

TOMÁS DE AQUINO E A LEI NATURAL: UMA LEITURA A PARTIR DA NOÇÃO TRANSCENDENTAL DE BEM

*Saint Thomas Aquinas and the Natural Law: A Reading Based
on the Transcendental Notion of the Good*

Luís Carlos Silva de Sousa *

Resumo: O texto trata da conexão entre a noção de bem e a lei natural na *Suma de Teologia* de Tomás de Aquino: *S.th. Ia, q. 5, a. 1* e *S.th. Ia-IIae, q. 94, a. 2*. O tópico sobre a lei natural será discutido à luz da noção transcendental de bem.

Palavras-chave: Lei natural, bem, transcendental, Tomás de Aquino, Deus.

Abstract: The text deals with the connection between the notion of the good and the natural law in Thomas Aquinas' *Summa Theologica: S.th. Ia, q. 5, a. 1* and *S.th. Ia-IIae, q. 94, a. 2*. The topic on the natural law will be discussed in the light of the transcendental notion of the good.

Keywords: Natural Law, Good, Transcendental, Thomas Aquinas, God.

* Professor Adjunto I da Universidade Internacional da Integração da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB), em Redenção-CE e pesquisador em Filosofia Medieval (PUC-SP), em Ética e Metafísica (UECE). Artigo recebido no dia 21/03/2013 e aprovado para publicação no dia 28/05/2013.

Nosso objetivo, a seguir, consiste em analisar a conexão entre a noção de bem e a lei natural na *Suma de Teologia* de Tomás de Aquino¹. Os dois textos examinados são os seguintes: S.th. Ia, q. 5, a. 1 e S.th. Ia-IIae, q. 94, a. 2. O fio condutor que perpassa as duas passagens provém da afirmação de Aristóteles, na forma latina expressa por Tomás de Aquino: *bonum est quod omnia appetunt* (*Ética a Nicômacos*, I, 1094a3). A noção de bem em Tomás de Aquino será situada no contexto da “doutrina dos transcendentais”, tendo como referência a análise de Jan Aertsen². O tópico sobre a lei natural será, pois, discutido à luz da noção transcendental de bem³. Mas, em certo sentido “reconstruindo” a perspectiva de Aertsen, argumentaremos que a fundamentação transcendental da moralidade, em Tomás de Aquino, desemboca na lei eterna de Deus⁴. A lei natural é derivada da lei eterna, e seria inadequado não conceber esta relação na *Suma de Teologia*.

O texto, portanto, está assim dividido: (1) trata da noção de bem, (a) situando-a na perspectiva dos transcendentais e do problema da conversibilidade entre ente e bem, o que exigirá (b) uma reinterpretação de Boécio, no sentido de fornecer uma fundamentação metafísica para a conversibilidade; (2) analisa a noção de lei natural em perspectiva transcendental.

¹ Ver as seguintes edições dos textos de Tomás de Aquino: *Summa theologiae*. Opera Omnia IV-XII (ed. Leon.), Rome 1888-1906 [S.th.]; *Summa theologiae*. Roma: Editiones Paulinae, 1962; *Suma teológica*, Loyola, São Paulo, 2001; *Summa contra Gentiles*. Opera Omnia XIII-XV (ed. Leon.), Rome 1918-1930 [ScG]; *In XII libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*. Ed. M. R. Cathala/R.M. Spiazzi, Turin 1971 [In Metaph.]; *Sententia libri Ethicorum*. Opera Omnia XLVII (ed. Leon.), Rome 1969 [In Ethic.].

² AERTSEN, Jan. *Medieval Philosophy and the Transcendentals: The Case of Thomas Aquinas*. Leiden: E. J. Brill, 1996. Ver também, do mesmo autor: “Natural Law in the Light of the Doctrine of the Transcendentals”. In: L. J. ELDERS and K. HEDWIG (eds.), *Lex et Libertas. Freedom and Law According to St. Thomas Aquinas*, Vatican City 1987, p. 99-112. Sobre o bem transcendental, ver também ELDERS, Leo. *La Métaphysique de Saint Thomas d’Aquin: Dans une perspective historique*, Paris: J.Vrin, 1994, p. 132-144.

³ Cf. AERTSEN, Jan. “Natural Law in the Light of the Doctrine of the Transcendentals”. In: L. J. Elders and K. Hedwig (eds.), *Lex et Libertas. Freedom and Law According to St. Thomas Aquinas*, Vatican City 1987, p. 99-112.

⁴ O vínculo entre lei natural e lei eterna é acentuado por Leo Elders. Ver ELDERS, Leo. *The Ethics of St. Thomas Aquinas*, Frankfurt am Main: Peter Lang, 2005, p. 209: “According to Aquinas natural law is nothing other than a participation in the eternal law present in man”. Para uma análise sintética e que, em larga medida, orienta nossa própria pesquisa da *Ética* de Tomás de Aquino, ver, sobretudo, LIMA VAZ, Henrique C. de. *Escritos de Filosofia IV. Introdução à Ética Filosófica 1*, São Paulo: Loyola, 1999, p. 199-240. No que segue, estaremos particularmente interessados em acentuar, com este aspecto da leitura da lei natural em Tomás de Aquino, seu “teocentrismo rigoroso, fundado na transcendência absoluta do Deus Criador, que estende seu influxo ordenador à realidade política”. Cf. LIMA VAZ, Henrique C. de. *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*, São Paulo: Loyola, 1993, p. 160. Além disso, ver noutra direção MCINERNEY, Ralph. “Ethics”. In: N. KRETZMANN & E. STUMP (Editors), *The Cambridge Companion to Aquinas*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1996, p. 196-216.

S.th. Ia, q. 5, a. 1 e a doutrina dos transcendentais

A análise do que seja o bem em geral é feita na 5ª questão da Parte I da *Suma de Teologia*. Dividida em seis artigos, *de bono in communi* é uma questão que se situa entre as questões relativas à perfeição de Deus (4ª questão) e à bondade de Deus (6ª questão). Tomás de Aquino, portanto, pressupõe a noção de *perfeição* para o esclarecimento da noção de *bonum* e, por outro lado, trata em primeiro lugar da *ratio boni* antes de examinar a Bondade de Deus, isto é, das implicações da compreensão da noção de bem àquilo que concerne a Deus enquanto *summum bonum*. O primeiro artigo da 5ª questão pergunta sobre *se o bem se identifica com o ente na realidade*. De modo particular, este artigo é importante porque faz paralelo a três textos que, para Jan Aertsen, constituem as referências fundamentais para a discussão dos transcendentais em Tomás de Aquino: I *Sent. dist.* 8, q.1, a. 3 e as duas passagens do *De Veritate*, q.1, a.1 e q. 21, a.1. Ao examinarmos a questão 5, a.1, da *Suma de Teologia* a partir dessa perspectiva dos transcendentais (*ens, unum, verum e bonum*), devemos entender como se relacionam as noções de ente e bem, pois não parece evidente que possa existir alguma conversão entre as duas noções. Com efeito, o problema da conversibilidade entre ente e bem necessitaria de uma justificação sistemática. A tese de Tomás de Aquino de que “tudo o que é, na medida em que é, é bom” (*Suma contra os Gentiles III, 7*), parece estar em contraposição ao que há de mais elementar em nossa experiência humana diária. Além de contra-intuitiva, esta tese não implicaria a negação da realidade do mal?

Uma objeção à tese da conversibilidade é extraída da obra *De hebdomadibus* de Boécio: “Vejo nas coisas que uma coisa é serem boas e outra é serem” (ML 64, 1312 C). Com efeito, não há negar a importância central desse tratado de Boécio para as reflexões medievais acerca do bem. Daí a dificuldade de ser enfrentada, a partir da conclusão que Tomás de Aquino faz deduzir da posição de Boécio: “Logo, o bem é, na realidade, distinto do ente”⁵. De acordo com Tomás de Aquino, no entanto, “*bem e ente são idênticos na realidade; eles só diferem quanto à razão*” (Ia, q. 5, a. 1)⁶. A *ratio* do bem consiste em que alguma coisa seja *appetibile*, vinculando esta definição ao que é dito na *Ética* (I, 1094a3) de Aristóteles: *bonum est quod omnia appetunt*. *Appetere* pode traduzir-se por “aspirar a”. O bem, portanto, é “aquilo para o qual todas as coisas tendem”. Tomás de Aquino supõe que uma coisa é *appetibile* na medida em que é perfeita, já que todas as coisas tendem

⁵ Em *De hebdomadibus* (1313A), Boécio afirma, segundo Elders, que somente Deus é bom por sua essência. As coisas que existem são boas, e cada coisa que existe tende para o bem. Assim, o ente não é bom por sua essência, mas por sua dependência da bondade divina. Ver ELDERS, Leo. *La Métaphysique de Saint Thomas D’Aquin: Dans Une Perspective Historique*. Paris: J. Vrin, 1994.

⁶ TOMÁS DE AQUINO, S.th, I, q. 5, a.1: “(...) bonum et ens sunt idem secundum rem: sed differunt secundum rationem tantum. Quod sic patet. Ratio enim boni in hoc consistit, quod aliquid sit appetibile: unde Philosophus, in I Ethic., dicit quod bonum est *quod omnia appetunt*.”

para a própria perfeição. Ora, algo é perfeito na medida em que está em ato. Donde ser manifesto que o bem e o ente são idênticos na realidade, muito embora o termo “bom” exprima a noção de *appetibilis*, isto é, que suscita aspiração por ele, que o “ente” não exprime.

2. A noção de bem

Tomás de Aquino contrapõe à afirmação precedente de Boécio uma passagem da *Doutrina Cristã*, de Agostinho: “Enquanto somos, somos bons” (L.I, c.32: ML 34,32). Essa breve referência é significativa. No jogo das “autoridades”⁷, a tese que afirma ser *ens et bonum convertuntur* não será simplesmente garantida por referência a Agostinho. Como veremos adiante, essa tese será matizada e enriquecida pela reinterpretação da tese de Boécio. Para se entender porque Tomás de Aquino irá introduzir uma certa distinção entre ente e bem segundo a “intenção” de Boécio, é preciso considerar como, historicamente, a tese da conversibilidade foi preparada, (a) por um lado, pela crítica de Aristóteles à Ideia de Bem em Platão, e, (b) por outro lado, pela crítica de Agostinho à doutrina maniqueísta.

(a) Em primeiro lugar, a tese platônica de que “o Bem está muito além do ser” (República, VI, 509 B) pode ser tomada justamente em oposição àquela sobre a conversibilidade entre ente e bem. Em que consistiria a essência do bem, Platão responde apenas indiretamente, através de uma comparação com o Sol. A ideia do Bem seria, no mundo inteligível, a causa da verdade das coisas e de seu ser, assim como o Sol, no mundo sensível, seria a causa não apenas da visibilidade das coisas, mas também de sua geração e crescimento⁸. Como se sabe, a leitura direta das obras de Platão na Idade Média era quase restrita ao *Timeu*. Tomás de Aquino, pois, desconhecia a *República*, mas ele se confrontou indiretamente com a tese de Platão a partir de duas fontes: a crítica de Aristóteles à Ideia de Bem e a obra do Pseudo-Areopagita sobre os Nomes Divinos. No que se refere especificamente à crítica de Aristóteles, introduz Tomás de Aquino, em seu Comentário, uma importante distinção. Com efeito, Tomás observa que Aristóteles, no livro XII da *Metafísica*, reconhece um Bem separado. A crítica de Aristóteles, na verdade, é focada na visão platônica de que o Bem separado seria a Forma comum de todas as coisas boas⁹. Tomás de

⁷ CHENU, M. -D. *Introduction à l'étude de Saint Thomas D'Aquin*, Montréal/Paris: J. Vrin, 1950, p. 106-131.

⁸ AERTSEN, Jan. *Medieval Philosophy and the Transcendentals: The Case of Thomas Aquinas*. Leiden: E. J. Brill, 1996, p. 292.

⁹ AERTSEN, Jan. *op. cit.*, p. 294: “Thomas notes that Aristotle himself, in the twelfth book of the *Metaphysics*, recognized such a separate Good. Aristotle's critique is focused on Plato's view that this separate Good is the common Form of all good things.”

Aquino, de sua parte, corrobora a crítica de Aristóteles baseando-se em uma distinção entre o que é comum em virtude da *predicação* e o que é comum em virtude da *causalidade*. Para J. Aertsen, esta distinção é fundamental para se entender a crítica de Tomás de Aquino ao platonismo¹⁰. De fato, na Ideia de Bem em Platão há diferentes tipos de universalidade que são erroneamente unificadas: há um Bem separado que é causa de todas as coisas boas, mas que deve ser distinguido daquilo que é comum no sentido do que Platão entende por uma Forma ou Ideia, enquanto modo unívoco de predicação. Em Aristóteles, porém, são apresentados argumentos contra a existência de uma Ideia universal do Bem, segundo sua doutrina da divisão dos seres em categorias. *O ser se diz de muitos modos*: não há uma Ideia ou *ratio* comum às diversas categorias. Assim, não há um Bem que seja comum a todas as coisas boas (Ética a Nicômacos, 1096 a-b). O termo “bem”, diz Aristóteles, é usado igualmente nas categorias de substância, qualidade e relação. Ora, o que existe por si, isto é, a substância, é algo por natureza anterior ao que é relativo — o que é derivado ou acidente, referente à substância. Portanto, não seria possível haver uma Forma comum ao “bem absoluto” e ao “bem relativo”: o termo “bem” tem tantas acepções quanto o termo “ser”, com múltiplos modos de predicação, não havendo então uma ciência única de todos os bens. Na verdade, há muitas ciências, mesmo acerca de coisas compreendidas em uma única categoria.

Aristóteles antecipa uma possível objeção aos seus argumentos contra a existência da Ideia universal do Bem: a teoria não teria como referência bens da mesma forma. Isto é, seria possível falar dos bens de duas maneiras: alguns bens devem ser bons em si mesmos, enquanto outros são apenas em função daqueles. Mas o que seria algo “bom em si”? Nada além da Ideia do Bem é bom em si mesmo? Neste caso, argumenta Aristóteles, a Ideia seria inútil. Por outro lado, honrarias, inteligência e prazer, ainda que fossem tomadas como coisas boas em si, na verdade supõem noções muito distintas. Portanto, conclui Aristóteles (1096 b), o bem não é uma generalidade correspondente a uma Ideia única. É importante observar, porém, que Aristóteles não está negando a possibilidade de existência de um bem único que seja um predicado universal dos bens, ou que este bem não seja capaz de existir separadamente. O problema real parece consistir, antes, no seguinte: este bem não poderia ser praticado ou atingido pelo homem. Mas é possível que alguém possa pensar que valha a pena ter conhecimento de um tal bem, a fim de usá-lo como protótipo diante de bens relativos a nós e, deste modo, poder atingi-los.

¹⁰ AERTSEN, Jan. *op. cit.*, p. 294: “Thomas’s assessment of Aristotle’s critique is based on the distinction between what is common in virtue of predication and what is common in virtue of causality, a distinction that is fundamental, as we have already seen (4.1.), for Thomas’s discussion of Platonism. In Plato’s Idea of the Good, these different types of commonness are mistakenly unified. There is a separate Good that is the cause of all good things, but its universality must be distinguished from commonness in the sense of a Form or Idea.”

O problema com semelhante argumento é que, embora plausível, ele parece colidir com o exercício real das ciências. De fato, um conhecimento da Forma do bem parece prescindível mesmo àqueles praticantes das diversas artes. Seria difícil perceber em que sentido, pensa Aristóteles, um tecelão ou um carpinteiro seriam beneficiados, em seus ofícios, com algum conhecimento do “bem em si”; um médico igualmente não se ocupa com a “saúde em si”, pois na verdade trata da saúde do homem, ou mesmo de um determinado homem, um indivíduo. Em seu Comentário à *Ética a Nicômacos*¹¹ Tomás executa uma mudança significativa de ênfase. O argumento de Aristóteles se concentrara na diversidade categorial do bem. O conceito aristotélico de analogia é explicitado por Tomás de Aquino.

(b) A tese maniqueísta de que há dois princípios primordiais e antagônicos, o Pai da Luz (Deus) e o Príncipe das Trevas (*Hylé*, Matéria), foi combatida por Agostinho. Nas confissões (livro VII), Agostinho descreve seu caminho de superação da visão de mundo dualista proposta por Mani (216-277). Após sua conversão ao Cristianismo, Agostinho elaborou diversos tratados contra os maniqueus¹².

A obra *De natura boni*¹³ parece encerrar a polêmica agostiniana contra a tese maniqueísta. Além de empregar uma argumentação nos termos da tradição greco-romana, Agostinho também recorre à Escritura, que proclama a universalidade e a bondade da Criação de Deus. Neste sentido, a Natureza, enquanto Natureza, é boa, segundo as três características que possui: *modus*, *species* e *ordo*. Em conseqüência, todas as coisas criadas, na medida em que são, são boas. A tese maniqueísta, porém, manteve-se um tópico de discussão corrente na Idade Média. De modo particular, ela recrudescceu com o movimento cátaro. Felipe, o Chanceler, em sua obra *Summa de bono*, mobiliza seus argumentos acerca do bem em confronto direto a essa nova variante do maniqueísmo. Portanto, a doutrina dos transcendentais, em seu começo, pode ser vista como uma resposta filosófica ao movimento cátaro¹⁴. O “erro dos maniqueus”, segundo Tomás de Aquino, consistiria em afirmar que algumas coisas são más nas suas naturezas (*Suma contra os Gentiles*, III, 7). Por “mal” Tomás entende “a privação daquilo que uma

¹¹ *In I Ethic.*, lect. 7.

¹² Para um confronto sobre a questão do mal, sob uma perspectiva metafísica, ver SILVA, P. O. *Ordem e Ser: Ontologia da Relação em Santo Agostinho*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007, p. 93-119.

¹³ MOON, A. A. *The Natura Boni of Saint Augustine. A Translation with an Introduction and Commentary*, Washington, D.C.: The Catholic Univ. of America Patristic Series, vol. 88, 1955.

¹⁴ AERTSEN, Jan. *op. cit.*, p. 294: “The Manichaeism thesis again became a topic of discussion in the Middle Ages through the movement of the Cathari. This may explain, as we observed in chapter I, why Philip the Chancellor’s account of the transcendentals is concentrated on the good and expressly refers to the Manichees. His *Summa de bono* may have been intended as a reaction to this new variant of Manichaeism, and thus the beginning of the doctrine of the transcendentals as a philosophical response to the challenge of the Cathari.”

coisa está destinada a ter e que deve ter”. A “privação”, por sua vez, “não é essência alguma, mas, uma *negação na substância*”. Assim, conclui Tomás, *o mal não é essência alguma nas coisas*. De fato, se cada coisa tem o *esse* segundo sua essência, então, na medida que tem *esse*, esta coisa tem algo de bom. “*Bonum est quod omnia appetunt*” (o bem é o que tudo aspira). Portanto, cada coisa é boa porque tem essência. O mal, sendo apenas privação, não tem essência. (1910-1912). Ademais, “nenhuma coisa tende para o que lhe é contrário, pois cada coisa deseja o que se lhe assemelha e lhe é adequado” (1914). E se todo ente, ao agir, tende para o bem (*Suma contra os Gentiles*, III, 3), disto resulta que nenhum ente é essencialmente mau, “porque tudo que age, age enquanto é existente em ato e perfeito” (*Suma contra os Gentiles*, III, 7, 1913). Em *Suma contra os Gentiles*, III, 7 Tomás não se refere explicitamente a Agostinho, mas a menção ao “erro dos maniqueus” não deixa dúvida acerca da origem da questão. A tese de Agostinho, segundo a qual “enquanto somos, somos bons (*Doutrina Cristã*, I, c. 32), é uma afirmação da conversibilidade entre ente e bem e, indiretamente, uma resposta à postura maniqueísta, já que nega a existência de uma essência má nos entes, derivada da bondade de Deus.

3. A reinterpretação da perspectiva de Boécio

A afirmação de Boécio: “vejo nas coisas que uma coisa é serem boas e outra é serem” (ML 64, 1312 C) está na base de inúmeras críticas à possibilidade de conversão entre ser e bem. Sobretudo a partir de D. Hume (*Treatise on Human Nature*, III, 1,1), tornou-se evidente, para muitos filósofos, a impossibilidade de se passar logicamente de proposições acerca do *ser* a proposições acerca do *dever-ser*. O bem, enfim, não se deduz do ser. A tentativa de se extrair proposições valorativas de proposições constatativas ficou conhecida por “falácia naturalista”. Valores são irreduzíveis ao que é, ao ser. Sem que necessitemos examinar as diferenças entre as palavras de Hume e o que foi feito delas por seus epígonos, no decorrer do século XX, e não obstante a distância entre as perspectivas de Boécio e de Hume, um problema comum parece subsistir: como justificar a tese da conversibilidade entre ser e bem? No que toca a Boécio, no entanto, a primeira coisa a ser feita é não interpretar sua afirmação em sentido moral. E, de fato, não interpretar a afirmação de Boécio em sentido moral é o que faz Tomás de Aquino: o “ser” é entendido aqui enquanto *atualidade*, e isto é fundamental para se compreender o argumento de Tomás. Com feito, uma pessoa não pode ser fonte de valores a menos que ela já seja algo; sua perfeição é uma atualização daquilo que ela potencialmente já é. É neste sentido que, para Tomás, todo ser enquanto ser é bom. Com isso, a tese da conversibilidade pressupõe certa concepção metafísica da noção de bem, tal como já foi expressa por Agostinho em sua polêmica com a

tese maniqueísta. Entretanto, Tomás não apenas defende a identidade entre ser e bem. Uma identidade, diga-se de passagem, não tautológica. Por ser apenas análoga à identidade em Deus, supõe tal identidade nos seres finitos uma diferença entre criatura e Criador, que é sua causa exemplar. Com efeito, na *S.th.* Ia, q. 5, a. 1, Tomás de Aquino, ao se referir à passagem de Boécio em *De hebdomadibus*, levanta na verdade a questão sobre *como* as coisas são boas. E, ao responder a tal questão, introduz a distinção entre *ens simpliciter* e *bonum simpliciter*. É certo que bem e ente são idênticos na realidade, mas diferem em suas noções. A noção de *ens* “designa propriamente algo que está em ato; e o ato se refere propriamente à potência”. O *ens simpliciter* é propriamente o *esse* substancial de cada coisa. O ser (*esse*) substancial de cada coisa é o ato primário. Por outro lado, pelos atos que lhe são acrescentados, diz-se que uma coisa é *sob certo aspecto* (*secundum quid*). Deste modo, devemos distinguir entre as noções de *ser absolutamente* — *ens simpliciter* (S1) e *ser sob certo aspecto* — *ens secundum quid* (S2).

Observemos aquilo a que se refere a noção de bem. Se por “bem” considerarmos agora o que é expresso pela noção de perfeito, com isso diz-se o que é atrativo (*appetibile*) e, em consequência, segundo o aspecto de ser final (*rationem ultimi*). Portanto, uma coisa que é dotada de sua perfeição última chama-se *bonum simpliciter* (B1). Aquilo, porém, que não possui a perfeição última, embora tenha alguma perfeição (já que se encontra em ato), não é B1, mas *secundum quid*, bem sob certo aspecto (B2). Assim, para Tomás, segundo o ser substancial, uma coisa é dita ente de modo absoluto (S1), mas boa sob certo aspecto, enquanto é ente (B1). Entretanto, do ponto de vista do ato último, uma coisa é dita ente sob certo aspecto (S2) e boa de modo absoluto (B1).

É o que Boécio quer dizer quando afirma que *nas coisas se deve distinguir o bem e o ser*: há de se entender do bem e do ser considerados de modo absoluto, porque segundo o ato primeiro uma coisa é ente de modo absoluto, e segundo o último é bem de modo absoluto. Pelo contrário, segundo o ato primeiro é de alguma forma bem, e segundo o último é de alguma forma ente¹⁵.

Certamente devemos desconfiar de semelhantes declarações de Tomás de Aquino. Sabemos que ele não está apenas esclarecendo um ponto não muito claro na afirmação de Boécio. Como noutras ocasiões, Tomás de Aquino introduz diretamente elementos pessoais naquilo que expõe, como se nada fosse acrescentado ao discurso das “autoridades”. Mas a verdade é que Tomás está reinterpretando a sentença de Boécio sobre

¹⁵ TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 5, a. I: “Sic ergo quod dicit Boetius, quod *in rebus aliud est quod sunt bona, et aliud quod sunt*, referendum est ad esse bonum et ad esse simpliciter: quia secundum primum actum est aliquid ens simpliciter; et secundum ultimum, bonum simpliciter. Et tamen secundum primum actum est quodammodo bonum: et secundum ultimum actum est quodammodo ens.”

a não-identidade entre *ser* e *ser bom*, referindo-se à distinção entre *ens simpliciter* e *bonum simpliciter*. Há uma *ordem inversa* entre os dois, de tal modo que não podem ser confundidos¹⁶. De fato, o que é S1 é, enquanto ente, apenas inicialmente bom (B2); do ponto de vista da perfeição última, B1 é apenas acidentalmente ser (S2). Portanto, a diferença entre B1 e B2 ocorre em virtude do caráter finito das coisas, já que, neste caso, ser e ser em ato não são o mesmo.

O exame dessa distinção é muito importante para a relação a ser estabelecida entre o *bem transcendental* e o *bem moral*. Ela é importante porque mantém a perspectiva metafísica do bem transcendental na tese de Boécio, embora a corrigindo; e, por outro lado, ela também é importante para se compreender melhor a aparente “passagem indevida” do ser ao dever-ser, pois explicita o nexos entre as noções de ser e bem: a obrigação moral implicada pela noção de “dever” será, então, fundamentada por essa reinterpretação da tese de Boécio, na medida em que o bem transcendental acrescenta à consideração do ser o caráter de desejável em sentido ontológico, isto é, em ato e perfeição¹⁷. Em *S.th.* Ia, q. 5, a.1 a noção de “perfeição” pode ser interpretada, ainda que de forma apenas implícita, de acordo com a noção de bem vinculada à afirmação de Agostinho: “Na medida em que somos, somos bons” (L.I, c.32: ML 34,32). O que parece ser uma tautologia, essa afirmação, como vimos, representa na verdade uma oposição à tese de Boécio. Uma vez “esclarecida” a tese de Boécio, a conversibilidade entre ser e bem é confirmada pela recorrência a Agostinho. Por outro lado, esta citação de Agostinho, no “sed contra”, atinge também Aristóteles, pois se “todos os seres tendem para a própria perfeição”, a noção de “perfeito” vinculada à noção de bem não é aqui simplesmente reproduzida: Tomás de Aquino está também reinterpretando Aristóteles, ao conceber seu próprio sentido de bem no âmbito da doutrina dos transcendentais.

¹⁶ AERTSEN, Jan. *op. cit.*, p. 317: “Boethius’s statement about the non-identity between being and being good is interpreted by Thomas as a reference to the difference between being absolutely and good *simpliciter*. There appears to be an inverse ordering between the two: what is B1 is, as being, only good initially, G2; what is G1 is accidental in an ontological respect, B2. Without saying so expressly, Thomas clearly presents here a reinterpretation of Boethius’s view.”

¹⁷ A noção de “perfeição” supõe aqui o caráter de “último” no movimento da potência ao ato. Tomás de Aquino vincula, então, o aspecto de ser final à noção de bem. Mas o que é “fim”, para Aquino, é na verdade um retorno, um movimento circular de completude. Por “fim” não se pensa apenas aquilo que é almejado, mas também aquilo que é levado à perfeição. “Bem” não é apenas o que é desejável, mas quem o deseja. O quem é desejável como realização última, como perfeição do ser. O *ser bom* da criatura necessita de retorno àquilo que ela realmente é. Essa estrutura circular do ser faz sentido, quando levamos em consideração a peculiar relação entre os entes finitos e o ente imediato. Há uma *dependência* do ente finito em relação à causa primeira-última de seu ser. Uma vez que o ente finito não é perfeito como o Ato Puro (Deus), ele necessita, deseja – em sentido ontológico, não psicológico –, orientar-se à completude de seu ser, portanto, há uma identidade formal entre as noções de “fim”, “bem”, “perfeito” e “ato”. Ver J. A. AERTSEN, *Nature and Creature: Thomas Aquinas’s Way of Thought*. Leiden: E. J Brill, 1988, p. 338.

4. Lei natural e fundamentação da moralidade (S.th. Ia-IIae, q. 94, a. 2)

A q. 94 da *Suma de Teologia* (Ia-IIae) examina a lei natural¹⁸. Ela é situada entre as questões relativas à lei eterna (q. 93) e a lei humana (q. 95). De modo particular, a exposição feita no artigo 2º (“A lei natural contém vários preceitos ou apenas um?”) já recebeu várias interpretações, mas, como observa J. Aertsen, pouca importância tem sido dada a sua relação com a doutrina dos transcendentais e, enfim, à relação entre transcendentalidade e moralidade¹⁹. Assim como em Aertsen, também nos restringiremos aqui a esses aspectos da questão. Estaremos particularmente interessados em explicitar o paralelismo entre *S.th.* Ia, q. 5, a.1 e *S.th.* Ia-IIae, q. 94, a.2, no que se refere à noção de bem. Para isso, apenas indicaremos a *estrutura de fundamentação metafísica dos primeiros princípios do intelecto prático*, em *S.th.* Ia-IIae, q. 94, a.2, que sustenta a concepção de lei natural.

Passemos, portanto, à análise do texto de Tomás de Aquino, levando em conta a perspectiva das noções transcendentais ali implicadas. De início, no que se refere à lei natural, Aquino sustenta uma comparação entre os primeiros princípios da razão especulativa e os primeiros princípios da razão prática, no sentido de serem evidentes, isto é, conhecidos por si. Esse paralelismo, como sabemos, é proposto por Aquino em diversos lugares de sua obra. Os primeiros princípios das obras humanas são os preceitos da lei natural, e são comparados aos primeiros princípios das demonstrações relativas à razão especulativa. Tais princípios da razão especulativa são chamados de *auto-evidentes* porque são naturalmente conhecidos, e formam a base de todo conhecimento. A razão teórica procede, portanto, desses princípios.

No que se refere aos preceitos da lei natural, há certamente uma distinção frente aos princípios da razão teórica, como se observará, de forma explícita, no a. 4 desta mesma questão:

“Porque a razão especulativa trata precipuamente das coisas necessárias, as quais é impossível serem de outro modo. Nelas acha-se a verdade, sem nenhuma falha, nas conclusões próprias, como também nos princípios comuns. A razão prática, contudo, trata das coisas contingentes, nas quais se compreendem as operações humanas, e assim, embora exista alguma

¹⁸ Sobre o tema “lei natural” em Tomás de Aquino, noutra perspectiva, ver GILSON, Étienne. *L’Esprit de la Philosophie Médiévale*, 2. éd., Paris: J. Vrin, 1948, p. 304-323. Ver também, do mesmo autor, *Saint Thomas Moraliste*, Paris: J.Vrin, 1974, p. 235-238.

¹⁹ AERTSEN, Jan. *Medieval Philosophy and the Transcendentals: The Case of Thomas Aquinas*. Leiden: E. J. Brill, 1996, p. 326: “His classic exposition of natural law in *Summa theologiae* I-II,94.2 has been often discussed, but little attention is paid to a number of aspects of this text that are of importance for his doctrine of the transcendentals and for the relation between transcendentality and morality.”

necessidade nas coisas comuns, quanto mais se desce às próprias, tanto mais se acha a falha”²⁰.

No artigo 2º, Tomás de Aquino acentua primeiramente o fato de que razão teórica e razão prática têm, por assim dizer, “a mesma estrutura formal de racionalidade”²¹, isto é, em ambas procede-se dos primeiros princípios à conclusão. Que tal procedimento, porém, seja realizado de modo distinto nas esferas teórica e prática — como se vê pela citação do a. 4º pode ser tomado como uma indicação da autonomia da ética. Mas isto não significa, bem entendido, que a razão prática esteja *separada* da razão teórica. Não há, aqui, dois ramos distintos do conhecimento. Razão teórica e razão prática diferem, porém, em seus *fins*, pois enquanto aquela se direciona ao conhecimento da verdade, esta se direciona à verdade da *ação humana*, isto é, à ação em conformidade com as *normas* que orientam a ação. Este aspecto da razão prática é, aliás, essencial para a vinculação entre moralidade e transcendentalidade. O caráter “transcendental” da moralidade decorre da própria fundamentação teórica, isto é, metafísica, que é condição para os preceitos da lei natural. Deste modo, é preciso matizar, como se viu, a compreensão que se possa ter da autonomia da ética em Tomás de Aquino: há certa relação de dependência da moralidade em relação à doutrina metafísica dos transcendentais e, de forma mais específica, em relação à legitimidade do primeiro princípio indemonstrável, isto é, o *princípio de não-contradição*. Entretanto, é preciso recordar, o próprio princípio básico da razão especulativa supõe a apreensão do ente.

“Com efeito, o que primeiro cai na apreensão é o ente, cuja intelecção está inclusa em todas aquelas coisas que alguém apreende. E assim o primeiro princípio indemonstrável é que “não se pode afirmar e negar ao mesmo tempo”, que se funda sobre a razão de ente e não ente, e sobre esse princípio todas as outras coisas se fundam como se diz no livro IV da *Metafísica*”²².

Há uma prioridade da razão teórica em relação à razão prática, em virtude da prioridade do ente. Mas se a razão prática for considerada tão somente uma “extensão” da razão teórica, isto não significaria, em última análise, que a lei natural nada mais é do que uma necessária derivação do que é inteligível, da esfera teórica à esfera prática? Como captar, assim, o cará-

²⁰ TOMÁS DE AQUINO, Sth, I-II q. 94, a. 4: “Quia enim ratio speculativa praecipue negotiatur circa necessaria, quae impossibile est aliter se habere, absque aliquo defectu invenitur veritas in conclusionibus propriis, sicut et in principiis communibus. Sed ratio practica negotiatur circa contingentia, in quibus sunt operationes humanae: et ideo, etsi in communibus sit aliqua necessitas, quanto magis ad propria descenditur, tanto magis invenitur defectus.”

²¹ AERTSEN, Jan, *op. cit.*, p. 327.

²² TOMÁS DE AQUINO, S.th, I-II q. 94, a.2: “Nam illud quod primo cadit in apprehensione, est ens, cuius intellectus includitur in omnibus quaecumque quis apprehendit. Et ideo primum principium indemonstrabile est quod *non est simul affirmare et negare*, quod fundatur supra rationem entis et non entis: et super hoc principio omnia alia fundantur, ut dicitur in IV *Metaphys* (3, 1005b 29-34).”

ter *prescritivo* da lei natural? Sob que sentido, enfim, devemos reconhecer os preceitos da lei natural, se realmente aceitarmos a afirmação de que a razão prática se direciona à verdade da ação humana, e, portanto, que ela possa assumir um duplo aspecto de *teoria* da ação e de *norma* da ação? Com efeito, a analogia entre razão teórica e razão prática, nos conduziu à pergunta sobre o caráter transcendental da moralidade. Aqui podemos, então, tematizar o ente já a partir da discussão conduzida em *S.th*, Ia, q. 5, a.1, pois o que por primeiro apreendemos do ponto de vista transcendental da razão prática é o bem.

“Assim como o ente é o primeiro que cai na apreensão do modo absoluto, assim o bem é o primeiro que cai na apreensão da razão prática, que se ordena à obra: todo agente, com efeito, age por causa de um fim, que tem a razão de bem. Assim, o primeiro princípio na razão prática é o que se funda sobre a razão de bem que é “Bem é aquilo que tudo deseja”. Este é, pois, o primeiro princípio da lei, que o bem deve ser feito e procurado e o mal evitado. Sobre isso se fundam todos os outros preceitos da lei da natureza, de tal modo que pertence aos preceitos da lei da natureza tudo aquilo que deve ser feito ou evitado, que a razão prática naturalmente apreende que são bens humanos”²³.

Para uma avaliação mais adequada desta tradição argumentativa pressuposta por Tomás de Aquino, portanto, não podemos prescindir da doutrina dos transcendentais e, em particular, do bem transcendental. Para um confronto, porém, com a linha interpretativa de Aertsen, é possível indicar pelo menos dois pontos a serem examinados brevemente: (1) a estrutura de “fundamentação transcendental” do primeiro princípio e (2) a relação, por um lado, entre lei natural e lei eterna, e, por outro lado, o papel das inclinações naturais para o estabelecimento dos primeiros princípios da razão prática.

(1) Na opinião de J. Aertsen, a obra *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, de W. Kluxen²⁴, representa o mais importante estudo sobre a Ética de Tomás de Aquino nos últimos tempos. Ela segue, na esteira dos estudos modernos, uma forte tendência em acentuar a autonomia da filosofia moral. Uma autonomia, na verdade, não apenas em relação à teologia moral, mas também em relação à metafísica.

²³ TOMÁS DE AQUINO, *S.th.*, I-II q. 94, a.2: “Sicut autem ens est primum quod cadit in apprehensione simpliciter, ita bonum est primum quod cadit in apprehensione practicae rationis, quae ordinatur ad opus: omne enim agens agit propter finem, qui habet rationem boni. Et ideo primum principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni, quae est, *Bonum est quod omnia appetunt*. Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum. Et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae: ut scilicet omnia illa facienda vel vitanda pertineant ad praecepta legis naturae, quae ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana.”

²⁴ KLUXEN, Wolfgang. *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Hamburg, 1980.

Segundo Aertsen, o estudo fundamental de Wolfgang Kluxen defende três teses²⁵:

- a) É possível e legítimo extrair uma ética filosófica da síntese teológica na *Suma de Teologia*.
- b) A ética, enquanto ciência prática, é independente da metafísica como disciplina teórica: a ética se baseia na “experiência atual da moral”.
- c) A unidade entre metafísica e ética é estabelecida não no plano do conhecimento filosófico, mas no da Teologia.

Aertsen discorda de Kluxen: metafísica e ética formam sim uma unidade no plano *filosófico*. Essa unidade seria encontrada, precisamente, a partir da doutrina dos transcendentais. Assim, enquanto o primeiro princípio da razão teórica é redutível ao primeiro transcendental (ser), o primeiro princípio da razão prática reduz-se ao bem. Os dois princípios, embora diferentes, não podem ser separados um do outro.

A fundamentação da esfera teórica e da moralidade possibilita estabelecer a relação entre metafísica e ética. A conclusão de Aertsen: a ética, enquanto ciência, não se baseia na “experiência atual da moral”, pois ela requer uma reflexão sobre os fundamentos da práxis. Resta explicitar, porém, em que sentido se deve compreender essa reflexão da ética enquanto ciência. Por “fundamentação transcendental” Aertsen pensa remontar ao argumento utilizado por Aristóteles no livro IV da *Metafísica*, no sentido de estabelecer o primeiro princípio de todo conhecimento, o princípio de não-contradição²⁶. Como vimos, é a este argumento que Tomás de Aquino se refere em S.th. I-II, q. 94, a. 2. O princípio não pode ser negado sem que aquele que o nega incorra em contradição. Toda tentativa de negar o primeiro princípio o repõe, pois ele é condição de possibilidade de todo discurso e, portanto, de toda negação. A fundamentação que Tomás de Aquino requer do primeiro princípio é a mesma que a fundamentação *anhypotheton* de Aristóteles (1005b 14). Com efeito, Aristóteles teve consciência dos limites da demonstração através de inferências, isto é, através da dedução. Pois como poderíamos demonstrar um princípio que é condição de possibilidade de todo pensar? Ora, isto só é possível recorrendo a outro tipo de demonstração, através da *refutação*. Trata-se de uma prova indireta, feita pelo opositor do princípio: como já se disse, a tentativa de negar o princípio conduz à auto-contradição, pois aquele que nega explicitamente o princípio, discrimina entre o que é e o que não é, e, portanto, afirma implicitamente o princípio. Deste modo, confirma-se a tese aristotélica de que o princípio de não-contradição é o primeiro princípio da ciência primeira (metafísica), isto é, aquela que estuda o ente enquanto ente²⁷. O termo “transcendental” não deve ser confundido aqui,

²⁵ AERTSEN, Jan. *op. cit.*, p. 330.

²⁶ AERTSEN, Jan. *op. cit.*, p. 150.

²⁷ OLIVEIRA, Manfredo A. *Sobre a Fundamentação*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993, p. 20-24.

porém, com aquele da perspectiva inaugurada por Kant. De fato, em Kant, o termo “transcendental” é usado em referência à nossa cognição dos objetos, na medida em que esse modo de cognição é possível *a priori*. Na verdade, segundo Aertsen, a perspectiva kantiana tem afetado bastante o estudo do pensamento transcendental medieval²⁸. Na *Crítica da Razão Pura* (B 113-114), com efeito, Kant se distancia da concepção tradicional dos transcendentais (*quodlibet ens est unum, verum, bonum*). De acordo com a posição kantiana, o termo “transcendental” se identificaria com “lógico-transcendental”, mas esta interpretação é historicamente questionável. Apesar disso, Aertsen reconhece que Tomás de Aquino desenvolve sua doutrina dos transcendentais a partir de uma perspectiva cognitiva. Seu método é o de uma “análise reflexiva do conhecimento humano, uma *resolutio* de nossos conceitos às concepções primeiras”²⁹. Em comparação à filosofia transcendental kantiana, o pensamento transcendental medieval enfatiza o caráter ontológico de nossa cognição. No caso específico de Tomás, os transcendentais são, portanto, os primeiros da ordem cognitiva, isto é, são possibilitadores do conhecimento racional. Neste sentido, há uma “fundamentação transcendental” não simplesmente no sentido lógico, *a priori*, constituída a partir da subjetividade, como ocorre em Kant. Em Tomás de Aquino, os transcendentais manifestam diferentes “faces” do ente. Os primeiros princípios da demonstração supõem, segundo Aertsen, os transcendentais, as concepções primeiras. Essa Ideia está presente tanto em *De Veritate* q. 1, a. 1, como no Comentário ao *De Trinitate* de Boécio, q. 6, a. 4. Nas duas questões, torna-se claro que toda consideração das ciências especulativas é redutível a algo primeiro, seja às “primeiras concepções do intelecto como a de ente, de uno, e similares, às quais é preciso reduzir todas as definições das supracitadas ciências”, seja aos “princípios indemonstráveis das demonstrações, como ‘todo todo é maior que sua parte’ e similares aos quais todas as demonstrações se reduzem”³⁰

²⁸ Ver a crítica de Aertsen ao “tomismo transcendental” de J. Marechal em AERTSEN, Jan. *op. cit.*, p. 156. Entretanto, ver as considerações fundamentais de Lima Vaz sobre esta questão. Cf. LIMA VAZ, Henrique C. de. *Escritos de Filosofia III: Filosofia e Cultura*, São Paulo: Ed. Loyola, 1997, p.329-332.

²⁹ AERTSEN, Jan. *op. cit.*, p. 104.

³⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio, Questões 5 e 6*. (Tradução e Introdução de Carlos Arthur R. do Nascimento), São Paulo: Editora UNESP, 1999, p. 167. Ver AERTSEN, Jan. “Mittelalterliche Philosophie: ein unmögliches Projekt? Zur Wende des Philosophieverständnisses im 13. Jahrhundert”. In: *Geistesleben im 13. Jahrhundert*, Miscellanea Mediaevalia, Band 27, Berlin-New York: Walter de Gruyter, 2000, p. 12-28. Aertsen interpreta esse Comentário como uma crítica implícita a Boécio: Tomás estaria apresentando uma outra concepção de Filosofia, diferente do viés filosófico-teológico de Boécio, que se mostra incorreto (p. 21-22). Sua tese é a de que se daria aqui uma *transformação da Filosofia*: os conceitos primeiros, os transcendentais, são concebidos enquanto o horizonte do conhecimento espiritual humano. O que o Comentário de Tomás deixaria claro é o seguinte: o desenvolvimento que conduz da Teologia cristã à Filosofia enquanto *scientia* significaria precisamente a transformação do status de Filosofia no século XIII (p. 23). Essa é, na verdade, a resposta de Aertsen à questão sobre se a Filosofia na Idade Média é um projeto impossível. Convém

Também em *De Veritate* q.1, a. 1. encontra-se a concepção de que nas ciências especulativas procede-se sempre a partir de algo previamente conhecido (ex aliquo prius noto). Outro elemento importante na comparação das duas questões diz respeito à distinção entre duas formas de aquisição de conhecimento. Uma forma se dá pela demonstração de proposições, isto é, a que segue a ordem da ciência; a outra forma é a que segue a ordem da definição, através do inquerito sobre o que é, qual a essência ou quiddidade de algo. Para nosso propósito, é suficiente indicar apenas a primeira forma de aquisição de conhecimento. Se, portanto, quisermos nos esclarecer sobre como a ética deva ser entendida como ciência, isto parece indicar que a moralidade pressupõe alguma demonstração. Mas em que sentido podemos conceber uma demonstração no âmbito da ética filosófica? É mesmo possível uma demonstração compatível com a Ideia de “fundamentação transcendental”? Aertsen parece não diferenciar suficientemente os dois tipos de demonstração envolvidos na “fundamentação transcendental” do primeiro princípio. Na S.th. Ia-IIae, q. 94, a. 2, Tomás afirma claramente que o princípio de não-contradição é “fundamentado” (*quod fundatur*) nas noções de ente e não-ente. Uma vez que o primeiro princípio da razão prática parece subordinar-se ao primeiro princípio do intelecto (“e sobre esse princípio tudo o mais se funda, como se diz no livro IV da Metafísica”), é permitido supor que a derrogação desse primeiro princípio conduziria também à derrogação da própria ética como ciência.

(2) No que se refere mais diretamente à lei natural em Tomás de Aquino, há dois aspectos que poderiam ser complementários à perspectiva de Aertsen.

O primeiro aspecto diz respeito à relação não explorada entre lei natural e lei eterna, o que talvez seja um limite inerente à própria interpretação adotada por Aertsen, acerca do horizonte possível da metafísica. Estamos,

observar, porém, em contraponto a esta interpretação, que há uma Teologia filosófica em Tomás de Aquino, enquanto ciência divina, e que, portanto, uma distinção muito rígida entre a ciência do ente e a ciência divina precisaria ser reexaminada. Ver TOMÁS DE AQUINO, *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio, Questões 5 e 6*. (Tradução e Introdução de Carlos Arthur R. do Nascimento), São Paulo: Editora UNESP, 1999, p. 132-133. Para um comentário específico da q. 5, a. 4, ver ELDERS, Leo. *Faith and Science: An introduction to St. Thomas' Expositio in Boethii De Trinitate*, Roma: Herder, 1974, p.111-116. Isso não invalida, além disso, o fato de que, nesta vida, o nosso acesso a Deus ocorra somente através dos entes materiais. Esse aspecto negativo na noção de ente enquanto ente se dá por um juízo, ao contrário do que pretende Aertsen. É através de um juízo negativo (presente na segunda operação do intelecto, a *separatio*) que temos acesso ao ente imaterial. Ver ELDERS, Leo. *La Métaphysique de Saint Thomas d'Aquin: Dans une perspective historique*, Paris: J. Vrin, 1994, p. 33-34. Ver igualmente, acentuando ainda mais o caráter “negativo” do processo de conhecimento em Tomás de Aquino, C. A. DO NASCIMENTO “Metafísica Negativa em Tomás de Aquino”. In: *Madiaevalia. Textos e Estudos*, vol. 23 Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2004, p. 249-258. Não temos acesso positivo ao ente imaterial. Na verdade, em sua “metafísica negativa”, Tomás de Aquino sustenta duas teses: (a) o objeto próprio do intelecto humano é a quiddidade no ente material; (b) nas substâncias, material ou imaterial, suas diferenças específicas nos são desconhecidas.

portanto, mais próximos da leitura de Leo Elders, porque entendemos existir, em Tomás de Aquino, um vínculo entre ética e teologia filosófica³¹ que extrapola o tópico dos transcendentais, enquanto horizonte último de fundamentação para a lei natural. Para Tomás de Aquino, a lei natural é uma participação na lei eterna (S.th. I-II, q. 93), presente no homem (S.th. Ia-IIae, q. 91, a. 2). Essa teoria remonta já à filosofia estoica, e posteriormente assimilada pela doutrina da criação entre os Padres da Igreja. Assim, ao menos historicamente o tópico da lei eterna não pode ser excluído de uma discussão filosófica da lei natural. Eis a importância da ordem divina na vida humana: a lei eterna é a lei de Deus, seu governo a toda criatura. É a partir da lei eterna que os princípios morais são avaliados. Noutras palavras, a lei eterna é a verdadeira “fundamentação transcendental de todos os princípios morais”³² É por esta razão que, segundo É. Gilson, “toda derrogação às prescrições da razão prática é, por isso mesmo, uma derrogação à lei eterna que a dirige, isto é, uma oposição da vontade humana à razão de Deus.”³³.

Outro aspecto a ser considerado na abordagem de Aertsen seria a ausência do papel fundamental das inclinações naturais. Em S.th. I-II, q. 94, a. 2, Tomás argumenta que a razão considera como boas aquelas coisas para as quais temos inclinação natural³⁴. Conservar a própria existência, procurar abrigo, ter uma vida social, procurar o sentido da vida etc., são inclinações fundamentais. É com base na razão que formulamos os primeiros princípios da vida moral. A natureza, por assim dizer, põe esses princípios em nós, de forma análoga ao que acontece no caso dos primeiros princípios da ordem especulativa. A razão é a medida do que é moral (ScG, III, c. 3). Mas a razão depende da ordem da natureza. As inclinações naturais do apetite são, em certo sentido, “sementes das virtudes”. Daí o fato de que uma pessoa passa a ser virtuosa na medida em que age de acordo com os primeiros princípios da razão prática: “fazer o bem e evitar o mal”. Ora, submeter-se à razão é também submeter-se à ordem estabelecida por Deus. Neste caso, a inclinação tende ao seu fim último³⁵. A lei natural consiste, portanto, nos primeiros princípios da razão prática, apreendidos precisamente por causa de nossas inclinações naturais. Para Tomás de Aquino, a ordem a ser seguida é baseada na própria natureza humana. Com isso, seria perfeitamente legítimo, pela constituição ontológica do agir humano,

³¹ ELDERS, Leo. *La Théologie Philosophique de Saint Thomas d'Aquin*, Paris: J. Vrin, 1995. De acordo com a exposição de Elders, a teologia filosófica seria uma segunda parte da Metafísica de Tomás de Aquino.

³² ELDERS, Leo. *The Ethics of St. Thomas Aquinas*, Frankfurt am Main: Peter Lang, 2005, p. 205.

³³ GILSON, Étienne. *O Espírito da Filosofia Medieval*, São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 412.

³⁴ Ver MCINERNY, Ralph. “Ethics”, *op. cit.*, p. 211.

³⁵ Sobre a necessidade de complementaridade entre ética e teologia moral em Tomás de Aquino, ver MCINERNY, Ralph. *Op. cit.*, p. 212-214.

derivar o dever-ser do ser³⁶. Mas, quando nos referimos a essa “constituição ontológica”, não se trata de conceber a lei natural como inata no homem, embora seus princípios sejam dados com a natureza humana. Na verdade, é por ser constitutiva da natureza humana que a lei natural mantém seu caráter de universalidade (S.th. Ia-IIae q. 94, a. 4 e a. 5). Assim como, em contato com as coisas o homem formula (ainda que implícita e não explicitamente) o princípio de não-contradição, assim também, ao agir, o faz pressupondo como dado (embora não o explicitando) que “é preciso fazer o bem e evitar o mal”.

Conclusão

A análise da relação entre bem transcendental e lei natural revelou um pano de fundo multifacetado, expresso através da própria noção de bem acolhida por Tomás de Aquino (*bonum est quod omnia appetunt*), na comparação entre os textos da S.th. Ia, q. 5, a.1 e S.th. Ia-IIae, q. 94, a. 2.

Um breve exame sobre o modo de apropriar-se da noção de bem em Tomás já nos possibilita uma visão menos monolítica sobre a sua relação com as “autoridades”. De modo particular, a transformação da noção de ente que, argumentamos, está no cerne da doutrina dos transcendentais, conduz a uma concepção da lei natural com base na noção transcendental de bem. Ao analisar a lei natural sob a perspectiva da doutrina dos transcendentais, tornou-se exequível não apenas a superação da suposta “falácia naturalista”, na linha de Hume, mas também possibilitou conceber uma fundamentação metafísica da moralidade.

A relação estabelecida entre os dois textos de Tomás teve como fio condutor a interpretação de Jan Aertsen. Entretanto, em contraposição à leitura de Aertsen, no que toca à verdadeira “transcendentalidade” da lei natural em Tomás de Aquino, dois aspectos mereceriam uma complementação: um exame mais amplo das inclinações naturais na formação dos primeiros princípios da razão prática e, de forma ainda mais fundamental, uma análise da relação entre bem transcendental e lei eterna, dentro do esquema da

³⁶ Leo Elders critica J. Finnis por este negar que os preceitos da lei natural tenham sua base nas inclinações naturais no homem. Ver FINNIS, John. *Natural Law and Natural Rights*, Oxford, 1980, p.48-49. Ver também, do mesmo autor, *Aquinas. Moral, Political and Legal Theory*, Oxford, 1998. Na verdade, Finnis estaria subscrevendo a posição de D. Hume de que seria ilícito deduzir o “dever-ser” do “ser”. Segundo Elders, para Finnis, as inclinações são moralmente neutras. Ver ELDERS, Leo. *op. cit.*, p. 210. A importância das “inclinações naturais” já pode ser encontrada em GILSON, Étienne. *Le Thomisme. Introduction a la Philosophie de Saint Thomas D’Aquin*, 6. éd., Paris: J. Vrin, 1997, p. 331.

participação³⁷. Com isso, talvez possamos lançar luz sobre questões mais amplas, à guisa de confronto com a interpretação que Aertsen fornece às teses de Kluxen. Há, de fato, uma ética filosófica em Tomás de Aquino. A ética, enquanto ciência prática, depende da metafísica (sob a perspectiva da fundamentação dos princípios), não apenas no sentido de uma teoria dos transcendentais, mas, sobretudo, como teologia filosófica. Assim, a unidade entre ética e metafísica se dá, como Aertsen sustenta contra Kluxen, no plano filosófico. Mas há um sentido de ciência divina que, em Tomás de Aquino, nos permitiria buscar uma fundamentação da lei natural para além da doutrina do bem transcendental interpretada por Aertsen e, por outro lado, aquém da teologia das Escrituras³⁸.

Endereço do Autor:

Rua Cabral Veras, 550 – Maraponga
60711530 Fortaleza – CE
lcarlossousa@hotmail.com

³⁷ O tópico sobre a doutrina da participação em Tomás de Aquino tornou-se, a partir de meados do século XX, um dos temas mais investigados no âmbito de sua metafísica. Da vasta literatura a respeito, destaca-se a obra clássica de Cornelio Fabro. Cf. FABRO, Cornelio. *La Nozione Metafisica di Partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*. Torino: Società editrice internazionale, 2. ed., 1950. Ver também, do mesmo autor, *Partecipazione e Causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*. Torino: Società editrice internazionale, 1960. Além disso, citamos especialmente: L.-B. GEIGER. *La Participation dans la Philosophie de S. Thomas d'Aquin*. 2. éd.. Paris: J. Vrin, 1953; L. J. ELDERS. *La Métaphysique de Thomas d'Aquin dans une Perspective Historique*. Paris: J. Vrin, 1994, p. 248-262; R. VELDE. *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*, Leiden: Brill, 1995. H. C. DE LIMA VAZ. *Escritos de Filosofia VII: Raízes da Modernidade*. São Paulo: Loyola, 2002, p. 95. Para um estudo sobre a doutrina da participação sob perspectiva dialética, de modo análogo ao que ocorre em Fabro, mas que aceita em chave platônico-hegeliana a perspectiva de “afirmação do ser” de J. Maréchal, ver H. C. DE LIMA VAZ *op. cit.*, p. 171-191.

³⁸ Tomás de Aquino fez sua a designação de *theologia* ou “ciência divina” que encontramos na *Metafísica* de Aristóteles. Mas, como recorda Lima Vaz, o reconhecimento de uma dimensão teológica constitutiva da filosofia primeira remonta às origens desse saber. Platão nos legou não apenas a primeira ocorrência conhecida do termo *theologia*, mas também seu modelo teórico. Cf. LIMA VAZ, Henrique de. *Escritos de Filosofia III: Filosofia e Cultura, op cit.*, p. 326.