Pois a *synderesis*, como já argumentado, é um hábito, e portanto a lei natural também o é.

A terceira aponta que a lei natural está sempre na alma humana, embora a razão nem sempre esteja pensando nela. Portanto, a lei natural é propriamente um hábito da razão, e não um ato, pois continua presente mesmo quando em potência.

Em contrário

Em contrário Tomás apresenta a definição de hábito dada por Agostinho, segundo o qual “hábito é aquilo pelo qual algo é feito quando necessário”. Mas a lei natural não se adequa a essa definição, pois ela está presente em crianças e nos condenados do inferno, ambos os quais não agem segundo a lei natural.

Resposta de Tomás

Respondendo à pergunta, Tomás distingue entre um significado próprio e essencial de “hábito” e um significado menos rigoroso. Pela primeira acepção, a lei natural não é um hábito. Pois ela, ou seja, os preceitos que a compõem, são apontamentos da razão, assim como todas as proposições em geral. A lei natural é algo que é feito, e não aquilo por meio do qual esse algo se faz. Um bom discurso é feito por meio do hábito (ou seja, do conhecimento habitual) da gramática; o discurso em si não é o hábito. E a lei, os preceitos práticos que nossa mente formula para agir, também não.

Em sentido mais amplo, contudo, é possível dizer que a lei natural seja um hábito, da mesma forma que chamamos de hábito da fé àquelas proposições nas quais cremos por meio da fé. E como os preceitos ora são conhecidos atualmente (quando pensamos neles), ora apenas em hábito, podemos chamá-los de hábito também. Voltando à analogia com a razão especulativa, os “princípios indemonstráveis não são o

próprio hábito pelo qual aderimos a esses princípios, mas são os princípios cujo hábito possuímos”.

Respostas às objeções

À primeira objeção, Tomás responde que a lista dada por Aristóteles das coisas que estão na alma não é exaustiva. Na passagem em questão, ele procurava definir a virtude, e portanto só listou aquelas coisas que são princípio de ação. Mas é óbvio que existem mais coisas na alma, como por exemplo atos da vontade, coisas conhecidas pelo sujeito e também as propriedades da alma como a imortalidade.

À segunda, explica de que maneira a *synderesis* é chamada de lei de nossa mente: porque ela é o hábito que contém os preceitos da lei natural (que não são, portanto, o hábito), que são os primeiros princípios de nossas ações. Ela também não é, portanto, a consciência, que julga atos particulares.

Tomás aceita a terceira objeção, que prova que a lei natural é conhecida habitualmente.

Resposta ao argumento em contrário

Ele responde ao argumento em contrário, que afinal também discorda de sua posição, pois nega que a lei natural seja um hábito de qualquer maneira. Para Tomás, embora a lei natural não seja em si um hábito (ela é conhecida, possuída, por meio de um hábito), ela é conhecida habitualmente. Assim, o argumento em contrário vai longe demais, por que segundo ele a lei não poderia ser conhecida habitualmente, pois ela nem sempre leva à atividade segundo o hábito (que no caso é agir bem), como é próprio do hábito.

Tomás responde que em muitos casos disposições habituais não se atualizam por variados motivos. Quando um homem dorme, ele fica incapaz de usar seus conhecimentos. Uma criança, por uma deficiência da idade que em última análise é corpórea (ainda não tem os órgãos desenvolvidos o bastante para pensar e agir racionalmente – a razão em si mesma independe de qualquer órgão, mas no homem precisa dos órgãos para lhe fornecer imagens e desejos sensíveis, os quais sempre acompanham o pensamento e a ação humana), é incapaz de agir segundo o hábito que já está em sua alma, seja dos princípios especulativos ou práticos.

ST I-II, q. 94, a. 2

Objeções

Pergunta-se se a lei natural contém muitos preceitos ou apenas um.

A primeira objeção é simples. Toda lei é um preceito. Se a lei natural contivesse vários preceitos, haveria várias leis naturais. Mas há uma só. Portanto, só há um preceito na lei natural.

A segunda começa com a afirmação de que a lei natural decorre da natureza humana. A natureza humana é una, e portanto a lei natural deve ser uma só também. Se considerarmos que a lei natural é múltipla de acordo com as diversas partes da natureza humana, então seremos obrigados a concluir que a lei natural se aplica até, por exemplo, ao apetite concupiscível, o que é contrário à noção de lei, que se destina à razão. Conclui-se, implicitamente, que a lei natural só pode ter um preceito.

A terceira reformula sucintamente a segunda: a lei diz respeito à razão. A razão no homem é uma só. Portanto a lei natural também.

É interessante notar que, ao contrário do que costuma ser o caso nas objeções que Tomás formula para sua tese, aqui não se encontra apelo a autoridade alguma, seja teológica ou filosófica. Grisez³⁹ vê nesse fato um reflexo de que, ao contrário da questão tratada no artigo anterior, esta, sobre a quantidade de preceitos da lei natural, não era uma questão comum na escolástica e na tradição. Tomás está aqui, efetivamente, desbravando território filosófico novo.

Em contrário

O argumento em contrário repete a analogia entre prática e especulativa. Há mais de um princípio especulativo; portanto também deve haver mais de um princípio da razão prática, que são os princípios da lei natural.

Resposta de Tomás

Tomás responde voltando ao paralelo entre especulativa e prática, que começam ambas de princípios autoevidentes. Dentre as coisas autoevidentes, algumas são evidentes em si mas desconhecidas dos homens ou da maioria dos homens (acessíveis apenas aos sábios ou, como é o caso da existência autoevidente de Deus, acessível

³⁹ GRISEZ (1965), p. 169.

apenas a quem o conheça diretamente em sua essência⁴⁰), outras são autoevidentes e sabidas por todos. A proposição autoevidente é aquela cujo predicado está contido na correta definição do sujeito; o que diferencia os dois tipos é se o sujeito da proposição é ou não conhecido de todos os homens.

Dentre as coisas que são apreendidas universalmente, a primeira delas é o ser, que está incluído em tudo o que o homem apreenda, seja o que for. E da apreensão do ser segue-se o primeiro princípio especulativo. No que diz respeito ao intelecto prático, o objeto primeiro de consideração é o bem. O intelecto prático é a razão humana considerando como agir, considerando um fim a ser perseguido. Esse fim é sempre visto sob o aspecto de um bem, seguindo a definição aristotélica de bem como “aquilo que todas as coisas buscam”. Assim, o primeiro preceito da razão prática (e da lei natural) é “o bem deve ser feito e perseguido, e o mal deve ser evitado” (*bonum est faciendum et prosequendum et malum vitandum*).

A esse primeiro preceito fundamental, outros se seguem, como Tomás indica: “Já que o bem tem a natureza de fim, e o mal a de seu contrário, então todas as coisas para as quais o homem tem uma inclinação natural, são apreendidas naturalmente pela razão como boas, e portanto como objetos de perseguição, e seus contrários como males, objetos a se evitar. Dessa forma, a ordem dos preceitos da lei natural é conforme a ordem das inclinações naturais.” A ordem das inclinações naturais humanas segue a ordem ontológica da constituição humana. Em um primeiro nível, o homem é um ente, e partilha com todos os entes (vivos e não-vivos) a inclinação básica para permanecer em existência, que no caso do homem significa permanecer vivo, removendo todos os obstáculos que se oponham a isso. Além de ente vivo, o homem é um animal, e partilha com os demais animais todas as inclinações que lhes são próprias, das quais Tomás menciona, neste artigo, a inclinação sexual e aquela que visa o cuidado com os próprios filhos. Por fim, além de animal, o homem é racional, e busca portanto os fins que dizem respeito à razão, e que são, mais do que todos os outros, propriamente humanos: “assim, o homem tem uma inclinação natural a conhecer a Deus e a viver em sociedade; e nessa medida, tudo o que diz respeito a essa inclinação pertence à lei natural: por exemplo, evitar a ignorância, evitar ofender àqueles com quem se vive, e outras coisas ligadas à inclinação mencionada”.

⁴⁰ ST I, q. 2, a. 1.

É interessante notar que Tomás não faz uma lista completa dos preceitos da lei natural, listando apenas algum e se contentando em fazer referência a outros semelhantes. Com efeito, em nenhum momento em sua obra ele elaborará uma lista completa, embora em diversas passagens cite preceitos ou princípios (a discussão sobre os termos será realizada abaixo) diferentes dos mencionados neste artigo.

Consideremos a resposta de Tomás às objeções levantadas para, em seguida, focarmos no primeiro preceito da lei natural que foi aqui definido (e esta é a única passagem em toda a obra de Tomás em que ele recebe a definição completa).

Respostas às objeções

À primeira, responde-se que a lei natural é uma só, mesmo contendo diversos preceitos, porque todos eles derivam de um mesmo preceito primeiro. Isso reforça o papel fundamental de se entender corretamente o que o primeiro preceito diz e o que ele não diz, para o correto entendimento do intelecto prático na obra de Tomás.

À segunda, Tomás esclarece que todas as inclinações humanas, na medida em que estão sujeitas à razão, estão sujeitas à lei natural. E novamente, a lei natural é dita uma só porque tem um “fundamento” único: o primeiro preceito.

Finalmente, à terceira, responde que a razão dirige muitas funções no ser humano. E que, portanto, a lei natural, que diz respeito à razão (porque se a razão não estivesse envolvida, como vimos, não haveria necessidade de se falar em uma lei natural distinta da lei eterna), contém diversos preceitos, mas todos eles contidos na lei da razão (prática).

O artigo que se acabou de ler é fundamental na obra de Tomás. É dele, e da leitura que se faz dele, que depende todo entendimento posterior acerca do intelecto prático.

Convém deter-nos sobre o primeiro princípio prático exposto por Tomás. Sendo ele o princípio que dá origem a toda a razão prática, é preciso entender em detalhes o que ele afirma e o que ele não afirma. Diferentes interpretações possíveis levam a leituras muito diferentes de toda a lei natural e do intelecto prático em Tomás de Aquino. Por isso, o resto do capítulo dedicar-se-á a analisar: 1) o conceito de princípio de prático; 2) em seguida, o primeiro princípio prático; e, por fim, 3) os demais primeiros princípios.

Princípios da razão prática

Para tratar do primeiro princípio prático, é preciso saber o que é, na obra de Tomás, um princípio prático. A analogia com o intelecto especulativo, que Tomás sempre repete, é muito instrutiva, mas tem suas limitações.

Seu maior mérito é ressaltar o caráter não-derivado dos princípios. Tomás os chama de *per se nota*, que pode ser traduzido como autoevidentes ou indemonstráveis. Isso significa que não decorrem de nenhum conhecimento proposicional prévio⁴¹ e que principiam todo o conhecimento subsequente.

Um equívoco comum ao qual essa analogia pode levar, no entanto, é crer que o princípio prático, e com ele o intelecto prático, nada mais é do que uma afirmação especulativa acerca da bondade ou maldade das ações humanas. Assim, o princípio ligado ao conhecimento de Deus mencionado por Tomás no corpo do artigo lido acima faria uma afirmação especulativa como “o conhecimento de Deus é um bem”; ou seja, o agente assentiria a essa proposição como sendo verdadeira e poderia usá-la em sua tomada de decisão. Ela seria, portanto, mais um conhecimento em seu intelecto, assim como “a água evapora em presença de fogo”, conhecimento que também pode ser usado em diversas ações. A diferença entre intelecto especulativo e prático é, nesta leitura, apenas de delimitação do objeto conhecido: se ele fizer referência ao bem e ao mal, ou ao caráter moral de um ato, pertence ao intelecto prático; se se trata de um conhecimento que não faz referência a qualquer avaliação ou normatividade, pertence ao intelecto especulativo.

Essa leitura, contudo, deixa de lado um elemento essencial que Tomás atribui aos princípios da razão prática: eles constituem finalidades. Tomás é claro ao afirmá-lo, e essa afirmação se coaduna com a ordem psicológica da ação: o fim visado é anterior ao (ou seja, é um princípio do) meio utilizado. São muitas as citações de que o afirmam explicitamente. A título de exemplo, seleciono duas. A primeira na *Suma de Teologia*: “o fim é, em questões práticas, o que o princípio é em questões especulativas”⁴². E a segunda do *Comentário à Ética*: “Devemos considerar que nas coisas práticas o fim

⁴¹ O que é diferente de dizer que sejam inatos. Com efeito, Tomás nega que exista qualquer conhecimento inato; no que diz respeito ao conteúdo da cognição – mas não à forma (no sentido não-escolástico, atual, do termo) – o ser humano é uma tábula rasa. A questão de “quando” os primeiros princípios são apreendidos pela mente será tratada mais abaixo ainda neste capítulo.

⁴² ST I, 82, 1, c..

ocupa o lugar do princípio porque a necessidade das coisas práticas depende do fim, como foi mencionado no segundo livro da *Física*”.⁴³

Os princípios práticos, diferentemente dos especulativos, são tais que, por si mesmos, movem a vontade; são, portanto, finalidades, objetivos, objetos percebidos como dignos de serem buscados.⁴⁴

A proposição presente no intelecto prático designa o fim que o agente de fato busca. Se ele não deseja algo, então esse algo não figura em seu intelecto prático.

“Em questões especulativas a mente meramente tira conclusões, enquanto nas questões práticas ela passa imediatamente à operação. Assim, se o juízo universal for que devemos experimentar tudo o que é doce e o juízo particular for que esta coisa é doce, o homem capaz de experimentar experimentará imediatamente, se nada o impedir.”⁴⁵

Por isso, o homem incontinente que diz para si mesmo que um certo prazer não deve ser perseguido, e mesmo assim o persegue, Tomás diz dele que “em seu coração ele não pensa assim”⁴⁶. Uma coisa é ter uma opinião como que especulativa acerca da bondade de um ato; outra coisa é desejar agir daquela maneira⁴⁷. A razão prática opera exatamente nesse âmbito: afirmações operantes, que levam o indivíduo a querer certas coisas e a rejeitar outras; e não no âmbito da consideração abstrata do bem e do mal. O “bem” que a razão prática considera é sempre aquilo que é desejado de fato.

Toda ação humana necessariamente tem uma finalidade buscada pelo agente. Se não o tiver, não se trata de ação humana, ainda que seja um ato praticado por um homem; a distinção é feita por Tomás:

“São propriamente chamadas de humanas aquelas ações que procedem de uma vontade deliberada. E se outras ações sejam encontradas no homem, podem ser chamadas de ações ‘de um homem’, mas não propriamente ações ‘humanas’, já que não são próprias do homem enquanto homem. Ora, está claro que qualquer

⁴³ *Super Eth.* VIII, 474.

⁴⁴ Nem tudo o que o intelecto prático considera, no entanto, é uma finalidade. Proposições puramente positivas também podem ser consideradas pelo intelecto prático, como parte da consideração dos meios para se atingir certo fim. A ordenação para o fim, contudo, está sempre presente, e é ela que o define em oposição ao especulativo.

⁴⁵ *Super Eth.* VII, 3 [1346].

⁴⁶ *Ibid.*, *ibidem*.

⁴⁷ *Super Eth.* III, 1. 6. Parágrafo 450.

ação que proceda de uma potência, é causada pela potência de acordo com a natureza de seu objeto. Mas o objeto da vontade é o fim e o bem. Portanto todas as ações humanas têm que visar um fim”⁴⁸.

A finalidade dá a razão de ser da ação; ela *explica* a ação. Em questões especulativas, o princípio é um conhecimento que justifica um conhecimento posterior; nas práticas, o princípio é uma finalidade que justifica a busca de finalidades derivadas que servem como meios e, em última instância, o ato do agente que as busca. Que os princípios práticos de que Tomás falava ao descrever a *synderesis* sejam esses que servem como finalidade da ação, ele próprio deixa claro ao afirmar “A razão natural, conhecida pelo nome de ‘*synderesis*’, designa a finalidade às virtudes morais”⁴⁹. A *synderesis*, portanto, não nos fornece proposições descritivas acerca do que é bom ou mau para o homem; ela fornece finalidades, objetos que o agente considera como dignos de serem buscados.

Isso significa que, embora Tomás use o mesmo termo (“princípio”) para o intelecto especulativo e para o prático, ele ainda assim tem coisas diferentes em mente. Isso é perfeitamente coerente com seu uso abrangente de “princípio” para se referir a uma série de coisas distintas.

“[...] A palavra *princípio* tem muitos significados. Já que o termo *princípio* implica uma certa ordem de uma coisa para outra, pode-se encontrar um princípio em todas aquelas coisas que têm ordenamento,”⁵⁰

No caso da razão ou intelecto prático, que é a razão voltada para a ação (ou seja, é a razão buscando certos fins, e não a razão especulando sobre o assunto “ação humana”⁵¹), o ordenamento é aquele entre meios e fins. E como o fim tem que estar dado de antemão para que só aí faça algum sentido procurar meios de atingi-lo (que só são meios na perspectiva de determinado fim), o fim é princípio da ação; é a apreensão de uma finalidade que coloca o intelecto prático em funcionamento. É essa preocupação com um fim, e não o “assunto” das proposições consideradas, que diferencia o intelecto

⁴⁸ ST I-II, 1, 1, c.

⁴⁹ ST II-II, q. 47, a. 6, ad2

⁵⁰ Com. St. Jo., 34.

⁵¹ Talvez a melhor ilustração da diferença seja considerar esses dois atos: uma coisa é deliberar se vou ou não roubar a carteira da bolsa da mulher a meu lado; isso diz respeito ao intelecto prático. Outra coisa é levantar argumentos, por puro interesse acadêmico, para determinar se o roubo é um ato bom ou mal; isso diz respeito ao especulativo.

prático do especulativo. Por isso mesmo, diz ele: “Para as coisas consideradas pelo intelecto, é acidental que ela seja direcionada ou não à operação, e é de acordo com isso que se distinguem o intelecto especulativo e o prático”⁵².

Não se deve, contudo, imaginar que o princípio prático seja um puro movimento das faculdades apetitivas, isto é, uma pura inclinação a um fim, seja da sensibilidade ou da vontade racional, sem conteúdo verbal, cognitivo⁵³. A própria expressão dos princípios práticos em palavras já elimina essa interpretação, que é definitivamente superada se apontamos a distinção entre intelecto prático e vontade. A diferença entre intelecto e vontade é a diferença entre conhecer e querer, cujos objetos são, respectivamente, a verdade e o bem. A esse respeito, diz Tomás: “Assim como *bom* denota aquilo a que o apetite tende, o *verdadeiro* denota aquilo a que o intelecto tende”⁵⁴. E a vontade nada mais é do que o “apetite racional”⁵⁵, ou seja, é a faculdade da razão de tender para um fim encarado como bom.

Essa inclinação ao bem demanda a apreensão racional do que se considera bom. Pois, nas palavras de Tomás:

“Deve-se notar que, já que toda inclinação resulta de uma forma, o apetite natural resulta de uma forma existente na natureza das coisas; já o apetite sensível, assim como o intelectivo ou racional, a que chamamos de vontade, resulta de uma forma apreendida.”⁵⁶

Em outras palavras, o apetite natural (que é a tendência de seres inanimados e de vegetais aos fins que procuram; como por exemplo a queda de uma pedra), ocorre automaticamente, por decorrência da natureza dos seres. Já os apetites sensíveis e racionais (próprios de animais e homens), dependem de uma apreensão prévia do objeto de desejo pelos sentidos ou pelo intelecto respectivamente. Os três tipos de apetite existem no homem⁵⁷, mas o propriamente humano, que o distingue dos demais seres, é

⁵² ST I, q. 79, a. 11.

⁵³ Essa é precisamente a leitura feita em MARITAIN, “Natural Law” in SIGMUND (1988), p. 208.

⁵⁴ ST I, q. 16, a. 1, c.

⁵⁵ ST I-II, q. 6, a. 2, ad 1 é um exemplo de muitos.

⁵⁶ ST I-II, q. 8, a. 1, c.

⁵⁷ Seu corpo cai e seu sistema digestivo funciona por apetite natural; ele sente fome instintivamente ao sentir cheiro de comida por apetite sensível; e deseja comer racionalmente, voluntariamente, conscientemente, quando essa apreensão sensorial é captada pela razão.

evidentemente o terceiro, ou seja, o apetite racional ou vontade. A vontade depende, portanto, de apreensão do intelecto que apresente a ela a forma do bem.

O que difere, então, o intelecto prático da vontade, já que ambos parecem ser a mesma coisa, isto é, a razão enquanto ordenada e inclinada para a busca do bem, e portanto para a ação? A diferença está na maneira em que são considerados. A vontade é o apetite da razão, isto é, a faculdade de inclinação racional em si; e o intelecto prático é a razão considerada enquanto conhecedora e fornecedora do fim do apetite racional. A distinção pode parecer exageradamente sutil, mas ela sublinha algo simples: a razão humana busca o bem, mas para isso ela precisa conhecer o bem *enquanto fim*, isto é, como algo digno de ser buscado pela pessoa, o que é diferente de uma consideração abstrata, especulativa, do conceito de bem. Esse conhecimento voltado ou inclinado ao fim é o ato do intelecto prático; e o voltar-se, o inclinar-se ao fim, é o ato da vontade.

Esses dois atos (conhecer o bem e querer o bem), embora distintos, operam em harmonia, conforme Tomás aponta: “Dessa maneira, o intelecto e a faculdade apetitiva são trazidos à harmonia, na medida em que o que o intelecto declara como bom a vontade persegue, e o que o intelecto nega ser bom a vontade procura evitar”⁵⁸.

Assim, fica claro que o conhecimento do intelecto prático é, usando a expressão de Grisez, *diretivo*, e não puramente abstrato ou especulativo. Ao mesmo tempo, trata-se de conhecimento, verbal e racional, e não de pura inclinação sensível a algo que se desconheça. O intelecto prático reside justamente na intersecção entre a consideração desprovida de finalidade do intelecto especulativo, e a inclinação pura da vontade; é um conhecimento que visa algo além de si próprio, constituindo-se, assim, em princípio ou preceito para a ação humana.

Princípios e preceitos

Há uma questão terminológica que precisa ser elucidada antes de seguir em frente. Esta exposição tem usado os termos “princípio” (no sentido do princípio prático discutido logo acima) e “preceito” livremente e sem distinguir um de outro. Esse uso, argumenta-se, é o uso que o próprio Tomás faz dos termos, identificando, na prática, princípio e preceito.

⁵⁸ *Super Eth.* VI, 2.

Há pelo menos uma passagem em que a identificação entre princípios e preceitos é explícita, na própria questão 94 da *Suma*. Diz Tomás: “*Synderesis* é dita a lei de nossa mente, porque é um hábito que contém os preceitos da lei natural, que são os primeiros princípios das ações humanas”⁵⁹. E isso se manifesta ao longo de toda sua obra. Uma passagem notável pela transição quase imperceptível de um termo ao outro se dá no artigo sexto da mesma questão, quando se pergunta se a lei natural pode ser apagada do coração humano:

“Como dito acima, pertencem à lei natural, em primeiro lugar, certos preceitos gerais, conhecidos por todos; e, em segundo lugar, certos preceitos secundários e mais detalhados, que são como que conclusões próximas dos primeiros princípios. No que diz respeito aos princípios gerais, a lei natural, em abstrato, não pode ser apagada dos corações dos homens.”⁶⁰.

Tomás passa de “preceitos” para “princípios” sem qualquer explicação ou qualificação, dando a entender que são, nesse contexto, sinônimos.

Esse uso pode parecer estranho, pois, aceitando que os princípios em questão são finalidades, ficaremos obrigados a dizer que preceitos também nomeiam finalidades. Mas o uso corrente de “preceito” designa obrigação – e trata-se de um uso que o próprio Tomás faz. Nos *Sermões acerca dos Dez Mandamentos*, por exemplo, ele chama os mandamentos repetidamente de “preceitos”, e eles claramente designam obrigações como “não roubar”, e não finalidades como “existir”, “viver em sociedade” etc.

A saída para esse aparente conflito de significados é ter em mente que, para Tomás, toda obrigação decorre de uma finalidade que necessita de algum meio determinado para ser alcançada.

“Já que um preceito da lei é vinculante, ele diz respeito a algo que deve ser feito: e o fato de que algo deve ser feito decorre da necessidade de algum fim. Portanto é evidente que um preceito implica, por si só, a relação com um fim, na medida em que algo é comandado como sendo necessário ou expediente para nós.”⁶¹

Assim, “princípio”, “fim” e “preceito” são termos genericamente sinônimos em Tomás ao tratar da lei natural; o uso de Tomás o evidencia e sua concepção condicional

⁵⁹ ST I-II, q. 94, a. 1, ad 2.

⁶⁰ ST I-II, 94, 6, c.

⁶¹ ST I-II, q. 99, a. 1.

de preceito (que é vinculante apenas na medida em que é necessário para se alcançar a finalidade visada) permite identificar as ideias aparentemente díspares expressas pelos diferentes termos.

Assim, não há dificuldade de leitura quanto a esse ponto. É perfeitamente aceitável que, por exemplo, Tomás tenha usado o termo preceito para se referir a “o bem deve ser feito e perseguido e o mal deve ser evitado” no artigo já comentado da *Suma*; e, no *Comentário à Ética*, escreva:

“Da mesma forma, há nas questões práticas alguns princípios conhecidos como que naturalmente, princípios indemonstráveis e verdades a eles relacionadas, como o mal deve ser evitado, que ninguém deve ser ferido injustamente, que não se deve roubar e assim por diante.”⁶²

O primeiro preceito prático é chamado de preceito em certas passagens e de princípio em outras. Isso está de acordo com o que afirmam diversos comentadores da obra de Tomás: seu uso dos termos não é marcado por uma tentativa de precisão absoluta⁶³; o mesmo termo se presta a muitos usos e, na falta de um termo específico, ele não hesita em usar sinônimos aproximados acoplados a um “como que” (ou “*quasi*”⁶⁴, em latim).

Tendo sido feito esse esclarecimento terminológico, podemos seguir adiante e esmiuçar em detalhe o que significa um princípio (ou preceito) prático, e no que ele difere do princípio especulativo ao qual Tomás sempre o compara.

O primeiro princípio da razão prática

Voltemos ao paralelo básico entre princípios especulativos e práticos: assim como toda a ciência especulativa funda-se, em última análise, no princípio de não-contradição, sem o qual seria impossível ter qualquer conhecimento ou formular qualquer raciocínio, a ciência prática, ou lei natural, funda-se também num princípio fundamental, conhecido sempre por todos os homens.

⁶² *Super Eth.* V, l. 12.

⁶³ Vide, por exemplo, o uso impreciso de termos como “*scientia moralis*” identificado por JORDAN, “Ideals of *Scientia moralis* and the Invention of the *Summa theologiae*” in STUMP (1998), p. 82. Ou ainda KENNY, “Aquinas on Aristotelian Happiness”, *ibid.*, p. 25.

⁶⁴ Esse uso ligado ao nosso tema é apontado em GRISEZ (1965), p. 196.

Assim, Tomás diz em I-II, q. 94, a. 2, ad 1:

“Todos os preceitos da lei da natureza têm o caráter de uma lei natural, pois derivam de um primeiro preceito”. Ou ainda, na resposta à objeção seguinte: “todas as inclinações de quaisquer partes da natureza humana, por exemplo das partes concupiscível e irascível, na medida em que são governadas pela razão, pertencem à lei natural, e são reduzidas a um primeiro preceito, como dito acima: de forma que os preceitos da lei natural são muitos em si mesmos, mas são baseadas numa fundação comum.”

O primeiro preceito (ou princípio prático) é, como visto acima, “o bem deve ser feito e perseguido e o mal deve ser evitado”; em latim: “*Bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum*” (a forma latina revelar-se-á útil para determinar a leitura correta). Relacionado a ele, dois pontos devem ser elucidados. O primeiro é o que é o “bem” a que ele se refere. O segundo é entender o papel desse princípio no raciocínio moral e sua relação com os demais princípios indemonstráveis.

O primeiro princípio como fim último

A primeira pergunta que surge é o que é esse bem a que Tomás se refere. Partindo do que foi anteriormente visto, temos que, já que todo princípio prático denota um fim, o primeiro princípio prático denota o fim último, aquele por causa do qual todas as ações são, em última instância, feitas.

Com isso, Tomás não precisa subscrever à tese de que essa finalidade última estará sempre sob a consideração consciente, explícita, do agente. O ordenamento racional não demanda que o fim esteja sempre em ato no intelecto prático (aliás, é por isso mesmo que os princípios da lei natural são ditos habituais; estão sempre presentes, mas nem sempre objetos de consideração direta). Se parece estranho que se possa visar algo constantemente sem pensar continuamente nesse algo, Tomás explica com um exemplo:

“Não é preciso estar sempre pensando no fim último quando se deseja ou se faz algo; mas a virtude da primeira intenção, que diz respeito ao fim último, permanece em todo desejo que se dirige para qualquer objeto, ainda que os pensamentos não estejam dirigidos em ato para o fim último. Assim,

enquanto se caminha por uma estrada não é necessário que se esteja sempre pensando no destino a cada passo”⁶⁵.

O primeiro princípio parece nos dar, portanto, a finalidade última que guia todas as demais ações do indivíduo. Essa finalidade última não está sempre sendo objeto de consideração, mas está sempre operativa. Resta saber no que ela consiste.

Consideraremos primeiro a leitura que será seguida aqui, cuja principal exposição é feita por Grisez. Em seguida, em oposição a ela, será considerada uma segunda leitura, muito comum, e apresentar-se-ão os motivos pela qual ela deve ser considerada inadequada.

O primeiro princípio como busca da felicidade

Ao falarmos de finalidade última da ação humana em Tomás de Aquino, é impossível não pensar na busca da felicidade, que é objeto de longas exposições em sua obra, sendo a mais notória provavelmente a que consta na *Suma de Teologia*, I-II, questões de 1 a 5. Nos diversos artigos que compõem essas questões, Tomás argumenta que toda ação humana visa uma finalidade, que há uma única finalidade última a todas as ações, e que essa finalidade é partilhada por todos os homens: trata-se da perfeição ou felicidade.

Diz Tomás na *Summa Contra Gentiles*:

“Ora, o fim último do homem, e de toda substância intelectual, é chamado de felicidade, pois é o que toda substância intelectual deseja como fim último e apenas por si mesmo.”⁶⁶

Na *Suma de Teologia*, sendo talvez um pouco mais preciso, Tomás define a felicidade como a *aquisição* ou *posse* do fim último, que é a “plenitude de sua perfeição”⁶⁷, e também aquilo que “preenche seu apetite, de modo que nada sobre para o homem desejar”⁶⁸.

⁶⁵ ST I-II, q. 1, a. 6, ad 3.

⁶⁶ SCG, III, 25.

⁶⁷ ST I-II, q. 1, a. 7.

⁶⁸ ST I-II, q. 1, a. 5.

A princípio, entretanto, parece que “o bem deve ser feito” comunica algo diferente da busca da felicidade. É o próprio Tomás, contudo, quem explicita a identidade entre os dois:

“O intelecto necessariamente assente aos primeiros princípios conhecidos naturalmente, e não pode assentir a seus contrários, e a vontade, da mesma forma, natural e necessariamente quer a felicidade, e ninguém pode querer a infelicidade.”⁶⁹

A identificação proposta fica inescapável. O mesmo paralelo que já vimos entre a razão especulativa e a prática é repetido mas, ao invés de falar dos princípios da razão prática (como fizera, por exemplo, na questão 16 do *De veritate* e na questão 94 do Tratado da Lei na *Suma de Teologia*), Tomás fala da busca da felicidade. É forçoso, portanto, que o primeiro princípio prático denote a busca da felicidade.

Uma única qualificação é necessária a essa identificação: o primeiro princípio da lei natural e a busca da felicidade são a mesma coisa, mas considerada de dois pontos de vista: do intelecto prático e da vontade, respectivamente. Que o primeiro preceito seja o primeiro princípio do intelecto prático já foi suficientemente mostrado. Que a felicidade o seja para a vontade, numa relação equivalente à que existe entre os princípios do intelecto e seu conhecimento, fica claro, por exemplo, nesta passagem, similar à anterior:

“Com efeito, ademais, assim como o intelecto adere necessariamente aos primeiros princípios, a vontade deve necessariamente aderir ao fim último, que é a felicidade, já que o fim é em questões práticas o que os princípios são em questões especulativas”⁷⁰.

Cabe agora considerar no que consiste a felicidade ou a perfeição humanas. “Felicidade é atingir o bem perfeito”⁷¹. Lembremos que, para Tomás, todo fim tem, para aquele que o persegue, o caráter de bem.

“Que todo agente age por um fim ficou claro do fato de que todo agente age

⁶⁹ *De Malo*, q. 3, a. 3.

⁷⁰ ST I, q. 82, a. 1.

⁷¹ ST I-II, q. 5, a. 1. Nas questões referentes à vontade, Tomás dirá em várias passagens que o fim último da vontade humana, e com efeito de todos os seres, é Deus. Mas como nesta exposição busca-se traçar os passos lógicos da formação do intelecto prático, com vistas a se esclarecer como, segundo Tomás, o homem “descobre” naturalmente o bem e o mal, o que fazer e o que não fazer, não cabe neste momento inserir uma conclusão extrínseca aos primeiros princípios.

tendo em vista algo definido. Ora, aquilo ao qual um agente tende de maneira definida deve ser apropriado a ele, porque o agente não estaria inclinado para ele a não ser em virtude de alguma concordância com ele. Mas o que é apropriado a algo é bom para esse algo. Logo, todo agente age por um bem.”⁷²

Temos portanto que o homem age tendo em vista um fim. Esse fim é a felicidade. A felicidade é a posse plena do bem. E o bem é aquilo que atrai o homem, ou seja, seus fins. Parece que a exposição cai na numa circularidade nada elucidativa. Ao dizer que o bem deve ser perseguido, o primeiro princípio em nada nos ilumina acerca da finalidade última da ação humana.

No que diz respeito à definição concreta do que é a finalidade, o bem e a felicidade humanas, a exposição é de fato circular. Restritos ao primeiro princípio, não temos uma descrição do bem. Temos algo mais elementar: a orientação ao bem, seja ele qual for. Trata-se de um princípio puramente formal, ou ainda analítico, ainda sem conteúdo que o preencha.

Isso está em plena harmonia com o dito aristotélico que embasa o primeiro princípio: “bem é aquilo que todas as coisas buscam”. Não se trata, afinal, de uma descrição do que é o bem; trata-se de uma *definição*. Não é, portanto, uma afirmação que liga duas entidades; Aristóteles, e com ele Tomás, não está dizendo que o conceito de bem que temos em mente é o que está sendo de fato perseguido pelos seres existentes no mundo. Ele está definindo o bem como aquilo que os seres buscam, seja o que for; ele está dizendo “quando eu falar em *bem*, é isso que tenho em mente”.

Dado o caráter analítico, tautológico, do primeiro princípio, qual é sua função? Certamente não pode ser a de premissa no raciocínio prático, pois afirma um truísmo, algo que é verdade por definição (o bem de fato é perseguido, essa é sua definição). Talvez nos aproximemos de sua real função se seguirmos a opinião de McCabe em seu ensaio “Aquinas on Good Sense”: o primeiro princípio é o que coloca o indivíduo humano na perspectiva teleológica. Ele não nos informa sobre o fim; ele inaugura a relação do homem com o mundo que permite que se estabeleçam fins. Ele dá origem a uma maneira de se relacionar com o mundo.

⁷² SCG III, 3.

Ao fazer essa interpretação, McCabe aprofunda o paralelo entre o primeiro princípio prático e o especulativo. Pois assim como o primeiro princípio prático não é uma premissa, mas um princípio que dá as condições sob as quais todo pensamento prático se dá (se dirigindo a um fim, a algo considerado como bom), o primeiro princípio especulativo também não é uma premissa primeira de qualquer silogismo. Pois para que seja possível formular um silogismo, e portanto considerar uma proposição como premissa, é preciso que o princípio de não-contradição já tenha sido incorporado ao pensamento, pois se não o aceitarmos tampouco poderemos aceitar o procedimento lógico pelo qual se deriva validamente uma conclusão de premissas anteriores. É ele que dá origem à razão especulativa (e dar-se conta dele é o primeiro ato da razão especulativa) e que está pressuposto em todo e qualquer uso que façamos dela.

“O raciocínio prático é raciocínio prático porque é conduzido sob essa luz [da busca de algo que é, sob algum aspecto, bom], assim como o raciocínio teórico é raciocínio teórico porque é conduzido à luz da não-contradição”⁷³.

Ele é, portanto, tanto um conteúdo quando uma forma de se relacionar e de trabalhar com o conteúdo presente no intelecto.

Essa leitura é consistente com um ponto que Tomás sempre repete sobre os primeiros princípios práticos: eles são indeléveis na alma humana; isto é, não podem ser completamente apagados. Alguns deles podem ser momentaneamente esquecidos ou substituídos. Mas o primeiro princípio não; ele guia toda e qualquer ação. Mesmo no ato pecaminoso, o homem busca o bem e evita o mal.

“Aqueles que pecam se desviam daquilo em que seu fim último realmente consiste; mas eles não se desviam da intenção do fim último, cuja intenção eles procuram erroneamente em outras coisas.”⁷⁴

Se quisermos falar não em fim último, mas em busca do bem, as citações também são abundantes: a vontade sempre e apenas deseja o bem⁷⁵. Não sendo propriamente uma premissa do intelecto prático, mas a condição causadora de sua existência, o primeiro princípio nunca é passível de ser negado pelo intelecto prático.

A formulação de Grisez é particularmente instrutiva:

⁷³ McCABE, “Aquinas on Good Sense” in DAVIES, (ed.). *Thomas Aquinas: Contemporary Philosophical Perspectives*.

⁷⁴ ST, I-II, q. 1, a. 7, ad 1.

⁷⁵ Por exemplo, ST I-II, q. 8, a. 1; e SCG, III, q. 3.

“Ao emitir essa prescrição básica, a razão assuma sua função prática; e ao assumi-la, a razão ganha um ponto de vista do qual lidar com a experiência, um ponto de vista que leva todos os seus atos subsequentes nessa mesma corrente a serem preceptivos ao invés de meramente especulativos. O primeiro princípio prático é como uma ferramenta básica que é inseparável do trabalho no qual a ferramenta é usada; é o implemento para se fazer todas as outras ferramentas usadas no trabalho, nenhuma das quais lhe é equivalente, e então a ferramenta básica permeia tudo o que é feito no trabalho”⁷⁶.

A origem lógica e cronológica do primeiro princípio prático

Sendo o primeiro princípio o originador e causador do intelecto prático, resta saber como e quando ele próprio se origina. Já está bem estabelecido desde a leitura do *De veritate* que os princípios da razão prática são indemonstráveis, ou *per se nota*. Eles não derivam de nenhum conhecimento prévio. Isso é especialmente verdadeiro no caso do primeiro princípio, que é absolutamente o ponto de partida da razão prática.

A primeira possibilidade é que os princípios sejam infusos na mente por Deus. Essa interpretação parece ser confirmada quando Tomás diz que a lei natural nos é dada por Deus, por exemplo nesta passagem:

“A primeira [das leis que nos indicam como agir] é a lei da natureza, que não é outra coisa se não a luz do intelecto colocada em nós por Deus, pela qual sabemos o que deve ser feito e o que deve ser evitado”⁷⁷.

A mesma passagem, porém, indica que a solução não é tão simples. “Deus deu essa luz e essa lei na criação.” Ou seja, não se trata de um conhecimento que Deus infunde no indivíduo humano, mas algo que Deus colocou em nossa natureza na criação, assim como as demais características de nossa espécie, que são determinadas por nossa natureza. Em outras palavras: não se trata de um conhecimento sobrenatural, mas natural; ocorre que para Tomás, o natural também é fruto da ação criadora original de Deus.

“Há duas maneiras pelas quais algo pode ser instilado no homem. Primeiro,

⁷⁶ GRISEZ, “The First Principle of Practical Reason”, p. 198.

⁷⁷ *Dec.*, prólogo.

sendo uma parte de sua natureza, e é assim que a lei natural é instilada no homem. Segundo, algo é instilado no homem sendo, por assim dizer, adicionado à sua natureza por um presente da graça.”⁷⁸

Como a lei natural é natural justamente por se derivar de nossa natureza racional, podemos rejeitar a possibilidade da infusão sobrenatural do conhecimento prático.

O caráter autoevidente, não-derivado, do primeiro preceito pode levar à hipótese de que se trata de um princípio inato. Ocorre que Tomás nega a existência de qualquer conteúdo inato na alma humana. Com efeito, ele usa, ecoando Aristóteles, a expressão “tábula rasa”⁷⁹ para se referir ao estado inicial do intelecto humano no que diz respeito ao conhecimento. Mas essa negação não se estende às potências, tendências e hábitos da alma. Como vimos⁸⁰, Tomás não se opõe a dizer que o *hábito* da *synderesis* (isto é, a potencialidade de se dirigir ao bem) seja inato. No entanto, ele também diz que o *ato* da *synderesis* depende de um ato de conhecimento.

Dado que a *synderesis* está na alma em hábito desde o princípio, e que o conhecimento da *synderesis* é chamado de habitual e a própria *synderesis* é um hábito da razão, pode-se pensar que sua função, que é formar e informar a razão prática, já seja cumprida por sua presença puramente habitual na alma. Se isso for verdade, então os princípios práticos já estão na alma desde o início, habitualmente, e já fazem seu trabalho, e são de fato inatos. Nessa interpretação, o “ato” da *synderesis* a que Tomás se refere (e que tem como pré-requisito um ato de conhecimento) seria um movimento posterior e desnecessário: a formulação e a consideração explícitas, para si mesmo, dos princípios práticos, coisa que só um filósofo ou teólogo moral chegará a fazer (dirigir-se racionalmente a um fim todos se dirigem; mas são poucos os que refletem sobre isso e concluem para si mesmos “eu estou me dirigindo a tal fim”).

Essa interpretação não se coaduna, entretanto, com o que Tomás diz acerca da *synderesis* presente na alma apenas como hábito, como ocorre, por exemplo, com as crianças: “Por causa da deficiência da idade, a criança não pode usar o hábito da inteligência dos princípios, ou lei natural, que está nela habitualmente”⁸¹. A criança ainda

⁷⁸ ST I-II, q. 106, a. 1, ad. 2.

⁷⁹ ST, I, q. 79, a. 2.

⁸⁰ DV, q. 16, a. 1, ad. 14.

⁸¹ ST I-II, q. 94, a. 1, ad 3.

não tem o uso da razão; carece, portanto, de razão prática. Sua *synderesis*, embora já exista em hábito, não pode se atualizar em sua alma; seus princípios não foram apreendidos. Como consequência, ela não pode usar a lei natural, isto é, agir visando a fins segundo preceitos racionais, de maneira propriamente humana. Disso, conclui-se que o primeiro princípio, cuja apreensão racional dá origem ao intelecto prático, não é inato, pois não está na criança (se estivesse, então a criança já teria a inclinação racional ao bem e usaria a lei natural). Quando Tomás se referia ao ato da *synderesis*, portanto, não podia ter em mente a consideração explícita do princípio na mente humana (feita por poucos), e sim a presença operativa dele no raciocínio prático, que é universal. Logo, a dúvida permanece: quando o primeiro princípio prático é apreendido (e torna-se, portanto, operativo)?

Falando sobre os princípios especulativos, diz Tomás:

“Assim, o começo do conhecimento humano natural é, de fato, estar em potência a todas as coisas conhecíveis, e saber inicialmente apenas aquelas coisas sabidas imediatamente pela luz do intelecto agente, isto é, os primeiros princípios universais”⁸².

Se os primeiros princípios universais são sabidos imediatamente pela luz do intelecto agente, eles são apreendidos assim que o intelecto agente começa a operar. Temos, portanto, que a apreensão do primeiro princípio se dá simultaneamente ao primeiro movimento da razão, ou seja, ao primeiro ato de conhecer que ele efetue, quando o indivíduo chega à idade da razão. Mas isso se aplica ao primeiro princípio especulativo. Os princípios práticos também são conhecidos pela luz do intelecto agente, como fica claro aqui: “Deve-se dizer que aquelas regras que os ímpios vêem são os primeiros princípios da ação, e que são vistos pela luz do intelecto agente...”⁸³. Ainda assim, por que concluir que o primeiro princípio prático, assim como o especulativo, é apreendido no primeiro ato da razão, e não em algum ato subsequente?

Porque essa segunda hipótese implicaria na possibilidade de um homem que só conhece e não age, possibilidade que Tomás em nenhum momento permite. Ademais, Tomás sempre frisa a necessária mútua dependência dos conceitos de verdade e bem na mente humana.

⁸² DV, q. 18, a. 7.

⁸³ *De Spiritualibus*, q. 10, ad 9.

“Verdade e bem incluem um ao outro; pois a verdade é algo bom, caso contrário não seria desejável; e o bem é algo verdadeiro, caso contrário não seria inteligível. Portanto, como o objeto do apetite pode ser algo verdadeiro, sob o aspecto de bom, por exemplo quando alguém deseja saber a verdade; assim também o objeto do intelecto prático é o bem dirigido à operação, e sob o aspecto de verdade. Pois o intelecto prático conhece a verdade, assim como o especulativo, mas dirige a verdade conhecida à operação”⁸⁴.

Dado que para conhecer, é preciso querer conhecer, e que para querer, é preciso conhecer o que se quer, segue-se que os primeiros princípios de ambos os usos da razão precisam ser apreendidos simultaneamente.

Para que não fique dúvida que não há um dedo divino, ou alguma iluminação proveniente de substâncias separadas, na operação do intelecto agente, Tomás é, em outra parte de sua obra, claro: “...luz do intelecto agente, que é algo natural ao homem...”⁸⁵. Neste comentário a Boécio, feito ainda na juventude, Tomás destina toda a primeira parte da obra a mostrar que o conhecimento não precisa de iluminação divina externa.

O primeiro princípio prático, portanto, é apreendido simultaneamente ao início da atividade racional; de forma que há uma continuidade plena entre o desejar ainda sensitivo da criança e o desejar já sensitivo e racional do adulto. Ele não se baseia em nenhum conhecimento prévio, mas decorre da própria operação da mente humana sobre a realidade, independentemente de qual for o dado da experiência sobre o qual essa operação se dê, pois sua relação com o intelecto agente é imediata. Falta saber quais são os demais princípios apreendidos pelo intelecto agente, que fornecerão conteúdos concretos à estrutura formal mas vazia inaugurada pelo primeiro princípio.

Antes da exposição dos demais princípios, contudo, será instrutivo considerar uma outra possível interpretação do primeiro princípio da lei natural, interpretação que, a bem da verdade, costuma ser a primeira a surgir na mente do leitor. Este trabalho não se propõe a esgotar questões interpretativas levantadas pela obra de Tomás; isso não significa, contudo, que lhe seja impossível tomar e defender uma posição. Assim, após a exposição dessa leitura alternativa, serão apresentados os argumentos pelos quais ela é considerada pouco convincente, devendo, portanto, ser descartada.

⁸⁴ ST, I, q. 79, a. 11, ad. 2.

⁸⁵ *De Trin.*, 6, 4.

Leitura alternativa: o primeiro princípio como obrigação moral fundamental

A tendência de muitos comentadores é de ver no primeiro princípio prático um comando emitido pela mente do indivíduo e que imprime nele o sentido da obrigação de obedecer. Ele funcionaria como a origem da normatividade, do “deve ser”, e do qual decorrerá, portanto, a obrigatoriedade de todos os preceitos subsequentes. Para usar termos um tanto anacrônicos, o primeiro princípio da lei natural seria uma norma fundamental da razão prática, que dá a toda a legislação subsequente o caráter de vinculante. Grisez sintetiza assim essa leitura comum:

“Muitos proponentes e críticos da teoria da lei natural de Tomás de Aquino a entenderam mais ou menos assim. O primeiro princípio da razão prática é um comando: Faça o bem e evite o mal. O homem descobre esse imperativo em sua consciência: é como uma inscrição lá escrita pela mão de Deus. Tendo se dado conta desse mandamento básico, o homem consulta sua natureza para ver o que é bom e o que é mau. Ele examina uma ação em comparação com sua essência para ver se a ação se adequa ou não à natureza humana. Se a ação se adequa, é vista como boa; se não se adequa, é vista como má. Uma vez que saibamos que um certo tipo de ação – por exemplo, roubar – é má, temos duas premissas: ‘Evite o mal’ e ‘Roubar é mal’, de cuja conjunção se deduz: ‘Evite roubar.’ Todos os mandamentos específicos da lei natural são derivados dessa maneira”⁸⁶.

Essa interpretação de fato existe. Talvez seu expositor mais famoso na língua inglesa seja McInerney⁸⁷. Podemos sintetizá-la como uma leitura que entende o “bem” do primeiro princípio prático como se referindo exclusivamente ao “bem moral”. Uma formulação alternativa do princípio, mantendo o mesmo significado, diria “Faça o que é certo; não faça o que é errado”.

O primeiro princípio prático torna-se, portanto, um imperativo a se ser moralmente bom, a se agir bem. O bem moral é o bem predicado da ação humana. A ação moralmente boa é aquela que pauta pela virtude da prudência, que ordena todas as demais virtudes aos fins dados pelos primeiros princípios de maneira racional e de forma a garantir que o agente se dirija a sua real felicidade. É agir de acordo com a

⁸⁶ GRISEZ (1965), p. 168.

⁸⁷ Por exemplo em *Ethica Thomistica* ou ainda no ensaio “The Principles of Natural Law” (1980).

razão e racionalmente (ou seja, fazer o que a razão indica porque se é racional, e não por algum outro motivo).

A ação moral, racional, é uma finalidade da ação humana? Sim, como será visto na próxima sessão; mas não é a finalidade última, e nem poderia sê-lo. Pois a própria ação moral, que obedece à regra da razão, visa a fins que transcendem ela própria (a vida, o conhecimento, a relação com outros homens etc.). Por isso mesmo, ela não pode ser o fim da vida humana, embora seja um dos fins da ação (o homem busca ser racional, conforme será visto quando expusermos os demais princípios práticos). Tomás o coloca nestes termos:

“Aquilo que está ordenado para outra coisa como a um fim não é a felicidade suprema para o homem. Mas a operação da prudência está ordenada a uma outra coisa como a um fim: tanto porque todo conhecimento prático, categoria na qual a prudência é incluída, se ordena à ação, quanto porque a prudência torna o homem bem disposto para as coisas que devem ser escolhidas por causa do fim, como fica claro na *Ética* de Aristóteles. Portanto, a felicidade última do homem não está na operação da prudência”⁸⁸.

No capítulo logo anterior, mostrara que a felicidade ou fim último também não consiste nas virtudes morais.

A ação moral é a ação correta e racionalmente ordenada ao fim; logo, ela não é o fim. O primeiro princípio prático denota o fim último. Portanto, o primeiro princípio prático não pode estar se referindo ao bem moral. A única alternativa a isso seria divorciar o primeiro princípio prático da ideia de finalidade, transformando a razão prática numa cadeia de deveres morais ditados, em última instância, pela luz do intelecto agente, o que deixaria ininteligíveis todas as passagens citadas acima que relacionam o princípio prático e o bem ao fim e à busca da felicidade. Além disso, essa leitura não se sustenta frente à leitura atenta do texto do primeiro princípio.

A análise do texto do primeiro princípio, embora aparentemente nos leve com mais facilidade à opinião agora contestada (pois “o bem deve ser feito e perseguido” soa, hoje em dia, muito mais como um dever moral do que como um direcionamento à felicidade), revela a inadequação da leitura em discussão. Isso se dá por dois motivos.

⁸⁸ SCG, III, q. 35.

O primeiro deles é que ela é incapaz de explicar o que o “deve ser perseguido” faz ali. O bem moral, isto é, a ação que é boa, correta, virtuosa, ou é feita ou não é feita. Se um agente faz algo que o aproxima de seu verdadeiro fim, ele age bem; se faz algo que o distancia de seu verdadeiro fim, age mal. Toda ação humana (isto é, consciente, voluntária) é ou boa ou má, moral ou imoral, virtuosa ou viciosa. Não há tal coisa como uma ato individual indiferente ou que apenas “persiga” a bondade moral; ela ou é feita ou não é.

“Já que cabe à razão dirigir, se uma ação que procede da razão deliberada não se dirige a seu fim apropriado, só por esse fato ela já é repugnante à razão, e tem o caráter de má. Mas se ela for dirigida a um fim apropriado, ela está de acordo com a razão; e por isso ela é boa. Consequentemente toda ação humana que procede da razão deliberada, se considerada no caso individual, tem que ser boa ou má”⁸⁹.

É perfeitamente possível, contudo, buscar, perseguir, a felicidade e os bens da vida humana que a compõem; bens que podemos chamar de bens humanos (isto é, são bons *para o homem*): as coisas necessárias à preservação da vida, a reprodução, o conhecimento, a amizade com outros homens. São, todos esses, coisas que o homem reconhece como boas e as busca (e, como será visto abaixo, a inclinação racional a esses bens constitui os demais princípios práticos indemonstráveis), podendo por vezes possuí-los, aproximar-se deles e perdê-los.

Portanto, se o bem ao qual o primeiro princípio se refere fosse exclusivamente o bem moral, ou seja, a ação virtuosa (que é a ação racional), dizer que ele deve ser “perseguido” seria ininteligível; Tomás teria escrito apenas “o bem deve ser feito” e não “o bem deve ser feito e perseguido” (o que dá a entender tanto o bem moral, da ação conforme a prudência ou reta razão, quanto os demais bens da vida humana⁹⁰).

O segundo motivo exige que consideremos o princípio em latim. “*Bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum.*” O “deve ser” português (assim como seus correlatos nas demais línguas ocidentais modernas) é um imperativo. Já o *faciendum* latino é um gerundivo. O gerundivo não é nem uma ordem ou dever e nem

⁸⁹ ST, I-II, q. 18, a. 9.

⁹⁰ Finnis aponta que, ao longo da obra de Tomás, quando ele se refere ao primeiro princípio prático (esta passagem da *Suma* é a única em que ele dá a versão completa do princípio), ele quase sempre usa o “*prosequendum*”, e raramente o “*faciendum*”.

uma descrição da realidade; ele tem caráter “diretivo”⁹¹ – indica algo como algo a ser feito. Talvez a tradução mais literal seja “o bem é para ser feito...”, embora também imperfeita. Ao se despojar da conotação imperativa, o princípio já se nos mostra bastante diferente.

Por fim, tratar o primeiro princípio como a obrigação fundamental de se ser moralmente bom ignora a afirmação de Tomás de que o primeiro princípio está sempre em operação, não podendo de forma nenhuma ser apagado ou deixado de lado em qualquer ato deliberado. Esse ponto se harmoniza perfeitamente com a interpretação defendida neste trabalho, pois, de fato, toda ação humana busca o bem e busca a felicidade, como já se apontou. Mas nem toda ação humana busca a correção moral.

Se o princípio enunciasse a obrigação de se agir moralmente, então toda ação humana seria necessariamente moral, e o pecado não existiria. O pecado, contudo, existe. Dizer que é possível violar o princípio de fato e segui-lo virtualmente (assim como é possível de fato não buscar a felicidade, mas virtualmente se está sempre a fazê-lo, como visto anteriormente) também não salva a leitura. Pois, se tal fosse o caso, então todos os homens sempre agiriam convictos de que fazem o que é moralmente correto, ainda que na realidade estivessem pecando. Tal afirmação não se coaduna com o que diz Tomás ao distinguir entre pecados cometidos por fraqueza, ignorância e malícia, que é justamente pecar com pleno conhecimento da imoralidade do ato que se pratica ⁹² (e que continua a ser um ato em que se busca o bem; mas busca-se um bem sacrificando-se o bem da ordenação racional dos próprios atos, que é o bem moral).

Por esses motivos, a leitura do primeiro princípio como norma moral fundamental (ou como proposição especulativa adicionada de força moral) é inaceitável, embora ela seja identificada em diversas leituras de Tomás, mesmo de contemporâneos seus⁹³. Nessa leitura equivocada, o primeiro princípio aparece como um limitador da ação humana, que nos dá um comando específico: de todas as ações possíveis, ordena que o agente faça apenas aquelas que são moralmente boas. A leitura proposta, por outro lado, tem o primeiro princípio prático como a fonte, como o possibilitador, da

⁹¹ Termo usado por FINNIS, *Aquinas*, p. 102.

⁹² Vide, por exemplo, *De Malo*, q. 3, a. 12: “se é possível pecar por malícia deliberada”, ao que Tomás responde positivamente.

⁹³ Segundo FINNIS (1998), p. 102, Pedro de Auvergne, que foi quem completou o comentário de Tomás à política, já cometia essa leitura equivocada.

ação humana: tendo uma inclinação primordial, sendo um ser que vê no mundo oportunidades para alcançar fins, o homem, dotado de intelecto, assume também o papel de agente. A busca dos bens apresentados pelos preceitos da lei natural é assim intrinsecamente querida pelo próprio homem, que reconhece nesses bens a oportunidade para sua própria plenitude, e que é incapaz de não desejá-los (isso será visto abaixo). Não é uma busca obrigada por um dever fundamental e que, se assim fosse, poderia ser violada – e mais, traria antes o peso de se obedecer a um mandamento imposto do que o gosto de se perseguir livremente o próprio bem.

Conclusão

Com isso, concluímos o tratamento do primeiro princípio da lei natural, ou primeiro princípio prático. O que se conclui de sua consideração? Que o ser humano é tal que vê fins dignos de serem perseguidos fora de si; que essa constatação se dá racionalmente; e que tudo o que ele faz, o faz tendo em vista o fim último. Sua própria natureza insta-o a procurar algo de que ele carece, coloca-o numa relação de meios e fins com o mundo. Isso se dá por uma necessidade da própria constituição racional do ser humano, que assim que começa a operar já procura fins. Embora essa operação de busca de fins ou de bens seja logicamente posterior à consideração da verdade das proposições, é interessante notar que, sem ela, a própria consideração da verdade não poderia se dar, ou se daria de maneira muito diferente. Pois é preciso que o homem queira pensar sobre algo, e que escolha um objeto para considerar. Assim como a razão determina a vontade mostrando-lhe o que é bom, a vontade também determina a razão orientando-a para este ou aquele objeto e concentrando ou deixando difusa sua atenção⁹⁴. O homem tem em si, de partida, algo que “incita ao bem e murmura contra o mau”, para usar a expressão já vista do *De veritate*; em outras palavras, é alguém dotado de razão prática, que se origina no princípio de fazer e perseguir o bem e, portanto, evitar o mal, coisa que ele continua fazendo mesmo quando, por uma série de possíveis motivos, faz o mal.

A estrutura da razão prática foi dada; falta agora preenchê-la com conteúdos determinados; e é exatamente esse o papel dos princípios subsequentes, que não têm a absoluta prioridade lógica do primeiro princípio, mas que são, assim como ele,

⁹⁴ ST, I, q. 82, a. 4.

indemonstráveis. Afinal, felicidade é a posse do bem completo, e o bem é aquilo que torna o agente feliz. Nada pode ser afirmado, ainda, sobre o que é o bem e o que torna o homem feliz. Aqui também a identidade das duas formulações fica patente: a busca da felicidade não revela no que consiste a felicidade, e o preceito diretivo de fazer o bem nada diz sobre o que é, concretamente, o bem que se deve fazer. É isso que a razão prática descobrirá a seguir.

Os demais princípios

O primeiro princípio da lei natural nos dá uma orientação fundamental ao bem, à felicidade; ou seja, coloca-nos na esfera teleológica. Mas não temos ainda nada que preencha esse conceito formal de bem, de felicidade ou de finalidade. Quem concretizará o bem que a razão prática busca são justamente os princípios práticos subsequentes, igualmente chamados de *primeiros* princípios práticos, devido a seu caráter não-derivado, indemonstrável, embora logicamente (o que não quer dizer cronologicamente) posteriores ao primeiro princípio exposto acima. Os demais princípios básicos dar-nos-ão, para usar os termos de Finnis, os “bens básicos da existência humana” ou “propósitos intrinsecamente desejáveis”⁹⁵, que serão os fins de nossas ações e constitutivos daquele bem completo ou felicidade que todo homem busca.

Nesta seção, em primeiro lugar, listaremos os bens básicos que Tomás indica em sua obra (uma tarefa que não é trivial), explicando brevemente cada um deles. Em segundo lugar, abordaremos questões relativas a todos eles: o como e quando de sua apreensão, sua relação com o bem objetivo e seu papel diretivo em toda ação humana. Antes, contudo, é preciso distinguir os bens básicos, que são inclinações presentes em nós, de outras inclinações também presentes em nossa natureza.

Os princípios práticos são inclinações racionais

Conforme diz Tomás, o homem tem inclinações em comum com outros seres, e elas se traduzem, nele, em princípios do intelecto prático, ou seja, da lei natural. Isso

⁹⁵ FINNIS (1998), p. 104.

significa que, no homem, a inclinação que outros seres têm de forma puramente natural ou instintiva adquire caráter racional. Por isso, os primeiros princípios devem ser vistos como motivadores racionais, e não emocionais, da ação; muito embora a estrutura da natureza humana seja tal que, mesmo nas decisões racionais, a motivação emocional esteja também presente. Falando do homem bom, diz ele: “um aspecto daquele que é moralmente bom é que ele age movido ao bem não apenas pela vontade, mas também pelo apetite sensível”⁹⁶. Apetite sensível e vontade podem apontar ao mesmo bem, mas o fazem de maneiras diferentes. Quando falamos dos princípios práticos, estamos falando somente daqueles que são apreendidos pelo intelecto e movem a vontade.

Os princípios práticos designam os fins que movem o apetite racional, ou seja, a vontade. É esse movimento que nos interessa aqui, e ele é diferente do mero apetite sensível.

“O amor, a concupiscência e outros podem ser entendidos de duas maneiras. Às vezes se referem a paixões – que emergem de certa comoção da alma. É assim que são comumente entendidos, e nesse sentido estão apenas no apetite sensível. Podem, contudo, ser entendidos de outra maneira, na medida em que são simples afecções sem paixão ou comoção da alma, e esses são atos da vontade”⁹⁷.

A vontade dirige-se ao bem racionalmente considerado, universal, enquanto as paixões e instintos visam apenas a bens particulares captados pelos sentidos; e estão apenas parcialmente sob o poder da razão.

Toda ação humana (conforme definida acima: ação racional, consciente) necessariamente envolve o ato do apetite racional, que responde aos primeiros princípios práticos; ela nunca se dá sem concomitância da parte sensitiva (seja ela concupiscível ou irascível) da alma, mas é, conforme apontado por Tomás, logicamente distinta dela, devendo, idealmente, governá-la. Nesse sentido, diz Tomás que “todo juízo da razão prática procede de princípios naturalmente conhecidos”⁹⁸. Em outras palavras, em toda ação racional encontraremos uma inclinação racional em sua origem.

Os princípios práticos dão, portanto, motivos racionais para a ação; coisas que, uma vez conhecidas, serão consideradas pela razão humana como motivos para se agir,

⁹⁶ ST I-II, q. 24, a. 3.

⁹⁷ ST I, q. 82, a. 5, ad 1.

⁹⁸ ST I-II, q. 100, a. 1.

e estarão por trás de toda e qualquer ação consciente. Tendo sido feita essa especificação, passemos a descrever os princípios que, articulados ao primeiro, dão ao homem suas inclinações básicas aos bens que instanciam sua felicidade.

Os bens básicos da vida humana

A felicidade, fim último, não tem com os bens básicos a relação de meios e fins; ou seja, eles não são meras etapas necessárias e anteriores ao fim último. São, antes, partes constitutivas dele; são peças de um mesmo quebra-cabeça, e não casas de um tabuleiro pelas quais se passa para chegar ao objetivo final. “Desse modo, o que a vontade quer necessariamente, determinada por uma inclinação natural, é o fim último, a felicidade, e o que quer que esteja incluído nela: ser, conhecimento da verdade, e coisas do tipo”⁹⁹. O conhecimento, a vida e outros fins estão *incluídos* na felicidade.

Tomás não faz, em nenhum momento, uma lista dos primeiros princípios. Se nos guiarmos exclusivamente pelos proponentes da chamada *New Natural Law Theory* (Finnis e Grisez, por exemplo), essa omissão é bastante séria. Pois é da lista dos princípios indemonstráveis, ou seja, dos fins básicos que constituem a felicidade humana, que Finnis e Grisez inferem os atos que nunca podem ser praticados, independentemente das circunstâncias. Segundo eles, se um ato se opõe diretamente a um fim básico, ele é moralmente ilícito em todos os casos, pois praticá-lo envolve necessariamente uma negação do fim último que ordena todos os atos. Essa interpretação é questionada por outros autores, e resolver a polêmica não nos caberá aqui. Note-se, contudo, que dada essa posição acerca da ética de Tomás, saber quais são os primeiros princípios torna-se um imperativo de primeira importância.

Sendo assim, Finnis, em seu comentário ao pensamento moral e político de Tomás de Aquino, elabora uma lista dos bens básicos aos quais Tomás faz referência ao longo de sua obra, ainda que em passagens muito distantes umas das outras. Será essa listagem nos servir de guia na presente exposição¹⁰⁰, sem a preocupação de confirmar ou negar a tese interpretativa para a qual ela é usada.

⁹⁹ DV, q. 22, a. 5.

¹⁰⁰ Destaca-se, especificamente, FINNIS (1998), III, 5: “The Basic Reasons for Action”, p. 79.

É o próprio artigo lido acima (I-II, q. 94, a. 2) que nos dá a ordem básica, inicial, dos princípios práticos, passando daquela inclinação comum a todos os seres até aquela que é própria dos homens. A ela, serão adicionados alguns preceitos primeiros que Tomás menciona em outros lugares de sua obra. Se bem-sucedida, conforme mencionado, teremos listado todos os motivos básicos que impõem a ação humana racional.

Existência e vida

“Todos os homens desejam por natureza existir e viver...”¹⁰¹; é uma afirmação recorrente na obra de Tomás. Para o homem, tratam-se de sinônimos, pois o homem só existe dotado de alma, que é o princípio animador do ser vivo. A preservação do próprio indivíduo é uma inclinação básica de todo ser, e no homem ela se dá, além do instinto de procurar o alimento e fugir dos perigos, pelo reconhecimento de que viver é bom. “Já se disse acima que a existência e a vida humanas são, principalmente, percepção ou pensamento. Mas que alguém esteja consciente de estar vivo está entre os bens deleitáveis em si mesmos (*secundum se delectabilia*), porque viver é bom por natureza (*naturaliter bonum*)”¹⁰². O desejo de viver é, segundo Tomás, um dos mais básicos e mais difíceis de ser perdido. Ao comentar sobre a possibilidade de se odiar a Deus, aponta que, além de ser impossível odiá-lo em si mesmo, é impossível odiar *todos* os seus efeitos, “[...] já que todo bem nas coisas vem de Deus, e é impossível para qualquer um odiar todo bem, pois ele amará ao menos a existência e a vida”¹⁰³. Para que o indivíduo viva, é necessário que se alimente, e portanto está incluído nesse princípio também o desejo de comer e beber, na medida em que ele pode ser regulado e querido pela razão (pois tem também um componente pré-racional dado pela parte da concupiscência que não está sob o poder da razão).

Por esse motivo, o suicídio é uma violação frontal da lei natural (isto é, do ordenamento racional do homem para sua própria felicidade), “porque tudo naturalmente ama a si mesmo, de modo que todo ser naturalmente se mantém em existência e resiste a corrupções enquanto puder fazê-lo. Por isso o suicídio é contrário à

¹⁰¹ *De Malo*, q. 6, a. 1.

¹⁰² *Super Eth.* IX, 11 [1908].

¹⁰³ *In Ioann.* V, 7 [838].

inclinação da natureza [...]. Assim o suicídio é sempre um pecado mortal [isto é, tira o homem do ordenamento a seu fim¹⁰⁴], sendo contra a lei natural e a caridade”¹⁰⁵.

Incluído no bem da existência individual, a saúde é um de seus componentes necessários, sendo também naturalmente entendida como intrinsecamente boa: “Por exemplo, uma poção amarga não é boa em si mesma mas apenas na medida em que se dirige ao fim, à saúde, que é boa em si mesma” (“*ad finem sanitatis, quae est secundum se bona.*”)¹⁰⁶.

Vida: valor negociável?

O bem básico da vida nos traz, já de partida, uma questão elucidativa. Pois é certo que todos os homens perderão a vida; e é igualmente certo, segundo Tomás, que a felicidade perfeita dos que já morreram e se encontram junto a Deus é muito superior à felicidade imperfeita possível aqui nesta vida. Não seria, portanto, um contrassenso falar na preservação da vida como um bem básico, se ela, na verdade, apenas retarda a felicidade perfeita do Céu?

É na discussão do suicídio que Tomás lida com esse problema. A objeção menciona o homem que se mata para evitar um pecado, perdendo a vida terrena para não perder a vida eterna, que é um bem incomparavelmente maior; dado que o pecado é se desviar da felicidade, esse suicídio não deveria ser considerado pecaminoso, mas virtuoso, pois ele leva à felicidade. Responde Tomás:

“O homem é feito senhor de si mesmo por meio de seu livre arbítrio; pelo qual ele pode licitamente dispor de si quanto àquelas questões que dizem respeito a esta vida que é governada pelo livre-arbítrio humano. Mas a passagem desta vida para uma outra mais feliz não depende do livre-arbítrio humano, e sim do poder de Deus. Portanto, não é lícito ao homem tirar sua própria vida [...] porque o maior e mais aterrorizante medo desta vida é a

¹⁰⁴ Vide, por ex: “Pois o pecado, sendo uma doença da alma, é dito mortal em comparação a uma doença, que é chamada de mortal quando causa um defeito irreparável que consiste na corrupção de um princípio. Ora, o princípio da vida espiritual, que é a vida de acordo com a virtude, é o ordenamento ao fim último”. ST I, q. 88, a. 1.

¹⁰⁵ ST, II-II, q. 64, a. 5.

¹⁰⁶ *Super Meta.* III, 4 [174].

morte. Logo, causar a própria morte para escapar de outros males da vida é causar o mal maior para evitar um mal menor”¹⁰⁷.

Em outras palavras, do ponto de vista da razão humana, que é pelo quê nos guiamos nesta vida, os bens apreendidos pelo intelecto prático são absolutos. Ainda que saibamos que depois da morte estaremos em outras condições, as escolhas relevantes neste mundo devem respeitar nossa constituição racional e se pautar, portanto, pelos preceitos e normas válidos aqui. Nem mesmo uma consideração sobrenatural pode interferir no ordenamento natural à felicidade.

Sexo e reprodução

Em seguida, temos o bem básico da reprodução, próprio de todos os animais. É primariamente e necessariamente por causa da reprodução que homens e mulheres se casam e mantêm relações sexuais.

“Assim como o uso da comida dirige-se à preservação da vida do indivíduo, assim o uso dos atos venéreos dirige-se à preservação de toda a espécie humana. [...]. [O] uso dos atos venéreos pode se dar sem pecado contanto que sejam feitos de maneira e ordem corretas, de acordo com o fim da procriação humana”¹⁰⁸.

Tomás não vê nenhum outro bem na relação sexual enquanto tal. O fim reprodutivo do matrimônio, contudo, inclui não só a geração (fim específico da relação sexual) mas também a criação dos filhos. Assim, o matrimônio cumpre perfeitamente a lei natural, “pois a natureza deseja não apenas a geração da cria, mas também sua educação e desenvolvimento até que ela atinja o estado perfeito do homem enquanto homem, que é o estado da virtude”¹⁰⁹; e isso exige a presença do pai até a maturidade do filho, e, logo, exige também que o pai possa ter certeza de que o filho é seu. Todo pecado sexual que envolva sexo extra ou pré-conjugal é pecado porque, segundo Tomás, prejudica o filho potencial da relação (que ou é roubado de sua concepção – quando o sexo é não-reprodutivo – ou é gerado num contexto que prejudica sua formação e educação posterior – quando o sexo é reprodutivo)¹¹⁰.

¹⁰⁷ ST II-II, q. 64, a. 5, ad 3.

¹⁰⁸ ST, II-II, q. 153, a. 2.

¹⁰⁹ Supp. ST, q. 41, a. 1.

¹¹⁰ *De Malo*, q. 15, a. 2.

Além do bem da reprodução, o matrimônio constitui-se numa forma especial de amizade, baseada nos “serviços mútuos que pessoas casadas prestam uma à outra nos afazeres domésticos”¹¹¹. Essa amizade une o prazer, a utilidade e a virtude¹¹². A esse respeito, é curioso notar que em certas passagens, na *Ética a Nicômaco*, onde Aristóteles falava da amizade envolvendo homens, Tomás em seu *Comentário* refira-se ao amor entre homem e mulher¹¹³. Considerados juntos, esses bens do matrimônio permitem que Tomás se refira à “inclinação natural ao matrimônio”¹¹⁴, unindo amizade e reprodução como uma coisa só.

Amizade e vida em sociedade

“A vida em sociedade já seria natural pelo fato de os homens precisarem uns dos outros, já que ninguém é autossuficiente em todas as coisas da vida, e por esse motivo o homem é dito naturalmente inclinado à sociedade política”

¹¹⁵.

Para além disso, entretanto, o homem deseja intrinsecamente a relação de amizade com outros homens com os quais partilhar os seus bens.

“Se falarmos da felicidade nesta vida, o homem feliz precisa de amigos¹¹⁶ [...] não para usá-los, já que ele basta para si mesmo; nem para se deleitar neles, já que ele possui o deleite perfeito na operação da virtude; mas para o propósito de agir bem, isto é, para fazer o bem a eles; para que ele possa se deleitar em vê-los fazer o bem; e finalmente para que seja ajudado por eles em suas boas obras”¹¹⁷.

Tomás fala num amor natural aos demais homens, instanciado por exemplo na ajuda gratuita que se presta a um estranho.

¹¹¹ Ibid., ibidem.

¹¹² Eth VIII, 12 [1723].

¹¹³ *Super Eth.* IX, 5 [1824].

¹¹⁴ Supp. ST, q. 41, a. 2.

¹¹⁵ Supp. ST, q. 41, a. 1.

¹¹⁶ Tomás se refere a *esta vida* porque, ao menos teoricamente, mesmo que Deus tivesse criado um só homem, este homem seria plenamente feliz na eternidade com Deus, e não teria amigos; portanto eles não são estritamente necessários na vida eterna. Mas, dado que o Céu incluirá mais de uma pessoa, a amizade estará presente mesmo na vida eterna.

¹¹⁷ ST, I-II, q. 4, a. 8.

“Há, acima de tudo, uma amizade natural dos homens uns pelos outros devido à semelhança na natureza da espécie. Por isso elogiamos filântropos ou amigos da humanidade por cumprirem o que é natural ao homem. Isso é evidente quando um homem se perde; pois todos impedem até mesmo um estranho de tomar a estrada errada, como se todo homem fosse naturalmente um familiar e amigo de todos os outros homens”¹¹⁸.

Essa relação que se busca com outros seres humanos é primordialmente racional. Em certa passagem, Tomás ressalta a atividade da conversa como nota especial das relações humanas: “Ele [Aristóteles] diz que na conversa humana (pela qual especialmente os homens se relacionam uns com os outros de acordo com uma tendência natural)[...]”¹¹⁹. Embora isso se dê no *Comentário a Ética*, a referência à tendência natural que é especialmente concretizada na conversa não está no texto de Aristóteles; é mais uma de tantas adições de Tomás.

Assim, fica claro que a vida sociedade e a relação com outras pessoas não é apenas um meio para cada indivíduo alcançar seus fins pessoais, mas constitui ela própria um dos fins de cada indivíduo, podendo ser subsequentemente analisada em componentes particulares, como a paz, a justiça, a concórdia e a obediência às leis e aos superiores.

Conhecimento

“O conhecimento é o bem próprio do intelecto humano, que, sendo a parte mais elevada do homem, constitui também seu bem máximo”¹²⁰.

Em (I-II, 94, 2), conforme foi exposto, Tomás menciona especificamente o “conhecimento de Deus” como um dos princípios primeiros da lei natural. Contudo, em diversas outras passagens¹²¹, fala apenas em conhecimento. Qual dos dois deve constituir verdadeiramente o princípio prático humano? O que atrai o homem intrinsecamente: o conhecimento da realidade em geral, ou apenas o conhecimento de Deus? Se a primeira resposta parece mais razoável, por que teria Tomás escolhido a segunda justamente ao indicar os princípios da lei natural?

¹¹⁸ *Super Eth.* VIII, 1. P. 1541.

¹¹⁹ *Super Eth.* IV, 1. 14. P. 816.

¹²⁰ Vide, por exemplo, ST I-II, q. 3, a. 5.

¹²¹ Como na já citada DV, q. 22, a. 5.

O conflito se desfaz se considerarmos que o conhecimento de Deus é o término natural de todos os outros conhecimentos. Pois o que impele o homem a conhecer é a admiração, pela qual ele busca descobrir as causas desconhecidas de algum efeito observado. “A admiração é um tipo de desejo por conhecimento; um desejo que vem ao homem quando ele vê um efeito cuja causa ou lhe é desconhecida, ou ultrapassa seu conhecimento ou capacidade de conhecer”¹²². Essa admiração é fonte de prazer, e é ela que impele o indivíduo levar sua inquirição racional sempre adiante.

Natural e necessariamente, a investigação das causas levará a Deus.

“Isso é porque o desejo natural do intelecto é entender e conhecer as causas de todos os efeitos que ele conhece; mas esse desejo não pode ser satisfeito a não ser que ele entenda e conheça a primeira causa universal de todas as coisas, que é uma causa que não é composta de cause e efeito, como são as causas secundárias. Portanto, retirar a possibilidade da visão da essência divina pelo homem é retirar a própria felicidade”¹²³.

Essa visão intelectual da essência divina é no que consiste o bem sobrenatural, infinito, do homem, ao qual a lei natural, se não é equivalente a ele e nem suficiente para alcançá-lo, ao menos predispõe o ser humano.

Assim, o bem do conhecimento naturalmente nos indica o próximo bem básico para a lista.

Religião

Tomás se refere em certas passagens à relação do homem com Deus como uma inclinação natural do ser humano. “Todos os homens, na medida em que aspiram naturalmente à felicidade, estão unidas em sua inclinação para Deus, o começo de todas as coisas, a fonte da felicidade, o princípio da justiça”¹²⁴. Usando a linguagem do preceito, diz que o homem tem a obrigação de prestar culto a Deus, que é onde está, afinal, seu fim último.

Neste ponto, deve-se notar que, do ponto de vista dos princípios da razão prática, não está dado qual religião existente no mundo, se é que alguma delas, é a verdadeira e boa. Isso é uma conclusão que dependerá de investigação posterior. Tomás, portanto,

¹²² ST I-II, q. 32, a. 8.

¹²³ In Ioann. I, 11 [212].

¹²⁴ De Perf., 13.

não está falando de uma inclinação natural ao *catolicismo* ou ao *crístianismo*, mas de algo anterior: estabelecer uma relação com Deus¹²⁵, isto é, com o princípio e fim (que Deus é o fim de nosso intelecto especulativo, por exemplo, foi mostrado acima) de todo o universo. Como e em que tipos de ato essa relação de reverência será concretizada não está dado pelos princípios: “Pertence aos ditames da razão natural que o homem faça algo para a reverência a Deus. Mas que ele faça isso ou aquilo não diz respeito ao ditame da razão natural, mas é estabelecido pela lei divina ou humana”¹²⁶.

Ocorre que o conhecimento de que Deus existe *não é* um princípio do intelecto especulativo. Não é uma verdade *per se nota*¹²⁷, nem enquanto tal e acessível apenas aos sábios, e nem muito menos uma que seja evidente a todos os homens. Embora seja uma verdade necessária e demonstrável¹²⁸, o raciocínio para se chegar a ela é tal que, certamente, a maioria dos homens não o terá feito. Portanto, teríamos um princípio prático que, para se tornar eficaz na ação humana, depende logicamente de um dado especulativo particular?

Tomás indica que não. Embora as provas da existência de Deus sejam de fato restritas aos poucos que se dediquem a pensar nelas, há em todos os homens um conhecimento confuso, vago, de Deus; isto é, de algo maior e que responda a seus anseios de felicidade perfeita, ainda que não saibam no que esse Deus consiste.

“Saber que Deus existe de maneira geral e confusa é algo implantado em nós pela natureza, na medida em que Deus é a felicidade do homem. Pois o homem naturalmente deseja a felicidade, e o que é desejado naturalmente pelo homem deve ser naturalmente conhecido por ele”¹²⁹.

A inclinação, portanto, está presente mesmo em quem não tem clareza acerca da existência de Deus, que é de alguma forma vislumbrado em nosso primeiro princípio prático de busca da felicidade.

¹²⁵ ST II-II, q. 81, a. 1.

¹²⁶ ST II-II, q. 81, a. 2, ad 3.

¹²⁷ ST I, q. 2, a. 1.

¹²⁸ ST I, q. 2, a. 2.

¹²⁹ ST I, q. 2, a. 1, ad 2.

Racionalidade prática ou virtude

Talvez o mais importante princípio prático que Tomás não menciona em sua formulação principal do intelecto prático no “Tratado da Lei” seja o bem da racionalidade, isto é, de se agir conforme a razão. Que Tomás o considere um dos princípios práticos primeiros não há dúvidas, pois ele mesmo o diz já na resposta do artigo seguinte.

“Pois já foi dito que pertence à lei natural tudo aquilo ao que o homem se inclina de acordo com sua natureza. Ora, cada coisa se inclina naturalmente a uma operação que seja apropriada a sua forma ; assim, o fogo tende a aquecer. Por isso, já que a alma racional é a forma própria do homem, há em todo homem a inclinação natural de agir de acordo com a razão; e isso é agir segundo a virtude”¹³⁰.

Na *Suma Contra Gentiles*, Tomás ira ainda mais longe ao falar do desejo de se organizar toda a vida humana pela razão:

“Há também um certo desejo no homem, segundo sua razão, que o permite dispor das coisas inferiores [isto é, de tudo o que diz respeito à vida prática]. A isso, os homens buscam cumprir pelo trabalho da vida ativa e cívica. Com efeito, esse desejo é principalmente para o fim de que a vida inteira do homem seja vivida de acordo com a razão, pois isso é viver de acordo com a virtude”¹³¹.

Um leitor com algum conhecimento da obra de Tomás bem sabe que a prudência é a virtude que ordena os meios para que o agente chegue aos fins dados pela *synderesis*.

“[...] na razão prática, certas coisas pre-existem como princípios naturalmente conhecidos, e esses são os fins das virtudes morais, já que o fim é em questões práticas o que os princípios são em questões especulativas, conforme dito acima. Outras coisas estão na razão prática como conclusões, e são os meios que usamos por causa desses fins. A prudência diz respeito a esses, aplicando princípios universais às conclusões particulares das questões práticas”¹³².

¹³⁰ ST I-II, q. 94, a. 3.

¹³¹ SCG III, q. 63.

¹³² ST II-II, q. 47, a. 6.

O princípio prático de que falamos, contudo, ainda não é a prudência, mas apenas uma espécie de princípio de virtude (*inchoati virtutis*¹³³), ou inclinação natural à virtude que, se unida à reta razão, concretiza-se nas quatro virtudes morais clássicas, entre elas a prudência.

Por ser diretamente derivada de nossa constituição racional, essa inclinação à virtude é indestrutível; enquanto permanecer a natureza humana, permanece o fim básico da virtude, isto é, da vida moral ou racional, o que está de perfeito acordo com o caráter indelével da *synderesis* exposto no capítulo anterior.

“[O] bem da natureza que é diminuído com o pecado é a inclinação natural à virtude, que é adequado ao homem pelo próprio fato de ele ser um ente racional; pois é por causa disso que ele age de acordo com a razão, que é agir virtuosamente. O pecado não pode retirar inteiramente do homem o fato de ele ser um ente racional, pois nesse caso ele não seria mais capaz de pecar”¹³⁴.

É a essa inclinação natural à virtude que corresponde propriamente o bem moral, isto é, o bem das ações humanas. Para que o homem aja bem, isto é, para que ele se dirija de fato a sua real felicidade, ele precisa sempre agir de acordo com a razão, e não perseguindo um bem limitado e sacrificando os demais, ou trocando um bem menor por um maior. Como os instintos não lhe bastam para fazer esse tipo de escolha, a razão é sempre necessária (“... para fazer boas ações, importa não apenas o que o homem faz, mas também como ele faz; que ele faça pela escolha correta e não por impulso ou paixão”¹³⁵); além disso, é querida enquanto tal, pois é a posse racional do bem que apraz o homem (os prazeres racionais, que são maiores do que os prazeres físicos e sensíveis¹³⁶, dependem da apreensão do intelecto do bem deleitável¹³⁷). Portanto, o bem moral dá uma condição necessária para que se atinja a felicidade; condição que nunca deve ser violada. Violá-la significa pecar, ou seja, desviar-se da finalidade. Com efeito, Tomás define o pecado nestes termos: “o pecado, nos atos humanos, é aquele que vai

¹³³ Vide, por exemplo, ST I-II, q. 58, a. 4, ad 3. Tomás diz ainda que quanto mais forte essa inclinação natural, mais perigosa ela é se não estiver acompanhada da reta razão em ato na hora da ação, assim como um cavalo cego, quão mais rápido for capaz de correr, mais se machucará.

¹³⁴ ST I, q. 85, a. 2.

¹³⁵ ST I-II, q. 57, a. 5.

¹³⁶ ST I-II, q. 31, a. 5.

¹³⁷ ST I-II, q. 30, a. 3.

contra a ordem da razão. A ordem da razão consiste em que ela ordene tudo para seu fim de maneira adequada”¹³⁸.

O bem moral, portanto, é um dos princípios práticos humanos; é uma finalidade básica que nunca deve ser violada. Mas ele não é o objeto do primeiro princípio prático; ele é um fim, articulado a outros, da ação humana. É um dos componentes da felicidade, a finalidade suprema, e não a finalidade suprema em si.

Um item que não consta da lista: o prazer

Existe uma inclinação ao prazer. Isso é inegável e o próprio Tomás afirma que é possível agir buscando o prazer. Ele diz, por exemplo, que o sexo pode ser feito exclusivamente pelo prazer.

“[Se] o prazer for buscado de maneira tal que exclua o bem do casamento, de modo que o homem trate sua esposa não como esposa mas como ele trataria qualquer mulher, e que ele estaria disposto a usá-la dessa maneira mesmo que ela não fosse sua esposa, é pecado mortal”¹³⁹.

A citação já nos informa duas coisas: o prazer é uma possível finalidade da ação, e a busca do prazer nem sempre é boa. O sexo, que dá a quem o pratica o maior de todos os prazeres corpóreos¹⁴⁰, não é ordenado ao prazer como sua finalidade, nem objetivamente (isto é, não é para isso que ele existe) e nem do ponto de vista do agente virtuoso. Isso nos indica que o prazer, ou ao menos o prazer físico, não é um princípio prático da razão humana (se fosse, seria de se esperar que aquela atividade que melhor o concretiza o tivesse como seu fim, ou como *um* fim); pode até ser uma finalidade, mas não é uma finalidade *racional*.

De fato, a busca do prazer não é um princípio da razão prática. Sendo assim, ele não é um critério para dizer se uma ação é boa ou não. Muito pelo contrário: é o caráter moral da ação que dirá se o prazer dela derivado é bom ou mal, tenha a intensidade que tiver. Deseja-se um bem, e o prazer é o que decorre da posse do bem ou da atividade boa, e não vice-versa; “o prazer é o repouso do apetite no bem”¹⁴¹. Assim, o mais correto é dizer que o prazer decorre da posse de um fim, e não que ele seja um fim:

¹³⁸ ST II-II, q. 153, a. 2.

¹³⁹ Supp. ST, q. 49, a. 6.

¹⁴⁰ *De Malo*, q. 15, a. 4.

¹⁴¹ ST I-II, q. 34, a. 2, ad 3.

“Devemos considerar, portanto, que todo deleite é um acidente resultante da felicidade, ou de alguma parte da felicidade; já que a razão pela qual um homem se deleita é que ele tem algum bem que se lhe adequa, seja na realidade, na esperança ou ao menos na memória.”¹⁴²

Como então é possível que o homem aja buscando o prazer físico, se ele não é uma finalidade natural da vontade, isto é, do apetite racional?

“O prazer sensível não move pelo raciocínio [...]. [O] desejo sensual segue sua própria impetuosidade”¹⁴³. Essa impetuosidade própria se refere ao apetite sensível humano, que embora não seja completamente alheio ao governo da razão, também não está sob seu controle (como está, por exemplo, o movimento das mãos)¹⁴⁴.

Enquanto a vontade busca o bem sob o aspecto de bom, o apetite concupiscível procura o bem sob o aspecto de prazeroso aos sentidos (*sub ratione boni delectabilis secundum sensum*)¹⁴⁵. Nesse sentido, podemos dizer que ela busca o prazer; ou melhor, o bem por meio do prazer. É bom que ela busque o prazer, pois é dela que dependemos para nossos instintos de sobrevivência, que envolvem basicamente a comida e o sexo (cujos fins são, como já observado, fins racionais para o homem), coisas naturalmente boas (isto é, condizem com nossa natureza de animal). Mas se deixada livre, nossa concupiscência buscá-las-á além da medida da razão; ou seja, contrariando nossa natureza de animal *racional* e botando a perder a felicidade à qual nos dirigimos¹⁴⁶. É por isso que a temperança, virtude que limita nossa busca pelo prazer corpóreo para adequá-la ao fim da felicidade humana, ao limitar um impulso natural, é mais verdadeiramente natural para nós do que o impulso que ela freia¹⁴⁷.

Se deixada correr solta, a busca pelo prazer corpóreo por nosso apetite concupiscível pode atrapalhar ou até impedir a atividade da razão.

“Não é todo prazer que atrapalha o ato da razão, mas apenas o prazer corpóreo; pois ele emerge, não do ato da razão, mas do ato da faculdade

¹⁴² ST I-II, q. 2, a. 6.

¹⁴³ *Super Eth.* VII, 6 [1389].

¹⁴⁴ ST I, q. 81, a. 3.

¹⁴⁵ ST I-II, q. 30, a. 1, ad 3.

¹⁴⁶ ST I-II, q. 31, a. 7.

¹⁴⁷ ST II-II, 141, 1, ad 1.

concupiscível, que se intensifica com o prazer. Já o prazer que vem do ato da razão fortalece o uso da razão”¹⁴⁸.

No limite, essa relação a razão e nosso apetite não-racional pode levar a uma verdadeira subversão na alma humana, pela qual a razão se submete à concupiscência, passando a operar influenciada pelas paixões¹⁴⁹. O intemperante, aquele que tem esse vício arraigado, age efetivamente sob um falso princípio prático, que é sensitivo e não racional: “os prazeres corpóreos devem ser escolhidos em toda ocasião”¹⁵⁰. E então a vontade, guiada pela razão submetida à paixão, peca. Nesse caso, os fins práticos visados pelo agente são os da comida ou da união sexual (que servem à sobrevivência individual e à continuidade da espécie), mas como sua razão aceita servilmente o impulso da concupiscência pelos bens inferiores, a busca desses fins se torna imoderada a ponto de comprometer a felicidade. Mesmo aqui, o prazer obedece ao direcionamento a um bem da existência, perseguido para além de toda razão ou medida, e não constitui, portanto, um princípio da razão prática, a não ser como um fator que pode impedi-la de funcionar corretamente.

Essa lista parece dar conta de todos os bens básicos que Tomás elenca: existência individual, perpetuação da espécie, relacionamento interpessoal, conhecimento, relação com a causa transcendente do universo, bem da razão. O prazer, embora concomitante ao, e decorrente do, bem, não é um dos princípios da ação racional.

Demais questões dos primeiros princípios

Como são apreendidos

Vimos anteriormente que o primeiro princípio é apreendido no primeiro instante de operação do intelecto agente, posto que tão logo o homem é racional ele é também um agente racional. Toda ação visa um fim concreto; não existe tal coisa como uma ação que vise “a felicidade” em abstrato, sem visar também algum bem componente da

¹⁴⁸ ST I-II, q. 33, a. 4, ad 1.

¹⁴⁹ ST I-II, q. 75, a. 2.

¹⁵⁰ *Super Eth.* VII, 8 [1430].

felicidade. Portanto, tão logo o homem é agente racional, ele já tem em si alguns princípios práticos adicionais para guiar sua ação.

Portanto, a apreensão dos princípios práticos adicionais pode ser, e com pelo menos alguns deles é de fato, cronologicamente simultânea à apreensão do primeiro princípio. Numa consideração lógica, contudo, são posteriores ao primeiro princípio. Tomás o diz ao falar do primeiro princípio como “base” dos demais, ou dos demais “fluindo” do primeiro princípio. Há uma anterioridade lógica em jogo.

Essa anterioridade, contudo, não é a que existe entre uma premissa e uma conclusão que se segue dela. Primeiro porque se tratam de princípios *per se nota*. E em segundo lugar porque, conforme vimos, o primeiro princípio nada nos diz sobre o que é o bem humano ou a felicidade humana. Seria impossível deduzir, dele, que, por exemplo, o conhecimento é um bem. Sendo assim, a origem dos demais princípios tem que estar em outro lugar.

Alguma luz pode ser lançada sobre a questão se inquirirmos sobre a origem dos princípios especulativos que não o primeiro. Como Tomás sempre enfatiza o paralelo entre os dois modos de funcionar da razão, e como a relação entre o primeiro princípio de cada uma com os demais princípios é a mesma, o exemplo pode ser muito elucidativo. Diz Tomás sobre a apreensão de um princípio especulativo *per se notum* posterior:

“Da própria natureza de uma alma intelectual é próprio ao homem que, assim que ele saiba o que é um todo e o que é uma parte, ele também saiba que o todo é maior que a parte; e assim com os outros. Mas o que é um todo, e o que é uma parte, isso ele não pode saber exceto pela impressão sensorial. E, portanto, Aristóteles mostra que o conhecimento dos princípios vem a nós pelos sentidos”¹⁵¹.

Assim, argumenta-se, os princípios práticos também derivam da experiência humana. Não se sabe que o conhecimento é um bem intrinsecamente desejável até se ter a experiência de inquirir e descobrir a verdade sobre algo. Tomás não vê nenhuma contradição em afirmar algo como um princípio indemonstrável e, ao mesmo tempo, decorrente da experiência. Pois por indemonstrável se quer dizer apenas que não decorre de um argumento, que não se chega a ele por premissas anteriores. Isso não

¹⁵¹ ST, I-II, q. 51, a. 1.

significa que o bem seja um dado ou objeto próprio da experiência, assim como a cor o é da visão, e sim que, ao experimentar algo que constitui um bem humano (o conhecimento é o exemplo que usarei majoritariamente), a razão do indivíduo o apreende como inteligivelmente desejável.

Esse entendimento pode, inclusive, basear-se nas experiências que o indivíduo já tinha acumulado em si antes de chegar à idade da razão; a criança pequena já procura diversos bens da vida humana, ainda que de maneira sensitiva: a comida, a relação com os pais, a afinidade com todos os homens etc. É mais uma vez o paralelo com a razão especulativa que torna essa hipótese bastante plausível, pois Tomás diz:

“[P]ois nossos sentidos dão origem a memórias, e delas obtemos conhecimento experiencial das coisas, que por sua vez é o meio pelo qual chegamos ao entendimento dos princípios universais das ciências e das artes”¹⁵².

Assim, ainda que não seja logicamente necessário, é muito provável que, assim que o indivíduo chegue à idade da razão, ele apreenda racionalmente os bens básicos, os quais ele já conhecia sensivelmente.

Qual o sentido, então, da relação de base ou fundamento que Tomás diz haver entre o primeiro princípio prático e os demais indemonstráveis? Nada mais do que o que já foi descrito sobre eles: o primeiro preceito coloca-nos no campo da teleologia; coloca-nos em busca do bem ou da felicidade, que ficam ainda, contudo, vazios de significado. Os princípios indemonstráveis subsequentes preenchem esse vazio. Eles dependem do primeiro porque é ele que dá a motivação original da qual os demais dependem.

Fundamentação metafísica não é epistemológica

Embora Tomás mescle sua exposição dos princípios práticos a uma análise metafísica do ser humano (apontando o que ele tem de comum com os demais seres e as inclinações que lhe cabem), é importante notar (especialmente tendo em mente a pergunta inicial desta dissertação: como a ética de Tomás se sai frente à acusação da falácia naturalista) que a descrição metafísica, embora dê da base ontológica das inclinações humanas, não é de forma alguma a base epistemológica do conhecimento

¹⁵² SCG, II, c. 83, n. 26.

prático; ou seja, o processo pelo qual o homem chega ao conhecimento dos princípios descrito acima não envolve o estudo da filosofia. Se assim fosse, então seria necessário conhecer metafísica para se saber o que é bom e mau para o homem, coisa que Tomás nega ao afirmar que todos os homens conhecem os princípios práticos. Além disso, se decorressem da exposição metafísica, esses princípios não seriam *per se nota*, mas resultantes de um raciocínio com premissas anteriores.

Na verdade, no que diz respeito à relação epistemológica entre princípios práticos e natureza humana, seria mais correto dizer que nosso conhecimento da natureza humana é que depende dos primeiros princípios práticos, e não vice-versa. Pois é por meio de seus atos (particularmente os do intelecto), que decorrem de inclinações práticas, que o homem conhece sua própria natureza¹⁵³.

A relação do homem com seus bens

A análise metafísica das inclinações humanas feita por Tomás não serve como base epistemológica. Eles são, para o homem, autoevidentes, pois decorrem da própria relação da natureza humana com o mundo externo; a mente não pode existir e agir no mundo sem, simultaneamente, conhecê-los. Tomás vai até mais longe: toda alma racional tem a *synderesis*; até mesmo a alma dos condenados ao inferno¹⁵⁴ e os demônios¹⁵⁵.

A fundamentação metafísica tem, contudo, outra função: garantir a correta relação de causa e efeito entre o bem e o querer humano. Pois pode parecer que, na exposição de Tomás, são as inclinações humanas que fazem com que certas coisas sejam vistas como boas e sejam, por isso, boas para o homem.

Não é o caso. Não é a inclinação que faz de algo um bem, mas o fato de algo ser bom (para o agente em questão) que faz com que ele seja objeto de uma inclinação. Tomás é enfático neste ponto:

“A vontade é o apetite racional. Ora, todo apetite visa apenas algo bom. A razão para isso é que o apetite nada mais é do que uma inclinação de uma pessoa desejosa de algo na direção desse algo. Toda inclinação é para algo

¹⁵³ Vide ST I, q. 87, a. 3.

¹⁵⁴ Supp. ST, q. 98, a. 1.

¹⁵⁵ *De Malo*, q. 16, a. 6, ad 5. Embora, evidentemente, a *synderesis* dos intelectos separados deva incluir princípios parcialmente diferentes dos nossos: por exemplo, não inclui preceitos sobre reprodução.

similar e adequado à coisa que se inclina. Já que, portanto, tudo, na medida em que é ser e substância, é bom, segue-se que toda inclinação é para algo bom”¹⁵⁶.

Há uma certa adequação ou similaridade real, independente da apreensão humana, que fundamenta a inclinação dos seres uns para os outros. O que move o agente racional é apreender na coisa o caráter racional do bem (“*sub ratione boni*”)¹⁵⁷, que é o que move a vontade. Que a inclinação de todas as coisas seja para aquilo que se adequa a elas decorre da ordenação racional do universo por Deus (feita não diretamente, mas decorrente das naturezas criadas por Deus):

“Assim como o conhecimento natural é sempre verdadeiro, o amor natural é sempre bem regulado; porque o amor natural nada mais é do que a inclinação infundida na natureza pelo seu Autor. Dizer que a inclinação natural não é bem regulada é desmerecer seu Autor”¹⁵⁸.

Do ponto de vista do intelecto prático, estritamente falando, não se tem como concluir que o bem perseguido e apreendido como bom é de fato um bem para o indivíduo ou se é sua inclinação que confere o caráter de bom à coisa (e a inclinação poderia perfeitamente, portanto, ser para outras coisas completamente diferentes). Seu conhecimento está limitado à esfera da ação: ele quer chegar à felicidade, àquilo que deseja intrínseca e necessariamente; sabe que ela é composta de certos bens; logo, procurará os meios para chegar até eles. Nada aí garante, por si só, que as inclinações internamente operantes sejam objetivamente .

É o conhecimento metafísico, e especulativo, sobre a natureza humana e a natureza do ser e do bem em geral que nos permite concluir que o homem, ao procurar sua preservação e sua reprodução, de fato procura um bem, isto é, toma parte num todo universal ordenado, e não numa dança errática em que não se observa ordem racional alguma; não é escravo de uma inclinação arbitrária que “cria” os bens para sua vontade. A base para essa afirmação é o conhecimento de sua natureza.

¹⁵⁶ St I-II, q. 8, a. 1.

¹⁵⁷ SCG, III, 3.

¹⁵⁸ ST I, q. 60, a. 1, ad 3. A expressão “amor natural” pode levar a crer que Tomás se refira apenas à inclinação sem apreensão, própria dos inanimados e das plantas. Mas o artigo deixa claro que ele tem em mente todas as inclinações que decorrem da natureza; o “amor natural” de que ele fala está na vontade (do anjo, no caso).

E assim podemos também entender como todos os homens têm as mesmas inclinações, os mesmos princípios práticos, mesmo tendo experiências diferentes e não partilhando todos de um intelecto agente único (posição existente na época de Tomás¹⁵⁹). Nas *Questões Acerca das Criaturas Espirituais*, Tomás encontra uma imagem muito apta para explicar a concordância universal na inclinação racional:

“Deve ser dito que a concordância nos primeiros princípios não é causada por uma unidade no intelecto possível, mas por uma semelhança na natureza, em consequência da qual estamos todos inclinados à mesma coisa; assim, por exemplo, todas as ovelhas concordam em considerar um lobo como inimigo; ninguém diria, porém, que há apenas uma alma nelas”¹⁶⁰.

Olhando as ovelhas de fora, objetivamente, podemos constatar que, de fato, o lobo lhes causa um mal, ou seja, uma diminuição (e até eliminação) de seu ser.

Problema: o mal enquanto tal

Do que foi exposto até aqui, fica claro que o mal nunca é uma finalidade direta da ação humana. O argumento, sinteticamente é esse: nossas inclinações racionais primeiras visam a um bem. Toda ação humana tem um fim dado por alguma inclinação racional primeira. Portanto, toda ação humana visa a um bem. Logo, nenhuma visa ao mal enquanto tal.

Tomás é bastante consistente nesse ponto, repetindo-o ao longo de toda sua obra. “A vontade é o apetite racional. Todo apetite é apenas de algo bom”¹⁶¹. Considerando apenas o primeiro princípio prático, já havia-se concluído que todo agente busca o bem considerado formalmente; agora conclui-se que, para além da consideração puramente formal do bem (cuja busca seria compatível com perseguir algo mal em si mesmo, sob a ilusão de que tal coisa má era boa), há sempre um bem concreto que atrai o agente. Ou seja, mesmo no pior dos pecados haverá algum bem que o agente procura, e esse bem é de fato bom para o agente e digno de busca pelo ser humano, embora esteja sendo buscado numa ocasião, ou de maneira, inadequadas.

O mal em si não movimenta a vontade. Ele só pode ocorrer, portanto, “à parte da vontade do agente”, seja de maneira totalmente involuntária (como quando o agente

¹⁵⁹ Vide o *De Unitate Intellectus contra Averroistas*.

¹⁶⁰ *De Spiritualibus*, q. 9, ad 14.

¹⁶¹ ST I-II, q. 8, a. 1.

pensa beber mel mas bebe veneno de gato) ou como um efeito colateral previsível mas que não foi o suficiente para desviar o agente do bem que ele buscava com aquela ação específica ¹⁶². E se ele não foi suficiente para desviar o agente de seu caminho, é porque o agente, levado por vícios ou paixões, foi incapaz de, naquela ação, atualizar em sua mente os princípios práticos relevantes da *synderesis* que o impediriam de agir contra um bem constitutivo de sua felicidade. Ocorre com ele o caso citado no capítulo anterior: os princípios práticos não se apagam de sua alma, mas ela fica temporariamente incapaz de colocá-los (alguns deles, nunca todos, e nunca o primeiro) em ato.

Mesmo um ato plenamente autodestrutivo como o suicídio é feito por motivos bons, inteligíveis a qualquer animal racional. Tomás cita a perspectiva de uma vida infeliz, a vergonha do pecado, o medo do estupro e mesmo o medo de que, se não morrer, consentir-se-á a algum pecado (perdendo portanto a vida eterna)¹⁶³. Nenhum desses, é preciso deixar claro, *justifica* o suicídio aos olhos de Tomás. Eles apenas mostram como mesmo uma ação destrutiva da felicidade do indivíduo é feita em vista de algum princípio prático; e, portanto, em vista de algum componente da mesma felicidade que se destrói no ato. Mesmo nesse caso, o mal não é desejado enquanto tal.

Levando essa lógica à sua conclusão, Tomás descreve mesmo os sete pecados capitais como originando-se no desejo pelo bem; isto é, no desejo natural instaurado pelos princípios práticos que guiam todas as nossas ações, direcionando-as à felicidade. A passagem é longa, mas merece ser citada por inteiro para melhor ilustrar o que foi o ponto central deste capítulo:

“Deve-se notar que pertence à mesma consideração que se persiga um bem e se evite o mal contrário. Por exemplo, um glutão persegue o prazer na comida e evita o desprazer que resulta da ausência de comida, e o mesmo ocorre com os demais pecados. E assim podemos distinguir os pecados capitais pelos diferentes bens e males, de modo que um pecado capital seja distinguido dos demais por algum aspecto de desejabilidade ou rejeição. Portanto, devemos considerar que o bem, por sua natureza, atrai a vontade para si, e que a vontade evita um bem por causa de algum aspecto particular que se apreende a respeito desse bem. Então devemos procurar tais aspectos

¹⁶² SCG III, 4.

¹⁶³ ST II-II, q. 64, a. 5, ad 3.

que distinguem os pecados capitais daqueles que se ordenam à busca do bem.

E há três tipos de bens humanos: bens da alma, bens do corpo e bens exteriores. Assim, orgulho ou vanglória visa a adquirir um bem da alma, que é um bem concebido na mente: a excelência da honra e da glória. A gula visa a alcançar o bem do corpo que se relaciona à preservação do indivíduo, que consiste na comida. A luxúria diz respeito ao bem do corpo relacionado à preservação da espécie no que tange ao coito. A avareza diz respeito ao bem das coisas exteriores. [...] No que diz respeito ao movimento de aversão, temos dois pecados capitais, um que o considera em si mesmo, e o outro no que considera um bem que impede a obtenção de outro bem. Vemos um pecado capital quando consideramos o próprio impedimento – um bem espiritual que impeça a tranquilidade ou o prazer corpóreo – e aí há a acídia, que é a apatia quanto ao bem espiritual na medida em que esse bem impede um bem corpóreo. E um segundo pecado capital quando consideramos o impedimento como pertencente a um outro – quando o bem de outro impede nossa própria excelência – e aí temos a inveja, que é a tristeza pelo bem alheio. E a ira é a resistência contra um bem que impede um outro bem.”¹⁶⁴

As peras de Agostinho

Essa posição contrapõe-se a uma forte tradição de pensamento filosófico cristão que chegara até Tomás e com a qual ele frequentemente dialoga: o pensamento de Agostinho, segundo o qual a liberdade da vontade e a corrupção da natureza humana são tais que o homem é capaz de, e de fato busca se não for ajudado pela graça divina, o mal enquanto tal. Embora fuja ao escopo deste trabalho comparar a fundo as diferenças entre o pensamento de Tomás e o de Agostinho (e ainda menos entre este e a tradição agostiniana com a qual Tomás tinha contato), é instrutivo apontar um caso peculiar que sublinha exemplarmente essa diferença.

Na obra de Agostinho, entre as muitas passagens que se dedicam a expor e explorar a maldade do pecado e da condição humana, uma se sobressai na história do pensamento como singularmente eloquente: o relato de um aparente pequeno delito da juventude, o furto de algumas peras junto a amigos, que na verdade ocultou a mais

¹⁶⁴ *De Malo*, q. 8, a. 1.

profunda maldade na alma de Agostinho. Suas palavras não poderiam ser mais claras quanto ao que ele desejara:

“Carregamos uma grande quantidade de peras, não para comer, mas para jogá-las aos porcos mal as tendo provado. Isso nos aprouve ainda mais porque era proibido. Assim era meu coração, ó Deus, assim era meu coração – do qual vós vos apiedaste mesmo naquele poço sem fundo. Observe, deixe meu coração confessar a vós o que ele procurava, naquela prodigalidade gratuita, sem nada que me induzisse ao mal que não o próprio mal. Era torpe, e eu o amei. Amei perecer, amei minha própria falta; não aquilo pelo que eu a cometia, mas a falta em si”¹⁶⁵.

Tomás não tem nenhum comentário às *Confissões* e, embora citações e referências a Agostinho sejam quase onipresentes em sua obra, raramente se detém sobre ele como seu objeto de estudo. Tampouco há alguma questão ou algum artigo de sua obra que se refira diretamente a essa passagem. Contudo, no *De Malo*, Tomás se refere a essa passagem. E, condizente com o que foi apresentado sobre seu pensamento até aqui, vê-se forçado a contradizer o texto de Agostinho. Cito a ocorrência integralmente, que se dá em dois momentos no artigo 13 da questão 3, em que se pergunta se é possível a um homem pecar por malícia deliberada.

O primeiro momento em que a passagem de Agostinho ocorre é em um argumento da seção dos argumentos em contrário, que, embora concorde com a posição que Tomás defenderá (a de que é possível pecar por malícia), discorda na hora de definir o que é a malícia.

“Segunda objeção em contrário: Agostinho diz em suas *Confissões* que quando ele estava roubando frutas, ele amou sua delinquência, isto é, o próprio roubo, e não a fruta em si. Mas amar o próprio mal é pecar por malícia. Portanto, uma pessoa pode pecar por malícia.”

O segundo momento se dá ao fim do artigo, quando Tomás responde a esse argumento, um expediente incomum (o normal é que ele só responda aos argumentos que discordam de sua tese) embora não único:

“Embora os argumentos apresentados na seção cheguem a conclusões verdadeiras, devemos notar, com respeito ao segundo argumento, que quando Agostinho diz que amava sua própria delinquência, e não o fruto que

¹⁶⁵ AGOSTINHO, *Confissões*, III, 4.

ele roubava, não devemos entender essa afirmação como se a própria delinquência ou a deformidade da falta moral pudessem ser primária e intrinsecamente desejadas. Na verdade, seu desejo primário e intrínseco era ou exibir um comportamento típico a seus pares ou experimentar algo ou fazer algo proibido ou alguma coisa do tipo”¹⁶⁶.

É uma pena que Tomás não tenha se dedicado mais longamente à passagem das *Confissões*, pois seus exemplos dos possíveis bens buscados por Agostinho fogem um pouco à listagem normal. Tendo que adequá-los à lista apresentada anteriormente, classificaria os possíveis motivos aventados por Tomás da seguinte maneira: o desejo de impressionar seus pares provavelmente se encaixaria no princípio da amizade ou sociabilidade; o “experimentar algo” (*experientiam habere alicuius*) se encaixa, possivelmente, no princípio prático do conhecimento; a grande incógnita é o “fazer algo proibido”; Tomás pareceria indicar que há um bem intrínseco em se agir de forma autônoma, em afirmar a própria individualidade ou poder. Que o homem seja mais livre que o resto da criação material, e que essa sua autonomia seja um bem metafísico, é afirmado em diversos momentos. Mas a concretização dessa autonomia livre é justamente agir segundo o ordenamento da razão, ou seja, segundo leis, coisa de que as feras são incapazes. Aqui, o bem da autonomia vem justamente de se violar um preceito racional (não roubar, constante do Decálogo), e permanece, portanto, enigmática.

Seja como for, está bem claro que, segundo Tomás, o mal não pode ser desejado enquanto tal; isso vai contra a própria definição do que é o mal humano (aquilo que repele o homem e que, conforme o primeiro princípio, ele busca evitar). Mesmo nos atos mais baixos, há um bem que guia a vontade do agente; ocorre que, naquela instância, a busca daquele bem ignora ou até impede a busca dos demais bens que compõem a felicidade, tornando-se portanto má. O pecado é trocar o bem permanente por um bem transiente. E o pecado por malícia ocorre quando essa troca não advém de uma ignorância ou de uma paixão incontrolável, mas de um “hábito [que] às vezes inclina a vontade, quando o comportamento costumeiro transformou, por assim dizer, a inclinação a tal bem em um hábito ou disposição natural pelo bem transiente, e então a vontade, por seu próprio movimento e independentemente de qualquer emoção, se inclina por si mesma ao bem em questão”¹⁶⁷. A malícia é antes uma absolutização de

¹⁶⁶ *De Malo*, q. 3, a. 13, rsed 1-2.

¹⁶⁷ *De Malo*, q. 3, a. 13.

um bem parcial do que a busca intrínseca pelo mal; ocorre quando, num ato deliberado da razão, o agente, “para se deleitar no bem desejado [a pessoa] não evita incorrer no mal”¹⁶⁸.

A lei natural à luz de seus princípios

E o que dá ao homem esses bens, o que os torna fins atuantes em suas deliberações, são os primeiros princípios práticos, decorrentes da luz do intelecto agente operando sobre a realidade. Conhecimentos adquiridos pela interação necessária entre experiência e a natureza humana, universais e indeléveis na alma

Assim, podemos resumidamente dizer que a lei natural é composta do primeiro princípio, que confere o caráter teleológico à alma; os primeiros princípios, que preenchem sua finalidade formal básica com conteúdos definidos – o interesse do presente estudo vem até aqui. Depois dos preceitos primários vêm outros preceitos gerais, que não são *per se nota*, mas derivados dos primeiros princípios. Eles elaboram regras de conduta com maior ou menor universalidade, e de conhecimento mais ou menos evidente, para que o homem se aproxime dos fins básicos (e portanto do fim último). Por fim, chega-se a conselhos, que se diferenciam dos preceitos por não estabelecerem relação necessária com o fim último e não serem, portanto, obrigatórios. O passo seguinte é passar da consideração geral para o caso particular, ou seja, agir. E daí a razão articula os princípios da lei natural (que dependem eles próprios da experiência humana) com a experiência individual concreta de cada caso.

Uma questão paira por toda essa exposição. Segundo o que foi argumentado acima, a lei natural carece exatamente daquilo que, para nós, parece ser o essencial da lei: seu caráter de obrigação incondicional, independente dos desejos e das crenças do indivíduo a ela sujeito. Com efeito, pelo que foi exposto, toda obrigação da lei natural decorre apenas da ordenação do indivíduo para a felicidade, e portanto não é uma obrigação, ou um dever, no sentido moderno, coercitivo, vinculante a despeito dos desejos do agente. A lei natural de Tomás é, ao contrário, vinculante *por causa* dos desejos (que refletem uma finalidade intrínseca, objetiva, e não uma preferência

¹⁶⁸ Ibid., ad 1.

arbitrária) do agente. A ética considerada naturalmente parece, assim, prescindir do “deve ser” humeano e, enfim, moderno.

Há, no entanto, um princípio da razão prática que Tomás considera central na formulação da lei moral – especialmente no que diz respeito às exigências da justiça – e que não é imediatamente identificável aos bens básicos que este capítulo listou: “amar a Deus sobre todas as coisas e o próximo como a si mesmo”. Ademais, como será visto, Tomás também diz que o indivíduo deve amar mais ao bem comum do que a si mesmo. Como uma ética supostamente baseada na busca da felicidade individual (posto que só atrai a vontade aquilo que é um fim para o indivíduo; o puro desinteresse não leva à ação) pode dar conta desse tipo de obrigação? É sobre esta pergunta que o próximo capítulo se debruça.

Capítulo III: Tomás Eudaimonista e o amor a Deus e ao próximo

Em *O Espírito da Filosofia Medieval*, Gilson afirma acerca da tradição de filosofia moral cristã (na qual Tomás está incluído):

“Toda a sua moral [de Aristóteles] ensina ao homem os meios de se alcançar seu fim último, isto é, a felicidade, que consiste em viver uma vida inteira de acordo com a melhor e mais completa das virtudes humanas. A diferença é que a própria relação entre os meios e os fins não é, nele, o que será para os moralistas cristãos; suas concepções do bem e do mal os separam. Para Aristóteles, existe seguramente uma deontologia; há coisas que se *tem de fazer*; só se tem de fazê-las porque elas são requeridas para se alcançar certo fim. Quem não o faz é semelhante ao arqueiro imperito que pretende atingir um alvo e erra. Mas esse fim, que qualifica todas as ações morais do homem, não se oferece à vontade, em Aristóteles, como um termo posto pela lei divina, imposto por um criador a suas criaturas. Logo, pode sim haver, e certamente há uma relação de meio a fim, mas certa relação que é muito mais de conveniência do que de obrigação. Uma só lei obriga, porque só ela vincula. É por isso que, expressão da razão legisladora divina, a consciência cristã sempre prescreve a ação como uma *obrigação moral*, noção que hoje se nos tornou tão familiar que esquecemos o tempo em que ela apareceu como uma novidade, e por quem ela foi inventada.”¹⁶⁹

É certo que Gilson engloba, nessa passagem, diversos autores: Agostinho, Abelardo, Boaventura. Na medida em que ela se refira *também* a Tomás, contudo, espera-se que esta dissertação tenha mostrado que a leitura de Gilson não é necessária. A razão prática em Tomás, e a ética que o homem conhece por meio dela, pode abrir mão de um conceito de obrigação moral que vá além do requerimento dos meios para se atingir um fim. Embora fale em obrigação e – como se verá neste capítulo – mesmo em dever, Tomás ainda opera no campo aristotélico do arqueiro que mira um alvo.

Os dois capítulos anteriores visaram a mostrar, por meio da análise da razão prática – de como ela apreende (*synderesis*) os princípios que guiam suas decisões, que tipo de proposição são esses princípios e como eles se articulam com o pensamento prático –, que a lei que ela apreende carece de algo que comumente se crê essencial a

¹⁶⁹ GILSON (2006), p. 433.

qualquer teoria moral: a fonte da obrigação incondicional, do “dever ser”, que torna aquele sistema de regras algo vinculante para todo agente racional.

Mais do que isso: pelo vocabulário da ética de Tomás, que emprega termos como “preceito”, “obrigação”, “lei”, a impressão natural de quem o lê é o de que ela é, de fato, normativa nesse sentido mais forte do termo; de que vai além da mera prescrição condicional. Indo a seu texto – e foi esta a preocupação central deste trabalho –, contudo, conclui-se que há no mínimo bons motivos para se negar que ele trabalhe com esse conceito, e que os termos que hoje parecem indicar a noção de *dever* tenham, para ele, sentido diferente. A *rationale* de todas as proibições e obrigações é sempre a adequação de meios a fins buscados pelo próprio agente.

“Já que um preceito de lei é vinculante, ele é sobre algo que deve ser feito; e, que algo deva ser feito, emerge da necessidade de algum fim. Portanto, é evidente que um preceito implica, em sua própria ideia, a relação com um fim, na medida em que uma coisa é comandada como sendo necessária ou expediente a um fim.”¹⁷⁰

O capítulo anterior nos leva a considerar a razão prática, e com ela a ética – que decorre da preocupação em se agir racionalmente – em chave eudaimonista. A busca da felicidade, intrinsecamente desejada por todo indivíduo racional, requer uma série de meios para ser completada. Como todo homem deseja a felicidade, então ele *deve* perseguir também esses meios. Sendo assim, sua razão prática identifica certos atos como obrigatórios – se eles são necessários para atingir o fim último –, proibidos – se eles são incompatíveis com a posse do bem último – ou ainda inconvenientes e convenientes – se eles atrapalham ou cooperam para a busca do fim último, sem contudo inviabilizá-lo ou garanti-lo.

Essa leitura se contrapõe a uma outra, que atribui ao primeiro princípio prático o papel de originador da normatividade incondicional, de fonte do dever para cada indivíduo – ou ainda de obrigação de “fazer o bem”, que convenientemente é coextensa com as inclinações naturais que o homem já tem. O capítulo anterior dedicou-se a mostrar como a posição aqui defendida se adequa melhor ao que Tomás tem a dizer sobre os princípios práticos.

¹⁷⁰ ST I-II, q. 99, a. 1.

Cabe apontar que, ao se interpretar a ética de Tomás¹⁷¹ em chave eudaimonista, embora isso implique uma virada no entendimento de termos por ele usados, nada muda no que diz respeito ao conteúdo da moralidade. Gula, luxúria, homicídio e roubo continuam sendo maus; coragem e sabedoria, bons. Mudou o entendimento de por que certos atos (e os hábitos que os produzem consistentemente) são bons e outros maus. Não por se adequarem a um princípio normativo abstrato que demanda que se faça o bem e identifica o bem a uma certa concepção de natureza humana; mas por uma disposição de se buscar a felicidade e, por isso, agir de maneira a atingi-la. A justificativa não é mais metafísica, ou exterior, mas psicológica, interior. Não é a pesquisa do mundo, mas o conhecimento dos bens indicados pela própria razão agente, que indicará o caminho da lei moral. O eudaimonismo, o condicionamento de toda obrigação à felicidade plena do agente, não muda o conteúdo da ética; muda apenas o modo de encará-la.

Ao apresentar Tomás como eudaimonista, se o está aproximando de Aristóteles, que é, afinal, uma de suas principais referências. Poderíamos também incluir os principais autores do epicurismo e do estoicismo clássicos. Surpreende que Tomás integre o mesmo grupo, contudo, por um aspecto de sua visão ética que parece destoar do padrão entre os eudaimonistas: a marcada preocupação – e obrigação para – com o próximo, e a necessidade de se amar a Deus. Pois o tónus de uma ética eudaimonista costuma ser antes egoísta (no sentido de se preocupar com o próprio agente) do que altruísta (no sentido de se preocupar com a felicidade de outras pessoas).¹⁷² É certo que Aristóteles também enfatizava a ordem social, a justiça e mesmo o amor a outros homens; mas a outros homens bons, e que ajudavam o agente, portanto, a viver sua virtude da melhor forma possível. Em Tomás, há a expectativa de que *todos* os homens, mesmo os maus, viciosos, sejam objeto da preocupação e do amor do homem bom.

Apesar da clara influência aristotélica, a ética de Tomás incorpora outras influências que parecem ir além do eudaimonismo, tendo como um ponto de partida central o mandamento bíblico “Amai a Deus sobre todas as coisas e o próximo como a si mesmo”. Sendo assim, o propósito deste capítulo, que serve também de conclusão ao

¹⁷¹ Ao menos naquilo em que ela decorre dos princípios práticos; num momento anterior ao juízo moral propriamente dito, que é sempre particular.

¹⁷² Curioso notar que o utilitarismo moderno, ética que também abole o dever e que se funda na busca da felicidade, encontre seu maior dilema justamente nessa tensão entre dois caminhos muitas vezes inconciliáveis: maximizar a própria utilidade ou promover a utilidade máxima para o maior número de pessoas ou seres sencientes.

trabalho, é mostrar como a interpretação eudaimonista decorrente dos capítulos anteriores lida com essa aparente dificuldade trazida por esse mandamento tão marcadamente “altruísta”.

Demandas conflitantes?

As relações humanas estão sempre sujeitas à consideração da justiça, e é nelas que se sobressai de maneira mais evidente a noção de dever.

“É evidente que a noção de dever, que é essencial a um preceito, aparece na justiça, que diz respeito a um em relação a outro. Pois naquelas coisas que dizem respeito a si mesmo é claro que o homem é mestre de si, e pode fazer como preferir; já naquelas que dizem respeito a outro é evidente que um homem está sob obrigação de dar ao outro aquilo que lhe cabe.”¹⁷³

Se os princípios da razão prática nos dirigem aos bens que constituem a felicidade humana, e se o indivíduo está sempre agindo com vistas a esse fim, como conciliar esse direcionamento à felicidade com uma obrigação, um *dever*, para com outras pessoas? De duas, uma: ou a consideração ao próximo entrará como um novo princípio, que introduz a normatividade incondicional (a obrigação de se fazer algo pelo próximo) de forma a limitar o escopo da busca pela felicidade individual; ou ela será, de alguma maneira, decorrente dos princípios práticos primeiros, e mesmo a obrigação que temos com o próximo terá sua origem na busca da felicidade individual. Neste caso, é inevitável que surja a pergunta: e se o bem do próximo for conflitante com a felicidade do agente?

Antes de começar a estender a leitura eudaimonista de Tomás ao campo das relações e das obrigações interpessoais, cabe explicitar que, assim como ele faz com a obrigação, seu entendimento do termo “dever” (*debitum*) também se dá em chave condicional (ainda que, como dito acima, o fim último seja psicologicamente necessário – porque metafisicamente dado – a todo agente racional).

“O dever moral {*debitum morale*} é duplo: pois a razão dita que algo deve ser feito, seja como tão necessário que sem isso a ordem da virtude seria destruída; seja como útil para melhor manter a ordem da virtude. E nesse sentido alguns preceitos morais são expostos por meio de comandos ou

¹⁷³ ST II-II, q. 22, a. 1.

proibições absolutos [... e] outras coisas são prescritas ou proibidas, não como um dever absoluto, mas como algo melhor a ser feito.”¹⁷⁴

Se a leitura proposta de Tomás estiver correta, então o primeiro princípio – o direcionamento à felicidade, que é afinal o que a “ordem da virtude” visa – terá a prioridade final, caso em que a ética de Tomás poderá ser considerada plenamente eudaimonista: em última instância, a felicidade do agente é sempre o princípio guia, e o bem dos outros importa na medida em que contribui para esse fim. Será justamente essa leitura que será defendida neste capítulo, de forma a dar conta da aparente contradição de se ler a ética de Tomás como tendo a felicidade individual por critério último (e único) e, ao mesmo tempo, ter que um dos primeiros mandamentos diz respeito – como se verá a seguir – justamente ao amor pelos demais seres humanos.

Em primeiro lugar, será mostrado como o mandamento do amor ao próximo decorre e contribui para a finalidade da felicidade individual. Em seguida, dois outros tipos de consideração similar a essa serão analisadas: a subordinação do amor de si não ao bem particular do próximo (ou aos bens particulares de diversos próximos considerados individualmente), mas ao bem comum da sociedade e, por fim, ao amor a Deus.

“Amai o próximo como a si mesmo”

No próprio Tratado da Lei da *Suma de Teologia*, Tomás se refere a um princípio que, segundo ele, é conhecido por todos os homens¹⁷⁵ e autoevidente à razão¹⁷⁶. Indo mais longe, ele afirma que tal princípio é o primeiro de todos, e que informa todos os juízos morais, toda a lei, constituindo a finalidade última dela. Tomás enuncia esse princípio seguindo a formulação bíblica “Amai a Deus sobre todas as coisas e o próximo como a si mesmo”.

“Conforme diz o Apóstolo, ‘o fim de todo mandamento é a caridade’; já que toda lei visa a estabelecer a amizade, seja entre homem e homem, ou entre homem e Deus. Por isso toda a lei está resumida neste mandamento, ‘amarás o próximo como a si mesmo’, que expressa a finalidade de todos os

¹⁷⁴ ST I-II, q. 99, a. 5. A “ordem da virtude” é justamente aquela segundo a reta razão, pela qual o homem atinge sua finalidade.

¹⁷⁵ ST I-II, q. 100, a. 11.

¹⁷⁶ ST I-II, q. 100, a. 3, ad 1.

mandamentos: porque o amor do próximo inclui o amor a Deus, quando amamos o próximo por amor a Deus.”¹⁷⁷

A referência aí feita à “lei” é, especificamente, uma referência ao decálogo contido no livro do *Êxodo*. Longe de ser uma legislação religiosa imposta por Deus, ele é, para Tomás, uma exposição sintética dos preceitos da lei natural naquilo que diz respeito à nossa relação com Deus e com outros homens¹⁷⁸. E o que regula o bem nessas relações é a virtude da justiça.

“A noção de dever não é tão patente nas outras virtudes como é na justiça. Assim, os preceitos acerca dos atos das outras virtudes não são tão conhecidos pelo povo como são os preceitos acerca dos atos da justiça. Por isso os especialmente atos da justiça são contidos no decálogo, que dá os primeiros elementos da Lei [antiga]¹⁷⁹.”¹⁸⁰

O exposto acima acerca do preceito “amai ao próximo” é no mínimo curioso dado o que ele mesmo expõe, também na *Suma de Teologia*, acerca dos primeiros princípios da razão prática ou da lei natural (ou seja, da ética). O primeiro princípio anteriormente citado (que coloca o homem como um agente perseguidor de bens, ou de sua felicidade) não parece ser equivalente a este outro que comanda o amor ao próximo. Pelo contrário: a busca da felicidade parece antes equivaler a um preceito como “ame a si mesmo”, sem referência a um próximo.

Essa questão já deteve outros comentadores, como Finnis, que será citado aqui como um expoente de leitura similar à que vem sendo feita dos princípios da razão prática em Tomás.

“Ao discutir o status dos preceitos morais da lei natural como conclusões extraídas de princípios, Tomás não se refere nem ao primeiro princípio sem qualificação, identificado em I-II, q. 94 a. 2 (‘o bem deve ser feito e perseguido, e o mal deve ser evitado’), nem a algum dos primeiros princípios positivos (‘a vida é um bem a ser perseguido’ etc.), sugeridos pelo argumento daquele artigo, e nem mesmo, parece, aos dois princípios negativos ou de evasão (‘deve-se evitar a ignorância’ e ‘não se deve ofender

¹⁷⁷ ST I-II, q. 99, a. 1, ad 2.

¹⁷⁸ ST I-II, q. 100, a. 1.

¹⁷⁹ Por “lei antiga” Tomás se refere a todos os preceitos contidos nos livros do *Pentateuco*.

¹⁸⁰ ST I-II, q. 100, a. 3, ad 3.

aquelas pessoas com quem se deve se relacionar’). Ele se refere, contudo, a alguns princípios que ele diz serem primários e *per se nota*. Um é este: ‘não se deve causar dano a nenhum outro ser humano {*nulli debet homo malefacere*}’. [...] Mais importante agora é outro princípio: ‘Deve-se amar o próximo como a si mesmo’.

“Esse princípio, diz Tomás, é não apenas o ‘preceito primeiro e comum da lei natural’ e ‘autoevidente à razão humana’, como também um princípio do qual todos os princípios e normas morais, preeminentemente as que se concernem a outras pessoas, podem (dadas premissas posteriores) ser inferidos, seja como implícitos nele ou como conclusões dele. E, o que é mais interessante, ele é um tipo de fim, *finis*, de todas as outras normas morais.”¹⁸¹

Finnis resolve a questão afirmando que o “Amai ao próximo...” é um princípio adicional da razão prática, o primeiro princípio “moral”, distinto, portanto, dos princípios práticos pré-morais analisados no capítulo anterior. Ele chega, de fato, a dizer que a função desse preceito é similar à do imperativo categórico na obra de Kant.¹⁸²

Deve-se dizer que essa distinção entre princípios morais e pré-morais não corresponde à terminologia de Tomás. Ele se refere a ambos como princípios da lei natural, sem distinguir se são morais ou não. O que é próprio do tipo de questão que ele trata quando entra em jogo o princípio do “Amai ao próximo...” é a questão da justiça.

Moral e imoral se aplicam a qualquer ato humano, mesmo os que dizem respeito apenas ao agente. Justo e injusto, contudo, predicam-se de atos em que o agente afeta de alguma maneira ao próximo. Sendo assim, o preceito de amor ao próximo parece dizer respeito principalmente à justiça. A regra que Tomás dá para ordenar a concretização desse preceito é a chamada “regra de ouro” (embora ele não a chame assim): “fazei aos outros o que queres que se faça a si”¹⁸³. Conclui-se, portanto, que a justiça se funda sobre a consideração do próximo como um igual a si. Resta saber de onde vem essa consideração.

¹⁸¹ FINNIS (1998), p. 126.

¹⁸² FINNIS (1998), p. 131.

¹⁸³ ST I-II, q. 99, a. 1, ad 2. Pela exposição do capítulo anterior, fica claro que essa regra nada tem de subjetivista. O que o agente quer que seja feito consigo não é fruto de um gosto arbitrário, mas segue os princípios práticos conhecidos pela razão prática e gerados pela natureza humana.

Como o princípio de amar o próximo indica a preocupação com outras pessoas, tomadas como fins da mesma maneira que o agente toma a si como fim, é natural entendê-lo como uma derivação próxima, ou mesmo uma formulação, do princípio prático da sociabilidade ou amizade mencionado no capítulo anterior.¹⁸⁴ Em outras palavras, isso é dizer que, de um dos princípios, o de amizade, decorrem uma série de relacionamentos e condutas que o homem feliz quererá ter com outras pessoas, e outras que ele quererá evitar.

Assim, é possível afirmar o “amai o próximo” como um princípio autoevidente identificando-o a um dos princípios práticos considerados anteriormente. Podemos identificar o “amai ao próximo” com o princípio prático primeiro da amizade ou sociabilidade, justamente aquele que direciona o ser humano à relação com outros; não pela mera necessidade de outros para sobreviver, mas por um desejo intrínseco de se relacionar e de ajudar outras pessoas a alcançarem seu bem. O bem do outro é, assim, um objetivo do próprio agente. Isso se coaduna com a percepção de Tomás acerca da disposição natural dos homens de ajudar uns aos outros, mesmo sem nada ganhar de quem recebeu sua ajuda. Basta lembrar o exemplo, citado no capítulo anterior, de quem dá instruções a um viajante perdido, sem nada esperar em troca.

Esse desejo funda-se no amor que o indivíduo tem por si mesmo, e decorre da semelhança percebida entre ele e os demais. Por isso mesmo, apesar da igualdade proposta pela formulação do princípio, o amor a si permanece superior ao amor ao próximo.

Amor de si como anterior e superior ao amor ao próximo

Com efeito, Tomás coloca o amor que o indivíduo tem por si mesmo como superior ao amor que ele tem pelo próximo. Sua relação consigo mesmo é qualitativamente diferente da relação com outras pessoas. Com os demais, o amor segue a regra da proximidade ou similaridade: quanto mais próximo, mais similar a si, e

¹⁸⁴ Para o propósito de se tratar das relações humanas, essa identificação cumpre seu papel. Na seção acerca do amor a Deus, contudo, será visto como o preceito do “amai a Deus e ao próximo” pode, em verdade, ser entendido de maneira mais profunda como uma reformulação do primeiro princípio prático *simpliciter*: “o bem deve ser feito e perseguido, e o mal deve ser evitado.” Novamente, isso contraria o trecho citado de Finnis, que é útil, no entanto, como uma abordagem inicial da apresentação de Tomás, que de fato não enfatiza explicitamente a identidade do “amai ao próximo...” a outros princípios práticos já formulados, embora a leitura atenta de seu texto leve a essa conclusão, conforme será argumentado com base no comentário de Rousselot.

portanto mais amável para o indivíduo. Em relação a si mesmo, o indivíduo não é apenas similar, mas idêntico.

“Já que a caridade é um tipo de amizade, como dito acima, podemos considerá-la de dois pontos de vista: primeiro, sob a noção geral da amizade, e nesse sentido devemos sustentar que, propriamente falando, um homem não é amigo de si mesmo, mas algo mais do que um amigo, já que amizade implica união, pois Dionísio diz que o amor é uma força unitiva, e o homem é um consigo mesmo, o que é mais do que estar unido a outro. Portanto, assim como a unidade é o princípio da união, assim também o amor com que o homem ama a si mesmo é a forma e a raiz da amizade. Pois se temos amizade com outros é porque fazemos para eles o que fazemos para nós, e assim lemos na *Ética* que ‘a origem das relações amigáveis com os outros está em nossas relações conosco mesmos’. Assim também, com relação aos princípios temos algo maior do que ciência: entendimento.”¹⁸⁵

Interessante notar o aparecimento da regra do princípio de amor ao próximo: o fazer ao próximo como gostaríamos que fosse feito a nós. Tomás dá a entender, aí, que mesmo o amor de amizade, desinteressado, é uma especificação do amor de si, e que o princípio que regula nossa relação com outros é, ele também, decorrência do direcionamento básico de todo homem para seu fim último, a felicidade. A emergência do “amai o próximo”, feita por meio de sua regra específica, se dá nesse contexto. Amar a si mesmo e ao próximo podem ser superficialmente opostos. Numa consideração mais profunda, contudo, um é desdobramento do outro.

Todo homem necessariamente ama a si mesmo e é incapaz de querer formalmente o mal a si; ou seja, de desejar para si algo entendido como mal. “É impossível para um homem odiar a si mesmo. Pois tudo naturalmente deseja o bem, e nem pode alguém desejar algo para si, salvo sob o aspecto de bem.”¹⁸⁶ É possível desejar *materialmente* o mal para si; o avarento deseja mais riquezas, que serão más para ele; mas ele as deseja justamente por apreendê-las – erroneamente – como boas, como dignas de serem perseguidas. A marca do homem mau, que faz um mau tremendo para si, não é querer o mau para si, mas preferir para si o bem menor ao bem maior.

“O amor de si que é o princípio do pecado é aquele próprio dos maus, e se

¹⁸⁵ ST II-II, q. 25, a. 4.

¹⁸⁶ ST I-II, q. 29, a. 4.

extende ‘ao desprezo de Deus’ [...], porque os maus desejam bem exteriores de forma a desprezar os bens espirituais.”¹⁸⁷

O amor a si é, assim, o que fundamenta o amor ao próximo, amado na medida em que se assemelha ao agente. Sendo assim, o próprio bem é preferível ao bem do próximo. Essa preferência fundamental por si próprio aparece com mais clareza no fato de que, para Tomás, nenhum benefício possível para outras pessoas justifica que o agente faça o dano máximo a si mesmo: violar a ordem da razão, perdendo assim a vida eterna.

“Portanto o homem, por caridade, deve amar mais a si do que a seu próximo. Em sinal disso, não deve ceder a qualquer mal pecaminoso, que vai contra sua porção de felicidade, nem mesmo para libertar seu próximo do pecado.”¹⁸⁸

Ao contrário, ao aceitar danos físicos em prol de uma outra pessoa, o agente demonstra amar a si mesmo.

“Um homem deve sofrer dano corpóreo por causa de seu amigo, e precisamente ao fazê-lo ele ama a si mesmo no que diz respeito à sua mente espiritual, porque diz respeito à perfeição da virtude, que é um bem da mente.”¹⁸⁹

Nada, nem o maior benefício imaginável para outros seres humanos, justifica o menor pecado individual. Daí, por exemplo, sua condenação da mentira oficiosa¹⁹⁰. Esse interdito do pecado que visa a ajudar ao próximo é justificado fazendo referência ao próprio bem – ou seja, felicidade – do agente.

Eudaimonismo, não egoísmo

Dito isso, seria um equívoco atribuir à ética de Tomás o que geralmente se chama de “egoísmo”: a ausência de preocupação com o bem de outros seres humanos; ou ainda um amor ao próximo que sempre redunde em algum interesse pessoal não relacionado ao bem do próximo. Como foi visto acima, o indivíduo tem entre os princípios que

¹⁸⁷ ST II-II, q. 25, a. 7, ad 1.

¹⁸⁸ ST II-II, q. 26, a. 4.

¹⁸⁹ ST II-II, q. 26, a. 4, ad 2.

¹⁹⁰ ST II-II, q. 110, a. 3.

guiam sua ação a preocupação com outros, e disso decorre que ele tem que estar, em alguma medida, disposto a sacrificar bens menores seus pelo bem de outras pessoas.

É por isso que Tomás pode mesmo falar de dar a vida por uma outra pessoa. O bem do corpo do agente não deve se sobrepôr, em sua própria estimação, sobre o bem espiritual de outras pessoas¹⁹¹; preferimos a felicidade de um amigo a um bem inferior nosso. O agente que prefere acumular riquezas ou buscar o prazer ao invés de ajudar os outros faz, na verdade, um mal também para si, ao perseguir uma concepção errônea de felicidade. Ele ama a si mesmo, como vimos, de maneira puramente formal; o homem que realmente ama a si mesmo é aquele que busca sua verdadeira felicidade, na qual o bem corpóreo está sempre subordinado (podendo mesmo ser sacrificado) ao bem espiritual ou racional de si e de outras pessoas que, por serem similares a ele, são por ele valorizadas.

Sendo assim, o amor ao próximo que está na origem de todos os preceitos morais que nos guiam em nossa relação com os outros – Tomás mesmo diz que mesmo o amor a Deus se concretiza no amor ao próximo¹⁹² – origina-se no amor de si, e é levado adiante na medida em que contribui para o bem individual, e portanto na medida em que concorda com o amor a si. Essa harmonia entre amor ao próximo e amor a si é entendida por Tomás como bastante extensa. Em uma consideração puramente natural, o homem tem motivo para amar sua família, amigos, concidadãos e mesmo desconhecidos¹⁹³; e uma vez imbuído da caridade (isto é, do amor sobrenatural por Deus), seu amor se estende mesmo aos inimigos, àqueles que querem o seu mal. Esse amor não significa necessariamente que o agente fará algo concreto para ajudá-los (embora deva ter a disposição de fazer algo, se esse algo for importante e estiver ao seu alcance)¹⁹⁴; significa o desejo de que atinjam seu verdadeiro bem, o que inclui mudar sua conduta e crenças se essas estiverem erradas, e a disposição de não contribuir para sua ruína nem nesta vida e nem na outra.

¹⁹¹ ST II-II, q. 22, a. 5.

¹⁹² ST II-II, q. 44, a. 2.

¹⁹³ Devemos querer o bem genericamente mesmo para desconhecidos “na Etiópia e na Índia”; embora em casos como esse nada mais se espere do que, por exemplo, uma oração genérica em prol de todos os homens. Já para aqueles que nos são mais próximos, o amor ao próximo exige outras atitudes mais concretas. *De Virtutibus*, q. 2, a. 8.

¹⁹⁴ ST II-II, q. 25, a. 9.

A posição ética de Tomás é solidamente eudaimonista, mas disso não decorre a defesa do egoísmo. São duas coisas diferentes: a primeira é afirmar que o critério último da moralidade de uma ação é se ela contribui ou não para que o agente atinja sua verdadeira felicidade. Outra, diferente, é afirmar que o indivíduo atinge sua verdadeira felicidade pensando e agindo tendo apenas a si mesmo em mente. Cabe aqui introduzir a distinção que Tomás faz entre dois tipos de amor: o amor de concupiscência e o amor de amizade.

“Como diz o Filósofo, ‘amar é desejar o bem a alguém.’ Assim o movimento do amor tem uma tendência dupla: em direção ao bem que o homem deseja a alguém (a si mesmo ou a outro) e em direção a quem ele deseja o bem. Desse modo, o homem tem amor de concupiscência para com o bem que ele deseja para outro, e amor de amizade para aquele a quem ele deseja o bem.”¹⁹⁵

O amor de concupiscência é aquele pelo qual o indivíduo ama uma coisa pelo benefício que essa coisa pode trazer a ele. É o caso do amor que o homem tem pelo vinho: o vinho lhe interessa apenas na medida em que puder proporcionar-lhe prazer, ou matar sua sede, etc. O bem do vinho enquanto tal (sua integridade ao longo do tempo, descolada de considerações acerca do bem humano) não é visto pelo homem como um objetivo digno de se buscar.

Em todo ato humano, algum bem é buscado. E esse bem será o sempre o bem de “alguém”. É com base nessa distinção entre o bem perseguido e o destinatário desse bem que Tomás distingue entre o amor de concupiscência e o amor de amizade. O primeiro é o amor pelo que se ama o bem que se quer para alguém, e o segundo é o amor pelo qual se ama a pessoa que receberá o bem buscado. O homem que dá um copo de vinho para um outro ama o vinho com amor de concupiscência e ao outro indivíduo com amor de amizade (supondo que seu objetivo seja fazer o bem a esse outro, e não, por exemplo, deixar-lhe bêbado e assim extrair algum benefício dele). O homem que bebe um copo de vinho ama ao vinho com amor de concupiscência e a si mesmo com o amor de amizade (um amor, na verdade, até mais forte que o amor de amizade).

Amar a outras pessoas com amor de amizade, ou seja, encarar o bem delas como um objetivo relevante das próprias ações, ainda que esse bem jamais resulte num

¹⁹⁵ ST I-II, q. 26, a. 4.

benefício extrínseco, é parte do que constitui uma vida humana feliz. Sendo assim, o eudaimonismo de Tomás não é um egoísmo, não é a proposta de que o único amor de amizade seja do indivíduo por ele mesmo, e que ele encare todas as outras coisas e pessoas como meios para esse fim. Em certa medida, esse é o caso das formas imperfeitas da amizade: aquelas baseadas no prazer e na utilidade. Nelas, o amor pelo próximo é em parte de amizade (quer-se fazer um bem a ele) e em parte de concupiscência (esperamos derivar dele algum bem para nós).

“Quando a amizade é baseada na utilidade ou no prazer, o homem de fato deseja algum bem para seu amigo; e nesse sentido o caráter de amizade é preservado. Mas já que ele esse bem para seu próprio prazer ou uso, o resultado é que a amizade do útil ou do prazeroso, na medida em que está conectada ao amor de concupiscência, perde o caráter de amizade verdadeira.”¹⁹⁶

A amizade, ordinariamente necessária à felicidade humana, depende de um amor ao próximo que não visa um benefício para si (embora evidentemente resulte num enorme benefício para si). Para usar a expressão que Tomás usa ao discutir o amor que o homem deve ter por Deus, mas que se aplica também ao amor ao próximo, “não é verdade que todo amor natural se recurva sobre si”¹⁹⁷. Em muitos atos, inclusive naqueles que mais contribuem para sua felicidade, o amor está realmente voltado a um outro, considerado valioso e bom enquanto tal. Eudaimonismo não é egoísmo. Ter a felicidade como princípio primeiro não implica amar a todos os outros homens apenas com amor de concupiscência.

Bem comum

Se, de acordo com Tomás, o agente deve amar mais a si mesmo do que ao próximo, o mesmo não vale quando ele considera o amor que se deve ter pelo bem comum – entendido não como o bem de diversos indivíduos, mas como o bem do todo, da sociedade, ou mesmo de toda a humanidade – e por Deus¹⁹⁸. Deve-se amar ao bem comum mais do que a si mesmo, preferindo o bem dele ao próprio bem. Parece que há,

¹⁹⁶ ST I-II, q. 26, a. 4, ad 3.

¹⁹⁷ Quodlibet I, q. 4, a. 3, ad 3.

¹⁹⁸ Deus é, inclusive, o bem comum de todos os seres do universo, conforme ele afirma na quodlibet citada na nota anterior. Ou ainda em ST I, q. 60, a. 5.

portanto, princípios de conduta que não se reduzem ao princípio diretivo básico de busca da própria felicidade.

Tomás considera que o bem comum, o bem de uma comunidade perfeita (que pode ser tanto uma cidade, quanto uma união de cidades formando um reino, quanto toda a humanidade) é superior ao bem de qualquer indivíduo que nela resida. Afinal, o indivíduo é parte do todo, e o bem da parte não tem prioridade sobre o do todo; pelo contrário, a parte pode e deve ser sacrificada para salvaguardar o bem do todo. Corta-se uma mão fora para preservar a saúde do corpo. Da mesma maneira, o bem de um indivíduo pode ser sacrificado para garantir a existência continuada e saudável da sociedade¹⁹⁹. Sendo o indivíduo humano uma parte racional de um todo, isso implica que ele deve estar disposto a fazer voluntariamente esse sacrifício se ele for necessário.

Essa posição parece ter conotações nada eudaimonistas; pelo contrário, sugere até mesmo a supressão do indivíduo em prol de um bem social ou estatal. Seria Tomás um defensor do totalitarismo? Essa impressão se esvai se se tem em mente que o bem comum de que Tomás fala inclui necessariamente o bem do indivíduo (embora não necessariamente o bem corpóreo) que dele faz parte. Novamente, é o direcionamento básico ao bem alheio dado pelo princípio da sociabilidade que une o bem individual ao bem alheio, que nesse caso inclui o bem de todos os indivíduos. Segundo Finnis:

“Tomás diz que cada um de nós deseja – com efeito, não pode não desejar – ser feliz *{felix}*. Ele diz que queremos não apenas os bens da razão em ação, e as precondições necessárias da racionalidade prática (em especial a sanidade), como também os muitos bens corpóreos e circunstanciais que dependem da fortuna – saúde, riqueza, filhos e assim por diante – e o prazer que aperfeiçoa a boa ação. Mas igualmente, e consistentemente com tudo isso, ele insiste que a realização, a *beatitudo* ou *felicitas* a que toda deliberação, escolha e ação racionais se direcionam, é um *bem comum*. Como poderia ser diferente, dado que as razões básicas para a ação são bens para qualquer ser humano, e que elas incluem a amizade e toda forma de harmonia entre pessoas?”²⁰⁰

¹⁹⁹ Muitas passagens repetem o exemplo do cidadão que coloca a vida em risco pelo bem da sociedade. Um exemplo é ST II-II, q. 26, a. 3. O tema é o amor de Deus, que é o bem universal (como será visto a seguir), mas o exemplo ilustrativo é justamente o do amor pelo bem comum da própria sociedade.

²⁰⁰ FINNIS (1998), p. 113.

Para exemplificar este ponto, pode-se aplicar ao possível conflito entre bem individual e bem comum o teste aplicado ao conflito anterior entre amor a si e amor ao próximo: deve o indivíduo sacrificar seu bem máximo, isto é, seu bem racional e espiritual, pelo bem da sociedade? Em outras palavras, deve o indivíduo estar disposto a pecar para garantir a sobrevivência de seu povo?

Tomás não trata diretamente dessa questão, mas em ao menos dois casos ele indica que não. Tomás considera o exemplo de Judite, que segundo a narrativa bíblica teria mentido ao rei babilônico Holofernes para impedir que ele exterminasse o povo judeu. A mentira, para Tomás, é sempre pecado, independentemente de prejudicar ou não a outros. De fato, Tomás não considera que a mentira de Judite seja virtuosa. Para salvar a virtude de Judite, ele está até disposto a considerar que não tenha se tratado de uma mentira em algum sentido. Mas, se foi mentira, é condenável e, portanto, Judite não agiu bem na ocasião.

“Alguns, no entanto, são louvados nas Escrituras, não por causa de virtude perfeita, mas por uma certa disposição virtuosa, haja visto que foi por causa de algum sentimento meritório que eles foram movidos a praticar coisas indevidas. E é assim que Judite é elogiada, não por ter mentido para Holofernes, mas por seu desejo de salvar o povo, fim pelo qual ela se expôs ao perigo. E no entanto alguém poderia dizer que suas palavras contêm verdade em um sentido místico.”²⁰¹

Não nos interessa aqui saber se Judite mentiu ou não. Seja como for, está claro que, *se houve mentira*, o ato foi pecaminoso, e portanto reprovável (não é o motivo pelo qual Judite deve ser elogiada), e que portanto o bem comum não justifica que o indivíduo sacrifique o que há de mais importante em sua própria busca da felicidade. Tomás chega ao mesmo veredito ao considerar o caso de um homem que comete adultério com a mulher de um tirano para matá-lo e assim libertar seu país.²⁰² O bem comum, finalidade que supera o bem individual, não pode o excluir. Sendo assim, é possível conciliar a leitura eudaimonista de Tomás com a superioridade normativa do bem comum.

“A lei pertence àquilo que é o princípio dos atos humanos, pois é a regra e medida deles. Assim como a razão é um princípio de atos humanos, há na

²⁰¹ ST II-II, q. 110, a. 3, ad 3.

²⁰² *De Malo*, q. 15, a. 2, ad 5.

própria razão algo que é o princípio no que diz respeito a todo o resto: de modo que a lei deve se referir primária e principalmente a esse princípio. Ora, o primeiro princípio em questões práticas, que são o objeto da razão prática, é o fim último; e o fim último da vida humana é o júbilo ou felicidade, conforme dito acima. Consequentemente, a lei deve tratar principalmente da relação com a felicidade. Ademais, já que toda parte se ordena ao todo, como o imperfeito ao perfeito; e como um homem é parte da comunidade perfeita, a lei deve tratar propriamente da relação com a felicidade universal.”²⁰³

Elevar o bem comum ao status de finalidade de todas as leis (e Tomás inclui aí mesmo a lei natural) parece contrariar em alguma medida a leitura que vem sendo feita. Pois se ele for uma finalidade distinta e separável da felicidade individual, então o verdadeiro princípio que guia ou deve guiar a ação humana é a obrigação de se zelar pelo bem comum, mesmo quando isso contradiga o direcionamento básico e original à felicidade do indivíduo.

Não parece, contudo, que esse seja o caso. Isso se prova pelo fato de que Tomás chega a identificar a finalidade última da ação individual ao bem comum.

“Assim como nada fica firme na razão especulativa exceto aquilo que se pode remontar aos primeiros princípios indemonstráveis, nada fica firme com relação à razão prática, a não ser que seja dirigido ao fim último que é o bem comum; e o que quer que se relacione com a razão nesse sentido tem a natureza de lei.”²⁰⁴

Como a mesma exata formulação é usada para se referir à felicidade considerada individualmente, segue-se forçosamente que o bem comum só pode ser alcançado mediante a felicidade individual também seja alcançada; caso contrário, essa passagem estaria em contradição com a afirmação da felicidade como fim último. Cada indivíduo age buscando sua felicidade (que inclui um componente social ou relacional, que diz respeito ao bem de outros indivíduos e da sociedade). O bem comum é a ordem que vigora quando todos os indivíduos alcançam sua felicidade.

Segundo Tomás, não basta que cada um busque sua própria felicidade *sem consideração para com a ordem social* para que o bem comum seja concretizado; é

²⁰³ ST I-II, q. 90, a. 2.

²⁰⁴ ST I-II, q. 90, a. 2, ad 3.

preciso que se promulgue leis que digam respeito ao ordenamento da vida em comum e que os indivíduos estejam dispostos a viver segundo essas leis. Do ponto de vista de cada indivíduo enquanto agente (e não enquanto legislador), o princípio que guia suas ações continua sendo a felicidade individual, e um de seus componentes é o se adequar às leis *racionais* que vigorem dentro da comunidade em que se vive.²⁰⁵

Sendo assim, o bem comum não se apresenta como uma finalidade diferente da felicidade individual. Para a maioria dos indivíduos, ele é uma finalidade distante de sua razão prática. Para essa maioria, o bem viver requer a virtude da política apenas na medida em que ela dispõe à obediência às leis. Daqueles que são sujeitos a alguma autoridade “é requerida um tipo de retidão de governo, de modo que possam dirigir a si mesmos à obediência dos superiores; e a isso pertence a espécie de prudência dita política”.²⁰⁶

Se lembramos que para Tomás não é preciso que aquilo que executa ação tenha a finalidade dessa ação como algo presente em sua deliberação (como no caso do médico que colhe uma planta medicinal – visa a saúde como fim último, mas não pensa nela naquele momento), então não é problemático afirmar que, para os homens, o fim último de suas ações é o bem comum, embora eles não ajam tendo o bem comum como finalidade pessoal, explícita, de seus atos. O bem comum é o resultado que se promove quando o indivíduo age corretamente em busca de sua felicidade.²⁰⁷

Apenas uma pequena classe de indivíduos precisa ter o bem comum como um fim relevante de sua razão prática para além da obediência ordinária às leis: aqueles a quem cabe governar. Para esses a sabedoria política se estende sobre uma série de considerações (que não são nosso objeto aqui); mesmo no caso deles, no entanto, a

²⁰⁵ Violar uma lei promulgada nem sempre é errado. Em casos de leis irracionais, que trabalham contra o bem comum, a violação pode mesmo ser uma obrigação (ST I-II, q. 96, a. 4). Ademais, mesmo leis justas, que promovem o bem comum na maioria dos casos, podem ser violadas nos casos em que são danosas. Deve-se inclusive supor que o legislador concordaria com tal violação da letra da lei. (ST I-II, q. 96, a. 6).

²⁰⁶ ST II-II, q. 50, a. 2.

²⁰⁷ Uma analogia com animais não-rationais – *de minha autoria* – ajuda a entender essa aparente pluralidade de finalidades: os animais agem sempre tendo como finalidade psicológica o prazer. O que os leva a cruzar é o prazer. A finalidade desse ato, contudo, está além do prazer animal: é a preservação da espécie, coisa que o animal jamais contemplou ou desejou, e nem seria capaz de fazê-lo. Da mesma forma, o homem busca sua felicidade individual, e ao fazê-lo (corretamente) promove o bem comum, que é a finalidade a que a felicidade individual serve. Nesse caso, essa finalidade não lhe é desconhecida ou indesejada como no caso do animal, mas ela nunca é buscada se não como dependente da finalidade pessoal da felicidade.

política continua a ser uma ramificação da prudência²⁰⁸. Ou seja, continua a ser uma parte da virtude que persegue racionalmente os fins dados pela *synderesis*; e que tem, portanto, a felicidade individual como finalidade última considerada pela razão prática.

Ao pensar, se aconselhar e promulgar leis, o soberano age de maneira a buscar sua própria felicidade. Primeiro porque a ciência política é parte da filosofia e portanto todo aquele que se aperfeiçoar na contemplação racional também a considerará. Em segundo porque, para ele, a consideração pelo próximo inclui todos os seus súditos, e, portanto, se ele estiver bem disposto com relação ao bem do próximo, ele procurará exercer essa ciência da melhor maneira possível.

“É evidente que, na medida em que uma causa é anterior e mais poderosa ele se estende sobre mais efeitos. Assim, na medida em que o bem, que tem a natureza de uma causa final, for mais poderoso, ele se estende sobre mais efeitos. Então, embora o bem seja o mesmo objetivo para um homem e para todo o Estado, parece muito melhor e mais perfeito atingir, isto é, promover e preservar o bem de todo o Estado do que o bem de um só homem. Certamente é parte daquele amor que deveria existir entre todos os homens que um homem preserve o bem mesmo de um só ser humano. Mas é muito melhor e mais divino que isso seja feito por todo o povo e para Estados. [...] Isso é dito mais divino porque mostrar maior semelhança com Deus que é a causa última de todo bem.”²⁰⁹

Como já visto, o amor “que deveria existir entre todos os homens” deveria existir justamente porque ele é parte integrante daquilo que faz o homem feliz; constitui um princípio prático que o dirige à felicidade que ele busca com todas as suas ações. Sendo assim, o legislador a quem cabe deliberar sobre o bem de toda uma sociedade assemelha-se mais a Deus tanto por seu poder de efetuar um bem maior quanto por sua felicidade, dado que, sendo ele um ser humano que levou sua contemplação racional mais longe e que é mais capaz de atualizar em sua vida o princípio de sociabilidade, ele também estará mais próximo da felicidade perfeita.²¹⁰

²⁰⁸ ST II-II, q. 50, a. 2.

²⁰⁹ Comentário à política, l. 2 (30).

²¹⁰ Uma ilustração curiosa de que o homem prefere o bem comum ao bem individual é dada por Tomás ao comparar o prazer da comida e do sexo. O sexo visa ao bem da espécie, que inclui e supera o bem do indivíduo, e *por isso* o prazer sexual é o mais intenso dos prazeres corpóreos.

Dessa maneira, mesmo para o legislador que tem o bem comum como produto direto de sua ação, e mesmo sabendo que, em si mesmo, o bem comum é melhor e mais importante que o bem individual; mesmo nesse caso, o princípio que guia a razão prática do agente é sua felicidade individual. Da perspectiva da razão prática, o bem comum é um componente da felicidade daquele agente, ainda que, de uma perspectiva externa, ele seja um bem superior a ela. E assim se entende porque a felicidade não deve ser sacrificada nem mesmo para o bem comum.

O amor a Deus

Talvez o ponto mais difícil de se conciliar com uma interpretação estritamente eudaimonista de Tomás seja o do amor a Deus. Tomás o repete em diversas ocasiões: o amor a Deus deve ser – ou, alternativamente, *é* – maior do que o amor a si próprio²¹¹. O problema de se manter Deus como um objeto superior ao amor a si próprio na consideração humana é que isso envolveria afirmar que o pensamento moral humano parte de algum imperativo (como “deve-se obedecer a Deus”) independente da busca da felicidade, contrariando justamente a leitura realizada até aqui.

“Já que Deus é o bem universal, e sob este bem tanto homem e anjo e todas as criaturas estão contemplados, porque toda criatura no que diz respeito a todo seu ser naturalmente pertence a Deus, segue-se que tanto homem quanto anjo amam a Deus mais do que a si próprios e com um amor maior. Caso contrário, se qualquer um deles amasse a si mais do que a Deus, seguir-se-ia que esse amor natural seria perverso [...]”²¹²

Amar a si mais do que a Deus seria, segundo Tomás, “perverso”; seria desviar a inclinação básica de todos os seres para seu criador.

Deus como finalidade de todas as criaturas

Deus como a causa final de todos os seres é um lugar-comum na obra de Tomás, mas não custa repetir sua formulação sintética na *Suma de Teologia*.

“Todo agente age por um fim: caso contrário uma coisa não se seguiria mais seguramente do que outra da ação do agente, a não ser que fosse por acaso. Ora, o fim do agente e do paciente considerada em si é o mesmo, mas de

²¹¹ ST II-II, q. 26, a. 3.

²¹² ST I, q. 60, a. 5.

maneiras diferentes. Pois a impressão que o agente visa a produzir, e que o paciente visa a receber, são uma e a mesma. Algumas coisas, no entanto, são agente e paciente ao mesmo tempo: são os agentes imperfeitos, e a eles pertence visar, enquanto agem, a adquirir alguma coisa. Mas não pertence ao primeiro agente, que é apenas agente, agir para aquisição de um fim; ele visa apenas a comunicar sua perfeição, que é seu bem; enquanto toda criatura visa a adquirir sua própria perfeição, que é a semelhança da perfeição e do bem divinos. Portanto o bem divino é o fim de todas as coisas.”²¹³

E como nenhum amor natural (no sentido daquelas finalidades presentes naturalmente nas coisas, e não apenas a inclinação dos seres inanimados) pode ser perverso – posto que é implantado por Deus às coisas, e não pode se dirigir se não a ele – então conclui-se que o homem, mesmo num hipotético estado de natureza não corrompida mas desprovida da graça divina (estado que Tomás não crê jamais ter existido, mas que julga ser útil enquanto experimento mental), teria por Deus um amor natural superior ao que tem por si²¹⁴. Deus é o bem comum universal de todos os seres, que têm nele sua finalidade última; tudo busca, à sua maneira, a semelhança divina. Ele recebe, portanto, o amor máximo, no sentido de ser a finalidade à qual tudo se destina. A finalidade do homem não é o próprio homem, mas Deus.

Cabe, contudo, analisar se esse amor a Deus, que supera o amor a si, está realmente oposto a ele, como a formulação de Tomás dá a entender (posto que distinguir duas coisas e dizer que uma delas é maior é uma forma de criar uma oposição entre elas).

Amor a Deus versus amor de si?

Pierre Rousselot, ao comparar duas tradições do pensamento escolástico no que diz respeito à relação entre amor de si e amor a Deus (tradições a que ele nomeia “física” e “extática”), elege Tomás como o representante paradigmático da concepção física: aquela segundo a qual o amor a Deus não significa o autossacrifício da criatura, e sim, muito ao contrário, sua plena realização. Diz Rousselot acerca da posição de Tomás:

“Todo sacrifício de um bem de sentido a um bem do espírito, que é um sacrifício a Deus, é também necessariamente um sacrifício a si mesmo. O

²¹³ ST I, q. 44, a. 4.

²¹⁴ Quodlibet I, q. 4, a. 3. “Se o homem no estado de inocência amava a Deus sobre todas as coisas”.

espírito, com efeito, é o homem mesmo, mais intimamente, mais verdadeiramente, que o corpo. Assim, não por causa de uma disposição positiva e arbitrária de Deus, mas por uma lei fundada na essência mesma do espírito, e tão natural quanto as leis que regem o mundo físico, sacrificar sua sensualidade à ordem universal, à “Lei eterna”, é ganhar a si mesmo, avançar, melhorar seu espírito.”²¹⁵

Nos bens espirituais, que são, afinal, o que realmente importa e a causa da felicidade humana, é impossível haver amor excessivo por parte do homem, posto que eles nunca constituirá um obstáculo ao amor a Deus, e são, com efeito, aquilo no qual o amor a Deus consiste. O amor excessivo de si existe apenas quanto aos bens exteriores e corpóreos, na medida em que constituem obstáculo à felicidade (que é espiritual e racional) do homem.

“Deve ser dito que aqueles que amam a si são censurados na medida em que ama a si mais do que deveriam. A censura, de fato, não diz respeito aos bens espirituais porque ninguém é capaz de amar a virtude excessivamente. Mas é possível amar a si mesmo em excesso na medida em que se ama bens exteriores e corpóreos.”²¹⁶

Essa solução é similar à que se esboçou com respeito ao bem comum: persegue-se um bem que não é o próprio agente mas que pressupõe ou implica a plena realização do próprio agente. Ela nos permite, no entanto, ir mais longe, posto que a relação do homem com Deus é mais profunda que todas as outras e, com efeito, apresenta o conflito entre amor de si e amor de um outro da forma mais radical possível. A resolução desse conflito permitirá considerar ainda mais a fundo o fundamento da amizade e, portanto, desse princípio prático cuja relação com o eudaimonismo puro parece ser complicada. Não é apenas que o amor de si não se opõe ao amor pelo bem comum ou universal; antes, é o amor a si que funda e dá a extensão do amor ao bem comum.

O amor a outro, embora desinteressado – isto é, não visando algum benefício extrínseco que dele decorrerá para o agente –, origina-se no amor de si, conforme visto acima. E esse mesmo amor, embora não se recurve sobre o agente, é bom para o agente.

²¹⁵ ROUSSELOT (1981), p. 21.

²¹⁶ De Virtutibus, q. 2, a. 7, ad 13.

Rousselot vê mesmo no amor desinteressado o desdobramento de um movimento que é, em última análise, o amor de si.²¹⁷

Quanto mais próximo de si, maior o amor. O amor dos pais pelos filhos é o maior de todos, porque os filhos são como que parte dos pais. Novamente, o comentário a Aristóteles dá-nos a posição de Tomás:

“Ele [Aristóteles] diz que os pais amam seus filhos como partes de si mesmos; são gerados pela semente de seus pais. Assim, o filho é como que uma parte separada de seu pai. Consequentemente, essa amizade é a mais próxima do amor que um homem tem por si mesmo, do qual todas as amizades decorrem [...]”²¹⁸

É no contexto de explicar a amizade entre homem e Deus que Tomás explica em maiores detalhes como o amor de si dá origem ao amor ao próximo:

“Com efeito, o amor que um homem tem por outros emerge do amor que ele tem por si, pois um homem se relaciona com um amigo como ele faz consigo mesmo. Mas uma pessoa ama a si mesma na medida em que deseja o bem para si, assim como ama a outro desejando-lhe o bem. Então, já que o homem tem interesse em seu próprio bem ele é levado a se interessar pelo bem de outro. Assim, dado que ele espera um bem de outra pessoa, surge uma maneira de amar em si mesma a pessoa de quem ele espera receber o bem. Com efeito, uma pessoa é amada em si mesma quando seu amante deseja o seu bem mesmo que não espere receber nada dela.”²¹⁹

É a posição de Tomás que todas as coisas têm a Deus como finalidade. No caso do homem, essa finalidade se concretiza amando-se a Deus com amor de amizade. Essa amizade se funda num amor que reconhece a Deus como bem infinitamente superior ao homem e causa do bem humano.

²¹⁷ Sua posição está longe de ser unânime. Elders, por exemplo, rejeita essa leitura. Mas ele julga que a distinção entre amor de concupiscência e de amizade, que é o amor desinteressado, já dê conta de refutá-la (ELDERS, p. 353), coisa que aqui se nega. O amor de amizade visa ao bem do outro como fim, isso é afirmado. Visar o bem do outro como fim, contudo, constitui parte da atividade natural humana de visar o próprio bem, a própria felicidade. Trata-se de níveis diferentes de análise.

²¹⁸ *Super Eth.* VIII, 12. P. 1706.

²¹⁹ SCG III, 153.

Princípio diretivo, não imperativo

Deve-se notar, aqui, que na passagem acima citada a respeito do amor humano por Deus, Tomás não enuncia um imperativo de amar Deus acima de todas as coisas; ele enuncia um fato: o homem naturalmente ama a Deus mais do que a si. Isso vale mesmo para os homens pecadores dos quais se diz que odeiam a Deus. Eles odeiam alguns efeitos de Deus, mas amam o bem universal²²⁰, e se fossem capazes de conhecer a Deus diretamente, amá-lo-iam. É impossível não fazer o paralelo do amor de si, também partilhado por santos e pecadores, e com o direcionamento à felicidade, partilhado por felizes e infelizes.

O homem ama sua natureza e portanto ama a Deus, que é um bem infinitamente maior do que ela (e que a contém). Mas essa percepção, digamos, *intelectual* do valor ontológico de um ser não é um motivo que necessariamente leva o indivíduo a amar esse ser. Tomás nota em outro contexto, por exemplo, que embora um rato seja um ser superior a uma pérola, o homem ama mais à pérola, pois ela contribui mais diretamente para seu próprio bem²²¹. Deus ser ontologicamente melhor do que o homem não é, por si só, um motivo que leve o homem a amá-lo acima de tudo em termos práticos; isto é, ter a aproximação dele como motivador de sua razão prática.

A mera percepção da superioridade infinita de Deus daria motivo para amá-lo num sentido primariamente intelectual, de desejar que Deus de fato tenha a felicidade infinita que possui. Isso seria similar à gradação do amor que, segundo Tomás, os bem-aventurados terão uns pelos outros no Céu. Lá, o menos perfeito amará o mais perfeito mais do que a si mesmo, *em certo sentido*.

No Céu, o amor humano obedecerá ao grau da caridade: o indivíduo amará mais a outro se esse outro for mais perfeito que ele, no sentido de que ele desejará que o outro tenha a felicidade que Deus deu a ele, que é maior do que a que ele próprio recebeu de Deus (por ter tido menos caridade em vida, isto é, se assemelhado menos a Deus). Não quererá trocar de lugar com o outro, nem o invejará, posto que sabe que a distribuição da bem-aventurança no Céu segue a perfeita justiça de Deus. Esse amor maior pelo próximo mais perfeito consiste antes numa aceitação racional de sua

²²⁰ ST I, q. 60, a. 5, ad 5.

²²¹ *Super Eth.* V, l. 9. P. 981.

superioridade, que é o mesmo tipo de relação que Tomás indica vigorar na relação entre homem e Deus: ama mais a Deus porque reconhece-o como infinitamente superior.

No entanto, mesmo no Céu, ele ainda assim amará a si mesmo com mais intensidade do que ao homem que é mais perfeito do que ele, posto que “a intensidade do ato de amor provém do sujeito que ama”.²²² É essa intensidade que faltaria ao amor humano por Deus *se ele fosse apenas resultado da percepção da superioridade divina*.

Deus é a finalidade última do homem, objeto de seu amor mais profundo, razão de toda ação humana, porque Deus é a *causa* de todo o bem humano.

“Deus é para cada um a razão integral de seu amor, pois Deus é o bem integral do homem. Supondo, por impossibilidade, que Deus não fosse o bem do homem, ele também não seria a razão de seu amor. Assim, na ordem do amor o homem deve amar a si acima de todas as coisas exceto Deus.”²²³

O homem ama a Deus mais do que a si; ao mesmo tempo, só ama a Deus porque Deus é o seu bem, e se não fosse, não o amaria, e Deus não seria a razão por trás de seu querer. Mesmo no pecado mais grave, o homem procura a Deus: “Todo pecado é baseado num apetite natural. E o homem em todos os apetites naturais busca a semelhança com a bondade de Deus”.²²⁴ Ou ainda:

“Todo pecador, na medida em que deseja um bem transitório, se volta para Deus, por cuja participação tudo é bom, mas se volta para longe de Deus, isto é, para longe do ordenamento de sua justiça, na medida em que deseja tal bem desordenadamente.”²²⁵

Com efeito, no mesmo artigo citado acima, Tomás trata o amor a Deus e o amor de si como quase idênticos. O ordenamento a Deus pertence – ou diz respeito – ao amor de si mesmo.

“É preciso que cada qual se ame mais que aos outros [homens], e tanto mais quanto mais perfeita for a caridade; pois a perfeição da caridade ordena o homem perfeitamente para Deus, o que pertence ao amor de si mesmo, como

²²² ST II-II, q. 26, a. 13.

²²³ ST II-II, q. 26, a. 13, ad 3.

²²⁴ *De Malo*, q. 8, a. 1.

²²⁵ *De Malo*, q. 16, a. 3, ad 1.

já se disse.”²²⁶

Isso não deve fazer crer que se ama a Deus como um meio.

“Quando se diz que Deus é amado por um anjo “na medida em que” ele é bom para o anjo, se a expressão ‘na medida em que’ {*inquantum*} denota um fim, então é falso; pois ele ama a Deus naturalmente não para seu próprio bem, mas por causa de Deus. Se denota a natureza do amor por parte do amante, então é verdade; pois não estaria na natureza de ninguém amar a Deus, exceto por causa disso – que tudo depende do bem que é Deus.”²²⁷

A diferença entre amor de Deus e amor de si é sutil, e parece existir apenas na mente do indivíduo: se ele visa a si mesmo em sua ação ou se a faz por amor a Deus; movido pelo amor de amizade e não pelo de concupiscência (que nesse caso seria amar a Deus como meio para a felicidade do Céu²²⁸). Deus, contudo, é cognoscível não diretamente, mas por meio de suas criaturas; o mesmo vale para sua lei: não temos acesso direto à lei eterna; apenas à lei natural. Amar a Deus para nós é, portanto, seguir o conhecimento que temos da ordem da razão: que nada mais é do que a busca racional da felicidade. Do amor de si para o de Deus, e de volta para o amor a si, parece que se gira num círculo infinito.

Em última análise, é forçoso concluir que o amor a Deus (o desejo pelo bem universal) vem antes do amor a si. Tudo tende a Deus, inclusive o homem; esse é movimento básico que caracteriza todas as naturezas criadas, e que lhes coloca em movimento. No caso do homem, que persegue racionalmente os seus fins, o amor a si – ou busca da felicidade – é a modalidade que o amor a Deus assume. O amor a si é uma modalidade do amor a Deus, e é esse amor a si, por sua vez, que se ramifica no amor ao próximo.

Agora é possível entender porque Tomás chega a dar ao mandamento de amar a Deus e ao próximo o estatuto de primeiro princípio prático, comparando-o ao princípio de não-contradição da razão especulativa²²⁹. Ao fazê-lo, ele eleva o princípio do amor a Deus e ao próximo não apenas ao de um dos primeiros princípios, mas ao de primeiro princípio prático *simpliciter*, ou seja: devemos encará-lo como uma reformulação do

²²⁶ ST II-II, q. 26, a. 13, ad 1.

²²⁷ ST I, q. 60, a. 5, ad 2.

²²⁸ ST II-II, q. 26, a. 3, ad 3.

²²⁹ Sent., d. 37, q. 1, a. 2 sol. 2, ad 2.

princípio “o bem deve ser feito e perseguido e o mal deve ser evitado”, ou ainda da busca pela felicidade.

Anteriormente, estabeleceu-se a identidade entre o princípio de buscar o bem e o de buscar a felicidade. Agora, uma terceira formulação – metafisicamente mais profunda, mas do ponto de vista do agente, equivalente – do primeiro princípio se faz possível: a busca da felicidade, ou busca do bem, é a instanciação particular humana do direcionamento de todas as coisas para Deus. Dizer “o bem deve ser feito e perseguido” é equivalente a dizer “amar Deus sobre todas as coisas”. Portanto, tem-se que tudo que for exigido pelo amor a Deus será também necessário para a felicidade plena do agente.

Não amar a Deus sobre todas as coisas é, portanto, equivalente a não buscar a felicidade ou a não perseguir o bem. Formalmente falando, é impossível. Mas, devido à corrupção da natureza humana, que é capaz de colocar bens menores, corpóreos, antes dos bens espirituais, é materialmente possível. O homem que persegue o prazer corpóreo deixando de lado o bem do espírito, embora queira ser feliz e embora sua ação também manifeste o amor a Deus (ao bem universal), na prática nega sua felicidade e se fecha ao bem universal; coloca seu “bem privado” (que sabemos ser um falso bem privado) acima do bem comum. O mal nada mais é do que buscar o bem (que é a única coisa que podemos buscar, pelo primeiro princípio de nossa razão prática) desordenadamente, isto é, contrariamente à ordem racional que nos dirige ao bem global de nossa existência.

A impossibilidade do conflito

A prova definitiva da identidade entre a busca da felicidade (ou amor de si) e o amor a Deus está no fato de que é estritamente impossível que entrem em conflito.

O bem da criatura racional sempre coincide com o amor pelo bem em si, pelo bem universal, por Deus. Novamente, nas palavras de Rousselot: “[...] na medida em que um ser é espírito, a coincidência de seu bem individual e do bem de Deus é rigorosa [...]”²³⁰.

Tomás diz repetidamente que o homem ama a Deus mais do que a si. Expressá-lo em forma de preceito não faz dele um mandamento ao qual podemos ou não

²³⁰ Ibid., p. 19.

obedecer; assim como os demais princípios práticos, ele está sempre operante na psicologia da ação humana.

Não há um só caso possível em que essa oposição de dois amores possa ser vivida. A única consequência desse amor parece ser psicológica, e é a mesma observada na diferenciação entre amor de concupiscência e de amizade: o indivíduo está sempre, de alguma maneira, amando a si mesmo; mas psicologicamente, o que ele busca em seu ato pode ser o bem de outro ou o bem universal, percebido e sentido por ele como digno de ser buscado e que lhe proporciona alegria e prazer.

A pedra de toque que Tomás usa para mostrar que o amor de si supera o amor ao próximo é a recusa do sacrifício máximo que alguém pode fazer de si mesmo em prol de outra pessoa: pecar. Um homem pode abrir mão de muitas coisas pelo bem do próximo; por vezes, até sua própria vida, mas nunca de seu bem espiritual. Com relação ao bem comum social, embora ele seja superior ao bem do próprio agente, ainda assim ficamos com a mesma conclusão: não se deve pecar nem mesmo para garantir o bem comum, pois o bem comum requer o (verdadeiro) bem individual. Dessa maneira, em alguma medida a felicidade individual continua a ser o princípio mestre da ação humana; princípio que inclui o bem comum – ou ao menos a disposição de promovê-lo, se possível, em todas as suas ações – mas que não o eleva a um fim superior ao do primeiro princípio. No momento crucial, em que estão em jogo o que há de mais fundamental na felicidade individual e a preservação da sociedade, aquela se sobrepõe a esta.

Com Deus, que é o bem comum universal, é impossível fazer o mesmo teste. Não há distinção entre fazer o bem de uma perspectiva racional e obedecer a Deus. Graças a narrativa bíblica, essa posição exige algumas explicações de Tomás. Pois as Escrituras fornecem exemplos de casos em que Deus pedia de algum indivíduo uma ação que violava os mandamentos, que para Tomás são identificáveis à lei natural. Estes seriam, talvez, bons exemplos para se verificar se o amor por si e pela própria razão – a busca da felicidade individual, o seguir a lei natural – deve ou não superar o amor a Deus, que implica a disposição de sempre obedecê-lo em tudo. Cometer um pecado por amor a Deus seria, por exemplo, seguir uma ordem de Deus que comandasse um pecado. Deveria o agente obedecer ao criador e trair sua natureza racional?

O dilema, contudo, jamais surge, pelo motivo de que, se Deus comanda um ato, ele deixa de ser pecaminoso. A origem da lei natural é a lei eterna, a sabedoria de Deus.

É, em última instância, por causa dela que certos atos são maus e outros bons. Se o próprio Deus comanda um ato particular, isso significa que sua sabedoria – a lei eterna – sanciona esse ato, e que portanto não há nada nele contrário à lei natural.²³¹ Essa dispensa pode se estender até mesmo os princípios primeiros da razão prática, de modo que o conflito entre obediências conflitantes (à Deus ou à lei moral) jamais se coloca, posto que o primeiro é a origem (metafísica) da segunda. A finalidade última, Deus, tem preponderância sobre a finalidade próxima, a ordem da virtude, lei natural, etc.

“Uma dispensação pode ser dada por Deus até dos primeiros preceitos da lei natural, para a finalidade de significar ou mostrar algum mistério divino, como instanciado na dispensa dada a Abraão no assassinato de seu filho inocente.”²³²

A criatura racional deve, diante de um comando de Deus, obedecê-lo. Quanto a pecados diretamente voltados contra Deus (por exemplo, blasfemar), e não aos homens, nem mesmo Deus pode fazer com que o ato material que envolvem seja bom, e portanto jamais poderia ordenar que alguém os cometesse – nesse grupo restrito podemos incluir, portanto, o primeiro princípio, que como vimos é o próprio amor a Deus (e a si, concretizado na busca da felicidade). Tomás ilustra essa distinção com a lei humana: uma lei jamais poderá ter como fim a destruição da ordem social ou da ordem da justiça – nem mesmo a autoridade legisladora suprema poderia sancioná-la, ou dispensar os cidadãos de uma lei diretamente necessária para mantê-las. Mas leis que são acessórias a essa ordem podem ocasionalmente ser dispensadas pela autoridade civil.²³³

Do ponto de vista da relação do homem com Deus, Deus é a finalidade última, e a própria ordem da justiça que deve vigorar entre os homens é um meio para esse fim. Ao contrário do legislador humano, que não tem o poder de dispensar indivíduos de seguir a lei natural, Deus pode dar tal dispensa. E quando ele a dá, não cabe mais falar no dilema entre obedecer a Deus e seguir a lei moral, pois a lei moral passa a demandar, para aquele caso, o que Deus ordena.

²³¹ Deus pode comandar assassinato, adultério, fornicção e roubo, que esses atos não seriam pecaminosos no caso particular. ST I-II, q. 94, a. 5.

²³² ST Supp., q. 67, a. 2. Note-se, contudo, que embora Deus possa dispensar da lei moral, sua relação com ela não é jamais entendida em chave voluntarista. A lei moral não é fruto de uma vontade de Deus que independe da ordem da natureza. Ela decorre da ordem da natureza que, por sua vez, também é fruto da vontade de Deus. Os mandamentos do decálogo já eram vinculantes mesmo antes de Moisés receber as tábuas.

²³³ ST I-II, q. 100, a. 8.

Todo ato de amor a Deus será bom para si, e todo ato verdadeiramente bom para si será um ato de amor a Deus (entendido como preservação da ordem da razão indicada pela lei natural; a cooperação voluntária do agente na lei eterna). E como Deus é a origem de tudo, e o bem significa justamente semelhança com Deus, tem-se que o amor a Deus é o próprio amor de si, embora seja logicamente anterior a ele.

“Em virtude de tender ao bem a coisa tende à semelhança divina, pois uma coisa torna-se semelhante a Deus na medida em que é boa. E essa ou aquela coisa boa em particular torna-se um objeto de desejo conforme sua semelhança com o bem primeiro. Então, por essa razão, ela tende a seu próprio bem *porque* tende à semelhança divina, e não o contrário.”²³⁴
(Itálico meu.)

Conclui Rousselot, para o caso do homem, cuja semelhança com Deus consiste em contemplar racionalmente o próprio Deus:

“O bem de uma criatura espiritual singular não é diferente do bem do todo, e, por consequência, do bem de Deus, porque sua natureza consiste em representar a Deus e o todo segundo uma certa intensidade da vida intelectual. Ou, para olhar as coisas de um outro viés: seu papel como *parte do universo* é o de possuir a Deus intelectualmente [...]; mas sua felicidade de *ente singular* consiste também em não contrariar sua operação intelectual, e conhecer sempre, sem impedimentos, segundo a intensidade que lhe convém. Então sua perfeição como parte e sua felicidade como ente singular coincidem. O bem espiritual e o bem em si são a mesma coisa.”²³⁵

Natureza e amor sobrenatural

Mesmo no que diz respeito ao amor de caridade, disposição sobrenatural infusa na alma humana por Deus, o amor a Deus não é capaz de fazer o homem ir contra seu fim natural: a busca do bem ou felicidade. Se fizesse, então a ordem da graça destruiria a ordem da natureza, o que, segundo Tomás, jamais é o caso: a graça usa a natureza para alcançar fins superiores aos dados pela própria natureza. Assim, a caridade não nega o desejo de felicidade humana, mas sim apresenta-lhe uma felicidade que, incluindo os bens possíveis à vida humana, vai além dela. O homem, pela caridade, ama a Deus não

²³⁴ SCG III, q. 24, p. 6.

²³⁵ ROUSSELOT (1981), p. 20.

apenas como fonte de seu bem finito mas como o bem infinito que ele pode possuir depois desta vida.²³⁶ “O mais alto grau de amor é aquele pelo qual a caridade ama a Deus como o provedor da felicidade.”²³⁷

E é essa, enfim, a maneira pela qual o amor de si e o amor a Deus se relacionam: o homem busca, naturalmente, sua felicidade. Deus lhe oferece uma felicidade superior àquela que o homem poderia naturalmente esperar; uma felicidade que excede as capacidades da natureza humana, pois que consiste na posse (intelectual) de um bem infinito. A busca dessa nova felicidade, contudo, em nada contradiz a felicidade que o homem busca por natureza. A graça aperfeiçoa a natureza. O amor a Deus usa como meio o desejo da felicidade humana, sem jamais contradizê-lo. O homem ama a Deus por causa de sua felicidade; e ama a Deus mais do que a si porque sua felicidade está em Deus (ou melhor, *é* Deus), e não em si:

“Portanto, o homem deve, por caridade, amar a Deus, que é o bem comum de todos, mais do que a si mesmo; já que a felicidade está em Deus como na fonte e no princípio universal de todos que são capazes de partilhar dessa felicidade.”²³⁸

Conclusão

Assim, está defendido o eudaimonismo de Tomás, que não se confunde, contudo, com o egoísmo filosófico (embora inclua o amor a si como parte integrante e necessária da ética). Abre-se, antes, à ação desinteressada, que busca efetivar algo no mundo não porque o agente espere receber algum benefício futuro, mas porque esse algo é encarado como bom e digno de ser mesmo que o agente não possa extrair dele algum benefício. O amor a si, ao próximo, à sociedade, à humanidade são modalidades do amor fundamental a Deus, e dessas formas derivadas o amor a si tem a primazia.

E com essa tentativa um tanto sucinta de mostrar como mesmo o amor ao próximo, o zelo pelo bem comum e o amor a Deus se compatibilizam com uma ética que tem, como seu ponto de partida primeiro e critério último, a preocupação com a

²³⁶ ST I, q. 60, a. 5, ad 4.

²³⁷ ST I-II, q. 109, a. 3, ad 3.

²³⁸ ST II-II, q. 26, a.3.

própria felicidade, está encerrado o trabalho de interpretação da obra de Tomás no que diz respeito aos princípios da razão prática.

A razão humana apreende que certos modos de existir são melhores do que outros; trazem-lhe uma realização mais plena. E lhe é impossível deixar de querer isso. Toda a ciência moral que disso decorre nada mais é do que descobrir como chegar a essa plena realização, sem se deixar levar pelas distorções a que a vontade está sujeita neste mundo decaído. Todo sacrifício em prol do bem moral, contudo, é antes um sacrifício para si mesmo, e portanto é antes um ganho que uma perda. Mesmo em sua relação com outros homens, e mesmo em sua relação com Deus, o que move o homem é sempre o primeiro princípio prático, formal, e seus componentes materiais, os bens básicos que de fato constituem a perfeição humana. Conhecidos infalivelmente e por todos os homens, estão por trás de todos os atos, dos mais nobres aos mais baixos. A virtude moral, portanto, não demanda o autossacrifício e nem a obediência pesada a uma lei exterior. Ela consiste em perseguir, da melhor forma possível, aquilo que se quer no mais profundo do próprio ser.

Ainda que o resultado seja uma representação incompleta do que Tomás tem a dizer sobre a ética e sobre a felicidade humana (posto que deixou de lado as questões que mais demandaram os esforços de Tomás: como essa felicidade se concretizará em meio às circunstâncias do mundo), ele ressalta uma infraestrutura pressuposta e nem sempre mencionada quando ele trata desses assuntos. Conscientes dessa infraestrutura, podemos olhar para sua ética com novos olhos, e o imperativo deontológico que parece óbvio ao leitor moderno se esvanece e se dilui na condicionalidade aristotélica, ao mesmo tempo em que o amor abnegado ao próximo e a Deus se mostram facetas do (verdadeiro) amor de si. Por trás do amor abnegado a Deus, está o amor a si. E, dado que tudo busca a Deus em todos os atos, por trás do amor a si (e de todos os outros amores), está o amor a Deus.

Bibliografia

Tomás de Aquino

S. THOMAE DE AQUINO, *Opera omnia*. Curante R. Busa. Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1980. 7 vols. (<http://www.corpusthomicum.org>).

Especificamente citados:

- *De decem praeceptis*. *Sermões acerca dos Dez Mandamentos*.
- *De perfectione*. *Sobre a perfeição*.
- *De unitate intellectus contra Averroistas*. *Sobre a unidade do intelecto contra os averroístas*.
- *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis* (De Spiritualibus). *Questão disputada sobre as criaturas espirituais*.
- *Quaestiones disputatae De Malo* (De Malo). *Questões disputadas sobre o mal*.
- *Quaestiones disputatae de veritate* (De veritate). *Questões disputadas sobre a verdade*.
- *Quaestiones disputatae de virtutibus* (De Virtutibus). *Questões disputadas sobre as virtudes*.
- *Scriptum super Sententiis*. *Comentário às Sentenças de Pedro Lombardo*.
- *Sententia libri De anima* (Super De anima). *Comentário ao De anima de Aristóteles*.
- *Sententia libri Ethicorum* (Super Ethica). *Comentário à Ética nicomaquéia de Aristóteles*.
- *Sententia libri Metaphysicae* (Super Meta.). *Comentário à Metafísica de Aristóteles*.
- *Summa contra Gentiles*. *Suma contra os Gentios*.
- *Summa theologiae*. *Suma de teologia*.
- *Super Boetium De Trinitate* (De Trin.). *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio*.
- *Super Ephesios*. *Comentário à Epístola de São Paulo aos Efésios*.

- *Super Evangelium S. Ioannis (In Ioann.)*. Comentário ao Evangelho de São João.

Algumas traduções

- *Suma teológica*. Trad. de G. C. Galache et al. São Paulo, Loyola, 2001-2006. 9 vols.
- *Suma contra os Gentios*. Trad. de O. Moura e L. Jaspers. Porto Alegre, Edipucrs, 1996. 2 vols.
- *A Commentary on Aristotle's De anima*. Transl. by K. Fortes and S. Humphries. Intr. R. McInerny. Aristotelian Commentary Series. Notre Dame, Dumb Ox, 1994, revised ed.
- *Disputed Questions on the Virtues*. Transl. by E. M. Atkins e Th. Williams. Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
- *On Evil*. Intro. by B. Davies. Transl. by R. Regan. Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- *Truth*. 1. *Questions I-IX*. 2. *Questions X-XX*. 3. *Questions XXI-XXIX*. Transl. by R. W. Mulligan et al. Indianapolis, Hackett, 1995. 3 vols.

Comentadores

CROWE, M. B., *The Changing Profile of Natural Law*. The Hague, Martinus Nijhoff, 1977.

DAVIES, B., ed., *Thomas Aquinas: Contemporary Philosophical Perspectives*. Oxford, Oxford University Press, 2002.

DAVIES, B., *The Thought of Thomas Aquinas*. Oxford, Clarendon Press, 1993.

ELDERS, L. J., *L'Éthique de Saint Thomas D'Aquin*. Traduit par Veronique Pommeret. Paris, Les Presses Universitaires de L'IPC, 2005.

- FINNIS, J., *Aquinas: Moral, Political and Legal Theory*. Oxford, Oxford University Press, 1998.
- FINNIS, J., *Natural Law and Natural Rights*. Oxford, Clarendon Press, 2005.
- GILSON, E., *O Espírito da Filosofia Medieval*. Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo, Martins Fontes, 2006.
- GRISEZ, G. G., “The First Principle of Practical Reason: A Commentary on the Summa Theologiae, 1–2, Question 94, Article 2”, in *Natural Law Forum*, Notre Dame, 10 (1965): 168–201. <http://www.twotlj.org/fppr.pdf>. Acesso em 27/11/2013.
- GRISEZ, G. G., e FINNIS, J., “The Basic Principles of Natural Law: A Reply to Ralph McInerny”, in *American Journal of Jurisprudence*, Notre Dame, 26 (1981): 21-31. <http://www.twotlj.org/OW-ajj6.pdf> Acesso em 27/11/2013.
- JORDAN, “Ideals of *Scientia moralis* and the Invention of the *Summa theologiae*” in MacDONALD, S., and STUMP, E., eds., *Aquinas’s moral theory. Essay in honor of Norman Kretzman*. Ithaca / London, Cornell University Press, 1999.
- KENNY, A., “Aquinas on Aristotelian Happiness” in MCDONALD, S. e STUMP, E., ed., *Aquinas’s Moral Theory – Essays in Honor of Norman Kretzmann*. Ithaca / London, Cornell University Press, 1999.
- KERR, F., ed., *Contemplating Aquinas – On the Varieties of Interpretation*. Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2006.
- MARITAIN, J., “Natural Law” in SIGMUND, P. E., ed., *St. Thomas Aquinas on politics and ethics*. A new transl., backgrounds, interpretations. New York, Norton, 1988.
- McCABE, H., “Aquinas on Good Sense” in DAVIES, B., ed., *Thomas Aquinas: Contemporary Philosophical Perspectives*. Oxford, Oxford University Press, 2002.
- McDONALD, S., e STUMP, E., ed., *Aquinas’s Moral Theory – Essays in Honor of Norman Kretzmann*. Ithaca / London, Cornell University Press, 1999.
- McINERNY, R. M., “The Principles of Natural Law”, in *American Journal of Jurisprudence*, Notre Dame, 25 (1980).

- McINERNEY, R. M., *Ethica thomistica: The Moral Philosophy of Thomas Aquinas*. Washington, Catholic University of America Press, 1997, rev. ed.
- PARSONS, S. F., “Concerning Natural Law: The Turn in American Aquinas Scholarship” in KERR, F., ed., *Contemplating Aquinas – On the Varieties of Interpretation*. Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2006.
- PINCKAERS, S., *The Sources of Christian Ethics*. Washington, The Catholic University of America Press, 1995.
- ROUSSELOT, P., *A Teoria da Inteligência Segundo Tomás de Aquino*. Traduzido por Paulo Meneses. São Paulo, Loyola, 1999.
- ROUSSELOT, P., *Pour L’Histoire du Problème de L’Amour au Moyen Âge*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1981.
- SIGMUND, P. E., ed., *St. Thomas Aquinas on politics and ethics*. A new transl., backgrounds, and interpretations. New York, Norton, 1988.