

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL (UFRGS)  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**CONHECIMENTO CIENTÍFICO, AÇÃO E FELICIDADE  
HUMANA NO *COMENTÁRIO À ÉTICA NICOMACUÉIA* DE  
TOMÁS DE AQUINO**

ANDRÉA TEIXEIRA DOS REIS

Dissertação submetida como requisição para a  
obtenção do título de MESTRE EM  
FILOSOFIA.

Orientador: Professor Dr. Alfredo Carlos Storck

Porto Alegre, maio de 2008

## **Agradecimentos**

Em primeiro lugar, é ao meu orientador, Alfredo Carlos Storck, que dirijo meu reconhecimento. Eu o agradeço pela confiança que depositou no meu trabalho, pelo ensinamento e conselhos, além da imensa disponibilidade em atender às minhas demandas, dividindo generosamente comigo o seu tempo e o seu conhecimento.

Também agradeço aos membros da Comissão Examinadora que aceitaram gentilmente a tarefa de avaliar os resultados da minha pesquisa: Nelson Fernando Boeira, Wladimir Barreto Lisboa e Luís Fernando Barzotto.

Agradeço, ainda, aos meus pais, que tanto apoio e estímulo sempre me dispensaram, e ao meu noivo, que esteve presente ao meu lado no dia-a-dia da realização deste.

**“(...) àqueles que se dedicam a delimitar uma coisa, o tempo parece ser como um inventor ou um bom cooperador: não se trata, é claro, de que o tempo faça ele mesmo alguma coisa, mas do que se faz com o tempo”.**

*(...) quae bene se habent ad aliquid circumscribendum videtur tempus esse quasi adinventor, vel bonus cooperador: non quidem quod tempus per se ad hoc aliquid operetur sed secundum ea quae in tempore aguntur.*

Tomás de Aquino, *Comentário à Ética Nicomaquéia*, I, 9, §133 [3].

## Sumário

Abreviações.....	5
Introdução .....	6
I A dinâmica da ação humana.....	12
1 A idéia de ordem e a ação humana .....	13
1.1 Os princípios da ação humana .....	24
1.2 A alma e suas partes.....	26
1.2.1 A alma irracional.....	28
1.2.2 A alma racional .....	32
1.2.3 Limitações inerentes à classificação .....	34
1.3 A posição do homem.....	37
2 A relação com o bem .....	46
3 Virtude e felicidade.....	57
II O conhecimento da realidade humana .....	69
1 A idéia de ordem e o conhecimento humano .....	70
2 A diversidade de fins na Filosofia Moral.....	82
3 Distinção entre as operações .....	85
4 O fim supremo e a Política.....	90
5 A Ética e a Política como ciências.....	100
5.1 O significado de <i>scientia</i> .....	103
5.2 O método .....	106
5.3 O objeto da Ética.....	123
5.3.1 Idéia de perfeição .....	127
5.3.2 Idéia de auto-suficiência.....	128
Conclusão.....	131
Bibliografia .....	142
A- Textos de base .....	142
B- Bibliografia geral.....	143

## **Abreviações**

CEN: *Comentário à Ética Nicomaquéia (Commentaire à l'Éthique à Nicomaque)*

EN: *Ética Nicomaquéia (Nicomachean Ethics)*

SCG: *Suma contra Gentis (Somme contre les gentis)*

ST: *Suma de Teologia (Somme de Théologie)*

## Introdução

O presente trabalho versa sobre a importância que o conhecimento científico exerce no que tange à ação capaz de conduzir o homem à felicidade terrena, consoante o pensamento de Tomás de Aquino (1225-1274) apresentado no *Comentário à Ética Nicomaquéia* (1271-1272<sup>1</sup>). A hipótese que se levanta, a partir do referido texto, é a de que é necessário ao homem conhecer o que é a felicidade para poder alcançá-la<sup>2</sup>, donde a necessidade de um estudo científico sobre ela. Na sua investigação, observa-se a duas etapas. Na primeira delas, cuida-se de descrever a dinâmica da ação que move o homem; na segunda, cuida-se de estabelecer os limites e o interesse do conhecimento da realidade humana. Finalmente, a partir do cotejo de uma e outra partes, espera-se demonstrar em que medida uma descrição da realidade pode ajudar ao homem na prática. A questão que se pretende responder pode ser então resumida da seguinte forma: É necessário um conhecimento de um certo tipo para que se seja feliz?

A Ética tomista é fundada na idéia de bem como fim, a qual implica na aceitação de uma ordem teleológica que rege a realidade física e moral. A divisão do trabalho em duas partes justifica-se, então, pelo desdobramento que Tomás opera dessa ordem com respeito à moral em dois níveis: o do ordenamento da ação e o do ordenamento da teoria da ação.

Quanto ao desenvolvimento da primeira parte, partir-se-á da idéia de ordem tomada sob o prisma prático. Tratar-se-á, na seqüência, dos princípios da ação humana, bem como, para tanto, da alma e suas partes; da posição ocupada pelo homem na ordem em que se insere; da relação que a ação guarda com o bem; e da relação que a virtude guarda com a felicidade. Inicialmente, pretende-se responder a um questionamento sobre qual é a relação existente entre a ordem moral e a ação humana. No que a ação importa para a felicidade do homem?

Quanto ao desenvolvimento da segunda parte, partir-se-á da idéia de ordem tomada sob o prisma teórico. Tratar-se-á, na seqüência, da aparente diversidade de fins na Filosofia Moral; da distinção entre os tipos de operação; do fim supremo e do seu tratamento pela Política; e da consideração dessa, bem como da Ética, como ciências, com todas as implicações que decorrem do termo (método e objeto). Pretende-se aqui responder a um

---

<sup>1</sup> TORRELL, J.-P., *Iniciação a Santo Tomás de Aquino*, p. 400.

<sup>2</sup> CEN, I, 2, §23 e 9, §106.

questionamento sobre qual é a relação existente entre a ordem moral e o conhecimento dessa ordem. No que o conhecimento importa para a ação do homem?

A partir do desenvolvimento dessas duas etapas ou partes do trabalho, pretende-se, então, responder à questão sobre a existência de uma relação entre o conhecimento e a felicidade. Se a ação é necessária à felicidade (premissa 1) e se o conhecimento é necessário à ação (premissa 2), o conhecimento é, logo, necessário à felicidade (conclusão). Ora, a verificação de tais premissas conduzirá à confirmação da hipótese levantada.

A motivação para o estudo da filosofia moral e política de Tomás assenta-se no problema da possibilidade de um conhecimento científico do bem humano, de tal sorte que ele sirva como critério universal à ação. Dele decorre o debate sobre a distribuição da justiça, por exemplo, evidenciado na obra de G. Chalmeta: *La justicia política en Tomás de Aquino* (2000). Enquanto utilitaristas<sup>3</sup> partem da idéia de que é possível definir o que é bom e a partir de uma tal definição estabelecer o que é justo ou não, contratualistas<sup>4</sup> partem da idéia de que as relações sociais devem ser reguladas de modo neutro, de tal sorte que o que é justo independe de uma concepção de bem.

Com efeito, uma e outra posições importam em avanços, mas também em críticas. H. Hart (1907-1992) situa em *The concept of the law* (1961) “sua teorização do Direito na junção do utilitarismo e da filosofia analítica anglo-saxônica, esforçando-se para afastar as condições fundamentalmente humanistas da ‘efetividade jurídica’”, negando uma prioridade da idéia moral de justiça ao direito positivo, como nota S. Goyard-Fabre<sup>5</sup>. J. Rawls (1921-2002) apresenta em *Uma Teoria da Justiça* (1971) uma alternativa ao utilitarismo, no sentido de explicar as liberdades e os direitos básicos e também sua prioridade, além de integrar essa explicação a um entendimento da igualdade democrática, o que o conduziu ao princípio da igualdade equitativa de oportunidade e ao princípio da diferença<sup>6</sup>. J. Finnis (1940), enumera em *Natural Law and Natural Rights* (1980) sete bens básicos intrinsecamente “bons”, os quais não podem ser ignorados. A. Macintyre (1929), autor de *Depois da Virtude* (1981) e de *Justiça de quem? Qual racionalidade?* (1988), mistura em seus discursos “conceitos modernos, como os advindos da corrente utilitarista ou próprios à linguagem dos direitos, com conceitos tradicionais de virtudes, que se contrapõem e se associam nas formas as mais

---

<sup>3</sup> Tais como J. Bentham (1748-1832) e J. S. Mill (1806-1873).

<sup>4</sup> Tais como J. Locke (1632-1704), J.-J. Rousseau (1712-1778) e I. Kant (1724-1804).

<sup>5</sup> GOYARD-FABRE, S., *Les embarras philosophiques du droit naturel*, p. 270/1.

<sup>6</sup> RAWLS, J., *Uma teoria da justiça*, p. XIV.

disparatadas”, conforme assinala I. R. Oliveira<sup>7</sup>, que destaca, ainda, o seu apoio na tradição aristotélica<sup>8</sup>. Sobre a filosofia moral e política de Tomás, J. Finnis assinala:

Nas décadas recentes, o modo de compreender alguns aspectos dos seus conceitos fundamentais e lógica têm sido arduamente discutidos, não apenas entre aqueles filósofos que vêem isso como o oferecimento de uma resposta sensata em termos gerais ao ceticismo radical sobre valores e obrigações, uma resposta mais verdadeira e mais humana que a de Kant ou a de Bentham ou de seus sucessores (grosso modo)<sup>9</sup>.

G. Chalmeta coteja as idéias centrais de uma tal filosofia (a de Tomás) com as propostas utilitaristas, destacando o reducionismo dessas às dimensões mais materiais e quantitativas da existência humana e sua negação do conceito de dignidade da pessoa humana, antecipando as principais críticas do contratualismo ao coletivismo, assim como as “boas razões” contratualistas, em especial a noção de autonomia humana. Para ele, entretanto, a neutralidade ética contratualista pressupõe um acordo que acredita não possa ser alcançado se não haja o reconhecimento pelos cidadãos da “existência de uma verdade prévia sobre o bem comum, ao qual deve tender a sua liberdade e, portanto, sobre o fim que todos juntos - unidos na sociedade política - devem alcançar”<sup>10</sup>. Quanto à importância do estudo das obras políticas do Aquinate, apesar de algumas ressalvas, diz ele:

(...) admitem um tipo de “leitura” do qual emergem alguns princípios muito gerais de justiça político-jurídica a partir dos quais o intérprete atual pode - sem forçar as coisas - desenvolver uma reflexão capaz de superar com a cabeça bem alta a confrontação dialética com as propostas políticas modernas e pós-modernas de matriz utilitarista ou contratualista (...) e contribuir positivamente assim à solução dos problemas do *Welfare State* e à construção de uma sociedade política mais justa no futuro (...). Entre os princípios tomistas aos quais atribuo esta potencialidade sobressai-se o do “bem comum político” que constitui indubitavelmente a chave de ouro da concepção política deste autor<sup>11</sup>.

O Santo Doutor alicerça a sua obra e o seu ensinamento na crença de que é possível reservar um domínio para o pensamento racional e um outro para a fé. Enquanto o primeiro apóia-se na luz natural da razão, o segundo apóia-se numa autoridade. F. Heer nota que, para ele, “pode-se estudar racionalmente e deve-se estudar cientificamente o mundo criado, a

<sup>7</sup> OLIVEIRA, I. R., *Notas sobre dois livros de Macintyre*, p. 119.

<sup>8</sup> “Dela [da tradição aristotélica], retira a idéia de que, como qualquer espécie, a espécie humana tem sua natureza própria, que lhe confere o fim a que se destina, seu *telos*, a ser realizado ao longo de sua existência. A *eudaimonia*, que pode ser traduzida, ainda que de forma um tanto elusiva, por felicidade, é um estado em que a pessoa sente-se bem e faz o bem”. OLIVEIRA, I. R., *Notas sobre dois livros de Macintyre*, p. 122.

<sup>9</sup> FINNIS, J., *Aquinas's Moral, Political, and Legal Philosophy*, item 1.

<sup>10</sup> CHALMETA, G., *La justicia política en Tomás de Aquino: una interpretación del bien común político*, p. 27.

<sup>11</sup> CHALMETA, G., *La justicia política en Tomás de Aquino: una interpretación del bien común político*, p. 30.



natureza, o homem e todas as coisas. Mas - e sobre este ponto Tomás refere-se à mais antiga teologia cristã - a tarefa da teologia continua a girar em torno de Deus”<sup>12</sup>. Com efeito, o contexto histórico vivido é marcado pela luta entre o papado e o Império, mas a sua doutrina pressupõe uma harmonia entre a Igreja e o Estado. Com a sua morte, o processo de canonização desencadeado por João XXII foi fortemente apoiado pela nobreza do reino da Sicília que, segundo J.-P. Torrell, “se via exaltada num dos seus”<sup>13</sup>. J.-P. Boyer, no mesmo sentido, descreve a santificação do tomismo como legitimadora do pensamento político da classe governante:

Pelo seu esforço de assimilar o tomismo, o rei e os grandes oficiais extrapolavam o papel de executores de uma ideologia concebida acima deles. Eles se queriam, à sua vez, discípulos diretos e ativos. Em um dos sermões sobre Tomás de Aquino, Roberto<sup>14</sup> tomava-lhe emprestada a fórmula, inspirada na *Metafísica* de Aristóteles: “Pertence ao sábio organizar (*sapientis est ordinare*)” (...). Fora a confissão de um sistema político dominado pela teologia. Pois a verdadeira sabedoria com ela se confundia, como advertia o Santo Doutor (...), e como mostrava o discurso do rei. No mesmo sermão, entretanto, Roberto distinguia entre os “doutores” e os “eclesiásticos”. Eles exerciam, cada um no seu domínio, “a abertura da doutrina”, claramente as colocavam em exercício. E a “chave do poder” não ia sem a “chave da ciência”. O termo de “eclesiásticos” aplicava-se aos eclesiásticos, mas podia ser entendido no seu sentido etimológico (...).

O magistério dominicano não impedia ao “tomismo de coração” de se encontrar nas mãos da monarquia, como ciência prática. Aí existia uma condição do seu sucesso. No nível do Estado, o rei e os ministros exerciam pessoalmente a sabedoria que governava. A predicação trazia uma demonstração evidente. De tal sorte, o regime tirava pleno proveito da convicção, expressa com tanto vigor pelo Doutor Angélico, que todo poder vem de Deus (...). Apoiado nesta certeza, o rei se afirmava, por exemplo, decidindo acima do direito positivo, como seu intérprete sob a luz da “lei eterna”<sup>15</sup>.

O *Comentário à Ética Nicomaquéia*, objeto deste trabalho, não é um comentário literal. Tomás está mais preocupado em responder a um conjunto de questões suscitadas pelos escritos aristotélicos do que em apresentar o sentido exato de suas passagens. O Aquinate procede a duas etapas para a elaboração do seu texto: em primeiro lugar, busca entender o que diz Aristóteles; em segundo, busca determinar se o que ele diz é verdadeiro. O texto não é neutro, mas também não é escrito em primeira pessoa. Com efeito, ele conjuga duas tradições. O Doutor Comum utiliza autores de tradição patrística e escolástica, além de comentadores gregos e árabes de Aristóteles. Apesar de não citar tais autoridades, elas as conhecia e nelas se inspirava. Com relação à compreensão do seu intento, J.-P. Torrell assinala:

---

<sup>12</sup> HEER, F., *L'univers du Moyen Âge*, p. 282.

<sup>13</sup> TORRELL, J.-P., *Iniciação a Santo Tomás de Aquino*, p. 375.

<sup>14</sup> Rei Roberto de Nápoles (1309-1343).

<sup>15</sup> BOYER, J.-P., *Sapientis est ordinare: La monarchie de Sicile-Naples et Thomas d'Aquin*, p. 297/8.

(...) seus comentários não eram cursos que teria ministrado a estudantes. Eram antes o equivalente a uma leitura pessoal devidamente anotada como forma de condicionar-se a uma incisiva penetração no texto de Aristóteles a título de preparação para a redação da parte moral da *Suma teológica*<sup>16</sup>.

O tema da pesquisa é original, apesar de Tomás ser um autor estudado e comentado ao longo dos séculos, por basicamente dois motivos. O primeiro deles, de ordem histórica, respeita a um “redescobrimto” da Idade Média no que tange à sua contribuição intelectual<sup>17</sup>. Ora, ainda há quem diga que ela representa um período de trevas<sup>18</sup>, assim como que o Aquinate não tenha sido mais do que um teólogo cristão, cujos escritos não podem ser compreendidos a não ser à luz da fé que ele professa<sup>19</sup>. Se é verdade, entretanto, como assinala J.-P. Torrell, que ele comenta Aristóteles “numa perspectiva apostólica, a fim de melhor realizar o seu ofício de teólogo e sua obra de sabedoria”, ele o faz, “tal como a compreendia a dupla escola de São Paulo e Aristóteles”, no intuito de “proclamar a verdade e refutar o erro”<sup>20</sup>. Ou seja, se ele diz mais do que Aristóteles tenha dito, ele o faz dentro do que acredita ter sido o intuito do autor significar, o que pode ser legítimo. Recordar-se que a obra aristotélica era ainda conhecida, o mais das vezes, através das traduções latinas feitas, por sua vez, a partir das traduções árabes, apresentando, para além das dificuldades inerentes ao texto original, outras tantas oriundas da forma como ele fora dado a conhecer na época<sup>21</sup>. Pois o Doutor Comum “lê” Aristóteles de maneira tal que as suas teses façam sentido. A sua interpretação tem apoio nas ambigüidades e contradições encontradas, as quais tenta sanar “completando” o texto quando a sua compreensão o exigia. Com efeito, salienta ainda J.-P.

---

<sup>16</sup> TORRELL, J.-P., *Iniciação a Santo Tomás de Aquino*, p. 266.

<sup>17</sup> “Pois a bela Idade Média é um século da escrita e da leitura, e, bem entendido, um século de mestres e de estudantes. Donde esses grandes intelectuais, Alberto Magno, Tomás de Aquino ou Raimundo Lulle”. LE GOFF, J., *Un long Moyen Âge*, p. 49.

<sup>18</sup> LE GOFF, J., *Un long Moyen Âge*, p. 43/4.

<sup>19</sup> J.-P. Torrell retoma as críticas que a exegese feita por Tomás recebera por alguns historiadores: “Reconhece-se que é inteligente, e sem dúvida profunda, muitas vezes literal, mas não deixou de desvirtuar a doutrina de Aristóteles em pontos decisivos, como no comentário sobre a Ética, guiado pelo princípio explicitamente cristão da visão beatífica (...). Como jocosamente o dizia um de seus mais profundos intérpretes contemporâneos [referência a L.-B. Geiger], Tomás ‘batizou’ Aristóteles. A menos que se prefira dizer, com Gauthier, que ele herdou um Aristóteles ‘já todo cristão’, e que seu esforço foi o de lhe restituir certa pureza a fim de utilizá-lo como novo instrumento de sua reflexão teológica”. TORRELL, J.-P., *Iniciação a Santo Tomás de Aquino*, p. 277.

<sup>20</sup> TORRELL, J.-P., *Iniciação a Santo Tomás de Aquino*, p. 278.

<sup>21</sup> Tomás utiliza a tradução de Roberto de Grosseteste (1170-1253) revisada por Guilherme de Mørbeke (1215-1286). A tradução de R. de Grosseteste é, na verdade, a primeira tradução completa do grego ao latim que circula, a partir de 1246/1247. Antes dela, a única tradução completa do grego existente era a de Averróis ao árabe, realizada em 1240.

Torrell, uma das regras da hermenêutica medieval é a busca daquilo que o autor quis dizer<sup>22</sup>, o que não significa *a priori* uma manipulação ou deturpação das suas idéias.

O segundo motivo, de ordem hermenêutica, respeita a uma distinção que parece inexplorada no que tange ao *Comentário à Ética* e que está na base da passagem da ordem teleológica à ordem jurídica e legislativa. Se é geralmente aceito que a teoria ética e política de Tomás funda-se no reconhecimento de fins ou bens que são naturais ao homem, pouco é dito sobre o tipo de conhecimento que dá acesso a eles. Contudo, o Santo Doutor utiliza termos distintos para significá-lo: ora se serve de *cognitio*, ora de *scientia* (ainda que de forma não sistematizada), o que importa na necessidade de estudá-los cientificamente ou não. A primeira conseqüência far-se-á sentir do ponto de vista da compreensão das idéias de autonomia e de liberdade humanas. Dependendo do tipo de conhecimento que a ação moral exija (apenas supondo-se em sede introdutória que ela exija algum), nenhum, um, alguns ou todos os indivíduos terão o condão de estabelecer as regras do bem agir, o que pode importar numa discussão sobre a igualdade ou sobre a legitimidade. Ainda, supondo-se que nem todas as regras possam ser definidas individualmente, mas que algumas precisem ser ditadas, o conceito de autonomia é dado à discussão. Finalmente, se há regras que possam ser conhecidas individualmente, pergunta-se sobre até que ponto elas obrigam, e, então, a discussão versa sobre a liberdade.

O debate sobre o tema da igualdade e da liberdade é, apesar de antigo, bastante atual. Modernamente, a propósito, se os discute sob o signo de “direitos humanos”, onde tais direitos individuais coabitam com alguns direitos sociais, donde a discussão sobre a organização do Estado e da distribuição da justiça. O que se objetiva com um trabalho sobre o conhecimento científico, a ação e a felicidade humana no *Comentário* de Tomás de Aquino à *Ética Nicomaquéia* é levantar uma questão pressuposta a qualquer teoria ética ou política: a da existência de um bem intrínseco ao homem e, assim, da possibilidade do seu conhecimento. Nesse sentido, ainda que a obra date do século XIII, a reflexão a que conduz o seu leitor é iluminadora e certamente válida, em suas grandes linhas, nos dias atuais.

---

<sup>22</sup> TORRELL, J.-P., *Iniciação a Santo Tomás de Aquino*, p. 278.

## **I A dinâmica da ação humana**

A primeira parte deste trabalho visa apresentar em que medida a ação humana relaciona-se com a idéia de ordem, o bem e a virtude no *Comentário* de Tomás de Aquino à *Ética Nicomaquéia*. A análise do tema passa pelo estudo dos princípios da ação humana e, logo, do da alma e de suas partes. Ela conduz à posição ocupada pelo homem na ordem natural. Ainda, enseja o estabelecimento da relação que a ação guarda com o bem humano e na que a virtude guarda com a felicidade também humana.

A ação humana, que faz do ser de fato “um homem”, é fruto do desejo pelo seu fim. Ora, pode-se afirmar por meio de uma analogia que o desejo é “seu motor”, o fim, “seu destino”, donde a felicidade consistir na atividade apropriada daquele cuja natureza pede um certo movimento ordenado. Com efeito, a primeira acepção que se tem da felicidade é prática. Ela está intimamente ligada à ação. O homem feliz é aquele que age virtuosamente. A dinâmica da ação humana contribui, então, em alguma medida, à realização da sua natureza.

Não obstante a prévia e ainda suscinta concepção puramente prática de felicidade, a segunda parte deste trabalho apresentará a dependência que ela comporta em relação a um certo conhecimento sobre a moral.

## 1 A idéia de ordem e a ação humana

Antes de passar a comentar o texto aristotélico, Tomás de Aquino introduz uma idéia de ordem, a qual o permeia e sem a qual não fará sentido. Em torno dela, constrói uma espécie de prólogo (do §1º ao 6º) ao seu *Comentário*. Ele estabelece a existência de uma relação de subordinação entre as teses da Ética para com as da Filosofia Natural ou Física que está para além de uma hierarquização entre as ciências<sup>23</sup>. Ela também explica a natureza humana e, logo, a atividade que a particulariza. Se a Ética respeita à ação humana, própria ao homem, visto que racional, ela não acontece independentemente da sua animalidade. Ele, assim como os demais entes naturais, é submetido à causalidade que rege o universo. Também o seu fim é natural. Não obstante, por ser um animal dotado de razão, não é simplesmente “guiado”, mas encontra espaço para um movimento voluntário conforme à sua essência. Daí a importância de aproximação, sobre a qual insiste o Doutor Comum, do agir humano ao conhecimento teleológico, assunto que pressupõe a aceitação de certas teses da teoria geral da Física. Nesse sentido, e consoante Aristóteles, ele remete em passagem do seu *Comentário à Ética Nicomaquéia* prova realizada no livro da *Física*:

Ora, é preciso que toda uma vida humana seja ordenada ao fim o melhor e último da vida humana. É preciso, então, necessariamente, ter conhecimento do fim último e o melhor da vida humana. O motivo é que sempre a razão do que é em vista do fim deve ser tirada do fim ele mesmo, como foi provado também no segundo [livro] da *Física*<sup>24</sup>.

Assim, o Aquinate intenta justificar o caráter normativo<sup>25</sup> das regras de conduta moral. A necessidade que caracteriza os eventos naturais é acompanhada da necessidade de observância de um certo padrão ético, pois tanto aqueles como esse têm origem na organização teleológica pressuposta à idéia de ordem. Na *Suma de Teologia*, encontra-se a explicitação de sua tese, a qual conduz à necessária inserção do indivíduo humano num grupo doméstico e num grupo político para bem viver<sup>26</sup>.

---

<sup>23</sup> O tema referente à hierarquização entre as ciências será abordado na segunda parte deste trabalho.

<sup>24</sup> CEN, I, 2, §23.

[72727] Sententia Ethic., lib. 1 l. 2 n. 5

*Sed tota humana vita oportet quod ordinetur in ultimum et optimum finem humanae vitae; ergo ad rectitudinem humanae vitae necesse est habere cognitionem de ultimo et optimo fine humanae vitae. Et huius ratio est, quia semper ratio eorum quae sunt ad finem, sumenda est ab ipso fine, ut etiam in secundo physicorum probatur.*

<sup>25</sup> Normativo no sentido hipotético kantiano: Existe a possibilidade de transgressão.

<sup>26</sup> Tema que será analisado na segunda parte deste.

Mas porque o bem tem razão de fim e o mal razão de contrário, segue-se que o espírito humano entende como bens e, em seguida, como dignos de serem realizados, todas as coisas as quais o homem sente carregar naturalmente; por outro lado, ele tem como males a evitar as coisas opostas às precedentes. É segundo a ordem mesma das inclinações naturais que se toma a ordem dos preceitos da lei natural. Com efeito, o homem se sente antes atraído a buscar o bem correspondente à sua natureza, no qual ele se assemelha a todas as outras substâncias, no sentido de que toda substância busca a conservação do seu ser, segundo a sua natureza própria. Conforme essa inclinação, o que garante a conservação humana e tudo o que impede o contrário advém da lei natural.

Em segundo lugar, há no homem uma inclinação a buscar certos bens mais especiais, conformes à natureza que lhe é comum com os outros animais. Assim, pertence à lei natural o que “a natureza ensina a todos os animais”, por exemplo, a união do macho e da fêmea, o cuidado dos pequenos, etc.

Em terceiro lugar, encontra-se no homem uma atração pelo bem conforme à sua natureza de ser racional, que lhe é própria; assim, há uma inclinação natural a conhecer a verdade sobre Deus e a viver em sociedade. Nesse sentido, pertence à lei natural tudo o que advém dessa atração própria: por exemplo, que o homem evite a ignorância ou não faça mal a seu próximo com o qual ele deve viver e todas as outras prescrições que visam a esse fim<sup>27</sup>.

O Doutor Angélico inova ao apregoar a existência de um sistema de moralidade, o qual não aparece no pensamento aristotélico. Ele decorre do Direito Natural: os seus primeiros princípios são verdadeiros e são mediatizados pelos comandos. Em Aristóteles, os primeiros princípios morais não são entendidos como axiomas. A partir de um bem aparente, busca-se alcançar um bem moral, e a *Ética Nicomaquéia* ocupa-se de desenvolver a questão de como agir neste sentido. Para o Estagirita, o raciocínio ou silogismo prático não é normativo, porque não é possível transgredi-lo. Uma vez realizado, a ação é iniciada. Não se está no domínio de uma teoria do dever. Essa, com efeito, fora inventada pelos estóicos<sup>28</sup>. Ainda, o silogismo prático não está limitado à *Ética*, mas explica também as técnicas e o

---

<sup>27</sup> ST, I-II, q. 94, a. 2, conclusão.

[37592] I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup> q. 94 a. 2 co.

*Quia vero bonum habet rationem finis, malum autem rationem contrarii, inde est quod omnia illa ad quae homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona, et per consequens ut opere prosequenda, et contraria eorum ut mala et vitanda. Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium, est ordo praeceptorum legis naturae. Inest enim primo inclinatio homini ad bonum secundum naturam in qua communicat cum omnibus substantiis, prout scilicet quaelibet substantia appetit conservationem sui esse secundum suam naturam. Et secundum hanc inclinationem, pertinent ad legem naturalem ea per quae vita hominis conservatur, et contrarium impeditur. Secundo inest homini inclinatio ad aliqua magis specialia, secundum naturam in qua communicat cum ceteris animalibus. Et secundum hoc, dicuntur ea esse de lege naturali quae natura omnia animalia docuit, ut est coniunctio maris et feminae, et educatio liberorum, et similia. Tertio modo inest homini inclinatio ad bonum secundum naturam rationis, quae est sibi propria, sicut homo habet naturalem inclinationem ad hoc quod veritatem cognoscat de Deo, et ad hoc quod in societate vivat. Et secundum hoc, ad legem naturalem pertinent ea quae ad huiusmodi inclinationem spectant, utpote quod homo ignorantiam vitet, quod alios non offendat cum quibus debet conversari, et cetera huiusmodi quae ad hoc spectant.*

<sup>28</sup> Zenon fora o primeiro a utilizar a palavra “dever”.

“Eles sustentam que o dever (*kathêkon*) é uma ação dotada de uma justificativa racional, como a coerência da vida, que se aplica mesmo às plantas e aos animais; e mesmo esses seres enxergam seus deveres. O primeiro a usar desse nome de dever foi Zenon”. *Stoicorum Veterum Fragmenta*, I, 230.

movimento dos animais<sup>29</sup>. A escolha não acontece no momento da conclusão, mas quando se coloca a premissa maior. A conclusão provoca já a ação. No interior do silogismo prático, a necessidade faz a lei. Mas ele não é normativo. Ele não tem valor de norma moral. Não há obrigação formulada na conclusão. A conclusão é uma ação real e não um enunciado geral.

Nota-se que a lógica da ação pode ser enunciada tanto no indicativo como no imperativo, mas tanto um como o outro constituem formulação de um silogismo prático que não é mais do que uma descrição, uma ficção explicativa formulada por um observador que pode mesmo não ser o agente. O silogismo prático é a dedução da ação a partir de certas premissas. É a expressão em palavras da lógica real da ação, a qual, verificar-se-á, encadeia desejo, conhecimento e ação. Há, contudo, outra forma de explicar a ação para além do silogismo, a deliberação. Através da deliberação há um questionamento sobre como se chegar a um fim, quais são os meios para tanto. Remonta-se de condição em condição até o momento em que se chegue a uma primeira ação. O Aquinate afirma na *Suma de Teologia*:

O comando é um ato da razão, mas o qual pressupõe um ato da vontade. Para convencer-se disso, é preciso considerar que os atos da vontade e da razão podem reagir um sobre o outro, a razão raciocinando sobre o querer, a vontade querendo raciocinar. Acontece assim que o ato da vontade seja precedido por aquele da razão e reciprocamente. E porque o dinamismo do primeiro ato continua no ato seguinte, acontece às vezes que haja um ato da vontade no qual continua pelo seu dinamismo alguma coisa do ato da razão, como dissemos sobre o uso e a escolha; e, reciprocamente, há um ato da razão no qual continua pelo seu dinamismo alguma coisa do ato da vontade.

Ora, comandar é essencialmente um ato da razão. Pois aquele que comanda “ordena” o sujeito do seu comando a fazer uma certa ação que lhe revela e significa. Ora, uma tal ordenação é obra da razão. Mas a razão pode revelar e significar de dois modos. O primeiro é dado no absoluto, e essa revelação exprime-se pelo verbo no indicativo, por exemplo, se se diz a alguém: “Veja o que tu deves fazer”. Mas às vezes a razão comunica sua ordem a alguém lhe encorajando a agir, e isso se exprime por um verbo no imperativo, como quando se diz a alguém: “Faça isto”.

Ora, entre as faculdades da alma, o primeiro motor ao exercício do ato é a vontade, já dissemos. Então, porque o segundo motor não move a não ser em virtude do primeiro, segue-se que o movimento exercido pela razão quando ela comanda vem-lhe do dinamismo da vontade. Isso nos obriga a concluir que comandar é um ato da razão, o qual pressupõe

---

<sup>29</sup> Na *Suma de Teologia*, Tomás expõe argumento aristotélico segundo o qual os animais são capazes de raciocínio prático. É o que se segue:

“Um cachorro, por exemplo, que persegue um cervo, chegando a um cruzamento de três caminhos, explora-o com o seu olfato a fim de identificar se o cervo não teria passado pelo primeiro ou pelo segundo desses caminhos; e se ele acha que ele não passou, ele se lança sem exaltação e sem ter precisado exercer seu faro, sobre o terceiro caminho; como se ele procedesse a um silogismo disjuntivo, pelo qual ele concluiria que o cervo, não tendo adotado nenhum dos outros caminhos, tomou aquele, pois não há nenhum outro”. ST, I-II, q. 13, a. 2, objeção 3.

[34033] I<sup>a</sup>-IIae q. 13 a. 2 arg. 3

*Canis enim insequens cervum, si ad trivium venerit, odoratu quidem explorat an cervus per primam vel secundam viam transiverit, quod si invenerit non transisse, iam securus per tertiam viam incedit non explorando, quasi utens syllogismo divisivo, quo concludi posset cervum per illam viam incedere, ex quo non incedit per alias duas, cum non sint plures.*

um ato da vontade, em virtude do qual a razão move pelo seu comando ao exercício do ato<sup>30</sup>.

A normatividade reside, então, no apetite racional. Com efeito, o que distingue o homem do animal não é o silogismo prático, mas a deliberação. É a análise, a busca consciente, que é própria ao homem. Não obstante, cabe observar, a maior parte das ações humanas não dependem de deliberação.

O. Boulnois assinala o movimento que Tomás opera em relação à definição do silogismo prático aristotélica. Para Aristóteles, é na maior que reside o objeto do desejo e, logo, é já pela formulação do silogismo que a ação é iniciada. Para o Doutor Comum, entretanto, é na menor que o desejo opera a particularização do bem, realizando a determinação da maior que, por sua vez, consiste num enunciado racional que estabelece a possibilidade de algo e de seu contrário. O. Boulnois observa:

Parece manifesto que São Tomás, ao invés de partir da definição do silogismo prático da *Ética Nicomaquéia* (onde a maior é o objeto do meu desejo), inspira-se numa concepção clássica do silogismo: a maior é dada pela faculdade racional, capaz de uma coisa e do seu contrário, sendo logo indeterminada; a menor é inspirada pelo meu desejo, que determina a escolha lhe particularizando. Dado que a maior ambivalente e racional não pode ser a causa determinante da ação, é preciso, para se chegar ao ato, que alguma coisa de próprio especifique a causa a fim de produzir um dos dois efeitos. Esta faculdade, diz Tomás, é o desejo ou a escolha preferencial (*appetitus aut prohairesis*)<sup>31</sup>.

Pois Tomás conjuga o ensinamento aristotélico ao legado pelo direito romano, dando-lhe contornos mais precisos. Se para Aristóteles o Direito Natural engloba tanto as tendências naturais que o homem compartilha com os demais animais como aquelas que lhe são próprias,

---

<sup>30</sup> ST, I-II, q. 17, a. 1, conclusão.

[34187] I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>e q. 17 a. 1 co.

*Respondeo dicendum quod imperare est actus rationis, praesupposito tamen actu voluntatis. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod, quia actus voluntatis et rationis supra se invicem possunt ferri, prout scilicet ratio ratiocinatur de volendo, et voluntas vult ratiocinari; contingit actum voluntatis praeveniri ab actu rationis, et e converso. Et quia virtus prioris actus remanet in actu sequenti, contingit quandoque quod est aliquis actus voluntatis, secundum quod manet virtute in ipso aliquid de actu rationis, ut dictum est de usu et de electione; et e converso aliquis est actus rationis, secundum quod virtute manet in ipso aliquid de actu voluntatis. Imperare autem est quidem essentialiter actus rationis, imperans enim ordinat eum cui imperat, ad aliquid agendum, intimando vel denuntiando; sic autem ordinare per modum cuiusdam intimationis, est rationis. Sed ratio potest aliquid intimare vel denuntiare dupliciter. Uno modo, absolute, quae quidem intimatio exprimitur per verbum indicativi modi; sicut si aliquis alicui dicat, hoc est tibi faciendum. Aliquando autem ratio intimat aliquid alicui, movendo ipsum ad hoc, et talis intimatio exprimitur per verbum imperativi modi; puta cum alicui dicitur, fac hoc. Primum autem movens in viribus animae ad exercitium actus, est voluntas, ut supra dictum est. Cum ergo secundum movens non moveat nisi in virtute primi moventis, sequitur quod hoc ipsum quod ratio movet imperando, sit ei ex virtute voluntatis. Unde relinquatur quod imperare sit actus rationis, praesupposito actu voluntatis, in cuius virtute ratio movet per imperium ad exercitium actus.*

<sup>31</sup> BOULNOIS, O., *Religions et philosophies dans le christianisme au Moyen Âge: Désir et prudence (XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles)*, p. 317.



para o Doutor Angélico, no *Comentário à Ética Nicomaquéia*, há uma separação entre elas, sendo, neste sentido, fiel à Isidoro de Sevilha<sup>32</sup>. Ele deduz um Direito das Gentes como parte do Direito Natural, distinção que não se encontra presente nos escritos do Estagirita. Ainda, na *Suma de Teologia*, o Santo Doutor precisa em que termos dá-se a derivação do Direito das Gentes e em que outros dá-se a do Direito Civil. Aquele é uma conclusão dos primeiros princípios enquanto esse é uma especificação. Ele explica:

É uma característica essencial da lei humana derivar da lei da natureza, nós dissemos. Desse ponto de vista, o direito positivo divide-se em direito das gentes e em direito civil, segundo os dois modos de derivação da lei natural que nós descrevemos. Pois o direito das gentes liga-se ao que se deriva da lei da natureza do mesmo modo que as conclusões vêm dos princípios, por exemplo, as compra-e-venda justas e outras coisas do gênero, sem as quais os homens não podem viver em comunidade; e isso é do direito natural porque “o homem é por natureza um animal social”, como prova Aristóteles. Quanto ao que deriva da lei da natureza a título de determinação particular, isso advém do direito civil, segundo cada cidade determine o que lhe é melhor adaptado<sup>33</sup>.

Apesar dos acréscimos, seu pensamento continua harmônico com o colocado quando do *Comentário à Ética Nicomaquéia*, dado que o Direito das Gentes é tido como o Direito Natural próprio ao homem. Diz Tomás:

O direito das gentes é de uma certa maneira natural ao homem, na medida em que esse é um ser racional, porque esse direito deriva da lei natural como uma conclusão que não está muito longe dos princípios. Em todo caso, ele se distingue do direito natural estrito, sobretudo daquele que é comum a todos os animais<sup>34</sup>.

Ora, a ação humana é, num certo sentido, fruto de uma ordem natural. O homem age dentro das limitações e possibilidades que a sua condição de criatura lhe autoriza. Contudo,

---

<sup>32</sup> O. Lottin descreve o trabalho de Tomás no sentido de, não contrariando Aristóteles, salvar a autoridade de Isidoro. Para tanto, ele recorre à definição de Ulpiniano. LOTTIN, O., *Le droit naturel chez saint Thomas et ses prédécesseurs*, p. 348.

<sup>33</sup> ST, I-II, q. 95, a. 4, conclusão.

[37659] I<sup>a</sup>-IIae q. 95 a. 4 co.

*Est enim primo de ratione legis humanae quod sit derivata a lege naturae, ut ex dictis patet. Et secundum hoc dividitur ius positivum in ius gentium et ius civile, secundum duos modos quibus aliquid derivatur a lege naturae, ut supra dictum est. Nam ad ius gentium pertinent ea quae derivantur ex lege naturae sicut conclusiones ex principiis, ut iustae emptiones, venditiones, et alia huiusmodi, sine quibus homines ad invicem convivere non possent; quod est de lege naturae, quia homo est naturaliter animal sociale, ut probatur in I Polit. Quae vero derivantur a lege naturae per modum particularis determinationis, pertinent ad ius civile, secundum quod quaelibet civitas aliquid sibi accommodum determinat.*

<sup>34</sup> ST, I-II, q. 95, a. 4, solução 1.

[37660] I<sup>a</sup>-IIae q. 95 a. 4 ad 1

*Ad primum ergo dicendum quod ius gentium est quidem aliquo modo naturale homini, secundum quod est rationalis, inquantum derivatur a lege naturali per modum conclusionis quae non est multum remota a principiis. Unde de facili in huiusmodi homines consenserunt. Distinguitur tamen a lege naturali, maxime ab eo quod est omnibus animalibus communis.*

sua caracterização não se esgota nela, pois, à diferença de qualquer outro ser físico, ele é dotado de uma natureza racional, para além da animal e de suas funções vegetativas. É a ordem racional que o caracteriza, ainda que, inserida na natureza, à ordem natural não contrarie. Antes disso, participa dela. Se o homem foi dotado de razão, é porque por ela passa o reconhecimento de sua identidade e conseqüente realização terrena. Ele é, então, naturalmente chamado a agir segundo a racionalidade que o especifica. Sustenta o Doutor Angélico na *Suma contra os Gentis*:

Em todos os agentes e motores hierarquizados, o fim do primeiro é o fim último de todos; assim, o fim do chefe de um exército é aquele de todos aqueles que combatem sob seu comando. Ora, entre as diversas faculdades do homem, sua inteligência tem o papel de primeiro motor: a inteligência move o apetite propondo-lhe seu objeto; o apetite intelectual, a vontade, move o apetite sensível sob suas duas formas, irascível e concupiscível; também não obedecemos nós a nossos desejos sensíveis salvo sob ordem da vontade; e o apetite sensível, devido ao consentimento da vontade, move o corpo. O fim da inteligência é, então, aquele de todas as atividades humanas<sup>35</sup>.

Com efeito, a distinção entre a ordem puramente natural e a ordem racional está na base da compreensão da especificidade da alma e ação humanas. Dela decorre a atribuição da liberdade ao homem, uma vez estando fundada na razão, e a complexidade que envolve o seu bem frente a toda realidade. Cabe preliminarmente, então, definir o termo “natureza”.

J. Castello Dubra assinala que “natureza” equivale ao termo técnico *physis* de Aristóteles, significando, de um modo genérico, “princípio imanente do movimento e do repouso”<sup>36</sup>. De um modo estrito, por sua vez, diz significar o âmbito das coisas “desprovidas de razão”, a saber, o “mundo físico”, ou, menciona mais restritivamente ainda, o “mundo sublunar”<sup>37</sup>. Assim, chama a atenção para dois possíveis níveis de análise que a afirmação do homem como ser natural exige. Ora ele é considerado sob o seu aspecto animal, ora ele o é sob o seu aspecto racional. A compreensão da forma “bipartida”<sup>38</sup> que parece guardar a existência humana passa, por sua vez, pela reconstrução dos aspectos essenciais da doutrina

---

<sup>35</sup> SCG, III, 25, §10.

[25768] *Contra Gentiles*, lib. 3 cap. 25 n. 10

*In omnibus agentibus et moventibus ordinatis oportet quod finis primi agentis et motoris sit ultimus finis omnium: sicut finis ducis exercitus est finis omnium sub eo militantium. Inter omnes autem hominis partes, intellectus invenitur superior motor: nam intellectus movet appetitum, proponendo ei suum obiectum; appetitus autem intellectivus, qui est voluntas, movet appetitum sensitivos, qui sunt irascibilis et concupiscibilis, unde et concupiscentiae non obedimus nisi voluntatis imperium adsit; appetitus autem sensitivus, adveniente consensu voluntatis, movet iam corpus. Finis igitur intellectus est finis omnium actionum humanarum.*

<sup>36</sup> CASTELLO DUBRA, J. A., *Hombre y naturaleza*, p. 622.

<sup>37</sup> CASTELLO DUBRA, J. A., *Hombre y naturaleza*, p. 622.

<sup>38</sup> Mais adiante será evidenciada a unidade da forma humana, apesar dela conjugar dois aspectos distintos.

tomista sobre a natureza da alma humana, bem como da relação entre alma e corpo. Contudo, Tomás chama a atenção para a necessidade de se manter a análise focada sobre o que respeita à matéria moral:

E diz que, nesta ciência, deve-se parar quanto à alma em vista daquelas, quer dizer, das virtudes e ações do homem, sobre os quais versa aqui nossa intenção principal. É por isso que se deve tratar da alma tanto quanto baste àquilo sobre o qual nós investigamos principalmente. Se, ao contrário, nós quiséssemos garantir mais noções sobre a alma que não bastam ao nosso propósito, isto exigiria mais trabalho que toda a investigação que nós propusemos. Assim, segue-se que em tudo que buscamos em vistas de um fim sua quantidade deve ser tomada segundo o que convém ao fim<sup>39</sup>.

Ainda, nota-se que, apesar de útil, a divisão da alma em “partes”, bem como o corte da ordem em que se insere o homem em dois “níveis”, não são estanques. Como consequência, para além de se poder e mesmo precisar vislumbrar tais distinções, um cotejo daquilo que num certo sentido é diferente será exigido a fim de assinalar a sua interação e pertinência num verdadeiro todo. Ora, a ordem existencial humana pode ser analisada sob seu aspecto puramente natural ou sob o racional, mas o homem possui uma única realidade essencial. Ainda, a alma pode ser analisada sob um aspecto que se dissocia da razão ou sob outro que se reconhece racional estrito senso, mas não se poderá ignorar um terceiro aspecto que mescla os dois primeiros. Finalmente, no plano prático, é a interação do caráter “animal” ao “racional” que particularizará a ação humana.

Feitas as devidas observações, diz-se que a ordem natural é a que comunga todo ente que compõe fisicamente o universo, ainda que os seres naturais se caracterizem de maneira própria segundo a sua espécie. Para Tomás, e de acordo com o ensinamento aristotélico, desde uma pedra até um ser humano, uma vez inseridos numa realidade teleologicamente fundada, todos têm um fim o qual justifica e ordena sua existência. É por isso que tanto um como outro possuem uma tendência natural a mover-se no sentido da atualização da sua forma. Afirma o Aquinate no próêmio ao seu *Comentário à Física*:

Tudo o que é material é da ordem do movimento, de tal sorte que ser móvel é o objeto da filosofia da natureza. Com efeito, essa versa sobre as realidades naturais das quais o

---

<sup>39</sup> CEN, I, 19, §228.

[72932] Sententia Ethic., lib. 1 l. 19 n. 5

*Et dicit quod in hac scientia contemplandum est de anima gratia horum, idest virtutum et actuum hominis, de quibus est hic principalis intentio. Et ideo intantum considerandum est de anima, quantum sufficit ad ea quae principaliter quaerimus. Si autem aliquis vellet plus certificare de anima, quam sufficit ad propositum, requireret hoc maius opus quam ea quae in proposito quaeruntur. Et ita est in omnibus aliis quae quaeruntur propter finem, quod eorum quantitas est assumenda secundum quod competit fini.*

princípio é a natureza, fonte íntima do movimento e do repouso do ser. Serão, então, objeto da ciência da natureza os seres que têm neles mesmos o princípio de seus movimentos<sup>40</sup>.

Mas pedra e homem não se movem em direção ao seu fim de uma mesma maneira. Enquanto àquela impõe-se apenas uma ordem estritamente natural, a esse a ordem natural “pura” restringe-se a algumas funções físico-vegetativas que não podem ser controladas pela razão. Com efeito, a ordem natural em sentido estrito se traduz por uma determinação causal, a qual não deixa margem ao “possível”, mas se esgota no necessário. O Doutor Angélico explica no *Comentário à Ética Nicomaquéia* o caráter invariável de uma ação causada naturalmente e a conseqüente inaplicabilidade do costume sobre ela.

Entre as [coisas] que são por natureza, nenhuma varia em função do costume. Isso é manifesto por um exemplo: a pedra se coloca naturalmente para baixo; dessa forma, tantas vezes quantas a projetemos para cima, ela não se acostumará de nenhuma maneira a mover-se para cima. E o motivo é que o que age naturalmente, ou bem age sozinho, ou bem age e é paciente. Se aquilo age sozinho, o princípio da ação não muda nele assim. Enquanto permanecer a mesma causa, a inclinação ao mesmo efeito permanecerá sempre. Se, por outro lado, aquilo age de maneira a ser também paciente mas não ao ponto do princípio da ação ser retirado, a inclinação natural que lhe pertence não será removida. Se, entretanto, aquilo sofre ao ponto de ter destruído o seu princípio de ação, ele não será, contudo, mais da mesma natureza. De tal sorte que não lhe será mais natural o que lhe era antes. É por isso que não se encontra também transformado quanto à sua ação pelo fato que se aja naturalmente; e, segue-se também de modo semelhante, se se é movido contra a natureza; a menos que, talvez, o movimento seja ao ponto de corromper a natureza. Mas se o princípio natural de ação persiste, haverá sempre a mesma ação. E é por isso que o hábito não tem nenhum efeito sobre o que age conformemente à sua natureza e sobre o que vai contra a natureza<sup>41</sup>.

---

<sup>40</sup> *Commentaire des Physiques*, proêmio.

[71534] In *Physic.*, lib. 1 l. 1 n. 3

*Et quia omne quod habet materiam mobile est, consequens est quod ens mobile sit subiectum naturalis philosophiae. Naturalis enim philosophia de naturalibus est; naturalia autem sunt quorum principium est natura; natura autem est principium motus et quietis in eo in quo est; de his igitur quae habent in se principium motus, est scientia naturalis.*

<sup>41</sup> CEN, II, 1, §248.

[72952] *Sententia Ethic.*, lib. 2 l. 1 n. 4

*Nihil eorum quae sunt a natura variatur propter assuetudinem; et hoc manifestat per exemplum: quia cum lapis naturaliter feratur deorsum, quantumcumque proiciatur sursum, nullo modo assuescet sursum moveri, et eadem ratio est de igne et de quolibet eorum quae naturaliter moventur. Et huius ratio est quia ea quae naturaliter agunt, aut agunt tantum aut agunt et patiuntur. Si agunt tantum, ex hoc non immutabitur in eis principium actionis et ideo, manente eadem causa, semper remanet inclinatio ad eundem effectum. Si autem sic agant quod etiam patiantur, nisi sit talis passio quae removeat principium actionis, non tolletur inclinatio naturalis quae inerat. Si vero sit talis passio quae auferat principium actionis, iam non erit eiusdem naturae. Et sic non erit sibi naturale quod fuerat prius. Et ideo per hoc quod naturaliter aliquid agit, non immutatur circa suam actionem. Et similiter etiam si moveatur contra naturam; nisi forte sit talis motio quae naturam corrumpat; si vero naturale principium actionis maneat, semper erit eadem actio; et ideo neque in his quae sunt secundum naturam neque in his quae sunt contra naturam consuetudo aliquid facit. In his autem quae pertinent ad virtutes consuetudo aliquid facit.*

Tomás acrescenta no *Comentário ao Tratado sobre a Alma* que a determinação causal que caracteriza a ordem natural funda-se, justamente, no fim que todo ser possui de atualizar a sua forma. Segundo ele, qualquer que seja o ser, animado ou mesmo inanimado, todos têm em vista a alma, ato e forma do corpo<sup>42</sup>, como fim. Ora, ainda que o ser não seja dotado de uma alma, a sua razão de existir é dada pelo uso que os seres animados, que lhe são superiores, dele fazem. Diz o Doutor Comum:

Ainda, não somente a alma é o fim dos corpos vivos, mas também de todos os corpos naturais entre os inferiores. O que ele prova como se segue. Com efeito, nós observamos que todos os corpos naturais são como instrumentos da alma, não somente entre os animais, mas também entre as plantas. Os homens, com efeito, nós observamos, servem-se a seu proveito dos animais, das plantas e das coisas inanimadas; os animais, quanto a eles, servem-se das plantas e das coisas inanimadas; e as plantas servem-se das coisas inanimadas, na medida em que elas encontram alimento e assistência. A propósito, entre as coisas naturais, cada coisa age segundo o que é da sua natureza. Assim, vê-se que todos os corpos inanimados servem de instrumento aos animados, e existem em vista deles. E, ainda, que os animados menos perfeitos existam em vista dos animais mais perfeitos. Em seguida, ele distingue aquilo que é em vista do que se é como ele disse mais acima.

Em terceiro, ele mostra que a alma é o princípio dos corpos vivos, como aquele de onde se origina seu movimento. E ele serve-se de um raciocínio que vai mais ou menos como se segue. Toda forma de um corpo natural é o princípio de um movimento próprio desse corpo; por exemplo, a forma do fogo é o princípio do seu movimento. Ora, existem movimentos próprios aos seres vivos, por exemplo: o movimento local, pelo qual os animais se movem eles mesmos quanto ao lugar de um movimento progressivo, apesar disso não pertencer a todos os vivos; igualmente, sentir é uma alteração que não pertence a todos os que são dotados de alma; ainda, o movimento de crescimento e de regressão pertence apenas aos seres que se nutrem, e nada se nutre se ele não tem uma alma. É preciso, então, que a alma seja o princípio de todos esses movimentos<sup>43</sup>.

---

<sup>42</sup> “Com efeito, foi mostrado que a alma é o ato de todo corpo e suas partes são os atos das partes desse; a propósito, o ato e a forma não se separam daquilo do que eles são ato ou forma; em consequência, é manifesto que a alma não pode se separar do corpo, nem inteiramente, nem algumas de suas partes, se ela é de uma natureza tal a ter as partes de uma certa maneira. Com efeito, é manifesto que as partes da alma são os atos das partes do corpo, como fora dito que a vista é o ato do olho. Contudo, quanto a certas partes, nada impede à alma de se separar, pois certas partes da alma não são ato de nenhum corpo, como será provado mais adiante daquelas que concernem à inteligência”. *Commentaire au traité de l’âme*, II, 2, §242.

[80525] Sentencia De anima, lib. 2 l. 2 n. 8

*Deinde cum dicit quod quidem concludit quamdam veritatem ex praemissis: quia enim ostensum est quod anima est actus totius corporis, et partes sunt actus partium, actus autem et forma non separantur ab eo cuius est actus vel forma: manifestum est quod anima non potest separari a corpore, vel ipsa tota, vel aliquae partes eius, si nata est aliquo modo habere partes. Manifestum est enim quod aliquae partes animae sunt actus aliquarum partium corporis, sicut dictum est quod visus est actus oculi. Sed secundum quasdam partes nihil prohibet animam separari, quia quaedam partes animae nullius corporis actus sunt, sicut infra probabitur de his quae sunt circa intellectum.*

<sup>43</sup> *Commentaire au traité de l’âme*, II, 7, §322/3.

[80605] Sentencia De anima, lib. 2 l. 7 n. 14

*Et ulterius non solum anima est finis viventium corporum, sed etiam omnium naturalium corporum in istis inferioribus: quod sic probat. Videmus enim quod omnia naturalia corpora sunt quasi instrumenta animae, non solum in animalibus, sed etiam in plantis. Videmus enim quod homines utuntur ad sui utilitatem animalibus, et rebus inanimatis: animalia vero plantis et rebus inanimatis; plantae autem rebus inanimatis, inquantum scilicet alimentum et iuumentum ab eis accipiunt. Secundum autem, quod agitur unumquodque in rerum natura, ita natum est agi. Unde videtur quod omnia corpora inanimata, sint instrumenta animatorum, et sint propter ipsa.*

Também ao tratar da alma, Tomás ressalva a anterioridade da Física. Se a alma respeita a todo ser vivo, a matéria respeita a todos os seres físicos, que eles sejam animados ou não. Quer dizer, uma vez que a alma anime um corpo, submete-se na mesma medida às limitações da matéria à qual dá forma. Nesse sentido, o exame da matéria própria à alma, causa do ser a título de princípio, de fim e de forma<sup>44</sup>, não pode ficar indiferente aos preceitos oriundos da Filosofia Natural ou Física. Há um certo determinismo que alcança a todos os seres naturais, ainda que variável em grau conforme à especificidade da sua forma. São as palavras do Aquinate:

Em seguida, como ele parecia fazer digressões insistindo sobre o exame de definições, ele volta-se à sua matéria própria, dizendo que é preciso retornar à matéria própria de onde partiu o discurso, a saber, que as alterações da alma, como o amor, a temeridade, e outros de tal sorte, não são separáveis da matéria natural dos vivos, na medida em que elas são de uma tal natureza, a saber, na medida em que são alterações que não ocorrem sem o corpo, e não são como a linha e o plano, quer dizer, a superfície, que podem separar-se da matéria natural em razão. Se, então, é assim, o exame dessas coisas diz respeito à ciência natural, e também o da alma, como fora dito<sup>45</sup>.

O determinismo causal que caracteriza de um modo geral os seres naturais é mitigado, conforme fora visto, consoante o grau de superioridade do ser a que se refira. Daí a necessidade de se introduzir o tema da natureza da alma, proposta inicialmente por Aristóteles e a qual é retomada por Tomás, para compreender a existência humana. Ora, no interior da “ordem natural” distingue-se não apenas os seres animados dos inanimados, mas ainda, entre

---

*Et etiam animata minus perfecta, sint propter animata magis perfecta. Et consequenter distinguit id cuius causa est, sicut et supra.*

[80606] Sentencia De anima, lib. 2 l. 7 n. 15

*Tertio ibi at vero ostendit quod anima est principium moventis corporis, sicut unde motus: et utitur quasi tali ratione. Omnis forma corporis naturalis est principium motus proprii illius corporis, sicut forma ignis est principium motus eius. Sed quidam motus sunt proprii rebus viventibus: scilicet motus localis, quo animalia movent seipsa motu processivo secundum locum, licet hoc non insit omnibus viventibus: et similiter sentire est alteratio quaedam: et hoc non inest nisi habentibus animam. Item motus augmenti et decrementi non inest nisi illis quae aluntur, et nihil alitur nisi habens animam: ergo oportet, quod anima sit principium omnium istorum motuum.*

<sup>44</sup> *Commentaire au traité de l'âme*, II, 7, §318 à 323.

<sup>45</sup> *Commentaire au traité de l'âme*, I, 2, §30.

[86490] Sentencia De anima, lib. 1 l. 2 n. 15

*Consequenter cum dicit sed redeundum quia videbatur fecisse quasdam digressiones ex hoc quod institit ad inquisitionem definitionum, reducit se ad materiam propriam, dicens quod redeundum est ad materiam propriam, unde est sermo habitus, scilicet quod passiones animae, ut amor, timor et huiusmodi, non sunt separabiles a physica materia animalium, in quantum tales existunt, scilicet in quantum passiones quae non sunt sine corpore, et non sunt sicut linea et planum, idest superficies, quae ratione possunt separari a materia naturali. Si ergo ita est, ad naturalem spectat consideratio earum, et etiam animae, sicut supra dictum est.*

os primeiros, os que são dotados de uma alma irracional e os que o são de uma alma racional<sup>46</sup>.

Ressalta-se que, para o Aquinate, “a alma é o primeiro princípio da vida” e que, portanto, não consiste numa realidade corporal, mas que é necessariamente o ato de um corpo<sup>47</sup>. Fica claro, então, que a referência à “alma irracional” e à “alma racional” humanas diz respeito a “partes” ou aspectos de uma mesma alma, a qual subsiste em união ao corpo humano. Na primeira parte da *Suma de Teologia*, o Doutor Angélico aborda a questão da unidade da alma, muito embora os diferentes aspectos que ela pode engendrar, ratificando o ensinamento do Estagirita:

A alma sensível, intelectual e vegetativa não formam, então, mais do que uma única e mesma alma no homem. Facilmente se compreenderá como isso se faz considerando-se as diferentes espécies ou formas dos seres da natureza. Elas distinguem-se umas das outras pelos níveis de perfeição de crescimento; os seres animados são mais perfeitos que os seres inanimados, os animais mais do que as plantas, os homens mais do que os animais. E há ainda níveis no interior de cada um dos gêneros. Veja-se porque Aristóteles, no livro VIII da *Metafísica*, compara as espécies nos seres ao número que muda de espécie segundo se acrescenta ou retira uma unidade; no livro II do tratado sobre *A Alma*, ele compara as diferentes almas às figuras geométricas onde uma contém a outra como o pentágono contém o quadrado e possui um número maior de lados. A alma intelectual contém, então, na sua perfeição toda realidade da alma sensível dos animais e da alma vegetativa das plantas. Uma superfície de cinco lados não possui duas figuras, aquela de um pentágono e a de um quadrado; pois a figura de quatro lados será inútil posto estar contida virtualmente naquela de cinco. Similarmente, Sócrates não é homem por uma alma e animal por uma outra, mas por uma única e mesma alma<sup>48</sup>.

Diz-se, então, que a ordem racional é a que distingue o ser humano de qualquer outro ser no universo. Se uma pedra tende naturalmente para baixo e nunca se “acostumará” a mover-se de outra forma, é porque sua determinação é do tipo causal. Já o homem tende

---

<sup>46</sup> Alma racional essa que guarda uma “parte” irracional.

<sup>47</sup> ST, I, q. 75, a. 1, conclusão.

[31452] I<sup>a</sup> q. 75 a. 1 co.

*Quod autem est actu tale, habet hoc ab aliquo principio quod dicitur actus eius.*

<sup>48</sup> ST, I, q. 76, a. 3, conclusão.

[31537] I<sup>a</sup> q. 76 a. 3 co.

*Sic ergo dicendum quod eadem numero est anima in homine sensitiva et intellectiva et nutritiva. Quomodo autem hoc contingat, de facili considerari potest, si quis differentias specierum et formarum attendat. Inveniuntur enim rerum species et formae differre ab invicem secundum perfectius et minus perfectum, sicut in rerum ordine animata perfectiora sunt inanimatis, et animalia plantis, et homines animalibus brutis, et in singulis horum generum sunt gradus diversi. Et ideo Aristoteles, in VIII Metaphys., assimilat species rerum numeris, qui differunt specie secundum additionem vel subtractionem unitatis. Et in II de anima, comparat diversas animas speciebus figurarum, quarum una continet aliam; sicut pentagonum continet tetragonum, et excedit. Sic igitur anima intellectiva continet in sua virtute quidquid habet anima sensitiva brutorum, et nutritiva plantarum. Sicut ergo superficies quae habet figuram pentagonam, non per aliam figuram est tetragona, et per aliam pentagona; quia superflueret figura tetragona, ex quo in pentagona continetur; ita nec per aliam animam Socrates est homo, et per aliam animal, sed per unam et eandem.*

racionalmente para o que julga ser seu bem, mas tender a um bem real e não a um bem aparente depende de como o desejo humano e o conhecimento do seu fim se articulam quando da sua ação.

“Fim” e “desejo” relacionam-se na consecução da felicidade, dada a definição de homem como “animal” e “racional”. Da sua racionalidade, tem-se que é um ser humano e que há um fim que lhe deve ser próprio. Da sua animalidade, por outro lado, conclui-se o movimento que é capaz de engendrar na busca de realização do seu fim, o qual deseja como bem. Com efeito, a ordenação para um fim humano dá-se a partir da conjugação de dois princípios: o racional “prático” e o apetitivo, ou seja, de um princípio propriamente oriundo da razão e de outro que, oriundo do desejo, participa da razão. O que a razão ou intelecto declara ser bom, o apetite busca como a um fim, o que declara ser mal, evita<sup>49</sup>. Esta é a tese que, ainda de forma genérica e incipiente, abre a *Ética Nicomaquéia*:

Toda arte e todo ensino, e similarmente todo ato e toda escolha, parecem ter a realização de algum bem como objetivo<sup>50</sup>.

Com o intuito de compreender essa relação, é preciso que se compreenda os princípios que engendram a ação humana. Esses, por sua vez, ligam-se a uma certa definição de homem, dada pela sua forma, a alma humana. Passa-se, então, a uma tal análise.

### **1.1 Os princípios da ação humana**

A ação propriamente humana é o resultado de dois princípios, que agem conjuntamente. Ambos situam-se no homem, sendo ele, neste sentido, movido por ele mesmo. É a forma humana, sua alma, portanto, que enseja um tal tipo de ação. O primeiro deles é dado pela “parte” irracional ou “animal” da sua alma, o desejo. O segundo pela sua parte racional ou “humana”, o intelecto. Pois na ação humana o desejo é movido por uma representação intelectual do seu fim como um bem. O homem age segundo um apetite racional, quer dizer, segundo a vontade, que é conforme à determinação do intelecto. A sua especificidade está na relação que guarda com a regra: O desejo humano é refletido.

---

<sup>49</sup> CEN, VI, 2, §1128.

<sup>50</sup> EN, 1094a1-1094a18.



Pelos seus princípios, a ação própria ao homem distingue-se do movimento dos demais animais e criaturas. Um animal é movido pelo desejo de um objeto particular. Nunca por uma idéia que se faça dele. E, portanto, não goza da liberdade de escolha daquele. O homem, ao contrário, move-se segundo a sua natureza própria quando em vistas de um objeto que apreende como bom. “Bom” porque conforme ao seu fim e, justamente por isso, desejável. Ele é também determinado do ponto de vista estritamente natural, mas, tendo um fim que escapa à ordem da natureza estrito senso, tem o condão de determinar os meios para a consecução do seu fim, assim como o de escolher exercer uma determinação intelectual ou não e de particularizar as suas escolhas. Diz o Santo Doutor no *De Malo*:

Para tornar, então, manifesta a verdade sobre essa questão, deve-se notar em primeiro lugar que, assim como nas outras coisas há um princípio dos atos próprios, também no homem. Ora, esse princípio ativo ou motor é propriamente entre os homens a inteligência e a vontade, como é dito no livro sobre *A Alma*, III, 9. Esse princípio, é verdade, acorda-se em parte com o princípio ativo existente nas coisas naturais, e ele difere delas em parte. Ele se acorda com elas, pois, assim como nas coisas naturais encontra-se uma forma que é o princípio da ação e uma inclinação que segue sua forma, chamada apetite natural, a ação resultante dos dois; também se encontra entre os homens uma forma intelectual e uma inclinação da vontade que segue a forma assim descrita, e a ação exterior resulta dos dois. Mas há uma diferença, pois a forma da coisa natural é a uma forma individuada pela matéria, assim como a inclinação que a segue é determinada a uma única coisa; no entanto, a forma que está no intelecto é universal e ela entende uma multitude de coisas. Portanto, como os atos não se produzem a não ser nos casos particulares e como nenhum deles não pode igualar a faculdade do universal, a inclinação da vontade permanece na indeterminação em relação a essa multiplicidade; assim, se um arquiteto concebe a forma de uma casa universalmente, forma sob a qual estão contidos diversos planos de casa, sua vontade pode, então, inclinar a realizar uma casa quadrada, ou redonda, ou de uma outra forma<sup>51</sup>.

A relação do fim e do desejo com os dois princípios da ação humana, oriundos de partes distintas da alma humana, a saber, da razão e do apetite, obram pela virtude do homem

---

<sup>51</sup> *Questions disputées sur le mal*, q. 6, a. único, resposta.

[62321] De malo, q. 6 co. Respondeo.

*Ad evidentiam ergo veritatis circa hanc quaestionem primo considerandum est, quod sicut in aliis rebus est aliquod principium priorum actuum, ita etiam in hominibus. Hoc autem activum sive motivum principium in hominibus proprie est intellectus et voluntas, ut dicitur in III de anima. Quod quidem principium partim convenit cum principio activo in rebus naturalibus, partim ab eo differt. Convenit quidem, quia sicut in rebus naturalibus invenitur forma, quae est principium actionis, et inclinatio consequens formam, quae dicitur appetitus naturalis, ex quibus sequitur actio; ita in homine invenitur forma intellectiva, et inclinatio voluntatis consequens formam apprehensam, ex quibus sequitur exterior actio: sed in hoc est differentia, quia forma rei naturalis est forma individuata per materiam; unde et inclinatio ipsam consequens est determinata ad unum, sed forma intellecta est universalis sub qua multa possunt comprehendere; unde cum actus sint in singularibus, in quibus nullum est quod aequet potentiam universalis, remanet inclinatio voluntatis indeterminate se habens ad multa: sicut si artifex concipiat formam domus in universali sub qua comprehenduntur diversae figurae domus, potest voluntas eius inclinari ad hoc quod faciat domum quadratam vel rotundam, vel alterius figurae.*

e pela sua felicidade. Com efeito, assinala Tomás, “a felicidade é uma atividade da alma”<sup>52</sup>. É nesse sentido que, como fora dito, alguns aspectos da alma humana precisam ser investigados.

## 1.2 A alma e suas partes

No *Comentário ao De anima*, o Doutor Comum constata que o gênero de todos os seres “animados”, aqueles que se movem por princípio próprio, é dado pela sua alma. Daí um primeiro esboço caracterizador desse princípio vital. Ele diz:

Aliás, há como um gênero comum a todos os seres animados; é por isso que, ao observar os seres animados, deve-se primeiramente observar aquilo que existe de comum a tudo o que é animado, e, apenas depois, o que é próprio a qualquer ser animado. Ora, o que é comum a todos os seres animados é a alma: nela, com efeito, todos os seres animados se assemelham<sup>53</sup>.

Para Tomás, “a alma ela mesma é fonte e princípio de todo movimento entre os seres animados”<sup>54</sup>. Mas sua caracterização não pode esgotar-se aí, uma vez que os ditos seres animados não compartilham todos dos mesmos movimentos. A alma pode ser o princípio de faculdades nutritivas, sensitivas, intelectivas e do movimento<sup>55</sup>, e a especificidade de cada um é dada pelas propriedades que engendra sua alma. As espécies naturais identificam-se consoante a “partição” característica de sua alma. Com efeito, “a alma é o ato do corpo e suas partes são os atos de suas partes”, ainda que nem toda parte de uma alma seja ato de algum corpo<sup>56</sup>.

Nesse mesmo comentário, refere a dificuldade de se definir a alma e de identificar as suas partes, concluindo dever ser deixada de lado a busca de uma noção conveniente a todos

---

<sup>52</sup> CEN, I, 19, §226.

<sup>53</sup> *Commentaire au traité de l'âme*, I, 1, §1.

[86461] Sentencia De anima, lib. 1 l. 1 n. 1

*Rerum autem animatarum omnium quoddam genus est; et ideo in consideratione rerum animatarum oportet prius considerare ea quae sunt communia omnibus animatis, postmodum vero illa quae sunt propria cuilibet rei animatae. Commune autem omnibus rebus animatis est anima: in hoc enim omnia animata conveniunt.*

<sup>54</sup> “A alma ‘age com efeito como princípio dos seres vivos’. Isso não como indica a similitude, mas o título”. *Commentaire au traité de l'âme*, I, 1, §7.

[86467] Sentencia De anima, lib. 1 l. 1 n. 7

*Ad naturalem vero utilis est, quia magna pars naturalium est habens animam, et ipsa anima est fons et principium omnis motus in rebus animatis. Est enim anima tamquam principium animalium. Ly tamquam non ponitur similitudinariae, sed expressive.*

<sup>55</sup> *Commentaire au traité de l'âme*, I, 1, §1 e §13; II, 2, §244 e 5, §298.

<sup>56</sup> *Commentaire au traité de l'âme*, II, 2, §242.

os seres animados em prol de uma noção da espécie própria e indivisível<sup>57</sup>, pressuposta para que se compreenda o significado do fim para o homem. Assim, no *Comentário à Ética Nicomaquéia*, serve-se de uma divisão limitada, útil, entretanto, no que tange à análise dos animais racionais, a saber, os homens, conforme pontuado por Aristóteles:

A alma deve ser estudada tendo em vista os objetos investigados e segundo a extensão bastante para eles. Fazer um estudo mais exaustivo seria tarefa maior do que a matéria exige<sup>58</sup>.

O que os homens têm de próprio são as faculdades de conhecer e de agir<sup>59</sup>, ambas ligadas à sua racionalidade. Dentre todos os seres vivos, é o único capaz de apreender os universais para além dos particulares e, por conseqüência, é o único capaz de deliberação e escolha, o que será demonstrado. Na base dessa sua distinção, está a compreensão da alma humana. Ela é dividida, para fins de explicitação de sua especificidade, em duas partes, uma irracional e outra racional<sup>60</sup>, como fora proposto por Aristóteles:

Algumas coisas sobre a alma são adequadamente tratadas em discursos alheios. Nós devemos utilizar deles, neste momento, a distinção da alma em racional e irracional<sup>61</sup>.

Cada uma das partes da alma é subdividida em duas, ainda que não de maneira estanque. A parte irracional subdivide-se em “irracional vegetativa” (ligada às funções de assimilação e crescimento)<sup>62</sup> e em “irracional apetitiva” ou “irracional participante da razão” (ligada ao apetite sensível e ao apetite racional ou intelectual, também denominado simplesmente de vontade)<sup>63</sup>. A parte racional, por sua vez, subdivide-se em racional

---

<sup>57</sup> *Commentaire au traité de l'âme*, I, 1, §9 e II, 4, 278.

<sup>58</sup> EN, 1102a23-26; 228.

<sup>59</sup> CEN, VI, 2, 1126.

<sup>60</sup> CEN, I, 19, 20, e VI, 1, 2. *Commentaire au traité de l'âme*, III, 14, §797.

<sup>61</sup> EN, 1102a26-28; 229.

<sup>62</sup> CEN, I, 20, §231.

[72935] *Sententia Ethic.*, lib. 1 l. 20 n. 1

*Irrationabilis autem et cetera. Postquam philosophus divisit partes animae per rationale et irrationale, hic subdividit partem irrationalem. Et primo ponit unum membrum divisionis. Secundo ponit aliud, ibi, videtur utique et alia quaedam et cetera. Circa primum duo facit: primo proponit quandam partem animae irrationalem. Secundo ostendit quod illa pars animae non est proprie humana, ibi: haec quidem igitur et cetera. Dicit ergo primo, quod inter irrationales partes animae una est, quae assimilatur animae plantarum, quae est communis omnibus viventibus hic inferius. Et huiusmodi pars est illa quae est causa nutrimenti et augmenti in hominibus. Et talis pars animae ponitur in omnibus quae nutriuntur, non solum in animalibus, sed in plantis; in animalibus autem invenitur non solum iam natis, sed etiam antequam nascantur, idest in embryonibus, qui manifeste nutriuntur et crescunt.*

<sup>63</sup> CEN, I, 20, §236.

[72940] *Sententia Ethic.*, lib. 1 l. 20 n. 6

estimativa ou conjectural (ligada ao conhecimento prático) e em racional científica (ligada ao conhecimento especulativo)<sup>64</sup>. Contudo, alguns problemas advém caso se pretenda entender as suas partes como estanques. Resume o Aquinate:

Com efeito, há alguma coisa de simplesmente irracional, como a parte nutritiva da alma. Há, ao contrário, algo de simplesmente racional, como a inteligência e a razão. Mas há, ainda, uma parte irracional em si mesma, mas racional por participação, como o apetite sensível e a vontade<sup>65</sup>.

Passa-se, então, a detalhar uma e outra partes consoante as exigências da matéria moral aqui investigada. Seguir-se-á à divisão inicialmente proposta por Tomás, mas a ela serão anexadas algumas considerações críticas levantadas pelo próprio autor no seu *Comentário ao De Anima*.

### 1.2.1 A alma irracional

A parte irracional da alma humana subdivide-se em vegetativa e em apetitiva. À parte irracional vegetativa atribui-se as funções de assimilação e crescimento, as quais o homem comunga mesmo com as plantas. Ela é responsável pela vida orgânica em geral, não distinguindo o homem de qualquer dos seres animados. Com efeito, a regra natural manifesta-se por excelência no interior da parte irracional vegetativa da alma. Ela diz respeito às necessidades primárias de qualquer ser vivo, sendo, justamente, o que marca o seu caractere de vivacidade. A palavra “necessidade” deve ser entendida no seu sentido mais forte, posto refletir a condição primeira do ser animado, havendo uma completa impossibilidade de identificação do que seja “vivo” sem que tais operações se realizem. Ora, elas não dependem de qualquer comando do ser que as encerra, mas constituem precisamente o seu sentido existencial mais básico. À parte “irracional” apetitiva, por sua vez, atribui-se a faculdade do

---

*Dicit ergo primo quod praeter nutritivam partem animae, videtur esse quaedam alia pars animae, irrationalis quidem sicut et nutritiva, sed aliqualiter participans rationem; in quo differt a nutritiva, quae omnino est experta humanae virtutis, ut dictum est.*

<sup>64</sup> CEN, VI, 1, §1118.

[73822] Sententia Ethic., lib. 61. 1 n. 10

*Deinde cum dicit: dicatur autem etc., imponit nomina praedictis partibus. Et dicit quod praedictarum partium rationalis animae una quidem quae speculatur necessaria potest dici scientificum genus animae, quia scientia de necessariis est; alia autem pars potest dici ratiativa, secundum quod ratiocinari et consiliari pro eodem sumitur.*

<sup>65</sup> CEN, I, 20, §242.

[72946] Sententia Ethic., lib. 11. 20 n. 12

*Est enim aliquid irrationale tantum, sicut pars animae nutritiva. Qaedam vero est rationalis tantum, sicut ipse intellectus et ratio; quaedam vero est secundum se quidem irrationalis, participative autem rationalis.*

desejo. Ela subdivide-se ainda em sensitiva e em racional. Muito embora seja irracional, ela participa, no caso do homem, da razão, sendo, por isso, mais propriamente denominada “irracional participante da razão”.

A parte referente ao apetite sensível, seja da concupiscência, seja da irascibilidade, é responsável pelo controle das paixões interiores, o que dá margem à distinção entre o homem continente e o incontinente. O primeiro é aquele cujo apetite sensível obedece à razão<sup>66</sup>. O segundo, por exclusão, aquele cujo apetite sensível não a obedece.

Tanto o continente como o incontinente escolhem se abster de prazeres ilícitos. Mas num e noutro parece haver algo inato, fora da razão, que a contraria e obstrui, quer dizer, a impede na execução de sua escolha. Obviamente, há algo de irracional, pois isto é contrário à razão. E é o apetite sensível, que deseja o que é prazeroso aos sentidos, aquele que às vezes contraria o que a razão julga absolutamente bom. Ora, esse, naquele que é continente, se encontra vencido pela razão, pois o continente tem, sem dúvida, desejos depravados, mas sua razão não lhe segue. Contudo, no incontinente, aquele vence a razão, que se encontra treinada por desejos depravados<sup>67</sup>.

O apetite sensível, no que tange à irascibilidade, liga-se à virtude moral da fortaleza, que controla as paixões do medo e da ousadia. Já no que tange à concupiscência, liga-se à da temperança, que controla o prazer e o sofrimento. À diferença do que acontece nos outros animais, onde os sentidos operam tão somente pelo instinto de sobrevivência, no homem eles constituem um princípio para o conhecimento, a partir do qual se procede a um conhecimento racional. O apetite sensível se relaciona, então, com o apetite racional, mas não é necessariamente comandado por ele. A boa ação, entretanto, pressupõe uma tal submissão, pois essa está na base da distinção do agir humano. Apresenta o Doutor Comum ensinamento de cunho aristotélico na *Suma de Teologia*:

A razão que engloba a vontade, remarca Aristóteles, move por seu comando o irascível e o concupiscível, não “de forma despótica”, como o escravo é movido pelo seu senhor, mas “segundo um poder real e político”, como os homens livres são conduzidos pelo

---

<sup>66</sup> CEN, I, 20, §239.

<sup>67</sup> CEN, I, 20, §237.

[72941] Sententia Ethic., lib. 1 l. 20 n. 7

*Primum autem probat ratione sumpta ex parte continentis et incontinentis, in quibus laudamus partem animae quae habet rationem, eo quod ratio eorum recte deliberat et ad optima inducit quasi deprecando vel persuadendo: uterque enim horum eligit abstinere ab illicitis voluptatibus. Sed in utroque eorum videtur esse aliquid naturaliter eis inditum praeter rationem, quod contrariatur rationi et obviat ei, idest impedit ipsam in executione suae electionis, unde patet quod est quiddam irrationale, cum sit rationi contrarium. Et hoc est appetitus sensitivus, qui appetit id quod est delectabile sensui, quod interdum contrariatur ei quod ratio iudicat esse bonum simpliciter. Hoc autem in eo qui est continens vincitur a ratione, nam continens habet quidem concupiscentias pravas, sed ratio eas non sequitur. In incontinente autem vincit rationem, quae deducitur a concupiscentiis pravis.*

governante, sempre guardando a faculdade de agir. Donde advém que o concupiscível e o irascível têm o poder de mover contrariamente à vontade. E, assim, nada impede que a vontade às vezes seja movida por eles<sup>68</sup>.

A parte referente ao apetite racional ou intelectual, a saber, à vontade, é responsável pela escolha e pela execução. Aquela é posta à “ação” (*actio*), enquanto essa é a ação efetivamente realizada (*actus*)<sup>69</sup>. Pois a escolha é um ato da vontade, um julgamento resultante de uma deliberação intencional<sup>70</sup>. A execução, por sua vez, é a ação exterior que coloca em prática a escolha interior. Para Tomás, a virtude moral concerne de um modo especial à boa escolha, mais do que à sua execução propriamente dita, posto que a vontade do fim pode não concretizar-se por um motivo alheio à escolha do agente, assim como ele poderia agir bem por acaso. Nesse sentido, ele toma a virtude (moral) como um hábito de escolher corretamente os meios para um fim, que, pressupondo voluntariedade, é necessariamente livre<sup>71</sup>. É o que ele afirma:

Um motivo dessa sorte é manifestado pelo fato de que, como do hábito da virtude procede às vezes a escolha interior e a ação exterior, os costumes virtuosos ou viciosos são julgados especialmente pela escolha do que pelos atos externos. Com efeito, todo virtuoso escolhe o bem, mas às vezes ele não o faz em função de um impedimento externo. O vicioso faz às vezes obra de virtude, não, entretanto, por uma escolha virtuosa, mas por medo ou por um

---

<sup>68</sup> ST, I-II, q. 9, a. 2, sol. 3.

[33879] I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>e q. 9 a. 2 ad 3

*Ad tertium dicendum quod, sicut philosophus dicit in I Polit., ratio, in qua est voluntas, movet suo imperio irascibilem et concupiscibilem, non quidem despotico principatu, sicut movetur servus a domino; sed principatu regali seu politico, sicut liberi homines reguntur a gubernante, qui tamen possunt contra movere. Unde et irascibilis et concupiscibilis possunt in contrarium movere ad voluntatem. Et sic nihil prohibet voluntatem aliquando ab eis moveri.*

<sup>69</sup> “Como inteligência ou razão, a propósito, distingue-se a especulativa e a prática. E no apetite racional, distingue-se a escolha e a execução. Ora, tudo isso é dirigido a um bem como a um fim, pois o verdadeiro é o fim da especulação. Pela inteligência especulativa, então, ele fala do ensinamento, através do qual a ciência passa do mestre ao discípulo. Pela inteligência prática, em seguida, ele fala da arte, que é a definição correta do que deve ser feito, como ver-se-á no sexto livro desse tratado. Pelo ato do apetite racional, em seguida, coloca-se a questão da escolha. Para sua execução, enfim, é questão do ato. Ele não faz, entretanto, menção à prudência que, como a arte, está na razão prática, posto que é propriamente pela prudência que a escolha é dirigida. Ele afirma, então, que cada um dos seus princípios tende manifestamente a um bem como a seu fim”. CEN, I, 1, §8.

[72712] Sententia Ethic., lib. 1 l. 1 n. 8

*In intellectu autem vel ratione consideratur speculativum et practicum. In appetitu autem rationali consideratur electio et executio. Omnia autem ista ordinantur ad aliquod bonum sicut in finem; nam verum est finis speculationis. Quantum ergo ad intellectum speculativum ponit doctrinam per quam transfunditur scientia a magistro in discipulum. Quantum vero ad intellectum practicum ponit artem, quae est recta ratio factibilium, ut habetur in VI huius; quantum vero ad actum intellectus appetitivi ponitur electio. Quantum vero ad executionem ponitur actus. Non facit autem mentionem de prudentia, quae est in ratione practica sicut et ars, quia per prudentiam proprie dirigitur electio. Dicit ergo quod singulum horum manifeste appetit quoddam bonum tamquam finem.*

<sup>70</sup> CEN, III, 9, §486.

<sup>71</sup> CEN, III, 1, §382 e VI, II, §1129.

fim que não lhe convém, por exemplo, por uma glória vã ou por uma outra coisa dessa sorte: de onde se segue que pertence à presente intenção de considerar a escolha<sup>72</sup>.

Ora, o intelecto interage com o apetite racional uma vez que ambos ordenam-se a algum bem como a seu fim<sup>73</sup>. A harmonia de ambos é dada pela aquiescência do movimento do apetite em relação aos ditames racionais. Se a determinação intelectual é verdadeira e o desejo pelo meio de realizá-la correto, a escolha é boa. Daí não se segue ainda, como fora visto, que a ação correspondente é bem sucedida. Diz o Santo Doutor:

Uma vez que a razão e a faculdade apetitiva concorrem na escolha, se a escolha deve ser boa – o que é requerido pela natureza da virtude moral – a razão deve ser verdadeira e a faculdade apetitiva certa, então a mesma coisa que a razão declara ou afirma, a faculdade apetitiva persegue<sup>74</sup>.

A ação propriamente humana, objeto de investigação da Ética, tem origem na razão deliberante<sup>75</sup>, mas não se realiza sem que haja o desejo pelo bem deliberado. Por um lado, o homem virtuoso tem um conhecimento racional prático que lhe é próprio, por outro, é motivado para agir segundo ele. Essa “motivação” ou desejo, a escolha, é engendrada a partir da idéia de bem, que será examinada na seqüência, de tal sorte que, atendendo aos preceitos da reta razão, atende, em decorrência, à realização de sua própria natureza.

---

<sup>72</sup> CEN, III, 5, §433.

[73137] Sententia Ethic., lib. 3 l. 5 n. 2

*Et huius ratio manifestatur ex hoc quod cum ex habitu virtutis procedat et interior electio et exterior operatio, mores virtuosos vel etiam vitiosos magis diiudicantur ex electione quam ex operationibus exterioribus; omnis enim virtuosus eligit bonum; sed quandoque non operatur propter aliquod exterius impedimentum. Et vitiosus quandoque operatur opus virtutis, non tamen ex electione virtuosa, sed ex timore, vel propter aliquem inconvenientem finem, puta propter inanem gloriam, vel propter aliquid aliud huiusmodi: unde patet quod ad praesentem intentionem pertinet considerare de electione.*

<sup>73</sup> CEN, I, 1, §8.

<sup>74</sup> CEN, VI, 2, §1129.

[73833] Sententia Ethic., lib. 6 l. 2 n. 6

*Quia igitur ad electionem concurrunt et ratio et appetitus; si electio debeat esse bona, quod requiritur ad rationem virtutis moralis, oportet quod et ratio sit vera, et appetitus sit rectus, ita scilicet quod eadem quae ratio dicit idest affirmat, appetitus prosequatur. Ad hoc enim quod sit perfectio in actu, oportet quod nullum principiorum eius sit imperfectum. Sed haec mens, scilicet ratio quae sic concordat appetitui recto, et veritas eius, est practica.*

<sup>75</sup> “A imaginação sensível, começa ele, como se segue do que precede, é também presente entre os outros animais. Mas aquela que procede por deliberação é presente tão somente entre os animais racionais, posto que examinar se uma tal coisa que deve ser feita ou uma tal outra, o que é deliberar, é obra da razão”. *Commentaire au traité de l'âme*, III, 16, §840.

[81123] Sententia De anima, lib. 3 l. 16 n. 5

*Dicit ergo primo, quod phantasia sensibilis, ut ex dictis patet, est etiam in aliis animalibus; sed illa, quae est per deliberationem, est tantum in rationalibus; quia considerare utrum hoc sit agendum, aut hoc quod est deliberare, opus est rationis.*

## 1.2.2 A alma racional

A parte racional ou intelectual por natureza da alma humana subdivide-se em científica e em estimativa ou conjectural. Ela constitui o primeiro princípio da ação humana, conquanto se dirija tanto à especulação como à prática. Como não possui um órgão correspondente, a razão não pode ser subordinada diretamente pela ação de nenhuma faculdade corporal (ex. vista)<sup>76</sup>. É ela que distingue o homem dos outros seres finitos e que o aproxima dos seres superiores, posto não se fazer presente naqueles, mas é a forma desses.

Tomás chega a ser mais preciso, afirmando em outra passagem que “o que distingue a forma do homem é o que faz dele animal racional”<sup>77</sup>. Por isso, a alma do homem confere unidade à espécie humana, posto ser “animal racional” e que o “ser” e a “unidade” são o mesmo e uma única natureza”<sup>78</sup>. L. Elders, com efeito, assinala que:

(...) uma pluralidade de formas substanciais no homem não podem jamais produzir uma unidade real. Como o homem é um, ele não pode ter que uma forma substancial. Esta forma deverá ter uma tal perfeição que ela possa ser o princípio de operações completamente diferentes. Porque há no homem uma atividade espiritual (o conhecimento intelectual), é preciso que a forma substancial (a alma) seja seu suporte, que ela seja ela mesma imaterial, mas que ela possa ao mesmo tempo ser sujeito de outras operações do homem, como a vida

---

<sup>76</sup> CEN, I, 20, §241.

[72945] Sententia Ethic., lib. 1 l. 20 n. 11

*Cum enim intellectus vel ratio non sit potentia alicuius organi corporalis, non subicitur directe actioni alicuius virtutis corporeae; et eadem ratione nec voluntas, quae est in ratione, ut dicitur in tertio de anima.*

*Commentaire au traité de l'âme*, §294.

[80577] Sententia De anima, lib. 2 l. 5 n. 16

*Cum enim intellectus non habeat organum corporale, non possunt diversificari habentia intellectum secundum diversam complexionem organorum, sicut diversificantur species sensitivorum secundum diversas complexiones, quibus diversimode se habent ad operationes sensus.*

<sup>77</sup> CEN, II, 2, §257.

[72961] Sententia Ethic., lib. 2 l. 2 n. 3

*Propria autem forma hominis est secundum quam est animal rationale.*

<sup>78</sup> “Ele diz, então, primeiro, que o ser e a unidade são o mesmo e de uma única natureza. Ele diz isso porque algumas coisas são numericamente as mesmas e não têm uma única natureza, mas diferentes naturezas, por exemplo, Sócrates, esta coisa branca e este músico. Agora, os termos um e ser não significam diferentes naturezas, mas uma única natureza. Mas as coisas podem ser uma de dois modos; pois algumas coisas que são uma são associadas como coisas intermutáveis, como o princípio e a causa; e algumas são intermutáveis não apenas no sentido de que elas são uma e a mesma numericamente [ou em objeto] mas também no sentido de que elas são uma e a mesma conceitualmente, como vestimento e roupa”. *Commentary on Aristotle's Metaphysics*, IV, 2, §548.

[82113] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 2 n. 1

*Dicit ergo primo, quod ens et unum sunt idem et una natura. Hoc ideo dicit, quia quaedam sunt idem numero quae non sunt una natura, sed diversae, sicut Socrates, et hoc album, et hoc musicum. Unum autem et ens non diversae naturae, sed unam significant. Hoc autem contingit dupliciter. Quedam enim sunt unum quae consequuntur se adinvicem convertibiliter sicut principium et causa. Quedam vero non solum convertuntur ut sint idem subiecto, sed etiam sunt unum secundum rationem, sicut vestis et indumentum.*



sensível cognitiva e as operações orgânicas vitais. Ela deve também, em razão de sua natureza, ser ordenada ao corpo<sup>79</sup>.

A parte racional por natureza dita científica refere-se ao intelecto especulativo propriamente dito. Ela é responsável pelo conhecimento dos universais (*rationes*). Versa sobre a ordem natural ou sobre a ordem lógica. Ocupa-se em estabelecer, por meio de uma abstração, o que é necessário. Por isso, Tomás chama o conhecimento fruto da especulação de “científico”<sup>80</sup>. Ele direciona-se ao verdadeiro. O seu fim é um bem, a saber, a verdade. O conhecimento especulativo está ligado às virtudes intelectuais da ciência, do entendimento e da sabedoria, as quais aperfeiçoam o intelecto quanto ao que respeita aos princípios eles mesmos<sup>81</sup>.

A parte racional por natureza dita estimativa ou conjectural refere-se ao intelecto prático. Ela é ora responsável pelo conhecimento de universais, ora pelo de particulares. Ela versa sobre a ordem moral ou sobre a ordem artística. Não obstante, ao se reportar aos “universais”, como o são as regras de conduta que se aplicam aos homens em geral, o seu conhecimento pode ser também chamado de “científico”, ainda que não da mesma forma que o conhecimento das ordens natural e lógica. Lá, referia-se ao necessário. Aqui, refere-se ao contingente, mas de cuja observância depende a realização da natureza humana, distinta justamente por não se submeter à determinação causal de modo absoluto. O domínio humano é marcado pela deliberação e escolha, voltando-se à execução da ação particular concreta. Por isso, o Doutor Comum chama o conhecimento fruto da prática de estimativo ou conjectural<sup>82</sup>. Ele direciona-se ao certo. O seu fim é outro bem, a retitude. O conhecimento prático está ligado às virtudes intelectuais da arte e da prudência, as quais aperfeiçoam o intelecto quanto ao que deriva dos princípios<sup>83</sup>. O termo “científico”, cabe esclarecer, não é aplicável de forma alguma ao conhecimento prático que se reporta diretamente aos particulares. O Aquinate afirma no *Comentário ao De anima*:

Por sua vez, a razão prática é tanto universal como particular. Universal, quando ela diz, por exemplo, que é preciso que um determinado tipo de pessoa realize um determinado tipo de ação, por exemplo, que um filho deve honrar a seus pais. Como razão particular, ela diz, então, que uma tal pessoa é tal e que eu sou tal, por exemplo, que eu sou filha e que eu devo honrar a meus pais<sup>84</sup>.

<sup>79</sup> ÉLDERS, L., *La philosophie de la nature de saint Thomas d'Aquin: la nature, le cosmos, l'homme*, p. 321/2.

<sup>80</sup> CEN, VI, 1, §1118.

<sup>81</sup> CEN, VI, 5, §1175.

<sup>82</sup> CEN, VI, 1, §1118.

<sup>83</sup> CEN, VI, 5, §1175.

<sup>84</sup> *Commentaire au traité de l'âme*, III, 16, §845.

M. Rhonheimer sublinha o entendimento tomasiano de que o intelecto humano é uno, o que o Santo Doutor prova através da noção de “extensão”, cuja formulação não encontra correspondência em Aristóteles. O intelecto prático e o intelecto especulativo não seriam duas potências diferentes, mas atos de uma mesma potência, donde aquele é uma extensão desse<sup>85</sup>. A sua diferenciação limitar-se-ia, assim, ao fim que o sujeito cognoscente persegue quando utiliza seu intelecto. Quer dizer, a potência intelectual pode ter um ato cujo fim é tão somente especulativo como pode ter outro cujo fim é eminentemente prático, dependendo do uso que seja feito dela<sup>86</sup>. O ato da razão prática, que é o juízo prático, não tem, então, sua origem na vontade do objeto conhecido teoricamente, nem numa “extensão” prática do juízo teórico. Se o intelecto prático é uma extensão do intelecto teórico, e que o juízo prático é uma “extensão” do ato especulativo da razão, ele não é uma extensão do juízo teórico da mesma<sup>87</sup>.

Apesar do carácter especulativo invariável da faculdade, diferenciam-se, então, as intenções cognitivas do ato do conhecimento. Esta intenção (o fim) é, em um caso, teórico (o mero conhecer, pelo conhecimento mesmo, do que é); no outro caso, é prático (a determinação do que é bom praticamente, do que deve ser feito). Ao primeiro modo de conhecimento correspondem juízos práticos. Os juízos práticos são, sem dúvida, uma “extensio” do ato especulativo da razão; mas em *nenhum* caso são “extensio” dos *juízos* teóricos da razão<sup>88</sup>.

A questão é importante posto que dela extrai-se que o juízo de verdade aplica-se tanto ao bem que dirige o intelecto na sua aceção teórica como na prática. Com efeito, M. Rhonheimer afirma que “o objeto da razão prática é o bem que pode ser ordenado ao operar, e se trata, certamente, do bem sob o aspecto de sua verdade”<sup>89</sup>. Mais adiante, uma tal conclusão importará na discussão sobre a cientificidade da Ética e da Política<sup>90</sup>.

### 1.2.3 Limitações inerentes à classificação

---

[81128] Sentencia De anima, lib. 3 l. 16 n. 10

*Ratio autem practica, quaedam est universalis, et quaedam particularis. Universalis quidem, sicut quae dicit, quod oportet talem tale agere, sicut filium honorare parentes. Ratio autem particularis dicit quod hoc quidem est tale, et ego talis, puta quod ego filius, et hunc honorem debeo nunc exhibere parenti.*

<sup>85</sup> RHONHEIMER, M., *Ley natural y razón práctica: una visión tomisa de la autonomía moral*, p. 54.

<sup>86</sup> RHONHEIMER, M., *Ley natural y razón práctica: una visión tomisa de la autonomía moral*, p. 55.

<sup>87</sup> RHONHEIMER, M., *Ley natural y razón práctica: una visión tomisa de la autonomía moral*, p. 56/7.

<sup>88</sup> RHONHEIMER, M., *Ley natural y razón práctica: una visión tomisa de la autonomía moral*, p. 55/6.

<sup>89</sup> RHONHEIMER, M., *Ley natural y razón práctica: una visión tomisa de la autonomía moral*, p. 55.

<sup>90</sup> O tema será abordado na segunda parte deste.

O Doutor Angélico observa que as partes vegetativa e sensitiva não constam, a rigor, da divisão da alma em racional e irracional, à qual se procedeu. Ele sinaliza, em primeiro lugar, o fato de manifestamente não serem racionais. Em segundo lugar, o de que para poderem ser ditas irracionais deveriam preencher a uma das seguintes condições. Ou bem contrariar a razão<sup>91</sup>, ou bem, precisando tê-la por natureza, carecer dela<sup>92</sup>. Nenhuma das duas é preenchida. Logo, não são também, de fato, irracionais. Não obstante, ressalta-se que, do ponto de vista da Filosofia Moral, interessa identificar a unidade humana. Pela faculdade apetitiva, seu gênero, animal, é dado. Pela faculdade intelectual, sua espécie. Daí a divisão que melhor identifica o homem enquanto tal partir dessa última, objetivando separar aquilo que pertence apenas a ele daquilo que ele compartilha com os demais. Diz o Doutor Comum no *Comentário ao De Anima*:

Contudo, que nenhuma delas não possua razão, é manifesto. Mas que nenhuma delas não seja irracional também, isso pode vir a ser manifesto como se segue: é irracional ou bem o que é contrário à razão, ou bem o que por natureza deveria tê-la e não a tem. Ora, nem uma nem a outra não convém às partes nomeadas. Se, com efeito, se quisesse dizer somente a negação da razão, não se poderia colocá-la como gênero às faculdades da alma. Ainda, parece manifesto que as divisões que precedem são inconvenientes às faculdades da alma<sup>93</sup>.

Quer dizer, as partes vegetativa e sensitiva consideradas em si mesmas não são nem racionais nem irracionais. São, a princípio, faculdades próprias aos animais, sejam eles detentores ou não de outra faculdade que é a razão. Essa sim é parte unicamente da alma humana. E é apenas no esforço de se identificar uma particularidade humana que as faculdades vegetativas e sensitivas são alocadas em pólo oposto ao da faculdade racional.

Quanto à parte vegetativa, ela funciona de maneira análoga em todos os seres animados, ainda que adaptadas ao corpo de cada um. Quanto à parte sensitiva, entretanto, viu-se que ela opera de maneira distinta segundo o animal seja racional ou irracional. Com efeito, naquele os sentidos podem ser educados, nesse, não. E é justamente essa educação que faz com que entre os homens se encontrem “glutões” e “gourmets”. Tanto maior for a sua educação, maior será a similitude entre os desejos racionais e os sensíveis. Ela pode, assim, ir

---

<sup>91</sup> O que contraria à razão, a sua negação, é o que se pode dizer “não-racional”.

<sup>92</sup> Caso em que poder-se-ia empregar a palavra “irracional”: quando há a privação do que exige a natureza.

<sup>93</sup> *Commentaire au traité de l'âme*, III, 14, §800.

[81083] Sentencia De anima, lib. 3 l. 14 n. 6

*Et quidem quod neutra harum habeat rationem, manifestum est. Sed quod neque etiam aliqua earum sit irrationabilis, ex hoc manifestum esse potest: quia irrationabile est, vel quod est contrarium rationi, vel quod est natum habere rationem et non habet: quorum neutrum contingit dictis partibus. Si enim diceret tantum negationem rationis, non posset poni genus potentiarum animae. Unde manifestum videtur, quod praemissae divisiones potentiarum animae sint inconvenientes.*

ou não de encontro à racionalidade humana, isto é, ser ou não “irracional”. Os sentidos contrariam a razão quando o apetite sensível difere do racional, o que não necessariamente acontece. No homem educado, por exemplo, eles costumam coincidir, e tanto mais educado ele for, menores serão as diferenças. Tomás afirma:

A razão é que, neste homem [qualquer um que tenha o hábito da virtude moral], quase tudo, tanto ações externas quanto desejos internos, harmonizam-se com a razão<sup>94</sup>.

Ora, não fosse a faculdade racional superior às demais faculdades da alma, o homem permaneceria imóvel diante de uma situação em que razão e sensibilidade pedem ações distintas. De mesmo, se a faculdade racional não fosse acompanhada de apetite, o homem não passaria da inteligência à ação, ou seja, não agiria racionalmente. É a existência de uma hierarquia entre apetite racional e apetite sensitivo, bem definida pelo cultivo de bons hábitos, que garante a sua harmonia e, logo, a possibilidade da ação conforme à natureza humana. J. Finnis se serve da analogia entre o regramento racional e o regramento estatal para ilustrar a preponderância da razão sobre as emoções, mas a também não supressão dessa por aquela.

As emoções de alguém são reguladas pela sua razão da mesma forma que um povo livre é regulado pelo seu rei ou outro líder. Cidadãos livres ou pessoas livres em geral podem opor-se e resistir a suas regras diretivas. Como cidadãos livres, emoções podem resistir a suas regras diretivas sobre o que é certo não apenas pelo seu bloqueio como também de modo ativo pela atividade guiada por motivações próprias. De fato, eles são capazes de inclinação do seu próprio estabelecimento regulatório, a vontade racional, aos fins aos quais são atraídos<sup>95</sup>.

O Santo Doutor indica que a regra consiste no controle da razão sobre as paixões<sup>96</sup>. Contudo, no homem não suficientemente educado, ou seja, não habituado a agir segundo a sua função própria, a racional, a paixão serve de guia. Duas situações são então possíveis. Se o apetite sensitivo difere da razão e a ela se sobrepõe, prevalece no homem a irracionalidade sobre a racionalidade, o que é contrário à natureza humana. Se o apetite sensível difere da

---

<sup>94</sup> CEN, I, 20, §239.

[72943] Sententia Ethic., lib. 1 l. 20 n. 9

*Quia in talibus fere omnia consonant rationi; idest non solum exteriores actus, sed etiam interiores concupiscentiae.*

<sup>95</sup> FINNIS, J., *Founders of Modern Political and Social Thought: Aquinas. Moral, Political and Legal Theory*, p. 72.

<sup>96</sup> “Parece, então, que a razão não é submetida aos movimentos das paixões do apetite sensível, mas pode reprimi-los”. CEN, I, 20, §241.

[72945] Sententia Ethic., lib. 1 l. 20 n. 11

*Et ex hoc apparet, quod ratio non subditur motibus passionum appetitus sensitivi, sed potest eos reprimere.*

razão, mas essa se sobrepõe, ou mesmo se naturalmente dela não difere, prevalece a racionalidade, o que é próprio do homem. Como a natureza não faz nada em vão<sup>97</sup>, o caso da sua contrariedade é a exceção, enquanto o da sua conformidade, o que acontece o mais das vezes.

(...) o apetite inferior, bem que ele guarde algo do seu movimento próprio, move-se, entretanto, de uma ordem natural pelo movimento de um apetite superior e pelo movimento da razão deliberante. Se de algum modo ele proceda ao inverso, e o apetite superior seja movido pelo inferior, isto vai contra a ordem natural<sup>98</sup>.

Para além de racionais, os seres humanos são animais, a partir do que se introduz a noção de desejo. Dessa, por sua vez, depende a sua sobrevivência. O homem é um ser desejante. Não o fosse, não haveria “ação exterior” para além da “escolha interior”. A apreensão da forma do objeto desejável gera o desejo no homem de tê-lo.

### 1.3 A posição do homem

O homem ocupa uma posição especial frente à ordem natural lato senso, posto sua inserção na ordem racional, a qual pertence à natureza ao mesmo tempo em que a transcende. Ele é dotado de uma alma que possui um corpo, e este, por sua vez, está submetido a regras oriundas da Física e da Biologia, as quais versam sobre a ordem natural. Quer dizer, do ponto de vista da “matéria”, o corpo humano, o homem se rege, assim como qualquer outro ser físico, por algumas regras estritamente naturais, as quais se estruturam pelo princípio de causalidade: Dada uma certa causa, segue-se um certo efeito necessariamente. Nenhuma “possibilidade” é aberta.

Y. Cattin sustenta que a posição de Tomás afasta-se do racionalismo clássico no que tange à limitação e finitude da razão humana. Enquanto para esse a razão é apenas

---

<sup>97</sup> *Commentaire de la Politique*, I; *Commentaire au traité de l'âme*, III, 13, §794.

<sup>98</sup> *Commentaire au traité de l'âme*, III, 16, §844.

[81127] *Sentencia De anima*, lib. 3 l. 16 n. 9

*Et similiter appetitus inferior, etsi aliquid de motu proprio retineat, movetur tamen naturali ordine, motu appetitus superioris, et motu rationis deliberantis. Si autem e converso accidit, quod appetitus superior transmoveatur ab inferiori, hoc est praeter ordinem naturalem. Unde et hoc facit peccatum in moribus, sicut peccata sunt monstra in natura.*

acidentalmente limitada<sup>99</sup>, pois ligada a um corpo que lhe é externo, para aquele ela é essencialmente limitada, pois o corpo pertence ao seu interior. Ele afirma:

Tomás recusaria sem dúvida a ligação causal e preferiria dizer que a razão é limitada porque ela tem um corpo. O corpo não é o limite externo, acidental e provisório da razão, mas o corpo está na alma como sua limitação interna e essencial. Vê-se, trata-se aqui de uma outra compreensão do homem diferente da do racionalismo espontâneo e popular, do qual muitos filósofos não desconfiaram suficientemente<sup>100</sup>.

Por outro lado, o homem possui um tal corpo porque sua alma é primeiramente racional. A razão transcende a natureza, ainda que, se não se submete de maneira absoluta a ela, também não a contraria, mas vai além. Assim, do ponto de vista da sua “forma”, a alma humana<sup>101</sup>, o homem rege-se não apenas “naturalmente” como também, e sobretudo, racionalmente. É a ordem racional, que comporta regras de cunho teórico e prático, que o explica. Nesse sentido, uma regra teórica descreve de maneira verdadeira ou falsa a realidade, enquanto uma regra prática comanda, com sucesso ou não, a ação humana. Em qualquer caso, duas possibilidades se abrem.

Também nesse ponto Y. Cattin destaca a inversão que opera o pensamento de Tomás em relação a uma opinião comum. Pois, para o Santo Doutor, a razão não é explicada a partir da sensibilidade, mas acontece o contrário. Entende-se que o homem possui certas faculdades sensíveis porque o seu intelecto é caracterizado de uma certa maneira que as justifica. O corpo humano é adaptado à sua forma racional<sup>102</sup>. Y. Cattin sustenta:

---

<sup>99</sup> Por si só a razão não teria limites. Ela seria ilimitada e infinita. Sua limitação é apenas fática.

<sup>100</sup> CATTIN, Y., *L'antropologie politique de Thomas d'Aquin*, p. 43.

<sup>101</sup> CEN, I, 1, §123.

<sup>102</sup> “Foi assim que Deus deu a cada realidade da natureza a melhor disposição: não no absoluto, mas com relação ao seu próprio fim. É o que diz Aristóteles: ‘E porque é melhor assim, não absolutamente, mas relativamente à substância de cada coisa’. Ora, o fim próximo do corpo humano é a alma racional e suas operações; pois a matéria está para a forma e os instrumentos para as ações do agente principal. Eu digo, então, que Deus estabeleceu o corpo humano segundo a melhor disposição para responder a uma tal forma e a tais operações. Se nós vemos alguns defeitos na disposição do corpo humano, é preciso considerar que esse defeito decorre da matéria, que é não obstante necessária às propriedades exigidas por um corpo para que ele seja exatamente ajustado à alma e às suas operações”. ST, I, q. 91, a. 3, conclusão.  
[32304] I<sup>o</sup> q. 91 a. 3 co.

*Sic igitur Deus unicuique rei naturali dedit optimam dispositionem, non quidem simpliciter, sed secundum ordinem ad proprium finem. Et hoc est quod philosophus dicit, in II Physic., et quia dignius est sic, non tamen simpliciter, sed ad uniuscuiusque substantiam. Finis autem proximus humani corporis est anima rationalis et operationes ipsius, materia enim est propter formam, et instrumenta propter actiones agentis. Dico ergo quod Deus instituit corpus humanum in optima dispositione secundum convenientiam ad talem formam et ad tales operationes. Et si aliquis defectus in dispositione humani corporis esse videtur, considerandum est quod talis defectus sequitur ex necessitate materiae, ad ea quae requiruntur in corpore ut sit debita proportio ipsius ad animam et ad animae operationes.*

Deve-se talvez inverter a opinião comum que entende a razão a partir da atividade primeira, a sensibilidade. Tomás afirma que eu penso e que é porque eu posso pensar que eu posso também sentir, ver, escutar, degustar. A razão não é a resultante das atividades sensíveis, como poderiam deixar acreditar certas descrições ingênuas do conhecimento abstrato. A razão é primeira porque ela é princípio e fim. Compreender a atividade racional do homem é, então, também compreender sua atividade sensível, que lhe é elemento necessário. A compreensão do homem só é então possível a partir do seu “espírito” e não do seu corpo<sup>103</sup>.

Tem-se, portanto, que a racionalidade entre os seres humanos reflete num movimento peculiar: a ação humana. Nela, o elemento racional comparece ao lado de impulsos naturais. Ele é responsável por um tipo de representação própria, caracterizada por uma duplicidade. A representação é teórica ao se reportar a uma noção de verdade. A proposição é verdadeira se as coisas são o que ela diz que são. Ela é prática quando opera uma modificação no mundo. Se a modificação corresponde ao que fora representado, tem-se o “sucesso”, do contrário, o “fracasso”. Ter sucesso significa conseguir descrever ou fazer o que se queria. Ter fracasso significa não conseguir descrever ou fazer o que se queria. Representar, neste sentido, consiste na apresentação de um fim para a atividade. Aquilo que é representado, o é como se um bem fosse. Quer dizer, se o que é feito não é necessariamente um bem, o que se queria fazer era, ainda que apenas de forma aparente. Cada ação particular é orientada para um bem. A raiz da noção de bem está na noção de representação e na natureza do ser racional. Ser racional, por definição, significa produzir representações teóricas ou práticas<sup>104</sup>.

Dados os aspectos natural e racional que marcam a existência dita humana, à cuja análise conduz o pensamento de J. Castello Dubra, conclui-se por uma sorte de “sobresaliência” do homem face à natureza. Ora, afirma ele, “o homem pode ser qualificado, abertamente e sem reparos, como um ser natural”<sup>105</sup>. Sua qualificação, entretanto, não se esgota aí.

J. Castello Dubra explica que “a ordem deve ser considerada como um desdobramento de diversos graus de *atualidade*”<sup>106</sup>, donde o homem ocupa o último deles no que tange à ordem presente na natureza. Ele sustenta haver um “apetite” pela forma a qual caracteriza a matéria e que se relaciona intimamente com a noção de finalidade, bem como com o termo relativo de perfeição o qual implica. A alma humana, sendo uma forma subsistente por si e

---

<sup>103</sup> CATTIN, Y., *L'antropologie politique de Thomas d'Aquin*, p. 42.

<sup>104</sup> A relação existente entre a ação humana e o bem será desenvolvida na seqüência.

<sup>105</sup> CASTELLO DUBRA, J. A., *Hombre y naturaleza*, p. 623.

<sup>106</sup> CASTELLO DUBRA, J. A., *Hombre y naturaleza*, p. 625.

“emergente” da matéria, confere ao homem o grau mais alto possível de atualidade<sup>107</sup>. Na *Suma contra os Gentis*, o Doutor Comum expõe tal graduação:

E, dissemos, porque todo móvel como tal tende à semelhança divina na busca da sua própria perfeição e que a atualização de um ser é a medida da sua perfeição, todo ser deve colocar-se em potência em direção ao seu ato pelo seu movimento. Mais, então, um ato está no topo da escala dos atos e mais ele é perfeito, mais ele controla em si o apetite da matéria. A consequência é que o movimento, pelo qual a matéria se coloca em direção à sua forma como ao fim último da geração, tende ao ato mais elevado e mais perfeito que ela é suscetível de receber. Ora, entre os atos das formas, ele é de níveis diferentes. A matéria primeira está antes em potência à forma do elemento, depois, sob império da forma do elemento, ela está em potência àquela do misto: os elementos são, com efeito, a matéria do misto; depois a matéria sob a forma do misto está em potência à alma vegetativa: a alma é, com efeito, o ato de um tal corpo. Igualmente, a alma vegetativa está em potência à alma sensitiva, e, enfim, essa está à alma intelectual. O desenvolvimento da geração o mostra: na geração, o embrião vive antes da vida da planta, depois, da vida do animal e, enfim, daquela do homem. Acima da forma humana no mundo da geração e da corrupção não existe nada nem de mais perfeito. O fim último de toda geração é, então, a alma humana, e a matéria tende para ela como para sua forma última. Assim, os elementos têm por fim os mistos, esses os vivos; entre esses últimos, as plantas estão para os animais e, por sua vez, os animais estão para os homens. O homem é, então, o termo de todo o movimento da geração<sup>108</sup>.

Com efeito, J. Castello Dubra defende haver uma “continuidade” e não um “salto” entre a ordem natural e a humana. O homem participa da natureza, mas a transcende pela sua paralela participação na ordem racional. E é por meio dessa que ele é capaz de diferenciar-se não apenas como espécie, mas, entre as espécies, como aquela que lhes é superior. Com efeito, o homem goza do privilégio de alcançar o fim último de toda realidade<sup>109</sup>. O Aquinate explica o grau de perfeição humana a partir da idéia de perfeição do criador, o qual acorda-lhe um certo grau de perfeição apenas inferior ao acordado às criaturas celestes.

---

<sup>107</sup> CASTELLO DUBRA, J. A., *Hombre y naturaleza*, p. 624/5.

<sup>108</sup> SCG, III, 22, §7.

[25731] *Contra Gentiles*, lib. 3 cap. 22 n. 7

*Cum vero, ut dictum est, quaelibet res mota, in quantum movetur, tendat in divinam similitudinem ut sit in se perfecta; perfectum autem sit unumquodque in quantum fit actu: oportet quod intentio cuiuslibet in potentia existentis sit ut per motum tendat in actum. Quanto igitur aliquis actus est posterior et magis perfectus, tanto principalius in ipsum appetitus materiae fertur. Unde oportet quod in ultimum et perfectissimum actum quem materia consequi potest, tendat appetitus materiae quo appetit formam, sicut in ultimum finem generationis. In actibus autem formarum gradus quidam inveniuntur. Nam materia prima est in potentia primo ad formam elementi. Sub forma vero elementi existens est in potentia ad formam mixti: propter quod elementa sunt materia mixti. Sub forma autem mixti considerata, est in potentia ad animam vegetabilem: nam talis corporis anima actus est. Itemque anima vegetabilis est potentia ad sensitivam; sensitiva vero ad intellectivam. Quod processus generationis ostendit: primo enim in generatione est fetus vivens vita plantae, postmodum vero vita animalis, demum vero vita hominis. Post hanc autem formam non invenitur in generabilibus et corruptibilibus posterior forma et dignior. Ultimus igitur finis generationis totius est anima humana, et in hanc tendit materia sicut in ultimam formam. Sunt ergo elementa propter corpora mixta; haec vero propter viventia; in quibus plantae sunt propter animalia; animalia vero propter hominem. Homo igitur est finis totius generationis.*

<sup>109</sup> CASTELLO DUBRA, J. A., *Hombre y naturaleza*, p. 624.



Ao homem essa perfeição comunica-se de maneira ainda inferior; com efeito, ele não possui no seu conhecimento natural a idéia de todas as coisas da natureza; mas ele é, em alguma medida, composto a partir de todas as coisas: do gênero das substâncias espirituais, ele possui a alma racional; à semelhança dos corpos celestes, ele é mantido no distanciamento dos contrários pelo extremo equilíbrio de sua constituição, os elementos sendo nele segundo sua substância mesma. De tal sorte, entretanto, que os elementos superiores nele predominem com relação ao que respeita à energia, a saber, o fogo e o ar, pois a vida reside principalmente no calor, que depende do fogo, e na umidade, que depende do ar; por outro lado, é segundo a substância que os elementos inferiores existem em quantidade nele; de outra forma o equilíbrio do misto não poderia se realizar, a saber, se os elementos inferiores que são de menos virtude não existissem em quantidade no homem pela sua quantidade. E é por isso que diz do corpo do homem que ele fora formado do limão da terra, pois chama-se “limão” da terra misturado à água. É pela mesma razão também que se chama o homem de um microcosmo, pois todas as criaturas do mundo encontram-se de alguma maneira nele<sup>110</sup>.

Assim, ao mesmo tempo em que integra uma ordem causal, o homem é capaz de “causar-se”, no sentido de que não é criado “humano”, mas capaz de tornar-se um. E é a intencionalidade humana, para além de sua finalidade, que o distingue. O fim do homem “ordena” toda a realidade física, pois o fim de cada criatura é, em última instância, justificado pelo seu fim. Ele é o único capaz de produzir representações universais e, logo, é o único ser capaz de contemplar a Deus. Todos os outros seres a ele apenas tendem cega e limitadamente pela sua forma. Pois a forma racional da alma humana eleva-o em grau de perfeição e o situa entre os seres físicos e acima deles. J. Castello Dubra destaca:

Mas o homem emerge ou se destaca da ordem da “natureza inferior” corporal e sensível - particularmente enquanto seu fim é o fim de toda realidade. Todas as criaturas tendem ao fim último, tendem a assemelhar-se a Deus, mas o conseguem de maneiras diversas e na medida de suas possibilidades: em compensação, o fim natural de toda substância intelectual é contemplar a Deus. O fim da alma humana é “transcender toda a ordem das criaturas e alcançar o fim supremo que é Deus”. Na verdade, na consecução do seu fim último, o homem não apenas transcende a natureza inferior, como até as possibilidades de sua natureza - entendendo agora por tal sua essência - posto que para o homem a aquisição do fim último - a visão beatífica de Deus - é impossível de alcançar por suas próprias faculdades naturais e requer a influência sobrenatural de Deus<sup>111</sup>.

---

<sup>110</sup> ST, I, q. 91, a. 1, conclusão.

[32285] I<sup>a</sup> q. 91 a. 1 co.

*Ad hominem vero derivatur inferiori modo huiusmodi perfectio. Non enim in sua cognitione naturali habet omnium naturalium notitiam; sed est ex rebus omnibus quodammodo compositus, dum de genere spiritualium substantiarum habet in se animam rationalem, de similitudine vero caelestium corporum habet elongationem a contrariis per maximam aequalitatem complexionis, elementa vero secundum substantiam. Ita tamen quod superiora elementa praedominantur in eo secundum virtutem, scilicet ignis et aer, quia vita praecipue consistit in calido, quod est ignis, et humido, quod est aeris. Inferiora vero elementa abundant in eo secundum substantiam, aliter enim non posset esse mixtionis aequalitas, nisi inferiora elementa, quae sunt minoris virtutis, secundum quantitatem in homine abundarent. Et ideo dicitur corpus hominis de limo terrae formatum, quia limus dicitur terra aquae permixta. Et propter hoc homo dicitur minor mundus, quia omnes creaturae mundi quodammodo inveniuntur in eo.*

<sup>111</sup> CASTELLO DUBRA, J. A., *Hombre y naturaleza*, p. 623/4.

Enquanto os seres são aquilo que são, o homem é em alguma medida todas as coisas. Ele é capaz de conhecer abstratamente e, logo, de ser também tudo o que ele conhece, na medida em que o que ele conhece é também ele mesmo, pois o conhecimento em ato é o conhecido mesmo em ato<sup>112</sup>. Esclarece Y. Cattin:

Definir o mundo da existência do homem como ser intencional é, então, entender o homem como um ser finito existente em um mundo objetivo, afrontado a uma alteridade que ele não pode reduzir mas que lhe oferece a possibilidade de ultrapassar de uma certa maneira sua finitude sendo *omnia alia*<sup>113</sup>.

Em síntese, há uma regra geral na realidade física, à qual não pode fugir o homem. No interior dela, entretanto, há espaço para uma especificidade humana. Quer dizer, o homem se submete a regras gerais, mas se distingue dos outros animais e criaturas. Há uma forma, a qual constitui a unidade essencial da matéria, que é o princípio da ação. Ela provoca o desejo que move animais tanto racionais como irracionais. Mas, sendo naqueles intelectual, possibilita uma diferenciação de objetos. A ação humana é, então, fruto do seu apetite racional, uma vez que o homem é capaz de apreender os universais e os deseja na medida em que se lhe aparecem como um bem. Com efeito, a vontade humana é movida pelo objeto desejável percebido por uma representação universal, o que distingue o seu desejo do animal, pois a representação desse é sempre particular. É do desejo pelo objeto universalmente

---

<sup>112</sup> “Ora, toda coisa é recebida numa outra do modo dessa última e não de sua própria maneira. E todo conhecimento se produz do fato que o objeto conhecido torna-se presente de alguma maneira naquele que conhece, a saber, por semelhança. Com efeito, a faculdade que conhece em ato é o objeto mesmo conhecido em ato. Necessariamente, então, os sentidos recebem corporalmente e materialmente uma semelhança da coisa sentida. E a inteligência, quanto a ela, recebe incorporealmente e imaterialmente uma semelhança do que ela entende. Ora, a individuação de uma natureza comum nas coisas corporais e materiais provém da matéria corporal do fato de que ela esteja contida sob dimensões delimitadas; por outro lado, o universal é obtido por abstração de uma tal matéria e de condições materiais individualizantes. É manifesto, então, que a semelhança da coisa recebida pelos sentidos representa a coisa naquilo que ela tem de singular, enquanto aquela recebida pela inteligência a representa sob a concepção de sua natureza universal. É por isso que os sentidos conhecem os singulares enquanto a inteligência conhece os universais e que é sobre eles que versam as ciências”. *Commentaire au traité de l'âme*, II, 12, §377.

[80660] Sentencia De anima, lib. 2 l. 12 n. 5

*Unumquodque autem recipitur in aliquo per modum sui. Cognitio autem omnis fit per hoc, quod cognitum est aliquo modo in cognoscente, scilicet secundum similitudinem. Nam cognoscens in actu, est ipsum cognitum in actu. Oportet igitur quod sensus corporaliter et materialiter recipiat similitudinem rei quae sentitur. Intellectus autem recipit similitudinem eius quod intelligitur, incorporelter et immaterialiter. Individuatio autem naturae communis in rebus corporalibus et materialibus, est ex materia corporali, sub determinatis dimensionibus contenta: universale autem est per abstractionem ab huiusmodi materia, et materialibus conditionibus individuantibus. Manifestum est igitur, quod similitudo rei recepta in sensu repraesentat rem secundum quod est singularis; recepta autem in intellectu, repraesentat rem secundum rationem universalis naturae: et inde est, quod sensus cognoscit singularia, intellectus vero universalia, et horum sunt scientiae.*

<sup>113</sup> CATTIN, Y., *L'antropologie politique de Thomas d'Aquin*, p. 35.

representado que decorre a ação exterior. A apreensão da imagem ou idéia do objeto desejável gera a vontade no homem de tê-lo.

Ora, a capacidade do homem de pensar os universais decorre de dois momentos: um compreendido pela sua forma intelectual e outro pela sua capacidade de especificação, pela ação orientada pelos objetos apresentados ao intelecto, os quais não são apenas formas individuais. Como exemplo, poder-se-ia dizer que o homem pode desejar um lugar para sentar e escolher um lugar entre outros. A sua escolha é livre. Já um animal, apesar de ser capaz de realizar escolhas, não dispõe de liberdade para tanto. A escolha do homem é livre porque ele é capaz de pensar o universal. Ele representa a idéia de “lugar” intelectualmente. O animal, não<sup>114</sup>.

Portanto, a liberdade de escolher assenta-se, de um lado, na forma intelectual e, de outro, na capacidade de especificação. A liberdade vem da indeterminação da escolha, uma vez que o homem é capaz de pensar o universal, enquanto o animal só percebe particulares. Ela assenta-se na contingência da sua vontade, tendo origem na forma intelectual que é indeterminada quanto aos múltiplos. Ela produz uma representação universal do bem. Não é uma liberdade de aceitar ou não, mas da maneira de particularizar a escolha. O homem pode querer ou não exercer a determinação intelectual.

Para o Santo Doutor, com efeito, porque o homem é racional, ele é também livre<sup>115</sup>. Se “o próprio do sábio é ordenar”<sup>116</sup>, é então paralelamente correta a afirmação de que o próprio ao intelecto é ordenar, visto que a sabedoria está no intelecto. Pois o intelecto permite ao homem escolher, ato que exige deliberação, pesar razões, o que apenas um ser racional é capaz de fazer. A sua liberdade diz respeito à opção que ele faz por uma razão e não outra, uma vez que a melhor delas não é necessariamente a que será escolhida. Deliberar implica no poder de considerar algo como meio para se atingir um objeto, bem como outros meios. Há uma abstração a qual permite ao agente avaliar as conseqüências da adoção de uma série causal ou outra. A racionalidade está envolvida em dois momentos distintos, a saber, identificar o que é melhor e decidir e agir segundo o melhor. Ora, a deliberação opera a especificação do que é melhor no caso particular, sendo, portanto, natural que se deseje um tal

---

<sup>114</sup> Vide ST, I, q. 18, a. 3, conclusão.

<sup>115</sup> Esta tese de Tomás é combatida por Henrique de Gand. Enquanto aquele coloca no intelecto o ápice da alma humana, esse o coloca na vontade, donde para um o homem é livre porque racional e para outro o é porque desejante. Vide Henrici de Gandavo, *Quodlibet* IX, q. 6, 146: *Ex consideratione igitur imperantis ad eum cui imperatur, patet secundo quod imperares sit actus voluntatis.*

<sup>116</sup> CEN, I, 1, §1.

[72705] Sententia Ethic., lib. 1 l. 1 n. 1

*Sicut philosophus dicit in principio metaphysicae, sapientis est ordinare.*

objeto, definido livremente. Apenas uma vontade “fraca” não se moverá no seu sentido, o que figura a incontinência. Enquanto o continente resiste aos desejos sensíveis e age pela escolha, o incontinente é dominado por aqueles e não age segundo a sua condição racional.

Com efeito, o Aquinate não afirma que a vontade seja necessariamente movida pelo objeto intelectualmente representado como bom, mas que uma tal negativa denota uma fraqueza de espírito, contrária à essência humana. E. Stump sublinha que não há nada na apreensão intelectual que possa constranger a vontade do agente a agir sempre num certo sentido, posto referirem-se a um tempo e a uma circunstância particulares, diferente do que é considerado bom incondicionalmente ou abstratamente (Deus e a felicidade)<sup>117</sup>. A posição de Tomás é no sentido de que a vontade só não pode fazer o intelecto pensar diferentemente em relação às verdades evidentes, tais como a primeira verdade teórica (o todo é maior do que a parte) e a primeira verdade prática (é preciso fazer o bem e evitar o mal), quando sua capacidade reduz-se a desviar a atenção do intelecto para que o homem não pense nelas. Para ele, a faculdade humana por excelência é a racional e é ela, justamente, que distingue o homem dos animais em gerais. A escolha não é um desejo sensível, mas um ato da razão<sup>118</sup>. A ação que não é a ela conforme não é livre, ou porque não é voluntária, ou porque, ainda que voluntária, é determinada por desejos sensíveis que se sobrepõem ao racional. Daí a importância do hábito no que tange aos vícios e virtudes, o que será abordado mais adiante. O Doutor Angélico sustenta no *De Malo*:

Se, então, a disposição pela qual parece a alguém que uma coisa é boa e conveniente é-lhe natural e não submetida à sua vontade, é por necessidade natural que a vontade a escolherá; é assim que todos os homens desejam naturalmente ser, viver e compreender. Mas se uma tal disposição não é natural, mas submetida à vontade, por exemplo, quando alguém está disposto por um hábito ou uma paixão a que uma tal coisa pareça-lhe boa ou má nessa circunstância particular, a vontade não será movida por necessidade, pois ela poderá descartar essa disposição, de sorte que essa coisa não lhe pareça mais uma tal, assim quando alguém acalma sua raiva, ele não julga mais as coisas como quando estava irritado. Em todo caso, descarta-se mais facilmente a paixão do que o hábito. Assim, então, do ponto de vista do objeto, a vontade é movida a certos fins, mas não a todos, de modo necessário, mas do ponto de vista do exercício do ato, ela não é movida de modo necessário<sup>119</sup>.

---

<sup>117</sup> STUMP, E., *Personal relation and moral residue*, p. 6.

<sup>118</sup> CEN, III, 5, §437 e 6, §457.

<sup>119</sup> *Questions disputées sur le mal*, q. 6, a. único, resposta. [62321] De malo, q. 6 co.

*Si ergo dispositio, per quam alicui videtur aliquid bonum et conveniens, fuerit naturalis et non subiacens voluntati, ex necessitate naturali voluntas praeeligit illud, sicut omnes homines naturaliter desiderant esse, vivere et intelligere. Si autem sit talis dispositio quae non sit naturalis, sed subiacens voluntati, puta, cum aliquid disponitur per habitum vel passionem ad hoc quod sibi videatur aliquid vel bonum vel malum in hoc particulari, non ex necessitate movetur voluntas; quia poterit hanc dispositionem remove, ut sibi non videatur aliquid sic, ut scilicet cum aliquis quietat in se iram, ut non iudicet de aliquo tamquam iratus. Facilius tamen*

Logo, a posição que o homem ocupa dentro da ordem natural é privilegiada e, considerando-se o grau de atualidade de sua forma, superior. A sua natureza (*physis*) encerra a mais alta perfeição, pois adequada à sua finalidade ordenadora dentro da realidade terrena, a qual enseja a sua transcendência dela. A alma humana lhe confere a faculdade de desejar seu fim sob a representação de um bem e de agir livremente no sentido de sua concretização. O homem “se torna”, então, pela ação. Ele se perfectibiliza.

---

*removetur passio quam habitus. Sic ergo quantum ad aliqua voluntas ex necessitate movetur ex parte obiecti, non autem quantum ad omnia; sed ex parte exercitii actus, non ex necessitate movetur.*

## 2 A relação com o bem

A ação humana é motivada pela idéia de um bem. Um bem é buscado por ser tido como um fim e, logo, o fim é a causa do bem, que é o seu efeito próprio. O que é primário não pode ser entendido por nada que lhe seja anterior, posto que seria absurdo, mas deve ser entendido por algo que lhe seja conseqüente. Ora, diz Tomás, “as causas são conhecidas pelos seus efeitos próprios”<sup>120</sup>. Então, para que se conheça o fim humano, deve-se investigar o bem humano. Tratar do fim importa em tratar do bem. Nesse sentido, como “o bem de todas as coisas consiste no fato de sua operação ser adaptada à sua forma”<sup>121</sup>, é à atividade racional (ou intelectual) que dever-se-á voltar uma tal investigação.

Mas a forma do homem é sua alma, cujo ato é vida, não exatamente a vida enquanto mera existência de algo vivo, mas uma operação vital especial, por exemplo, o entendimento e o sentimento. Portanto, a felicidade obviamente consiste numa operação vital<sup>122</sup>.

J. Rawls assinala a existência de duas teorias do bem. Uma, a que considera a justiça como equidade, reza que o conceito de justo é anterior ao conceito que define o que é bom; segundo ela, algo é bom apenas na medida em que se adapta aos modos de vida que são consistentes com os princípios da justiça já disponíveis<sup>123</sup>. Outra, dita teleológica, reza contrariamente que o conceito de bem é anterior ao que define o que é justo; segundo ela, algo é justo apenas na medida em que se adapta às ações conformes aos primeiros princípios dados pela razão humana. A Ética de Tomás caracteriza-se pela adoção da segunda teoria, a qual ele acentua no seu *Comentário à Ética Nicomaquéia*. Com efeito, assinala G. Chalmenta:

---

<sup>120</sup> CEN, I, 1, §9.

[72713] Sententia Ethic., lib. 1 l. 1 n. 9

*Prima autem non possunt notificari per aliqua priora, sed notificantur per posteriora, sicut causae per proprios effectus.*

<sup>121</sup> CEN, II, 2, §257.

[72961] Sententia Ethic., lib. 2 l. 2 n. 3

*Cuius ratio est, quia bonum cuiuslibet rei est in hoc quod sua operatio sit conveniens suae formae.*

<sup>122</sup> CEN, I, 10, §123.

[72827] Sententia Ethic., lib. 1 l. 10 n. 6

*Forma autem hominis est anima, cuius actus dicitur vivere; non quidem secundum quod vivere est esse viventis, sed secundum quod vivere dicitur aliquod opus vitae, puta intelligere vel sentire; unde manifestum est, quod in aliquo opere vitae consistit hominis felicitas.*

<sup>123</sup> RAWLS, J., *Uma teoria da justiça*, p. 438.

Esta consição básica<sup>124</sup> é respeitada pela teoria sobre a justiça política de Tomás de Aquino: com efeito, sua estrutura é claramente teleológica, como o era a filosofia política de Aristóteles, seu principal mestre neste ponto. Da perspectiva geral do operar humano, o Aquinate, de forma mais radical todavia que seu mestre Aristóteles, acreditou que o fim ou bem de cada uma das ações que compõem a vida humana é evidentemente a felicidade (...)<sup>125</sup>.

Nesse sentido, o fim tomado como um bem é o princípio motor do apetite, que, face ao direcionamento da reta razão (razão prática), dá origem à escolha. Escolher é, justamente, desejar o que resulta de um juízo deliberativo, quer dizer, aquilo que é digno de desejo. A prudência, com efeito, é o hábito relacionado à ação dirigida pela reta razão sobre o que é bom ou ruim para o homem, sendo dado, logo, pelo apetite racional<sup>126</sup>. Daí a distinção entre o desejo meramente animal e o desejo próprio ao homem, a vontade. Refere o Doutor Cristão argumentação conforme ao pensamento de Aristóteles:

Ele diz que, como o objeto de escolha não é nada de outro que uma coisa do número daquelas que estão em nosso poder que é considerada pela deliberação, segue-se que a escolha não seja nada de outro que o desejo pelo que está em nosso poder, tendo como fonte a deliberação. A escolha é, com efeito, o ato do apetite racional que se chama vontade. É por isso que ele disse em seguida que a escolha é um desejo deliberado, porque é do fato de que se delibera que se chega a julgar o que se encontrou pela deliberação. E é certamente esse desejo que é a escolha<sup>127</sup>.

Quer dizer, há duas maneiras de explicar a ação. Como fora visto, ou bem se o faz tomando-se como referência o raciocínio ou silogismo prático, ou bem se o faz tomando-se como referência a deliberação. No primeiro caso, tem-se uma ficção explicativa formulada por um observador, não necessariamente pelo agente. Ela é a expressão em palavras da lógica real da ação. Consiste na dedução da ação a partir de certas premissas. No segundo caso, tem-se um agente que se pergunta sobre como chegar ao seu fim, quais são os meios para tanto.

---

<sup>124</sup> Referência à condição que qualquer concepção de justiça política deve satisfazer para ter alguma possibilidade de ser considerada como verdadeira e que é a de explicitar a própria natureza “humanista”, ou seja, a estrutura teleológica ou ético-política. CHALMETA, G., *La justicia política en Tomás de Aquino: una interpretación del bien común político*, p. 111/2.

<sup>125</sup> CHALMETA, G., *La justicia política en Tomás de Aquino: una interpretación del bien común político*, p. 112.

<sup>126</sup> CEN, VI, 4, §1166 e VI, 7, §1200.

A prudência insere-se entre as virtudes intelectuais (CEN, VI, 3, §1143), sobre as quais tratar-se-á mais adiante.

<sup>127</sup> CEN, III, 9, §486.

[73190] *Sententia Ethic.*, lib. 3 l. 9 n. 4

*Et dicit, quod cum eligibile nihil aliud sit, quam quiddam de numero eorum quae sunt in nostra potestate quod ex consilio desideratur, consequens est, quod electio nihil aliud sit, quam desiderium eorum quae sunt in nostra potestate, ex consilio proveniens. Est enim electio actus appetitus rationalis, qui dicitur voluntas. Ideo autem dixit electionem esse desiderium consiliabile, quia ex hoc quod homo consiliatur pervenit ad iudicandum ea quae sunt per consilium inventa ---, quod quidem desiderium est electio.*

Ele remonta de condição em condição até o momento em que chegue a uma primeira ação nesse sentido. Consiste na análise do fim para que decida como agir. É uma pesquisa consciente acerca dos meios, a qual, de fato, nem sempre é necessária. Daí a escolha dizer respeito às coisas que são ordenadas a um fim<sup>128</sup>. Nela se assenta a liberdade humana, posto que razão prática e apetite racional não são determinados causalmente, mas são fruto de deliberação. Cada um escolhe, segundo a sua idéia de bem, os meios que, deliberadamente, melhor convenham ao seu fim.

Para O. Boulnois, Tomás estaria rompendo discreta mas radicalmente com a tese aristotélica segundo a qual a prudência, virtude intelectual responsável pela faculdade da razão prática, consiste num “conhecimento reflexivo” na busca pelo fim. Se por um lado ambos concordam que ela não conheça o fim mas verse sobre a orientação dos meios, por outro, o conhecimento dos fins últimos, ou seja, dos primeiros princípios morais, é pressuposta pelo Aquinate como uma verdade universal, apreendida sob a forma da lei natural, moral e racional. A prudência, então, adquire um estatuto de “conhecimento determinante”<sup>129</sup>.

O Doutor Comum entende que o bem seja “conversível em ser”<sup>130</sup>. Não é, em primeiro lugar, superior a ele, como quer a doutrina de Platão, pois seus efeitos estão no ser, e é a partir deles que se o conhece. O bem, uma vez desejado e alcançado, torna-se ser, converte-se nele. Não é, em segundo lugar, idêntico a ele, pois o bem pode não vir a ser, assim como o ser pode consistir em algo diferente do bem. Se é verdade que o bem é aquilo a que todos desejam, alguém pode desejá-lo e não conseguir realizá-lo, assim como pode desejar um mal pensando equivocadamente tratar-se de um bem para ele. Esse é o caso do bem meramente aparente. Num e noutro caso, não há conversão de bem em ser, apesar da faculdade existir, o que denota a sua não identidade.

---

<sup>128</sup> “Fora dito sobre que tipo de coisas ele versa, a saber, sobre o que depende de nós. E fora dito, mais acima, que ele versa sobre os meios, e é também sobre o que há deliberação”. CEN, III, 9, §487.

[73191] Sententia Ethic., lib. 3 l. 9 n. 5

*Et dictum est circa qualia sit, scilicet circa ea quae sunt in nobis. Et supra etiam dictum est, quod est eorum quae sunt ad finem, de quibus etiam est consilium.*

<sup>129</sup> BOULNOIS, O., *Religions et philosophies dans le christianisme au Moyen Âge: Désir et prudence (XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles)*, p. 319/20.

<sup>130</sup> EN, 1094a2-3;9-11. CEN, I, 1, §9.

[72713] Sententia Ethic., lib. 1 l. 1 n. 9

*Sed secundum rei veritatem bonum cum ente convertitur.*



Procede, então, a declaração dos filósofos de que “o bem é o que todos desejam”<sup>131</sup>, porque ele “se reveste” de fim, apesar de nem sempre ser alcançado. Isto não significa, entretanto, que o desejo pelo bem dependa do seu conhecimento. Mesmo aqueles que o ignoram buscam realizá-lo, na medida em que sujeitos a uma tendência natural a ele, obra do intelecto divino. O Aquinate afirma que “todos desejam o bem na medida em que eles tendem para o bem”<sup>132</sup>. Exemplifica com a imagem de uma flecha que tende ao alvo segundo a direção que lhe imprime o arqueiro. Da mesma forma, a criatura tende ao bem segundo a direção que a inteligência divina imprime na sua natureza. Se irracional, essa tendência apresenta-se causalmente. Se racional, apresenta-se intencionalmente. Com efeito, enquanto o universo é organizado de modo “cego”, considerando-se a motivação para o movimento que lhe respeita, o homem é dotado da faculdade de conhecer a ordem e, assim, pode ordenar e ordenar-se. Afirma Tomás:

Quanto ao que ele diz: “O que todos desejam”, não deve ser compreendido somente daqueles que possuem conhecimento e que apreendem o bem, mas também das coisas às quais falta o conhecimento; essas tendem ao bem por um apetite natural, não como se elas conhecessem o bem, mas porque elas são movidas ao bem por alguém que o conhece, a saber, pela ordenação da inteligência divina: do modo como a flecha tende ao bem pela direção [que lhe dá] o arqueiro. Ora, isso mesmo de tender ao bem é desejar o bem<sup>133</sup>.

Nota-se, então, que as coisas são ordenadas ao seu fim de modos distintos. Ou bem o agente se determina ele mesmo, ou bem o fim é determinado ao agente<sup>134</sup>. No primeiro caso,

---

<sup>131</sup> CEN, I, 1, §9.

[72713] Sententia Ethic., lib. 1 l. 1 n. 9

*Et ideo dicit, quod philosophi bene enunciauerunt, bonum esse id quod omnia appetunt.*

<sup>132</sup> CEN, I, 1, §11.

[72715] Sententia Ethic., lib. 1 l. 1 n. 11

*Ipsum autem tendere in bonum, est appetere bonum, unde et actum dixit appetere bonum in quantum tendit in bonum.*

<sup>133</sup> CEN, I, 1, §11.

[72715] Sententia Ethic., lib. 1 l. 1 n. 11

*Quod autem dicit quod omnia appetunt, non est intelligendum solum de habentibus cognitionem, quae apprehendunt bonum, sed etiam de rebus carentibus cognitione, quae naturali appetitu tendunt in bonum, non quasi cognoscant bonum, sed quia ab aliquo cognoscente moventur ad bonum, scilicet ex ordinatione divini intellectus: ad modum quo sagitta tendit ad signum ex directione sagittantis.*

<sup>134</sup> “Ainda, nós constatamos que uma coisa possui dois modos de ser operada para um fim. Inicialmente, de sorte que o agente se determine ele mesmo o fim, como acontece com todos que agem por inteligência. Às vezes, ao contrário, o fim é determinado ao agente por um outro, o agente principal; isso é claro no caso do movimento da flecha, que move a um fim determinado, mas esse fim é-lhe determinado pelo lançador; e, semelhantemente, a operação da natureza, que avança a um fim determinado, pressupõe uma inteligência que já tenha fixado um fim à natureza e que ordena a natureza a esse fim, e é a esse ponto de vista que se chama toda obra da natureza uma obra de inteligência. *Questions disputées sur la vérité*, q. 3, a. 1, resposta.

[52219] De veritate, q. 3 a. 1 co. Responsio.

*Videmus etiam quod aliquid propter finem dupliciter operatur. Uno modo ita quod ipsum agens determinat sibi finem, sicut est in omnibus agentibus per intellectum: aliquando autem agenti determinatur finis ab alio*

quando ele se move por si mesmo, é pressuposta a faculdade de conhecimento. No segundo, quando ele se move por um outro, se o movimento fora determinado de forma violenta, é tão somente pressuposta a determinação externa; se o fora de forma natural, é pressuposta a concessão de uma certa forma ao agente a qual determina sua direção. O Santo Doutor o explicita nas *Questões disputadas sobre a Verdade*:

Ora, de dois modos uma coisa encontra-se ordenada ou dirigida como a seu fim: inicialmente, por si mesma, como o homem que se dirige ele mesmo em direção ao lugar ao qual tende; em seguida, por um outro, como a flecha que é enviada pelo arqueiro em direção a um lugar determinado. Somente as coisas que conhecem o fim podem ser dirigidas por si mesmas em direção a um fim; com efeito, é necessário que aquele que dirige tenha conhecimento daquilo em direção do que se dirige. No entanto, mesmo as coisas que não conhecem o fim podem ser dirigidas por um outro a um fim determinado, como é claro no exemplo da flecha. Ora, isso se produz de dois modos. Às vezes, a coisa que é dirigida ao fim é somente lançada e movida por aquele que a envia, sem que ela receba dele nenhuma forma pela qual essa direção ou essa inclinação lhe convenha; e uma tal inclinação é violenta: assim a flecha é enviada pelo arqueiro em direção a um alvo determinado. Às vezes, ao contrário, aquilo que é dirigido ou inclinado a um fim obtém do remetente ou do motor uma forma pela qual uma tal inclinação lhe convém: também uma tal inclinação será natural, tendo por assim dizer um princípio natural; como aquele que deu um peso à pedra, inclinando-a a colocar-se naturalmente para baixo; e é dessa maneira que aquele que gera é um motor para os pesados e os leves, segundo o Filósofo no oitavo livro da *Física*. E é assim que todas as realidades naturais são inclinadas às coisas que lhe convêm, tendo em si mesmas algum princípio de inclinação graças ao qual sua inclinação é natural, de sorte que elas vão de algum modo elas mesmas aos fins convenientes e não são somente conduzidas. Com efeito, são somente as realidades violentas que são conduzidas, pois elas não cooperam em nada ao motor; mas as realidades naturais vão também ao fim, na medida em que elas cooperam, pelo princípio posto nelas mesmas, ao que inclina e dirige<sup>135</sup>.

---

*principali agente; sicut patet in motu sagittae, quae movetur ad finem determinatum, sed hic finis determinatur ei a proiciente; et similiter operatio naturae, quae est ad determinatum finem, praesupponit intellectum, praestituentem finem naturae, et ordinantem ad finem illum naturam, ratione cuius omne opus naturae dicitur esse opus intelligentiae.*

<sup>135</sup> *Questions disputées sur la vérité*, q. 22, a. 1, resposta.

[56037] De veritate, q. 22 a. 1 co. Respondeo.

*Dupliciter autem contingit aliquid ordinari vel dirigi in aliquid sicut in finem: uno modo per seipsum, sicut homo qui seipsum dirigit ad locum quo tendit; alio modo ab altero, sicut sagitta quae a sagittante ad determinatum locum dirigitur. A se quidem in finem dirigi non possunt nisi illa quae finem cognoscunt. Oportet enim dirigens habere notitiam eius in quod dirigit. Sed ab alio possunt dirigi in finem determinatum etiam quae finem non cognoscunt sicut patet de sagitta. Sed hoc dupliciter contingit. Quandoque enim id quod dirigitur in finem, solummodo impellitur et movetur a dirigente, sine hoc quod aliquam formam a dirigente consequatur per quam ei competat talis directio vel inclinatio; et talis inclinatio est violenta, sicut sagitta inclinatur a sagittante ad signum determinatum. Aliquando autem id quod dirigitur vel inclinatur in finem, consequitur a dirigente vel movente aliquam formam per quam sibi talis inclinatio competat: unde et talis inclinatio erit naturalis, quasi habens principium naturale; sicut ille qui dedit lapidi gravitatem, inclinavit ipsum ad hoc quod deorsum naturaliter ferretur; per quem modum generans est motor in gravibus et levibus, secundum philosophum in *Lib. VIII Physic*. Et per hunc modum omnes res naturales, in ea quae eis conveniunt, sunt inclinata, habentia in seipsis aliquod inclinationis principium, ratione cuius eorum inclinatio naturalis est, ita ut quodammodo ipsa vadant, et non solum ducantur in fines debitos. Violenta enim tantummodo ducuntur, quia nil conferunt moventi; sed naturalia etiam vadunt in finem, in quantum cooperantur inclinanti et dirigente per principium eis inditum.*

Se por um lado Tomás afirma haver uma “tendência natural” que direciona o ser ao seu fim, por outro insiste na importância, no caso do homem, de conhecê-lo, posto, justamente, não ser determinado de modo causal. Ora, para que se mova na direção do seu fim, é de grande ajuda que detenha o seu conhecimento, assim como, analogamente, um arqueiro detém em mira o seu alvo para acertá-lo. O homem pode chegar a ele sem que o conheça, mas será tão difícil alcançá-lo como é difícil a um arqueiro acertar o seu alvo sem a sua visão.

Ele conclui, então, em primeiro, [partindo] do que fora dito, que, sendo dado que existe um fim o melhor para todas as coisas humanas, seu conhecimento é necessário ao homem, pois isso comporta um grande apoio para a vida, quer dizer, traz muita ajuda à toda vida humana. E isso, é claro, torna-se evidente num raciocínio como o seguinte. O homem não pode atingir diretamente nada do que é dirigido a outra coisa sem conhecer aquilo a que ele está a se dirigir. Isso torna-se evidente pelo exemplo do arqueiro, que envia diretamente sua flecha visando o alvo ao qual ele a dirige. Ora, é preciso que toda vida seja ordenada ao fim o melhor e último da vida humana. É preciso, então, que se tenha necessariamente conhecimento do fim último e o melhor da vida humana. O motivo é que sempre a razão do que é em vista do fim deve ser tirada do fim ele mesmo, como é provado também no segundo [livro] da *Física*<sup>136</sup>.

A capacidade de agir, própria ao homem, depende essencialmente da representação de um bem. Não obstante, dependendo do valor de verdade do seu conhecimento, ela informa ou não uma correspondência do bem apresentado pelo intelecto sob uma forma universal a um bem real. O bem é a causa do desejo do fim, o propósito da ação. Mas o que parece desejável pode, para além da aparência de bem, não encerrar efetivamente um bem. O homem pode ser enganado pelos seus sentidos, assim como pode ter uma fraqueza de vontade. Ora, a relação que se coloca entre o fim e o bem é dada pela distinção entre o que se procura e o porque se procura. O homem age em direção ao fim porque o deseja como a um bem. Não conhecendo seu fim, é mais difícil estimá-lo com correção. É, então, o “acerto” seguido de um movimento adequado, “bem sucedido”, portanto, que importa na perfectibilização do aspecto

---

<sup>136</sup> CEN, I, 2, §23.

[72727] Sententia Ethic., lib. 1 l. 2 n. 5

*Concludit ergo primo ex dictis, quod ex quo est aliquis optimus finis rerum humanarum, cognitio eius, habet magnum incrementum ad vitam, idest multum auxilium confert ad totam vitam humanam. Quod quidem apparet tali ratione. Nihil quod in alterum dirigitur potest homo recte assequi nisi cognoscat illud ad quod dirigendum est. Et hoc apparet per exemplum sagittatoris, qui directe emittit sagittam, attendens ad signum ad quod eam dirigit. Sed tota humana vita oportet quod ordinetur in ultimum et optimum finem humanae vitae; ergo ad rectitudinem humanae vitae necesse est habere cognitionem de ultimo et optimo fine humanae vitae. Et huius ratio est, quia semper ratio eorum quae sunt ad finem, sumenda est ab ipso fine, ut etiam in secundo physicorum probatur.*

propriamente humano no homem. Com efeito, R. McInerny distingue dois sentidos que podem ser atribuídos ao termo “desejável”:

O bem é o desejável. (...) Desejável<sub>1</sub> envolve o julgamento de que o que é desejável é perfectivo do desejo. (...) Deixe-nos utilizar desejável<sub>2</sub> para designar os objetos que verdadeiramente salvam a formalidade, a *ratio boni*. (...) Qualquer ação assume que desejável<sub>1</sub> é desejável<sub>2</sub>. Se aprendemos que desejável<sub>1</sub> não é desejável<sub>2</sub>, nós temos já um motivo para desejar o que é verdadeiramente desejável, desejável<sub>2</sub>. Isso não significa que nós necessariamente agiremos segundo nossa correta percepção, é claro; conhecimento não é uma virtude. Além disso, nenhum curso de ação exaure a formalidade da bondade<sup>137</sup>.

Quando o Doutor Angélico discorre sobre “fim” e sobre “bem”, pressupõe o reconhecimento de dois planos: o plano natural humano ou terreno e o plano divino. Ele refere-se, então, ora ao fim do homem nesta vida, no sentido de um bem humanamente realizável, em diferentes esferas; ora ao fim do homem após a morte, no sentido de um bem último, não facultado a ele aqui realizar pela sua condição finita, mas cuja realização pode ser dada pela providência divina ou cumprida sob outras condições numa outra vida. Com efeito, há um fim e um bem que são tomados do ponto de vista humano, por dizerem respeito ao homem enquanto animal racional, do qual se ocupa a Política. Há também um fim e um bem que são tomados do ponto de vista divino, por dizerem respeito ao homem enquanto criatura divina, junto a todas as outras que compõem o universo, ainda que mais perfeitamente, do qual se ocupa a Teologia. Tanto é assim que ele estabelece graus de perfeição, situando o fim e o bem da primeira acepção num grau inferior ao da segunda, o qual não pode ser superado. Afirma:

Deve-se saber, além disso, que ele diz que a Política é a mais importante, não simplesmente, mas no gênero das ciências ativas que versam sobre as coisas humanas, das quais a Política considera o fim último. Pois é a ciência divina que considera o fim último de todo o universo e é ela que é a mais importante face a todas as [coisas]. Ele diz, em todo caso, que a consideração do fim último da vida humana pertence à Política; e é dela, contudo, que ele trata nesse livro, pois o ensinamento desse livro contém os primeiros elementos da Ciência Política<sup>138</sup>.

---

<sup>137</sup> McINERNY, R., *Ethics*, p. 37/8.

<sup>138</sup> CEN, I, 2, §31.

[72735] Sententia Ethic., lib. 1 l. 2 n. 13

*Sciendum est autem, quod politicam dicit esse principalissimam, non simpliciter, sed in genere activarum scientiarum, quae sunt circa res humanas, quarum ultimum finem politica considerat. Nam ultimum finem totius universi considerat scientia divina, quae est respectu omnium principalissima. Dicit autem ad politicam pertinere considerationem ultimi finis humanae vitae; de quo tamen in hoc libro determinat, quia doctrina huius libri continet prima elementa scientiae politicae.*

Não há, portanto, um bem particular a que tudo tenda, mas há um bem geral<sup>139</sup>. No que tange às diferentes esferas de realização do bem no plano terreno, é preciso que se responda ao seu caráter individual, familiar e social. Cada homem tem um bem particular a ser realizado, o qual a ele se refere tão somente enquanto indivíduo humano. Cada membro de uma casa tem também um bem a ser realizado, o qual a ele se refere enquanto parte de uma família ou grupo doméstico. Ainda, cada cidadão tem um bem comum a ser realizado, o qual a ele se refere, assim como a todos os demais cidadãos, enquanto parte de uma sociedade ou comunidade humana. Ora, o bem particular ou o doméstico, nesta vida, realizam-se no interior de uma idéia de bem maior, que é a do bem comum, o bem humanamente realizável por excelência. Finalmente, no que tange à realização no plano divino, todas as criaturas do universo tendem ao bem geral de tudo o que fora criado, o qual se refere a todo universo, que é criação divina, donde tem-se que Deus é o bem “sem qualificação”, porque fonte de todo bem que se pode qualificar enquanto tal.

Logo, apesar de em um certo sentido serem diferentes, bem particular, bem doméstico, bem comum e bem “sem qualificação” estão vinculados pela noção de ordem. Os primeiros, pertencentes a uma ordem humana, organizam-se em função desse último, próprio a uma ordem divina. Admite-se, assim, uma hierarquização entre eles, donde o bem comum é o mais alto bem a que o homem pode alcançar pelos seus próprios meios e o bem “sem qualificação” é o mais alto bem em sentido absoluto. Não é, entretanto, dado ao homem alcançar por si só nesta vida, tendo sua realização reservada, salvo intervenção divina, a uma outra.

Há uma sorte de independência entre os diferentes bens, considerando-se que a realização de um não é pressuposta para a de outro. Mas eles dependem uns dos outros no que tange à felicidade humana, a qual consiste, justamente, numa idéia maior de bem dada pela realização de um conjunto de bens. Com efeito, a felicidade humana pressupõe o cuidado em relação ao todo que é o homem, e não apenas a um aspecto de sua constituição. Nesse sentido, faz-se preciso, ainda, conforme apregoa Tomás, admitir a idéia de um julgamento das ações empreendidas no plano terrestre numa vida após a morte<sup>140</sup>.

Assim, tem-se que a diversidade de bens é em um outro sentido aparente, conquanto haja uma idéia geral de bem que os unifica. É pela participação nesse “verdadeiro bem” que

---

<sup>139</sup> “Mas não há um único bem ao qual tudo tenda, como se dirá mais adiante. E é por isso que não se descreverá aqui um bem particular, mas o bem tomado comumente”. CEN, I, 1, §11.

[72715] *Sententia Ethic.*, lib. 1 l. 1 n. 11

*Non autem est unum bonum in quod omnia tendunt, ut infra dicitur. Et ideo non describitur hic aliquod unum bonum, sed bonum communiter sumptum.*

<sup>140</sup> CEN, III, 2, §395.

outros “bens” são derivados e é apenas pela conformidade ou, ao menos, não contrariedade a ele que podem ser buscados enquanto tais (“bens”). Diz o Doutor Angélico:

Contudo, porque nada é bom exceto na medida em que se assemelhe e participe no mais alto bem, o mais alto bem, ele mesmo, é, de alguma forma, desejado em todo bem particular. Portanto, pode ser dito que o verdadeiro bem é aquele a que todos desejam.<sup>141</sup>

Tomás passa, então, da relativa distinção entre bens à relativa distinção entre fins. Com efeito, se todos desejam a algum bem como um fim, dependendo do grau que o bem ocupa, um grau de fim ser-lhe-á correspondente, e, logo, haverá uma multiplicidade de fins. Por exemplo, se o bem de um padeiro é fazer pães e ele o faz com excelência, é dito bom, dado o bem, “fazer pães com excelência”, ter sido tomado como fim. O mesmo não vale automaticamente como critério para um bom músico, dado que o bem a ser tido como fim é outro, a saber, “fazer música com excelência”. “Bens” particulares e distintos correspondem a “fins” também particulares e distintos.

De modo análogo, dá-se a passagem da idéia de um “bem final” para a de um “fim supremo”. Notar que se está a tomar um bem como meio para a obtenção de outro, o qual não se deseja por nada além dele mesmo, serve para que se desfaça também o “equivoco” quanto aos fins. Aquele que parecia ser um fim ao lado de outros não é, a rigor, o fim supremo, último e único, mas meio para a sua realização. O Santo Doutor aponta a limitação dentro da qual se deve entender a constatação aristotélica de uma diversidade de fins, pois, se o bem final para o qual a inclinação de cada coisa tende é a sua perfeição última, o fim que é desejado universalmente como um bem é o “fim supremo”. Com efeito, o texto de Aristóteles informa que “uma certa diversidade de fins é aparente, pois alguns são operações enquanto outros são trabalhos fora das operações”<sup>142</sup>. Comenta o Aquinate:

(...) é preciso considerar que o bem final ao qual tende o apetite de qualquer ser é a sua perfeição última. Ora, a perfeição primeira obtém-se por meio de uma forma. E a segunda por meio de uma operação. Assim, é preciso haver essa diferença entre os fins, que certos fins são operações mesmas, enquanto outros são suas obras, quer dizer, os resultados à parte das operações<sup>143</sup>.

---

<sup>141</sup> CEN, I, 1, §11.

[72715] Sententia Ethic., lib. 1 l. 1 n. 11

*Quia autem nihil est bonum, nisi inquantum est quaedam similitudo et participatio summi boni, ipsum summum bonum quodammodo appetitur in quolibet bono et sic potest dici quod unum bonum est, quod omnia appetunt.*

<sup>142</sup> EN, 1094a3-5; 12-13.

<sup>143</sup> CEN, I, 1, §12.

[72716] Sententia Ethic., lib. 1 l. 1 n. 12

Quer dizer, a relação entre fim, desejo e bem culmina no reconhecimento de um fim supremo. A ação humana é ordenada a algum bem como a seu fim<sup>144</sup> a partir de uma tendência natural, dita o desejo do bem<sup>145</sup>. Ela difere do movimento empreendido pela criatura irracional na medida em que nessa há um movimento “cego” no sentido de uma determinação causal. No ser humano, entretanto, essa determinação não é absoluta, posta a contingência do seu exercício. A vontade humana pode ser exercida sobre uma pluralidade de objetos particulares. O homem age segundo o seu próprio arbítrio. Ele é, apesar da submissão a certas regras universais, um ser racional e, portanto, livre.

O bem universalmente considerado é desejado em cada bem particular, porquanto seja o fim supremo. O fim de cada ação é mais propriamente dito um meio para esse fim maior, pois, além de ser um fim bom, desejado em cada bem, é buscado apenas por ele mesmo. Diz, então, o Doutor Comum:

Qualquer fim que seja tal que nós queremos os outros [fins] em vista dele e que nós o queremos, ele, por ele mesmo e não em função de um outro [fim], esse fim não somente é bom, mas ele é o melhor. E isso decorre de que sempre o fim em vista do qual os outros são buscados é o principal, como é evidente a partir do que procede. Ora, nas coisas humanas é preciso que exista um tal fim. Então, há nas coisas humanas um fim bom e o melhor<sup>146</sup>.

O fim supremo é o último termo da inclinação natural do desejo. Portanto, reza Tomás, requer forma acabada, perfeição, e termo íntegro, auto-suficiência<sup>147</sup>. Conforme será demonstrado, é a felicidade que parece ter esta natureza, uma vez que é, primeiro, sempre

---

*Deinde cum dicit: differentia vero quaedam etc., ostendit differentiam finium. Circa quod considerandum est, quod finale bonum in quod tendit appetitus uniuscuiusque est ultima perfectio eius. Prima autem perfectio se habet per modum formae. Secunda autem per modum operationis. Et ideo oportet hanc esse differentiam finium quod quidam fines sint ipsae operationes, quidam vero sint ipsa opera, id est opera quaedam praeter operationes.*

<sup>144</sup> “É por isso também que ele diz que os filósofos têm corretamente afirmado que o bem é o que todos desejam”. CEN, I, 1, §8.

[72712] Sententia Ethic., lib. 1 I. 1 n. 8

*Dicit ergo quod singulum horum manifeste appetit quoddam bonum tamquam finem.*

<sup>145</sup> CEN, I, 1, §11.

<sup>146</sup> CEN, I, 2, §19.

[72723] Sententia Ethic., lib. 1 I. 2 n. 1

*Quicumque finis est talis quod alia volumus propter illum et ipsum volumus propter se ipsum et non aliquid aliud, iste finis non solum est bonus, sed etiam est optimus, et hoc apparet ex hoc quod semper finis cuius gratia alii fines quaeruntur est principalior, ut ex supra dictis patet; sed necesse est esse aliquem talem finem. Ergo in rebus humanis est aliquis finis bonus et optimus.*

<sup>147</sup> “(...) ele coloca duas condições do fim último. A primeira, claro, que ele seja perfeito. A segunda, que ele seja suficiente nele mesmo”. CEN, I, 9, §107.

[72811] Sententia Ethic., lib. 1 I. 9 n. 5

*Deinde cum dicit: hoc autem adhuc magis explanare etc., ponit duas condiciones ultimi finis: primo quidem quod sit perfectum; secundo quod sit per se sufficiens, ibi, videtur autem et ex per se sufficientia et cetera.*

buscada por si mesma e, segundo, bastante acerca de tudo o que é absolutamente necessário<sup>148</sup>. Passa-se, então, a tratar propriamente da felicidade, bem como da estreita relação que, constatar-se-á, guarda ela com a virtude.

---

<sup>148</sup> “Assim, é perfeito de maneira absoluta o que é sempre em si mesmo digno de escolha e nunca por outra coisa. Tal é a manifestamente a felicidade. Nunca nós a escolhemos por uma outra coisa, mas sempre por ela mesma”. CEN, I, 9, §111.

[72815] Sententia Ethic., lib. 1 I. 9 n. 9

*Et ita simpliciter perfectum est, quod est semper secundum se eligibile et nunquam propter aliud. Talis autem videtur esse felicitas, quam numquam eligimus propter aliud, sed semper propter seipsam.*

“É dessa maneira que a felicidade da qual se fala agora tem suficiência de si, posto que ela contém nela tudo o que é necessário em si, mas não tudo o que pode advir ao homem”. CEN, I, 9, 116.

[72820] Sententia Ethic., lib. 1 I. 9 n. 14

*Et sic felicitas de qua nunc loquitur habet per se sufficientiam, quia scilicet in se continet omne illud quod est homini necessarium, non autem omne illud quod potest homini advenire.*



### 3 Virtude e felicidade

Tendo estabelecido que há um bem final humano, o qual corresponde ao fim supremo do homem nesta vida, Tomás pode introduzir uma primeira definição de felicidade. Ela consiste na perfeição humana, sendo, por isso, sempre buscada por si mesma e nunca por nada que lhe seja diferente. Sua investigação diz, logo, respeito à Ética, conquanto o bem individual de cada um participa de sua idéia. Ora, ao longo da *Ética Nicomaquéia*, trata-se de identificar a sua natureza específica e, logo, também no seu *Comentário*. O Aquinate parte da opinião comumente aceita sobre ela:

(...) todos admitem que a felicidade é a melhor das coisas, incluindo a crença de que é o fim último e o bem auto-suficiente perfeito<sup>149</sup>.

O tema da felicidade engendra uma certa tensão, posta a necessidade de distinção de dois planos para a sua realização. Tomás busca especificá-la partindo da constatação de que, por pertencer à natureza, o homem possui um fim natural. A operação conforme a esse fim, a qual lhe é, portanto, própria, consiste no seu bem maior. O argumento pode ser colocado da seguinte maneira: Se é consenso que é a felicidade humana a melhor das coisas, sua natureza específica deve ser encontrada, justamente, na realização daquilo que o homem guarda de mais importante. Pois os seres naturais distinguem-se uns dos outros pela sua função na ordem natural, donde todo ser possuir uma operação própria ordenada, a partir da qual se o identifica e que, logo, é também o que tem como principal. Reproduz, o Doutor Comum, pensamento de Aristóteles:

Ele diz, primeiramente, que o que é a felicidade poderá tornar-se manifesto se for tomada a operação do homem. Pois para todas as coisas que têm uma operação própria, é ela que é o seu bem e, para ela, ser bem consiste na sua operação. Assim, para o flautista, o bem consiste na sua operação<sup>150</sup>.

---

<sup>149</sup> CEN, I, 10, §118.

[72822] Sententia Ethic., lib. 1 l. 10 n. 1

*Dicit ergo primo, quod omnes confitentur felicitatem esse aliquid optimum ad quod pertinet quod felicitas sit ultimus finis et perfectum bonum et per se sufficiens.*

<sup>150</sup> CEN, I, 10, §119.

[72823] Sententia Ethic., lib. 1 l. 10 n. 2

*Dicit ergo primo, quod quid sit felicitas poterit manifestum esse si sumatur operatio hominis. Cuiuslibet enim rei habentis propriam operationem, bonum suum et hoc quod bene est ei consistit in eius operatione. Sicut tibicinis bonum consistit in eius operatione.*

A operação própria do homem é o que lhe permite atingir à sua forma mais perfeita. Tomás recorre, então, a um preciosismo terminológico que assinala um caminho entre o homem tal como ele é e o homem tal como ele pode ser. Inserido num todo ordenado para um fim, dotado de movimento, portanto, no caso do homem, que é livre, ou bem se desempenha a operação que justifica sua inserção ou bem não se a desempenha. Quer dizer, a forma do homem não é, a princípio, acabada. E ele pode buscar aprimorá-la, desempenhando sua operação específica. Nesse sentido, sua forma é uma perfeição primeira e sua operação uma perfeição segunda, a qual viabiliza a busca do seu bem, um bem dito final, que consiste na sua perfeição última<sup>151</sup>. Se algo exterior for chamado fim, o será apenas em razão da operação pela qual o homem entra em contato com ele. Logo, tendo o homem uma atividade característica, o seu bem final, que é, então, a felicidade, deve consistir nela.

O motivo é que o bem final de qualquer coisa é sua perfeição última. Ora, sua forma é uma perfeição primeira e sua operação é uma perfeição segunda. Se, todavia, é uma coisa exterior que é dita seu fim, não será sem o viés de uma operação pela qual se atinge a essa coisa, seja fazendo-a, como o construtor [faz] a casa, seja utilizando-a ou aproveitando-a. Assim, resta que o bem final de qualquer coisa é a ser buscado na sua operação. Se, então, existe uma operação própria ao homem, é necessariamente na sua operação própria que consiste seu bem final ele mesmo, que é a felicidade. E, assim, a felicidade é a operação própria do homem<sup>152</sup>.

Ora, um tal raciocínio pode levar o leitor a concluir que a felicidade do homem está na vida contemplativa. Com efeito, o Aquinate sustenta que a operação própria a cada coisa é dada pela sua forma. No homem, ela é racional, posto ser dela que ele recebe a sua classificação específica. Ele distingue-se e se sobressai em relação ao universo natural pela faculdade da razão. É, então, a partir do exercício dessa que se deve buscar formular uma definição mais precisa sobre a sua felicidade. Conforme fora visto quando da exposição da alma e de suas partes, grosso modo, de duas maneiras a faculdade racional pode ser exercida: uma apenas por participação, visto que na origem a atividade é irracional, própria ao apetite, mas obediente e regulada pela razão; e outra por natureza, quando a razão por si só opera o

---

<sup>151</sup> Tal distinção será retomada na segunda parte deste trabalho.

<sup>152</sup> CEN, I, 10, §119.

[72823] Sententia Ethic., lib. 1 l. 10 n. 2

*Et huius ratio est, quia bonum finale cuiuslibet rei est ultima eius perfectio. Forma autem est perfectio prima, sed operatio est perfectio secunda. Si autem aliqua res exterior dicatur esse finis, hoc non erit nisi mediante operatione, per quam scilicet homo ad rem illam attingit vel faciendo, sicut aedificator domum, aut utitur seu fruitur ea. Et sic relinquitur quod finale bonum cuiuslibet rei in eius operatione sit requirendum. Si igitur hominis est aliqua operatio propria, necesse est, quod in eius operatione propria consistat finale bonum ipsius, quod est felicitas, et ita genus felicitatis est propria operatio hominis.*

raciocínio e a compreensão, seja no intuito da ação, seja no intuito da pura especulação. Para o Santo Doutor, a forma humana é dada, de modo mais adequado, pela operação propriamente racional e, mais ainda, quando voltada à vida do pensamento do que à ativa. Ele diz:

(...) Com efeito, o homem tira sua natureza justamente daquilo que lhe é racional. Mas o racional é duplo. Um dá-se por participação, a saber, na medida em que é persuadido e regulado pela razão. Já outro é racional por essência: ele tem de si mesmo [a aptidão] a raciocinar e entender. Esse é, obviamente, o que se diz mais principalmente parte racional. Pois algo que é por si é sempre principal em relação ao que é por intermédio de outra coisa. Porque, então, a felicidade é o bem mais importante do homem, segue-se que ela consiste antes naquilo que é racional por essência do que naquilo que é racional por participação. Onde se pode estabelecer que a felicidade consiste mais principalmente na vida contemplativa do que na ativa; e [antes] no ato da razão ou da inteligência do que no ato do apetite regulado pela razão<sup>153</sup>.

Mas o fato da atividade contemplativa ser mais nobre não significa afirmar que o homem deva dedicar-se exclusivamente à contemplação. O que Tomás prega é que, dentre as diferentes atividades necessárias à perfeição humana, aquela mais próxima da razão, ao mesmo tempo em que não substitui nenhuma outra, ocupa o lugar mais alto. Ele estabelece, então, um vínculo entre felicidade e virtude que precisa ser examinado com cautela.

Num primeiro momento, o Doutor Angélico estabelece que a operação que detém o condão de fazer o homem feliz é a racional e que, então, operar racionalmente equivale a operar bem, o que é próprio à virtude. O homem mais feliz é aquele que o faz melhor. Quer dizer, se operar bem admite graduações, caso em que se admite diferentes bens com diferentes valores de bem, admite-se também diferentes virtudes cuja valoração é variável. Nesse sentido, a maior felicidade a que o homem pode almejar é aquela segundo a maior das virtudes. São suas palavras:

Se, então, a obra do homem consiste em uma certa vida, a saber, onde o homem opere segundo a razão, segue-se que pertence ao bem do homem bem operar segundo a razão, e [que pertence] ao homem o melhor, a saber, o feliz, que ele o faça da melhor maneira. Ora, pertence à definição de virtude que tudo o que tenha virtude opere bem graças a ela, como a

---

<sup>153</sup> CEN, I, 10, §126.

[72830] Sententia Ethic., lib. 1 l. 10 n. 9

*Post vitam autem nutritivam et sensitivam non relinquitur nisi vita quae est operativa secundum rationem. Quae quidem vita propria est homini. Nam homo speciem sortitur ex hoc quod est rationalis. Sed rationale est duplex. Unum quidem participative, inquantum scilicet persuadetur et regulatur a ratione. Aliud vero est rationale essentialiter, quod scilicet habet ex seipso ratiocinari et intelligere. Et haec quidem pars principalius rationalis dicitur, nam illud quod dicitur per se, semper est principalius eo quod est per aliud. Quia igitur felicitas est principalissimum bonum hominis, consequens est, ut magis consistat in eo quod pertinet ad id quod est rationale per essentiam quam in eo quod pertinet ad id quod est rationale per participationem. Ex quo potest accipi, quod felicitas principalius consistit in vita contemplativa quam in activa; et in actu rationis vel intellectus, quam in actu appetitus ratione regulati.*

virtude do cavalo é aquilo graças ao qual ele corre bem. Se, então, a operação do melhor homem, a saber, do [homem] feliz, é operar bem e da melhor maneira segundo a razão, segue-se que o bem humano, a saber, a felicidade, seja operar segundo a virtude: de sorte que se existe uma única virtude do homem, a operação que se faz segundo essa virtude será a felicidade; mas que se existe várias virtudes do homem, a felicidade será a operação que será a melhor entre elas. Pois a felicidade é não apenas o bem do homem, mas [seu bem] o melhor<sup>154</sup>.

Como a virtude humana perfectibiliza o trabalho do homem realizado racionalmente, assim como sua atividade distingue-se conforme tenha origem na parte da alma racional por participação ou na racional por natureza, as virtudes distinguem-se conforme se refiram a uma boa atividade regular do primeiro ou do segundo tipo. Aquelas, caracterizadas pela prática regular do que é bom (e verdadeiro) são chamadas morais<sup>155</sup>, essas, caracterizadas pelo conhecimento do que funda um tal exercício, intelectuais<sup>156</sup>. R. McInerny aborda a distinção das virtudes remontando ao lugar de onde se origina a atividade virtuosa:

Dado que as ações humanas por definição procedem da razão e da vontade e são tanto boas quanto más, para que sejam boas elas devem proceder da razão correta e da vontade orientada ao bem. Os hábitos que garantem o conhecimento correto do bem e a orientação constante do apetite para ele são virtuosos. Há, então, genericamente falando, dois lugares ou *loci* de virtude - razão e apetite. Em resumo, há virtudes intelectuais e há virtudes morais<sup>157</sup>.

Tomás hierarquiza as virtudes analogamente a como hierarquiza as partes da alma humana. Quer dizer, ele concede às virtudes intelectuais a mesma superioridade sobre as virtudes morais que concede à “parte” da alma que é racional por natureza (à qual referem-se as primeiras) sobre a parte que é apetitiva (à qual referem-se as segundas). Ainda, da mesma forma que distingue o racional por natureza científico do estimativo, distingue as virtudes especificamente relacionadas ao primeiro, que são, então, prioritárias, daquelas relacionadas ao segundo. A lógica que rege uma tal hierarquização consiste no reconhecimento de uma maior importância ao que mais se separa da matéria e do corpo e que, logo, menos depende

---

<sup>154</sup> CEN, I, 10, §128.

[72832] Sententia Ethic., lib. 1 l. 10 n. 1

*Si igitur opus hominis consistit in quadam vita, prout scilicet homo operatur secundum rationem, sequitur quod boni hominis sit bene operari secundum rationem, et optimi hominis, scilicet felicitis, optime hoc facere. Sed hoc pertinet ad rationem virtutis, quod unusquisque habens virtutem secundum eam bene operetur sicut virtus equi est secundum quam bene currit. Si ergo operatio optimi hominis, scilicet felicitis, est ut bene et optime operetur secundum rationem, sequitur quod humanum bonum, scilicet felicitas, sit operatio secundum virtutem: ita scilicet quod si est una tantum virtus hominis, operatio quae est secundum illam virtutem, erit felicitas. Si autem sunt plures virtutes hominis, erit felicitas operatio quae est secundum optimam illarum, quia felicitas non solum est bonum hominis, sed optimum.*

<sup>155</sup> CEN, II, 1, §247.

<sup>156</sup> CEN, II, 1, §246.

<sup>157</sup> McINERNY, R., *Ethics*, p. 96.

das sensações. Nessa linha, chegar-se-á ao reconhecimento de uma supremacia das virtudes intelectuais referentes à dedicação ao conhecimento científico desinteressado ou contemplação da imagem divina para a realização da felicidade - mas da felicidade dita perfeita! Diz o Doutor Comum:

O que quer que ele [o intelecto] seja, além disso, é necessário, de tudo o que foi dito, que a felicidade perfeita seja a operação desse melhor elemento, em conformidade com a sua virtude própria. Com efeito, a operação perfeita exigida pela felicidade não pode ser outra que aquela de uma faculdade perfeita por um hábito que seja sua virtude própria, por intermédio da qual ela torna boa sua operação<sup>158</sup>.

Não obstante, uma tal idéia de felicidade leva a crer que a realização do homem só acontece consoante a virtude intelectual oriunda da atividade racional contemplativa. Essa constitui o seu bem o mais valioso, posto marcar, por excelência, não apenas a especificidade humana, mas, ainda, a sua superioridade. Nela o homem separa-se, de certa sorte, do seu aspecto animal e, logo, comum. É preciso, então, ter claro que a felicidade perfeita é inacessível pelos meios humanos, tendo seu alcance reservado a uma outra vida<sup>159</sup>. Ensina M. Villey:

Mas não do “intelecto prático”, que visa uma obra e não chegou ao termo. A maior felicidade está no ato do “intelecto especulativo” (*art. 5*). Esse tema ocupa um lugar de honra na obra de São Tomás - e já naquela de Aristóteles: primado da especulação. Ele não significa a negação do valor da prática. Ela possui algo de divino, posto que em Deus nós reconhecemos esse outro atributo, a *bondade*. Obrar a serviço do próximo impõe-se ao homem na sua vida presente. Mas a ação ela mesma é a *via*, ponto de cumprimento da beatitude. A especulação toca o ponto.

É preciso, à maneira de Hegel ou mesmo de Aristóteles (*art. 6*), situar o termo da felicidade no *bios theoretikos*, a vida científica desinteressada: *Utrum beatitudo consistat in consideratione scientiarum speculativarum?* Aqui São Tomás toma distância de Aristóteles, mostra a incompletude dessas ciências (a filosofia então compreendida). As especulações naturais aos homens, que têm sempre o seu ponto de partida na sensação, prende-os à matéria, orienta-os na direção do mundo dos corpos. Elas permanecem impotentes a satisfazer nossa inteligência, que é espiritual.

*Beatitudo* será a visão da essência divina (*art. 8*). O homem não a atinge nesta terra. Ele diz aqui embaixo se Deus é (*an est*), não “o que ele é” (*quid est*). Essa contemplação está prometida ao homem num outro estado a vir<sup>160</sup>.

---

<sup>158</sup> CEN, X, 10, §2085.

[74787] Sententia Ethic., lib. 10 l. 10 n. 6

*Quocumque autem modo se habeat, necesse est secundum praedicta, quod perfecta felicitas sit operatio huius optimi secundum virtutem propriam sibi. Non enim potest esse perfecta operatio, quod requiritur ad felicitatem, nisi potentiae perfectae per habitum qui est virtus ipsius secundum quam reddit operationem bonam.*

<sup>159</sup> Salvo intervenção da providência divina.

<sup>160</sup> VILLEY, M., *Questions de saint Thomas sur le droit et la politique ou le bon usage des dialogues*, p. 12/3.

Ora, é inaceitável fazer a interpretação de que, para Tomás, o homem feliz é aquele que volta toda a sua energia a contemplar o absoluto, isolando-se, assim, do mundo, renegando o seu caráter social e político. Ele esclarece que uma tal felicidade corresponde à realização do homem num plano superior ao plano terreno, o que não exclui a possibilidade de realização da felicidade humana na vida presente. É, pois, impossível que o homem não tenha enquanto tal um fim que corresponda ao seu bem nesta vida. A negação da possibilidade de realização humana acarretaria na afirmação da sua “inutilidade”. Mas, segundo o Aquinate, o homem é um ser natural e, como tal, possui um fim também natural e que é, ora, realizável, posto que a natureza não faz nada em vão<sup>161</sup>. Logo, sustentar que a virtude intelectual é superior à virtude moral não implica na afirmação de que o homem deva cultivar a primeira em detrimento da segunda, nem tão pouco que a contemplação divina deva suplantar a especulação propriamente científica.

O Aquinate não esquece que a natureza do homem é dúplice. Admitindo que a alma especifica a sua forma, observa que o corpo lhe é intrínseco. Ele é um ser naturalmente dotado de animalidade e razão. Se esse aspecto é superior àquele, não lhe subsiste separadamente. O exercício da faculdade racional especulativa, depende da saúde corporal do ser. Mais que isso, o homem precisa do outro já para que se reconheça como tal e, social, precisa nutrir, além do corpo, boas relações com os seus semelhantes. Daí a importância, ao lado das virtudes intelectuais, das virtudes morais. Com efeito, o Doutor Angélico apresenta a relação existente entre as virtudes e os modos de vida, o que implica em dois níveis de análise sobre a natureza da felicidade:

Daí decorre que tanto a virtude moral como a prudência versam sobre o composto. As virtudes, a rigor, são humanas, na medida em que o homem é composto de alma e de corpo. Assim, mesmo a vida que se conforma a tanto, a saber, à prudência e à virtude moral, é humana, e é chamada vida ativa. Em consequência, a felicidade que consiste nessa vida é humana. Mas a vida e a felicidade especulativas, próprias à inteligência, são separadas e divinas<sup>162</sup>.

---

<sup>161</sup> CEN, I, 2, §21; *Commentaire de la Politique*, I, 1, §28; *Commentaire au traité de l'âme*, II, 13, §794. A análise do argumento será retomada na segunda parte do trabalho.

<sup>162</sup> CEN, X, 12, §2115.

[74817] *Sententia Ethic.*, lib. 10 l. 12 n. 5

*Unde patet, quod tam virtus moralis quam prudentia sunt circa compositum. Virtutes autem compositi proprie loquendo sunt humanae, in quantum homo est compositus ex anima et corpore, unde et vita quae secundum has, id est secundum prudentiam et virtutem moralem, est humana, quae dicitur vita activa. Et per consequens felicitas, quae in hac vita consistit, est humana. Sed vita et felicitas speculativa, quae est propria intellectus, est separata et divina.*

Com efeito, o desenvolvimento das virtudes intelectuais aproxima mais o homem daquilo que ele tem de divino, mas não basta para a sua subsistência, nem tampouco para a sua excelência de vida, pois essa depende, ainda, do convívio social e da atividade política. A prática das virtudes morais é, assim, também parte da condição humana e, conseqüentemente, uma condição para a felicidade humana. Ser racional implica tanto na distinção do verdadeiro e do falso do ponto de vista teórico, como na distinção do que se deve e do que não se deve fazer do ponto de vista prático. Mas um tal conhecimento seria de pouca utilidade se não houvesse sua transposição prática. Apesar de Tomás afirmar a necessidade do conhecimento para que se alcance a felicidade, ele tem claro que, sozinho, ele não seria bastante. Mais uma vez, o homem não é apenas “razão”, mas é “desejo”, posto que um animal racional. E se não houver o desejo pelo que lhe é dado a conhecer racionalmente, não há que se falar no empreendimento de qualquer ação que lhe seja conforme. O que move o homem em direção a um fim é a sua faculdade apetitiva racional, na medida em que o deseja como a um bem. Por isso, ele afirma:

(...) mas a ciência tem pouca ou nenhuma influência quanto a quem seja virtuoso; tudo consiste nas outras [condições], que se seguem, claro, de uma ação virtuosa repetida, e que se mantém assim sem alteração<sup>163</sup>.

É preciso haver a consideração das virtudes como um todo, onde o intelectual funda, de um certo modo, o moral e o moral justifica, por sua vez, o intelectual. Uma virtude intelectual que se queira completamente independente da ação só pode ser divina e é falso, então, considerá-la como “a” atividade humana, tomando-se-a como se fosse exclusiva. Se por um lado o homem deve dedicar-se ao conhecimento da verdade e do bem, o que acontece mais pelo aprendizado do que pela descoberta, pois essa, apesar de necessária, é menos freqüente, ele também deve cuidar de agir segundo tais valores. Daí ser correto dizer que as virtudes não são inatas. É o costume, o exercício habitual do que se conhece como bom (e verdadeiro), o que faz do homem virtuoso. G. Chalmeta lembra o que é já estabelecido na *Ética Nicomaquéia*:

---

<sup>163</sup> CEN, II, 4, §284.

[72988] Sententia Ethic., lib. 2 l. 4 n. 5

*Potest enim aliquis esse bonus artifex, etiam si nunquam eligat operari secundum artem, vel si non perseveret in suo opere; sed scientia parvam vel nullam virtutem habet ad hoc quod homo sit virtuosus, sed totum consistit in aliis, quae quidem adveniunt homini ex frequenti operatione virtuosorum operum, quia ex hoc generatur habitus per quem aliquis eligit ea quae conveniunt illi habitui et immobiliter in eis perseverat.*

(...) é muito patente que, para Aristóteles, o bem humano consiste em (ou ao menos o exige) alcançar a perfeição ou felicidade que é própria do homem virtuoso, ou seja, da pessoa prudente, forte e moderada, que é e se comporta habitualmente de modo justo<sup>164</sup>.

O Santo Doutor salienta, então, que a felicidade é “uma atividade”, mais propriamente do que um hábito<sup>165</sup>. Ora, é apenas quando esse, de modo voluntário, é exercido conforme ao bom e ao verdadeiro que se afirma virtuoso e, então, meio para a felicidade. O Aquinate esclarece, assim, que “a felicidade é uma operação virtuosa mais do que a virtude ela mesma”<sup>166</sup>, conquanto a virtude sim seja “hábito”, existindo mesmo quando o agente não esteja realizando nenhum ato bom<sup>167</sup>. Diz R. McInerny:

Virtudes que têm assento no apetite são virtudes em um sentido mais forte do que são as virtudes intelectuais. Se a virtude é o que confere a posse do seu bem e torna sua operação boa, a recorrência do termo “bem”, que é o objeto do apetite, indica porque as virtudes cujo objeto ou assento é o apetite são mais propriamente então chamadas. Tomás às vezes faz esse ponto dizendo que as virtudes intelectuais dão a capacidade de agir bem enquanto as virtudes morais asseguram o bom uso enquanto tal. Por isso, as virtudes que têm seu assento no apetite são chamadas morais, tomando o termo originário *mos* para sugerir costume, o que é natural ou quase natural para nós fazermos. Em resumo, elas nos fornecem as diretivas para agir de um certo modo e não simplesmente a capacidade de fazê-lo<sup>168</sup>.

Ora, manifesta é a existência de uma certa tensão no que tange à ordem de importância a ser reconhecida entre virtudes intelectuais e virtudes morais, analogamente ao que acontece quando se busca estabelecer uma hierarquia entre os modos de vida contemplativo e prático. Se uma felicidade perfeita consistiria na eleição da virtude a melhor, a saber, a intelectual, em detrimento da moral, a felicidade humana consiste no exercício de ambas. Participando da idéia de bem final vários bens, não se elege aqui o melhor deles no intuito de se alcançar uma felicidade por hora inatingível, mas se realiza o maior número deles no intuito de se alcançar uma felicidade humana, fim da vida terrena. O Doutor Angélico, com efeito, precisa que essa exija “principalmente” a atividade especulativa, mas não exclusivamente, dada a sua natureza de animal, ainda que racional. Tal é manifesto pela comparação entre o que se passa com os deuses, os homens e os animais em geral:

---

<sup>164</sup> CHALMETA, G., *La justicia política en Tomás de Aquino: una interpretación del bien común político*, p. 86.

<sup>165</sup> CEN, X, 9, §2066.

<sup>166</sup> CEN, I, 12, §153.

[72857] *Sententia Ethic.*, lib. 1 l. 12 n. 15

*Unde melius dicitur, quod operatio secundum virtutem sit felicitas quam ipsa virtus.*

<sup>167</sup> CEN, I, 12, §152.

<sup>168</sup> McINERNY, R., *Ethics*, p. 97.



Entre os deuses, com efeito, quer dizer, entre as substâncias separadas, como eles têm apenas a vida intelectual, toda a vida é boa. Os homens, eles, são felizes na medida em que exista neles uma semelhança a uma tal operação, a saber, especulativa. Mas nenhum outro animal não é feliz, pois ele não se comunica em nada com a especulação. E assim torna-se evidente que a felicidade estende-se tanto quanto se estende a especulação. A quem pertence especular anteriormente, pertence ser mais feliz; não apenas por acidente, mas em relação à especulação que é por si mesma honrável. De onde se segue que a felicidade seja principalmente especulação<sup>169</sup>.

Nesse sentido, ainda, Tomás sustenta que a felicidade humana pressupõe continuidade e perpetuidade em algum grau, conquanto seja perfeita a felicidade que as denote absolutamente. Essas qualidades são desejadas por natureza pelo apetite de uma pessoa dotada de razão, que apreende o ser ele mesmo, e não apenas um ser particular momentâneo. Ora, é preciso que o homem opere segundo as virtudes de modo constante ao longo de toda uma vida. Apesar do pensamento do Doutor Comum não autorizar um julgamento sumário de privação de qualquer possibilidade de alcance da felicidade baseando-se em um único ato contrário à virtude<sup>170</sup> ou na falta de realização de um bem, ele também não autoriza que se reconheça, em função de apenas alguns atos parcos e espaçados, a satisfação das condições que a garantem<sup>171</sup>. Assim, Tomás chega à noção de felicidade como a operação própria do homem, orientada segundo sua virtude, ao longo de uma vida completa<sup>172</sup>. Ele diz:

A felicidade exige, com efeito, continuidade e perpetuidade na medida do que é possível. Com efeito, o apetite de quem tem inteligência deseja isso naturalmente, posto que apreende não somente, como os sentidos, o ser atual, mas também o ser simplesmente. Ora, como o ser é desejável nele mesmo, segue-se que como o animal, que apreende pelos sentidos o ser atual, deseja ser simplesmente e sempre, e não apenas atualmente. E é porque, ainda que a vida presente não a sofra, a continuidade e a perpetuidade pertencem à

---

<sup>169</sup> CEN, X, 12, §2125.

[74827] Sententia Ethic., lib. 10 l. 12 n. 1

*Diis enim, idest substantiis separatis, quia habent solam intellectualem vitam, tota eorum vita est beata, homines autem in tantum sunt beati, in quantum existit in eis quaedam similitudo talis operationis, scilicet speculativae. Sed nullum aliorum animalium est felix, quia in nullo communicant speculatione. Et sic patet, quod quantum se extendit speculatio, tantum se extendit felicitas. Et quibus magis competit speculari, magis competit esse felices, non secundum accidens, sed secundum speculationem, quae est secundum se honorabilis. Unde sequitur, quod felicitas principaliter sit quaedam speculatio.*

<sup>170</sup> Uma tal afirmação depende da verificação da qualidade do ato, das circunstâncias de sua realização e das suas conseqüências.

<sup>171</sup> O homem não pode, por definição, ser “completamente” realizado, posto que a completude simples e absoluta é uma nota de perfeição. Nenhum ser mutável, ser físico, é completo, pois possui uma indeterminação. O único ser completo, plenamente determinado, é o ser em ato, pura forma, a saber, Deus. O homem é dotado de uma “certa perfeição”, relativa à sua plena determinação com respeito à sua forma, a certas propriedades, mas não se reconhece no que tange à matéria. Ora, bem que ele possa cultivar uma vida virtuosa, ele não está livre de cometer alguns enganos.

<sup>172</sup> CEN, I, 10, §130.

[72834] Sententia Ethic., lib. 1 l. 10 n. 13

*Sic ergo patet, quod felicitas est operatio propria hominis secundum virtutem in vita perfecta.*

definição da felicidade perfeita. Daí a felicidade não poder ser perfeita na vida presente. É preciso, todavia, que a felicidade, tanto que possível na vida presente, acompanhe-se de uma vida perfeita, quer dizer, durante toda a vida do homem. Da mesma forma que, com efeito, uma andorinha não faz primavera, nem também um dia ameno, uma só operação bem feita não faz o homem feliz; [o homem não é feliz] salvo quando continua a operar bem durante toda sua vida<sup>173</sup>.

Cabe observar que a felicidade não é idêntica à virtude, ela não se reduz à ação virtuosa. Essa é, a rigor, uma instância sua. Não se realiza a ação virtuosa para que se seja feliz. Ela é escolhida por ela mesma<sup>174</sup>. Mas a felicidade já está, de um certo modo, presente na ação. É necessário um conjunto de ações virtuosas para se chegar à felicidade. A ação virtuosa é condição para a felicidade, um meio para que se a obtenha. Não há, entretanto, uma fórmula matemática cuja aplicação resulte em ser feliz<sup>175</sup>. Ao mesmo tempo em que é necessário um conjunto de ações virtuosas para tanto, a ação não é escolhida como um elemento a mais. A ação virtuosa possui um valor intrínseco.

Com efeito, duas teses são apresentadas pelo Aquinate no *Comentário à Ética Nicomaquéia*. No livro I, tem-se que toda ação tem um fim<sup>176</sup> e que o fim último de toda ação é a felicidade<sup>177</sup>. Logo, em todas as ações humanas, busca-se a felicidade. Já no livro II, tem-

---

<sup>173</sup> CEN, I, 10, §129.

[72833] *Sententia Ethic.*, lib. 1 l. 10 n. 12

*Requiritur enim ad felicitatem continuitas et perpetuitas quantum possibile est. Hoc enim naturaliter appetitus habentis intellectum desiderat, utpote apprehendens non solum esse ut nunc sicut sensus, sed etiam esse simpliciter. Cum autem esse sit secundum seipsum appetibile, consequens est, quod sicut animal per sensum apprehendens esse ut nunc, appetit nunc esse, ita etiam homo per intellectum apprehendens esse simpliciter, appetit esse simpliciter et semper et non solum ut nunc. Et ideo de ratione perfectae felicitatis est continuitas et perpetuitas, quam tamen praesens vita non patitur. Unde in praesenti vita non potest esse perfecta felicitas. Oportet tamen quod felicitas qualem possibile est esse praesentis vitae, sit in vitam perfectam, id est per totam hominis vitam. Sicut enim una hirundo veniens non demonstrat ver, nec una dies temperata, ita etiam nec una operatio semel facta facit hominem felicem, sed quando homo per totam vitam continuat bonam operationem.*

<sup>174</sup> “(...) mas que se aja por escolha, e de maneira que a escolha do ato virtuoso não vise outra coisa, como quando é por ganho ou glória vã que se coloca um ato de virtude. Mas que seja por isso, a saber, o ato mesmo da virtude, que agrada em si mesmo àquele que possui o hábito da virtude, naquilo que lhe convém”. CEN, II, 4, §283.

[72987] *Sententia Ethic.*, lib. 2 l. 4 n. 4

*Quorum unum est, ut non operetur ex passione, puta cum quis facit ex timore aliquod opus virtutis, sed operetur ex electione; aliud autem est ut electio operis virtuosi non sit propter aliquid aliud, sicut cum quis operatur opus virtutis propter lucrum, vel propter inanem gloriam, sed sit propter hoc, id est propter ipsum opus virtutis, quod secundum se placet ei qui habet habitum virtutis, tamquam ei conveniens.*

<sup>175</sup> Aqui a Ética tomista afasta-se substancialmente da teoria utilitarista de J. S. Mill, na qual, conforme refere G. Chalmeta, “o princípio ético-político capital será ‘o princípio da felicidade geral ou da utilidade’, segundo o qual uma sociedade política é justa quando está ordenada de um modo tal que permite obter a máxima quantidade de todos os aspectos da felicidade, segundo um *cálculo de natureza matemática* que consiste essencialmente na soma da felicidade que conseguiram, em seu conjunto, os cidadãos que pertencem a ela”. CHALMETA, G., *La justicia política en Tomás de Aquino: una interpretación del bien común político*, p. 18.

<sup>176</sup> “Assim, então, o próprio da Filosofia Moral, sobre a qual versa nossa intenção presente, é de tratar das operações humanas, na medida em que elas são ordenadas entre elas e a um fim”. CEN, I, 1, §2.

<sup>177</sup> “E esse fim último do homem chama-se o bem humano, a felicidade”. CEN, I, 9, §106.

[72810] *Sententia Ethic.*, lib. 1 l. 9 n. 4

se que uma das condições para a virtude moral é o apetite, o desejo, o qual ele expressa pela escolha de algo por si mesmo e não por qualquer outro motivo. Quer dizer, a ação virtuosa deve ser praticada buscando-se a obra virtuosa como um fim em si<sup>178</sup>. As duas teses são compatíveis a partir da identificação do vínculo existente entre virtude e felicidade. Só se alcança a felicidade por meio da virtude. O conceito de felicidade existe *a priori*, mas o modo como este conceito é tomado é *a posteriori*. Quer dizer, o bem humano é naturalmente dado ao homem como seu fim, mas ele pode ser conhecido apenas de modo aproximativo, na medida em que sua determinação depende do indivíduo, da situação, do lugar e do tempo. A virtude moral é um “meio termo” relativo ao caso concreto. Ela depende do intelecto, porque este atua e determina a formatação do desejo e, por conseguinte, do caráter humano. Liga-se, então, à virtude intelectual. O comportamento não se coaduna com uma concepção utilitarista, mas teleológica, vinculada a valores. Por isso, não é na ação propriamente, que é externa, que está a felicidade, mas é a partir dela que se a obtém. Ora, a ação virtuosa gera o hábito da virtude, mas ela é virtuosa porque conforme ao bem humano intelectualmente dado a conhecer<sup>179</sup>.

Virtude e felicidade relacionam-se na formatação do aparato determinante do caráter humano. Não obstante, o virtuoso é louvável mesmo que não chegue a ser feliz. É a partir daí que o ser humano deve orientar-se. Essa é a idéia de “fim em si” referida na segunda tese. O ser humano busca na formação do seu caráter agir virtuosamente, o que pode fazê-lo feliz, mas não necessariamente. Agir implica numa representação de algo (bem) como fim da ação e buscá-lo. Não significa que, necessariamente, se conseguirá alcançá-lo.

A virtude moral, derivada de uma ação costumeira, encontrada na parte apetitiva da alma humana, implica numa certa inclinação para algo desejável<sup>180</sup>. Ela não é natural em sentido estrito, mas adquirida pela constância de sua atividade. Há um certo modo de regular como os agentes racionais desejam as coisas. A ação depende de uma certa ligação com o

---

(...) *et iste unus ultimus finis hominis dicitur humanum bonum, quod est felicitas.*

<sup>178</sup> Apesar de serem as virtudes condição para a felicidade, elas não o são no sentido de meio ou instrumento, posto serem exercidas por si mesmas, e é na medida em que se as deseja por si mesmas que se deseja a felicidade. Diz A. Macintyre: “(...) o que constitui o bem para o homem é uma vida humana completa vivida no seu melhor, e o exercício das virtudes é uma parte necessária e central de tal vida, não apenas um exercício preparatório para garanti-la”. MACINTYRE, A., *After virtue*, p. 149.

<sup>179</sup> Vide definição dada à virtude por Aristóteles: “A virtude é, então, um hábito que escolhe o meio em relação a nós, tal como esse meio é determinado pela razão e compreendido pelo homem sábio”. EN, 1106b36-1107a2; 322-323. Ela é retomada por Tomás no CEN, II, 7, a partir do §322.

<sup>180</sup> CEN, II, 1, §247.

[72951] *Sententia Ethic.*, lib. 2 l. 1 n. 3

*Sed moralis virtus fit ex more, idest ex consuetudine. Virtus enim moralis est in parte appetitiva. Unde importat quamdam inclinationem in aliquid appetibile.*

desejo pelo objeto da ação. Esse objeto, por sua vez, é apresentado ao agente de modo intelectual. É, com efeito, a virtude intelectual, derivada do conhecimento, encontrada na parte racional da alma humana, que responde pela apresentação daquilo que é efetivamente digno de desejo. O agente racional é complexo. A ação racional pressupõe uma certa representação de algo, mas há uma certa influência do apetite contribuindo para tanto, para além da necessária dose de liberdade. O ato independente liga-se à razão e à vontade.

Na base de uma teoria moral tem-se que os seres humanos possuem desejos os quais podem ser regulados. Dizer que se pode reger a faculdade desejante significa que o desejo pode ser educado. Há dois níveis de interpretação neste sentido. O primeiro se refere à educação do desejo a certos objetos ou não. Ela afirma que há um desejo, mas também uma regra informando que o objeto desejado deva sê-lo ou não. O segundo, mais profundo, afirma que o modo como se deseja um objeto é que merece educação. Existem objetos mais dignos de serem objetos de desejo, mas, para além de se realizar tal tipo de ação, é necessário que se passe a desejá-los. É preciso adesão de espírito! As regras não impõem estrito senso uma conduta. O desejo deve encontrar satisfação em objetos que são dignos, mas objetos dignos podem não ser desejados caso se os desconheça ou caso o caráter do agente não seja educado numa tal direção. Formar o caráter de um agente moral significa educá-lo para que deseje o que é digno de desejo, e não apenas para que aja nesse sentido, o que pode consistir numa etapa, mas que não é bastante no que tange à felicidade. O problema vai além do primeiro nível interpretativo. Importa uma investigação do ser humano enquanto ser desejante. Uma teoria moral não trata da imposição de regras, mas de tê-las espontaneamente cumpridas.

Ora, o agente moral é aquele que encontra a satisfação de seus desejos em objetos que são dignos. Esse é o modelo. Daí ser necessário que se forme cidadãos, que se trabalhe sobre o caráter dos seres humanos. É provável que o agente maduro coadune-se com o sistema, mas nem todos são maduros. Logo, é também necessário educar desejos. Mais do que conhecer o que é certo, é preciso desejá-lo. E o processo pedagógico pode dar-se através da intervenção de terceiros. Pela atividade costumeira do que é bom, a repetição de certas práticas, é que se alcança o modelo. Não se busca propriamente uma verdade, mas, a partir dela, uma ação. A verdade é pressuposta, uma vez que as virtudes devem acordar-se com a reta razão. Portanto, o homem cujo caráter está fundado no exercício das virtudes e que desempenha, assim, sua operação própria dentro da ordem humana, reúne as condições necessárias para ser feliz.

## II O conhecimento da realidade humana

A segunda parte deste trabalho visa apresentar em que medida o conhecimento científico é necessário à felicidade humana consoante o pensamento de Tomás de Aquino, comentador da *Ética Nicomaquéia*. A análise do tema passa pela retomada da idéia de ordem, mas sob um prisma eminentemente teórico. Ela conduz ao reconhecimento de que há uma aparente diversidade de fins, no que tange à Filosofia Moral, e à distinção entre os tipos de operações. Ainda, resulta no estabelecimento do fim supremo, cujo estudo pertence à Política, e da relação que essa guarda com a Ética enquanto disciplinas científicas que são.

Aristóteles atribui uma noção comum a dois domínios distintos, formas de conhecimento e prática humana, no que tange à máxima de que “o bem é o que todos desejam”<sup>181</sup>. Ele opera, assim, uma certa unificação. O Aquinate ratifica-a conquanto conceba a realidade como um todo ordenado.

A realização do ser humano não pode ser compreendida sem que antes seja estabelecida a sua originalidade. Pois ele é racional e, portanto, capaz de “ação”, a qual respeita a uma ordem de caráter teleológico. Ela não se esgota na mera atividade, mas depende do conhecimento racional do fim ao qual se dirige. Daí o interesse de uma *Ética Nicomaquéia*, bem como de seus comentários<sup>182</sup>: ser conhecimento que ajude na busca pelo homem de seu fim<sup>183</sup>.

Nesse sentido, evidenciar-se-á a contribuição que a Ética e a Política, enquanto formas de conhecimento que são, podem oferecer ao homem na busca do seu bem nesta vida, ainda que esse seja essencialmente prático.

---

<sup>181</sup> EN, 1094a2-3; 9-11.

<sup>182</sup> Segundo B. Sère, entre os séculos XIII e XV, vinte e nove comentários foram redigidos sobre a *Ética Nicomaquéia*. SÈRE, B., *Penser la amitié au Moyen Âge*, p. 47.

<sup>183</sup> EN, 1094a22-24; 23. CEN, I, 2, §23.

## 1 A idéia de ordem e o conhecimento humano

A idéia de ordem, para além de sua abordagem prática, contempla um enfoque eminentemente teórico. O objetivo inicial de Tomás de Aquino repousa nele. Ele preocupa-se em descrever a disciplina que estuda o comportamento humano.

Como assinala J. Finnis, ele toma cuidado em situar a Filosofia no esquema geral dos pensamentos e dos assuntos humanos. Enquanto Aristóteles intenta explicar e descrever o comportamento dos indivíduos e das sociedades, o Doutor Comum preocupa-se principalmente com o objeto, o fim e o método da teoria social, política e legal, assim como da Ética e da justiça<sup>184</sup>. Sugere, então, a existência de uma certa dependência entre a prática humana e a descrição que o homem faz da realidade, isto é, entre a ação voluntária e o conhecimento científico, cuja mediação reside no conhecimento dos bens. Ressalta-se que essa idéia decorre já da doutrina aristotélica, ainda que de maneira implícita.

Tomás argumenta que a ação humana não é independente da razão. Ao contrário, ela é dita “humana” justamente por corresponder à faculdade própria ao homem, que é a racional. Ela é fruto da sua deliberação. Através da razão, cuja mais poderosa perfeição é a sabedoria, ele conhece a “ordem”<sup>185</sup>, a saber, as causas primeiras e princípios<sup>186</sup>, e age conformemente ao seu bem. Assim, é também próprio ao homem a capacidade de ordenar, estando o seu bem ético, contemplado pela análise que se seguirá, no cumprimento dessa sua essência racional ordenadora. O Doutor Comum lança, assim, a idéia de que é próprio ao homem a faculdade racional e de que, logo, é sábio aquele que a exerce.

(...) pertence ao homem sábio ordenar. O motivo disto é que a sabedoria é a mais poderosa perfeição da razão, cuja característica é conhecer a ordem. Com efeito, mesmo se os poderes sensíveis conhecessem as coisas de maneira absoluta, conhecer a ordem de uma coisa em relação a outra pertence somente à inteligência ou razão<sup>187</sup>.

---

<sup>184</sup> FINNIS, J., *Founders of Modern Political and Social Thought: Aquinas. Moral, Political and Legal Theory*, p. 21.

<sup>185</sup> “Ordem” é a tradução para *ratio*, que na *Suma contra os Gentis* será traduzida por “plano” da providência divina.

<sup>186</sup> *Metafísica*, I, 1, 981b27-982a3; *Commentary on Aristotle’s Metaphysics*, I, 1, 35.

Tomás afirma, ainda, que o homem sábio deve dirigir os outros e induzi-los a agir conformemente ao seu conhecimento. Ele é descrito como “aquele que conhece tudo, mesmo matérias difíceis, com certeza e pela sua causa”. *Commentary on Aristotle’s Metaphysics*, I, 2, 42-3.

<sup>187</sup> CEN, I, 1, §1.

[72705] *Sententia Ethic.*, lib. 1 l. 1 n. 1

Cabe notar que a expressão *sapientis est ordinare* é de significado ambíguo em Aristóteles. Ela deixa margem ao entendimento de que é próprio ao sábio colocar ordem, assim como de que lhe é próprio, por ser homem político, ordenar. No primeiro caso, *ordinare* é sinônimo de “organizar”, o que se coloca no domínio da *theoria*, no segundo, de “comandar”, o que se coloca na da *praxis*. Esta discussão, em Tomás de Aquino, parece menos nebulosa<sup>188</sup>, mas também exige cautela. Pois a formulação aristotélica é retomada pelo Aquinate, inaugurando a sua *Suma contra os Gentis*. Nela, ele diz:

O uso comum, que, segundo o Filósofo, deve-se seguir quando se trata de nomear as coisas, quer que se chame sábios aqueles que organizam diretamente as coisas e presidem ao seu bom governo. Entre outras idéias, o Filósofo afirma, então, que o ofício do sábio é o de ordenar. Ora, todos aqueles que têm a responsabilidade de ordenar a um fim devem tirar desse fim a regra do seu governo e da ordem que eles criam: cada ser está, com efeito, perfeitamente no seu lugar quando ele está convenientemente ordenado ao seu fim, o fim sendo o bem de todas as coisas<sup>189</sup>.

Com efeito, no terceiro livro da mesma obra, o Doutor Cristão explica como é que se opera esta capacidade de ordenar própria ao homem. Ela se relaciona com a providência divina de duas maneiras, diferentemente do que acontece com os outros seres naturais. Além de a ela submeter-se, ele é capaz de conhecê-la e, logo, de exercê-la sobre aqueles que a ela apenas se submetem e os governar. Diz ele:

A criatura racional é assim submetida à providência divina, da qual não é somente governada, mas pode, em certa medida, conhecer o plano (*ratio*) da providência: também

---

*Sicut philosophus dicit in principio metaphysicae, sapientis est ordinare. Cuius ratio est, quia sapientia est potissima perfectio rationis, cuius proprium est cognoscere ordinem. Nam etsi vires sensitivae cognoscant res aliquas absolute, ordinem tamen unius rei ad aliam cognoscere est solius intellectus aut rationis.*

<sup>188</sup> Para Tomás, a Metafísica é mais importante do que a Política do ponto de vista da ordem existente entre as disciplinas científicas.

<sup>189</sup> SCG, I, 1, §1.

[23490] *Contra Gentiles*, lib. 1 cap. 1 n. 2

*Multitudinis usus, quem in rebus nominandis sequendum philosophus censet, communiter obtinuit ut sapientes dicantur qui res directe ordinant et eas bene gubernant. Unde inter alia quae homines de sapiente concipiunt, a philosopho ponitur quod sapientis est ordinare. Omnium autem ordinatorum ad finem, gubernationis et ordinis regulam ex fine sumi necesse est: tunc enim unaquaeque res optime disponitur cum ad suum finem convenienter ordinatur; finis enim est bonum uniuscuiusque. Unde videmus in artibus unam alterius esse gubernativam et quasi principem, ad quam pertinet eius finis: sicut medicinalis ars pigmentariae principatur et eam ordinat, propter hoc quod sanitas, circa quam medicinalis versatur, finis est omnium pigmentorum, quae arte pigmentaria conficiuntur. Et simile apparet in arte gubernatoria respectu navifactivae; et in militari respectu equestris et omnis bellici apparatus. Quae quidem artes aliis principantes architectonicae nominantur, quasi principales artes: unde et earum artifices, qui architectores vocantur, nomen sibi vindicant sapientum.*

Ihe advém de exercer sobre as outras a providência e o governo<sup>190</sup>. Não é o caso das outras criaturas, que não participam da providência a não ser em se submetendo a ela. Ora, tendo a faculdade de ser providência, pode-se também dirigir e governar seus próprios atos. A criatura racional participa então da providência divina não apenas sendo governada, mas governando – pois ela se governa ela mesma nos seus próprios atos e ela governa também as outras<sup>191</sup>.

Para além, ainda, desse duplo sentido, a ordem guarda uma dupla dimensão de análise. Uma se dá entre as coisas. A outra, das coisas para um fim. Aquela existe em função desta, que é, pois, a mais importante. Tomás estabelece uma analogia com o que acontece em um exército. Diz que a ordem das partes entre elas em um exército existe porque há uma ordem do exército como um todo em relação ao comandante<sup>192</sup>.

Ordem e razão, por sua vez, relacionam-se de quatro modos. A ordem que a razão considera mas não estabelece diz respeito à Filosofia Natural. A que a razão estabelece por ato próprio de consideração diz respeito à Filosofia Racional ou Lógica. A que a razão deliberadamente estabelece nas ações voluntárias, diz respeito à Filosofia Moral. Finalmente, a que a razão planeja estabelecer nas coisas externas das quais é causa diz respeito às Artes Mecânicas<sup>193</sup>.

No que tange à Filosofia Moral, importam as ações humanas na medida em que estejam ordenadas entre si e em consideração a um fim<sup>194</sup>. É o intelecto ou razão que viabiliza conhecer o escalonamento existente entre os fins e, por conseguinte, a operação da vontade em conformidade com o bem humano. Ao afirmar o domínio sobre o qual repousa a disciplina moral, Tomás enseja a realização de uma diferenciação importante: há uma “ação propriamente humana” (*actus humani*) e uma “ação do homem” de maneira genérica (*actus hominis*). R. McInerny afirma:

---

<sup>190</sup> Esta consequência é importante, pois uma vez que possa ela mesma ser providência às outras criaturas e governá-las, evidencia-se a existência de domínios de competência que participam à providência divina. O homem é, assim, agente dela.

<sup>191</sup> SCG, III, 113, §5.

[26664] *Contra Gentiles*, lib. 3 cap. 113 n. 5

*Creatura rationalis sic providentiae divinae subiacet quod non solum ea gubernatur, sed etiam rationem providentiae utcumque cognoscere potest: unde sibi competit etiam aliis providentiam et gubernationem exhibere. Quod non contingit in ceteris creaturis, quae solum providentiam participant in quantum providentiae subduntur. Per hoc autem quod aliquis facultatem providendi habet, potest etiam suos actus dirigere et gubernare. Participat igitur rationalis creatura divinam providentiam non solum secundum gubernari, sed etiam secundum gubernare: gubernat enim se in suis actibus propriis, et etiam alia.*

<sup>192</sup> CEN, I, 1, §1.

<sup>193</sup> CEN, I, 1, §2.

<sup>194</sup> CEN, I, 1, §2.



As últimas (ações de um ser humano) constituem toda e qualquer atividade ou operação que pode ser atribuída aos seres humanos, *mas não na medida em que são humanos*, não *qua* humano. Ações humanas constituem a ordem moral<sup>195</sup>.

A “ação humana” implica necessariamente em uma ação voluntária, ao passo que a “ação do homem” não significa mais do que um certo tipo de coisa que uma pessoa pode fazer. Aquela pertence ao homem por essência, essa, por acidente. É a primeira que interessa à moralidade. Uma ação, se dita com legitimidade “humana”, brota da vontade, referindo-se àquilo que é bom em si mesmo, consoante os ditames da reta razão<sup>196</sup>. “Ações humanas têm sua fonte na razão e na vontade, faculdades peculiares aos humanos”<sup>197</sup>, salienta R. McInerny.

Nesse sentido, Tomás não vislumbra a possibilidade de separação da “ação humana” da idéia de fim: o homem sempre age com vistas a um fim. Ora, a ação é do “homem” enquanto tal quando com ela atualiza a sua essência, quer dizer, quando representa o uso de sua faculdade apetitiva racional. Age de maneira livre e consciente: move-se segundo o fim que deseja, pois apreendido racionalmente como um bem. Diz R. McInerny:

A ação humana é ordenada para um fim; nós agimos na busca de um fim na medida em que temos uma razão para agir. Como é caracteristicamente humano, a ação procede do intelecto e da vontade; ou seja, o agente conscientemente dirige-se para um certo objetivo e o faz livremente<sup>198</sup>.

Ora, quando Aristóteles e então Tomás sustentam haver uma tal ligação entre o agir e o fim humanos, é importante notar em que sentido ela acontece. Não significa o mesmo afirmar que toda ação tem um ou outro fim e que há um fim para toda ação, frisa ainda R. McInerny<sup>199</sup>. Efetivamente, ambos se engajam à segunda assertiva, o que tem implicações a serem abordadas na seqüência. Para o que interessa tratar aqui, a saber, o domínio compreendido pela moral, conclui o Doutor Angélico:

(...) o objeto da Filosofia Moral é a operação humana ordenada para um fim ou mesmo o homem, enquanto agindo voluntariamente em vista de um fim<sup>200</sup>.

---

<sup>195</sup> McINERNY, R., *Ethics*, p. 196.

<sup>196</sup> CEN, III, 10, §494.

<sup>197</sup> McINERNY, R., *Ethics*, p. 197.

<sup>198</sup> McINERNY, R., *Ethics*, p. 198.

<sup>199</sup> “Aristóteles não quis fixar o acerto de que toda ação visa a um fim ou outro; ele sustenta que há algum fim ou bem pelo qual todas as ações são realizadas. Ou seja, há um fim último, compreensível, mais importante do que tudo que os seres humanos fazem. Aquino dirige-se à mesma posição através de uma série de passos”. McINERNY, R., *Ethics*, p. 198.

<sup>200</sup> CEN, I, 1, §3.

[72707] Sententia Ethic., lib. 1 l. 1 n. 3

A distinção entre a “ação humana” e a “ação do homem” está, por sua vez, na base da distinção entre “viver” e “viver bem”. O ser “humano” pode estar no mundo enquanto ser vivo, o que por si só não garante que esteja enquanto ser propriamente humano. A sua essência depende de realização, ou seja, da ação humana. Aquele que não age segundo sua excelência racional não realiza a sua condição específica. Y. Cattin, a esse respeito, resume: “O ser do homem é sempre *a vir* e sua essência está sempre além da sua existência. Tal é a marca da finitude do homem”<sup>201</sup>.

Tomás chama a atenção para a exigência de se compreender que o homem é, por natureza, um animal social, o que dá nascimento à fundamentação da ordem política. Além de possuir uma série de necessidades vitais as quais não consegue satisfazer sozinho, possui outras tantas que dizem respeito à sua qualidade de vida. Ele faz naturalmente parte de um grupo. As relações que guarda com os outros homens são condição para que possa não apenas assegurar a sua vida biológica, mas também a vivência de todos os aspectos que encerram o adjetivo “humano”.

É preciso compreender que, por ser o homem naturalmente um animal social<sup>202</sup>, quer dizer, precisando de várias coisas para sua vida as quais não pode sozinho garantir a si mesmo, segue-se que o homem deva fazer naturalmente parte de um grupo que lhe fornece ajuda para viver bem<sup>203</sup>.

---

*Sicut igitur subiectum philosophiae naturalis est motus, vel res mobilis, ita etiam subiectum moralis philosophiae est operatio humana ordinata in finem, vel etiam homo prout est voluntarie agens propter finem.*

<sup>201</sup> CATTIN, Y., *L'antropologie politique de Thomas d'Aquin*, p. 156.

<sup>202</sup> Sobre a tradução do *zoon politikon* de Aristóteles como *animal socialis*, H. Arendt mostra-se em desacordo. Entende que a relação especial entre a ação e a vida em comum parece justificar a antiga tradução que, segundo ela, já estaria presente em Sêneca e que, até Tomás de Aquino, fora aceita como tradução consagrada. Cita o *Index Rerum: homo est naturaliter politicus, id est, socialis*, ou seja, o homem é por natureza, político, isto é, social. Contudo, julga a tradução equivocada. A substituição do social pelo político marca o abandono da concepção original grega de política, em que essa não apenas difere mas é diretamente oposta à associação natural, cujo centro é constituído pela casa e pela família. Afirma ser significativo que a palavra “social” seja de origem romana, sem qualquer equivalente na língua ou no pensamento gregos. Ela só teria adquirido o sentido geral de condição humana fundamental posteriormente. Nega, entretanto, que Aristóteles ou Platão ignorassem ou não dessem importância ao fato de que o homem não pode viver fora da companhia dos homens. Eles simplesmente, segundo ela, não incluíam tal condição entre as características especificamente humanas. ARENDT, H., *Condition de l'homme moderne*, p. 60/1.

<sup>203</sup> Nota-se que a boa vida é a vida em sociedade. CEN, I, 1, §4.

[72708] *Sententia Ethic.*, lib. 1 l. 1 n. 4

*Sciendum est autem, quod quia homo naturaliter est animal sociale, utpote qui indiget ad suam vitam multis, quae sibi ipse solus praeparare non potest; consequens est, quod homo naturaliter sit pars alicuius multitudinis, per quam praestetur sibi auxilium ad bene vivendum.*

No *Comentário à Política*, o Doutor Cristão aborda o mesmo tema afirmando ser o homem um “animal naturalmente cidadão” e, acrescenta, “familiar”<sup>204</sup>. Com efeito, insiste que a cidadania importa sobre a família e sobre o indivíduo, já que uma parte se define pela sua operação e pelas suas aptidões e resume: “o indivíduo está para a cidade assim como um órgão está para o organismo”. É justamente porque compõe a sociedade que o homem é dito “indivíduo”. Ele é indivíduo dela. Assim, conclui ser-lhe a sociedade anterior.

*Segundo*, diz que a comunidade é uma comunidade perfeita<sup>205</sup> e o prova, dado que se a comunidade de todos os homens deve ordenar-se ao necessário para viver, a comunidade perfeita será a que se ordena a que o homem possua com suficiência o necessário para viver. Tal comunidade é a cidade. Pois compete à noção de cidade que nela se encontre tudo o que baste à vida humana, como acontece. Esta é a razão pela qual se formam muitos setores, num se exerce a arte fabril, noutra a arte têxtil, e assim por diante. Disso se depreende que a cidade é a comunidade perfeita. *Terceiro*, assinala que a cidade está ordenada, pois originalmente foi instituída em razão do viver, para que os homens encontrassem onde viver com suficiência. Contudo, nela acontece que o homem não só viva, mas que viva bem, enquanto pelas leis da cidade a vida do homem se ordena à virtude<sup>206</sup>.

O homem precisa do grupo doméstico a que pertence já para satisfazer suas necessidades vitais primárias, corporais. A família dá ao homem o necessário à sua sobrevivência, como alimentação e instrução. O Doutor Cristão afirma que todo homem tem um débito com seus pais pela sua geração, nutrição e instrução. Basta pensar em como a sobrevivência de uma criança recém nascida é dependente da atenção de sua mãe para que se compreenda a evidência do argumento. Ela precisará dos seus pais também para que cresça com saúde, tenha uma boa educação, etc.

Tomás diz que o homem precisa, por sua vez, do grupo civil de que é membro para que não apenas “viva”, mas para que o faça de forma excelente. Mais do que precisar de um grupo humano numericamente superior, ele depende de participar de um grupo qualitativamente diferenciado. Em uma cidade, há muitos ofícios que um simples lar não

---

<sup>204</sup> *Commentaire de la Politique*, I, 1, §19 e 20.

<sup>205</sup> A comunidade é dita “perfeita” no sentido de “alcançada”.

<sup>206</sup> *Commentaire de la Politique*, I, 1, §17.

[79096] *Sententia Politic.*, lib. 1 l. 1 n. 23

*Secundo dicit, quod civitas est communitas perfecta: quod ex hoc probat, quia cum omnis communicatio omnium hominum ordinetur ad aliquid necessarium vitae, illa erit perfecta communitas, quae ordinatur ad hoc quod homo habeat sufficienter quicquid est necessarium ad vitam: talis autem est communitas civitatis. Est enim de ratione civitatis, quod in ea inveniantur omnia quae sufficiunt ad vitam humanam, sicut contingit esse. Et propter hoc componitur ex pluribus vicis, in quorum uno exercetur ars fabrilis, in alio ars textoria, et sic de aliis. Unde manifestum est, quod civitas est communitas perfecta. Tertio ostendit ad quid est civitas ordinata: est enim primitus facta gratia vivendi, ut scilicet homines sufficienter invenirent unde vivere possent: sed ex eius esse provenit, quod homines non solum vivant, sed quod bene vivant, in quantum per leges civitatis ordinatur vita hominum ad virtutes.*

conseguiria desempenhar. Eles são de outra ordem. No que tange à reta conduta, por exemplo, a autoridade pública é capaz de corrigir a delinquência pelo medo da punição, o que uma repreensão paterna não seria capaz de fazer. Não fosse assim, a lei do mais forte, a qual vigora entre os animais em geral, também o sujeitaria.

Ele depende de auxílio por duas razões. Primeiramente, para ter o que é necessário à vida, sem o que não pode viver a vida presente: é a ajuda que traz o *grupo doméstico*<sup>207</sup> de que faz parte. Com efeito, todo homem recebe de seus pais a geração e a alimentação e a educação. Paralelamente, indivíduos que são membros de uma família doméstica ajudam uns aos outros a alcançar as coisas necessárias à vida. Há ainda uma outra relação da qual o homem recebe ajuda de um grupo de que faz parte para uma suficiência perfeita de sua vida, a saber, para que não somente viva, mas também viva bem, dispondo de tudo o que seja suficiente para a vida: é assim que o *grupo civil*<sup>208</sup> participa da ajuda ao homem, não somente para as coisas corpóreas, como há na cidade artefatos que uma casa não é bastante para oferecê-los, mas também no domínio moral, na medida em que os jovens insolentes que a repreensão paterna não chega a corrigir são constrangidos pelo poder público, pelo temor da pena<sup>209</sup>.

A sociedade<sup>210</sup> é necessária para que alcance a sua perfeição, pois nela encontra ocasião para cumprir a sua condição humana. À diferença de todos os outros seres naturais, assinala Y. Cattin que, para o Doutor Comum, o homem não se reconhece a partir de sua espécie, mas de sua individualidade<sup>211</sup>. Ele se sabe único ao mesmo tempo que, e porque, membro de um grupo. “Único” na medida em que consciente de sua participação num todo, mas ligado de modo indissociável na medida em que é a sua integração que lhe viabiliza realizar os valores humanos que o agrupa e o torna “um”. E se é na Cidade (ou Estado) que encontra outros “iguais” (os cidadãos), é nela tão somente que poderá realizar a sua humanidade. Não pertencesse a uma coletividade, não faria sentido sua individualidade

---

<sup>207</sup> O grupo doméstico pode também ser dito “família”.

<sup>208</sup> O grupo civil pode também ser dito “cidade”.

<sup>209</sup> CEN, I, 1, §4.

[72708] Sententia Ethic., lib. 1 l. 1 n. 4

*Quo quidem auxilio indiget ad duo. Primo quidem ad ea quae sunt vitae necessaria, sine quibus praesens vita transigi non potest: et ad hoc auxiliatur homini domestica multitudo, cuius est pars. Nam quilibet homo a parentibus habet generationem et nutrimentum et disciplinam et similiter etiam singuli, qui sunt partes domesticae familiae, seinvicem iuvant ad necessaria vitae. Alio modo iuvatur homo a multitudine, cuius est pars, ad vitae sufficientiam perfectam; scilicet ut homo non solum vivat, sed et bene vivat, habens omnia quae sibi sufficientiam ad vitam: et sic homini auxiliatur multitudo civilis, cuius ipse est pars, non solum quantum ad corporalia, prout scilicet in civitate sunt multa artificia, ad quae una domus sufficere non potest, sed etiam quantum ad moralia; in quantum scilicet per publicam potestatem coercentur insolentes iuvenes metu poenae, quos paterna monitio corrigere non valet.*

<sup>210</sup> Seguindo-se a observação de H. Arendt antes mencionada, poder-se-ia argumentar que Aristóteles se refere à política como condição humana e não à sociedade. O emprego dessa última seria fruto de interpretação própria a Tomás de Aquino, dissonante com o espírito do texto aristotélico.

<sup>211</sup> “Na ordem universal, à diferença de todas as outras naturezas, o homem não é apreendido através da espécie, a natureza humana, mas enquanto indivíduo humano, tendo em si um valor próprio”. CATTIN, Y., *L’antropologie politique de Thomas d’Aquin*, p. 138.

humana, pois essa pressupõe o exercício de certas virtudes, como a justiça. Ora, a justiça é um conceito que só adquire significado numa relação de paridade ou de proporcionalidade. Se o homem fosse um ser solitário, estaria condenado a sucumbir à sua animalidade, pois privado da condição de desenvolvimento das potencialidades que o distingue, quais sejam, as humanas.

A Cidade (ou Estado) dá-lhe, assim, o necessário à sua perfeita suficiência. É no seio dela que encontra as condições de realização de suas capacidades mais sublimes, correspondentes a características que lhe são próprias, e que, portanto, têm o condão de realizá-lo justamente como homem. Com efeito, diz o Aquinate na *Suma contra os Gentis*:

Parece então que apenas a criatura racional é dirigida por Deus nos seus atos e não somente em função do que convém à espécie, mas em função do que convém ao indivíduo<sup>212</sup>.

Daí se segue que a sociedade é natural ao homem. Não fosse o convívio entre cidadãos, o homem não realizaria a sua humanidade, bem como seria privado do reconhecimento da sua originalidade já no interior de sua espécie, quer dizer, ele não existiria enquanto tal. Y. Cattin afirma: “A sociedade é ‘interior’ ao homem, ela faz parte de sua essência e ela é imediatamente humana”<sup>213</sup>. É neste sentido que Tomas teria assimilado o caractere político do homem.

Quando Tomás afirma que o homem é por natureza um ser político, ele quer dizer que o homem não pode existir realmente sem retomar em si um domínio que não seja puramente racional e imediatamente humano<sup>214</sup>.

Uma vez tendo explicitado em que moldes se dá a ligação natural entre o homem, a família e a sociedade, evidenciando o seu caráter de “parte” e, logo, a sua intrínseca dependência ao todo, chama a atenção para a questão da “unidade de ordem” em oposição a uma unidade orgânica ou substancial. É o que lembra J. Finnis: “Aquino desencoraja firmemente tentativas de compreensão das sociedades humanas como organismos ou

---

<sup>212</sup> SCG, III, 113, §1.

[26660] *Contra Gentiles*, lib. 3 cap. 113 n. 1

*Ex hoc autem apparet quod sola rationalis creatura dirigitur a Deo ad suos actus non solum secundum congruentiam speciei, sed etiam secundum congruentiam individui.*

<sup>213</sup> CATTIN, Y., *L'antropologie politique de Thomas d'Aquin*, p. 95.

<sup>214</sup> CATTIN, Y., *L'antropologie politique de Thomas d'Aquin*, p. 102.

substâncias”<sup>215</sup>. Afirma o Doutor Comum que tanto o grupo político como o familiar têm uma unidade que é apenas de ordem, pois eles não são algo uno absolutamente<sup>216</sup>. Uma parte deste todo, portanto, pode ter uma operação que não é do todo, como um soldado tem atividades que não pertencem ao exército enquanto tal, por exemplo, limpar os fuzis. O comandante manda ao soldado que os limpe, mas não se ocupa do modo como se deve fazê-lo, pois a definição de uma tal técnica pertence a outra disciplina. O todo, por sua vez, tem uma operação que não se confunde com a das partes que o compõem, como um exército tem uma operação que não é passível de ser realizada apenas por um soldado, por exemplo, a vitória sobre outro exército.

Ora, o fato da unidade das sociedades humanas ser “de ordem” não prejudica o reconhecimento de certas ações como sociais ou domésticas. Ele apenas assinala que, em sendo a ação de um todo oriunda de ações particulares e em não sendo toda ação do particular tomada na qualidade de cidadão ou de membro familiar, a compreensão da associação como uma é limitada. Quando o soldado limpa fuzis, não age, a rigor, enquanto soldado. Nesse caso, exerce atividade que é considerada como da armada apenas no sentido de ordem. Quando, por sua vez, encontra-se em combate, tem uma ação tipicamente militar. Nesse caso, exerce atividade que é considerada como da armada em sentido absoluto, pois, para além da ordem entre as partes, a ordem volta-se diretamente para o fim da sua união.

Tomás sustenta, assim, a existência de uma espécie de todo, dentro da unidade de ordem, que constitui uma unidade de composição, ou de conjunção, ou mesmo de continuidade, e de acordo com esta unidade uma coisa é única absolutamente, e, logo, não há operação da parte que não pertença ao todo. É o mesmo o movimento do todo ou o de uma de suas partes. De maneira semelhante, nas composições e nas coisas ligadas, a operação de uma parte é principalmente aquela do todo<sup>217</sup>. Exemplos de unidade de composição são a casa e a cidade. Ambas se constituem não só a partir de algo construído, mas também a partir de algo natural, esse porque a afirmação da natureza humana depende também da afirmação da “casa” e da “cidade”, aquele porque a atualização do “homem” não é dada de ofício, mas a partir da atividade que empreende conformemente à sua natureza. Elas possuem, portanto, um fundamento na realidade, para além da referida unidade de ordem.

---

<sup>215</sup> FINNIS, J., *Founders of Modern Political and Social Thought: Aquinas. Moral, Political and Legal Theory*, p. 25.

<sup>216</sup> CEN, I, 1, §5.

<sup>217</sup> CEN, I, 1, §5.

Depreende-se, daí, que a ordem de um grupo humano possui dois níveis. Um é dado pela inter-relação das partes de um todo, outro, pela ação do todo com vistas ao fim que une suas partes, uma vez que parte e todo identifiquem-se qualitativamente. No primeiro caso, há uma coordenação entre as partes (ou sub-grupos) na realização de atividade acessória a do todo, ainda que pressuposta por essa. No segundo, há uma conjunção da parte com o todo na medida em que ela realiza atividade que se confunde com o objetivo da associação. A existência da relação de coordenação das partes (ou sub-grupo) entre elas depende da existência da relação inteligível entre a sua associação e o fim pelo qual se associaram. Essa é, logo, mais importante do que aquela. Ao mesmo tempo em que a atividade de uma parte em relação à da outra assinala que um grupo não tem uma unidade substancial para além da sua ordem, a atividade de uma parte em relação imediata com o seu fim, enquanto parte formadora do todo, assinala uma identidade formal entre parte e grupo cuja unidade de composição, conjunção ou continuidade permite uma ação total real.

Esta passagem pode se fazer, a princípio, *por simples ordenação*, assim como uma cidade é feita por uma multiplicidade de casas, uma armada é feita de uma multiplicidade de soldados. Ela pode se fazer, ainda, *por ordenação e por composição*, assim como uma casa é feita de diversos elementos reunidos e da composição de paredes. Mas estas duas maneiras aqui não podem resultar na constituição de uma natureza única a partir de vários. As coisas, com efeito, que têm por forma apenas a ordenação ou composição, não são coisas naturais, nas quais a unidade possa ser chamada uma unidade natural<sup>218</sup>.

Assim, não cabe à mesma ciência considerar o todo que possui somente uma unidade de ordem e as partes desse todo. No exemplo, não cabe à arte da guerra estabelecer a técnica de limpeza de um fuzil. Analogamente, não cabe à Ciência Política informar à Ética Doméstica como um filho deve respeitar ao seu pai. Não obstante, ela depende de que essa faça com que filhos sejam bem educados.

É por isso que a Ética ou Filosofia Moral divide-se em três partes, cada uma delas considerando uma unidade de composição, que, por sua vez, se conjugam no sentido de uma ordenação total. A Ética Individual ou Monástica, ou também chamada de Moral, importa-se com a ação do indivíduo direcionada ao seu fim individual. A Ética Doméstica, ou também chamada de Economia, com as operações do grupo doméstico direcionadas ao seu fim

---

<sup>218</sup> SCG, IV, 35, §7.

[27606] *Contra Gentiles*, lib. 4 cap. 35 n. 7

*Fit autem unum ex multis, uno quidem modo, secundum ordinem tantum: sicut ex multis domibus fit civitas, et ex multis militibus fit exercitus. Alio modo, ordine et compositione: sicut ex partibus domus coniunctis et parietum colligatione fit domus. Sed hi duo modi non competunt ad constitutionem unius naturae ex pluribus. Ea enim quorum forma est ordo vel compositio, non sunt res naturales, ut sic eorum unitas possit dici unitas naturae.*

“familiar”. Já Ciência Política, ou simplesmente Política, com as operações do grupo civil direcionadas ao seu fim político (ou social, para Tomás). Cada parte tem um fim que lhe é próprio, mas uma vez que todas digam respeito ao homem, ainda que sob um certo aspecto, o fim de uma não se opõe ao da outra. Daí a hierarquia entre as disciplinas componentes da Filosofia Moral: a Ciência Política é a mais importante, porque o fim da Ética Monástica e o fim da Ética Doméstica são, a rigor, subordinados em uma certa medida à consecução do seu fim, o qual os engloba e dá sentido. Um fim individual é buscado no interior da busca de um fim total, com o qual guarda uma relação onde esse é superior àquele. Logo, apesar de diferentes, os fins não são completamente independentes.

H. Arendt possui um posicionamento que se opõe não só à equivalência da palavra “político” à “social” como também distingue de maneira estanque os diferentes níveis de ordenação humana. Lá onde Tomás encontra vínculos apesar de uma autonomia, H. Arendt encontra uma separação total. A política não resultaria de uma associação natural, mas decorreria de um fato histórico. Ela cita:

O surgimento da cidade conferia ao homem “outra vida para além da sua vida privada, uma espécie de segunda vida, sua *bios politikos*. Desde então, cada cidadão pertence a duas ordens de existência; e há na sua vida uma distinção bem clara entre o que lhe é próprio (*idion*) e o que é comum (*koinon*)”<sup>219</sup>.

O Doutor Angélico não sustenta nem que a sociedade é um fato puramente natural, nem que o é puramente histórico. Para ele, ela é o resultado de ambos os fatores. Assinala Y. Cattin, a sociedade é imediatamente humana, mas o homem não é imediatamente social, ou, antes, não é imediatamente homem:

(...) quando Aristóteles e Tomás dizem que o homem é naturalmente um ser político, eles não querem dizer que o seja imediatamente. A comunidade política não é uma realidade natural no sentido em que seria um puro dado da natureza, que não será constituída ativamente. Deve ser dito, ao contrário, que a comunidade política que é natural ao homem não existe que ao termo de um certo processo histórico<sup>220</sup>.

Ora, natureza e história não se excluem no que tange à condição humana. A sociedade faz parte da essência do homem, dependendo dele para que se torne realidade externa. Y. Cattin afirma que, segundo se depreende dos ensinamentos do Aquinate, “a existência política

---

<sup>219</sup> JAEGER, W., *Paidéia*. III, 111, 1945. *Apud* ARENDT, H., *Condition de l'homme moderne*, p. 61.

<sup>220</sup> CATTIN, Y., *L'antropologie politique de Thomas d'Aquin*, p. 130.



depende do conhecimento racional ao mesmo título que a existência pessoal depende do homem”<sup>221</sup>.

---

<sup>221</sup> CATTIN, Y., *L'antropologie politique de Thomas d'Aquin*, p. 101.

## 2 A diversidade de fins na Filosofia Moral

As partes da Ética ou Filosofia Moral são identificadas segundo o âmbito em que as ações são realizadas, voluntariamente, para a consecução de um fim. A Ética é dita Individual ou Monástica quando considera as ações individuais. É dita Doméstica quando considera as ações realizadas pelo grupo doméstico. É dita, finalmente, Ciência Política quando considera as ações realizadas pelo grupo civil, a sociedade<sup>222</sup>.

Logo, a Filosofia Moral é dividida em três partes. Entre elas, a primeira examina as operações de um só homem ordenadas a seu fim, e ela se chama monástica. A segunda, por sua vez, examina as ações do grupo doméstico, e se chama econômica. A terceira, por sua vez, examina as ações do grupo civil, e se chama política<sup>223</sup>.

As ações pertinentes ao domínio da Filosofia Moral são, então, aquelas fruto da busca de um fim. Conforme o âmbito dentro do qual ela se realize, um fim e não outro será buscado. O fim do indivíduo, na Ética Monástica, o fim daquele que pertença ao grupo doméstico, na Ética Doméstica, e o fim da sociedade, na Ciência Política, não se confundem. O primeiro é tomado numa esfera que não é a mesma do segundo ou do terceiro. Apesar de não se estar a negar uma comunicação entre eles, é preciso notar a especificidade relativa à esfera em que se os considera.

No que tange ao tema, não é evidente ao leitor de Tomás a identificação do domínio a que ele se refere. Ora trata de uma relação entre as coisas, ora de uma relação entre disciplinas. Apesar dessa depender daquela, uma e outra possuem um domínio próprio. A diversidade de “fins” na Filosofia Moral tem fundamento fático, a saber, ao que interessa aqui, o indivíduo busca um fim e esse fim individual constitui o objeto da Ética; o cidadão tem um fim e esse fim social constitui o objeto da Política.

Assim, a diversidade de fins na atividade humana justifica, em parte, a autonomia científica das disciplinas componentes da Filosofia Moral que deles se ocupam. O “fim” estudado por cada uma delas respeita-lhe particularmente, constituindo seu objeto justamente

---

<sup>222</sup> CEN, I, 1, §6.

<sup>223</sup> CEN, I, 1, §6.

[72710] Sententia Ethic., lib. 1 l. 1 n. 6

*Et inde est, quod moralis philosophia in tres partes dividitur. Quarum prima considerat operationes unius hominis ordinatas ad finem, quae vocatur monastica. Secunda autem considerat operationes multitudinis domesticae, quae vocatur oeconomica. Tertia autem considerat operationes multitudinis civilis, quae vocatur politica.*

por ser diferente dos outros. A distinção de disciplinas depende da distinção de objetos, que, no caso das disciplinas práticas, depende da distinção de fins. Cada uma tem o seu objeto específico, que não se confunde com o das demais, o que será tratado em capítulo à parte.

Não obstante a diversidade levantada, considerando-se que todas as disciplinas morais têm em vista seu “fim”, que não se apresenta isoladamente, mas no interior de uma ordem maior, todas respeitam, em última instância, a um “fim comum”. Então, os diferentes fins que, num certo sentido, são considerados como supremos no interior da disciplina a que pertencem, ou seja, o fim supremo na Ética Monástica, o na Ética Doméstica e o na Ciência Política, podem, ainda, ter o seu estatuto teleológico relativizado considerando-se a ordem geral das disciplinas práticas, que é dada a partir de dois critérios que serão tratados posteriormente.

A análise dos fins da atividade humana requer, ainda, uma nova precisão. Quanto à sua diversidade, pode-se fazer uma segunda leitura, baseada na natureza do que se busca. Ao lado da distinção entre o fim supremo numa disciplina e em outra, é preciso reconhecer a existência de uma variação tipológica de fins inerente à hierarquização que permite chamar um fim de superior e, como se notará mais adiante, de último. Ora, a ordem que decorre da idéia de fim depende da idéia de “perfeição última”. Na sua base, por sua vez, está uma distinção de níveis de excelência entre perfeições: “perfeição primeira” e “perfeição segunda”. Busca-se um fim por meio de uma operação a ele ordenada. A operação, ela mesma, é considerada uma perfeição segunda. A forma dela resultante, por sua vez, é considerada uma perfeição primeira. Daí Tomás reconhecer uma distinção referente à natureza do fim. Há dois tipos de fim: uns são ditos operações e outros resultados delas.

A perfeição primeira é possuída ao estilo de uma forma, mas a perfeição segunda pelo modo de uma operação. Assim, deve haver esta diferença entre os fins, que alguns fins são operações elas mesmas, enquanto outros são suas obras, quer dizer, os resultados à parte das operações<sup>224</sup>.

Os fins ditos operações são fins imediatos, porque meios para a realização de outros fins. Constituem o que ele chama de “perfeição segunda”, pois não são buscados por si mesmos, mas em relação a um fim ao qual estão subordinados. Os fins ditos resultados são,

---

<sup>224</sup> CEN, I, 1, §12.

[72716] Sententia Ethic., lib. 1 l. 1 n. 12

*Prima autem perfectio se habet per modum formae. Secunda autem per modum operationis. Et ideo oportet hanc esse differentiam finium quod quidam fines sint ipsae operationes, quidam vero sint ipsa opera, id est opera quaedam praeter operationes.*

por sua vez, mediatos. Constituem o que chama de “perfeição primeira”, por serem aquilo que é buscado em primeiro lugar. Resultam da intermediação de fins menores, que são os seus meios.

Dependendo do nível em que se proceda à análise, tem-se que o que é dado como “perfeição primeira” pode, ainda, ser considerado uma “perfeição última”, caso consista naquilo que deva ser alcançado em último lugar, não havendo nada que possa ser buscado depois dele, uma vez observada a hierarquização dos “bens”. O contrário também é possível, ou seja, a “perfeição primeira” que não consista naquilo que deva ser alcançado em último lugar, mas num meio para tanto, tendo, então, um outro sentido, justamente, o de “perfeição segunda”.

Essa identificação importa na classificação do fim da Ética, da Economia e da Política enquanto atividade ou obra, bem como dos “fins” buscados no seu interior. No último caso, induz ao reconhecimento de que um “fim” pode ser dito em dois sentidos: imediata, sentido impróprio, ou mediamente, sentido próprio, e que, conseqüentemente, apenas em um certo sentido procede a distinção entre fins. Ao lado dela, é preciso reconhecer também uma certa unidade. Com efeito, a existência de uma diversidade de fins é eclipsada pela existência de um “bem final”, para o qual a inclinação de cada coisa tende, sendo sua perfeição última.

Em outras palavras, é apenas como fins imediatos para um fim maior, mediato, que se afirma haver uma distinção de fins no âmbito da atividade humana. A rigor, a distinção verifica-se entre diferentes meios que precisam ser realizados para se chegar a um fim (por isso supremo). Como eles se inserem em um encadeamento hierarquicamente organizado, em um primeiro momento os meios são tidos como fins, embora não o sejam de modo absoluto.

No âmbito das disciplinas morais, o encadeamento hierárquico entre “fins” traduz-se ora na noção de fim supremo, ora na sujeição de uma disciplina a outra. No primeiro caso, meios e fins compõem a matéria sobre a qual dirige seu olhar, posto estar ligada ao seu objeto, o fim supremo que a encadeia. No segundo, meios e fins são tomados de modo a observar a natureza de uma causa final mais poderosa, visto a extensão de seus efeitos, objeto de disciplina, então, superior<sup>225</sup>.

---

<sup>225</sup> CEN, I, 2, §30.

### 3 Distinção entre as operações

Tomás estende suas precisões ao reconhecer uma distinção inerente às operações, a qual conduz a uma revisão do que estabelecera acerca de sua excelência. A operação (*operare*), que fora dita num primeiro momento “perfeição segunda”, divide-se em ação (*actio*) e produção (*factio*) e é a esse segundo tipo que se atribuem os resultados, ditos “perfeição primeira”. Sobre os dois tipos, ele afirma<sup>226</sup>:

Uma repousa na operação mesma, como ver, querer e inteligir: uma operação deste tipo é dita propriamente, assim, ação. Ainda, há uma outra operação, a qual passa de uma matéria exterior, e que é dita propriamente produção<sup>227</sup>.

Do ponto de vista da Ética, o primeiro tipo, a ação, é mais excelente do que o segundo, a produção, conquanto permanece no agente ele mesmo. Nela, a matéria exterior não é visada como produto, mas, no máximo, como instrumento prático para que se realize. A produção é menos excelente porque, ao contrário, não permanece no agente, mas visa a matéria exterior como produto, constituindo-se, então, como um mero instrumento<sup>228</sup>. Ora, o bem da Ética é próprio ao indivíduo que age, é aquele que o realiza enquanto ser que se reconhece como único entre os homens e no universo. Nesse sentido, está necessariamente naquele que age e não em algo que lhe seja diferente. Por sua vez, o resultado da atividade de produção, a saber, “a coisa produzida”, é o fim que se busca de modo mediato e que constitui uma “perfeição primeira” em relação à operação de produzir<sup>229</sup>. Não pode, então, ser o bem do homem tomado individualmente, mas algo que ele produza com vistas a intermediá-lo ou a realizá-lo sob um outro aspecto que o individual.

---

<sup>226</sup> Referência à *Metafísica*, IX, 8, 1050a23.

<sup>227</sup> CEN, I, 1, §13.

[72717] Sententia Ethic., lib. 1 l. 1 n. 13

*Ad cuius evidentiam considerandum est, quod duplex est operatio, ut dicitur in IX metaphysicae: una quae manet in ipso operante, sicut videre, velle et intelligere; et huiusmodi operatio proprie dicitur actio; alia autem est operatio transiens in exteriorem materiam, quae proprie dicitur factio; et haec est duplex: quandoque enim aliquis exteriorem materiam assumit solum ad usum, sicut equum ad equitandum, et cytharam ad cytharizandum.*

<sup>228</sup> A mesma distinção entre “agir” e “produzir” consta no CEN, I, 1, §13 e VI, 3, §1151.

<sup>229</sup> Observa-se que a formulação do §13 (CEN, I, 1) revela uma incoerência na forma de apresentação dos argumentos por Tomás. O parágrafo é introduzido pelo anúncio da existência de dois tipos de atividade, mas, no final, conclui-se que o terceiro é o mais excelente. Uma maneira de interpretar esta confusa exposição consiste em tomar o produto de uma atividade, analogamente, também como uma atividade.

Tomás explica os dois tipos de operação por meio de um exemplo<sup>230</sup>. Na ação, uma pessoa aceita a matéria exterior simplesmente para usá-la, como quando se serve de um cavalo para dirigir ou de uma cítara para tocar. Na produção, ela a toma para mudar a sua forma, como um carpinteiro que se serve da madeira para fazer uma casa ou uma cama. Nesse caso, a atividade não encontra um esgotamento em si mesma, mas no produto gerado, a saber, a casa ou a cama. É a ele que Tomás chama “perfeição primeira”. A operação de produção é subordinada ao que se quer seja feito, sendo ela o fim “intermediador” da coisa produzida, que é, conseqüentemente, um fim “intermediado” ou “mediato”. Por isso, “produzir” é uma “perfeição segunda” e o seu produto é uma “perfeição primeira”, que não quer ainda significar “última”.

Depreende-se, portanto, que a operação (*operare*) é uma “perfeição segunda” apenas no sentido de “produção”. Não é possível que se a admita como tal quando tomada no sentido de “ação”, ainda que a reserva não tenha sido explicitada. É forçoso que se reconheça que uma “perfeição primeira” pode consistir num fim não “intermediado” ou “mediato”, desde que observada a condição de também não ser constituída por um fim “intermediador”. É o caso da “ação” que, esgotando-se nela própria, é, ao lado da “coisa produzida”, uma “perfeição primeira”. A “ação” ela mesma é seu fim, não havendo um “resultado” distinto em xeque.

De antemão, faz-se saber que Tomás não atribui importância, na ordem teleológica, à classificação prioritária dos fins consoante se trate de uma operação (atividade)<sup>231</sup> ou um resultado (produto)<sup>232</sup>. Apesar de se servir de exemplos que remetem a uma consideração situada eminentemente no domínio das técnicas, defende uma tese que remete a uma consideração da relação que se coloca entre o nível das artes e o da Ética.

O Aquinate afirma que o fim de um cavaleiro é uma ação, a de cavalgar (atividade), e que o dos freios, nela pressuposta, é o resultado do uso dos freios, do fazer frear, a saber, o freio realizado (produto). O contrário é verdadeiro quando se considera que o fim da medicina é algo produzido, a saúde (produto), mas o das ginásticas, que estão nela contidas, é uma ação, a de exercitar-se (atividade)<sup>233</sup>. Lá, destaca-se uma atividade; aqui, um produto. De modo análogo, a Ética tem como objeto uma ação enquanto as artes têm como objeto um produto, dado ser o fim do indivíduo um tipo de ação e o do artesão um tipo de produto.

---

<sup>230</sup> CEN, I, 1, §13.

<sup>231</sup> Tomada aqui no sentido de ação.

<sup>232</sup> CEN, I, 1, §18.

<sup>233</sup> CEN, I, 1, §18.

Conforme seja o caso, uma ação, no da Ética, ou uma coisa produzida, no das artes, é dada como mais importante no que tange à operação humana em seu sentido mais amplo. Percebe-se, então, que interessa discernir não se o fim é uma atividade ou um produto, mas se ele é justamente um fim e se os meios se conformam a ele.

(...) sempre que os fins são resultados à parte das operações, os resultados são necessariamente melhores do que as operações, como a coisa produzida é melhor do que sua produção. Com efeito, o fim é mais poderoso do que os meios que o visam. Pois o que visa a um fim tem uma razão de bem em referência ao fim<sup>234</sup>.

No que tange à ordem interna do todo, Tomás nega que haja uma linearidade. O homem necessita de certos bens materiais, os produtos, e imateriais, as ações, para alcançar ao seu fim último. Há uma certa relação de dependência de uns em função dos outros que é alternante, seja em função das habilidades próprias ao sujeito, seja em função de um erro, seja em função de um evento, etc. Não é possível, então, estabelecer que uns ou que outros são superiores. Contudo, no que tange à ordem do todo face ao “bem final”, há uma relação de dependência que se dá necessariamente em um sentido: o todo deve conformar-se a ele. É preciso, logo, saber o que são os fins e o que são os meios para que se chegue a eles na ordem, ainda que não linear, que rege o homem em suas escolhas. É apenas nesse sentido que importa estabelecer o que é prioritário para si e o que é prioritário do ponto de vista universal, mas este é um ponto que diz respeito à natureza do fim supremo, o qual será discutido posteriormente.

Em síntese, o Santo Doutor insiste na subordinação dos meios ao fim. Entre a “ação” e a “produção”, como aquela é um fim em si mesma e essa um meio para a realização de um fim, ela (a ação) é mais importante. Entre a “criação” e a “coisa produzida”, como essa é o fim daquela, ela (a criação) é mais importante. E entre a “ação” e a “coisa produzida”, não se pode estabelecer o que é prioritário na ordem dos fins de maneira absoluta, mas apenas em relação ao fim último.

O Aquinate retoma, então, a comparação aristotélica entre hábitos e atos com o fim, suscitando a noção de “hábito operativo”<sup>235</sup>, a qual respeita às virtudes. Ele demonstra que

---

<sup>234</sup> CEN, I, 1, §14.

[72718] Sententia Ethic., lib. 1 l. 1 n. 14

*Deinde cum dicit: quorum autem sunt fines etc., ponit tertium; dicens, quod in quibuscumque operata, quae sunt praeter operationes, sunt fines, oportet quod in his operata sint meliora operationibus: sicut res generata est melior generatione. Nam finis est potior his quae sunt ad finem. Nam ea quae sunt in finem habent rationem boni ex ordine in finem.*

<sup>235</sup> CEN, I, 1, §15 a 17.

diferentes coisas são ordenadas para diferentes fins. Se há diferentes operações e artes e ciências, então deve haver diferentes fins para cada uma delas, dado que os fins e os meios são proporcionais. Ele exemplifica: o fim da arte médica é a saúde; da construção de navios, a navegação; da estratégia, a vitória; e da economia doméstica ou administração da casa, as riquezas. O último exemplo, entretanto, toma da opinião da maioria dos homens, pois ele mesmo discorda<sup>236</sup>. Encontrando-se as diferentes operações, artes e ciências dentro de uma rede ordenada de relações, as riquezas não são de forma absoluta o fim da economia doméstica, mas devem ser ditas em um sentido mais exato instrumentos dela<sup>237</sup>.

Aqui, mais uma vez, Tomás se serve de exemplos que misturam as habilidades, as artes técnicas e o domínio moral, o que denota uma compreensão das ciências em um sentido largo, o qual inclui as ciências da produção entre o conhecimento teórico, além de confundir o que diz respeito à realidade fática e ao seu estudo<sup>238</sup>. Daí decorre a sua distinção entre Ética e Política a partir dos atos a cuja disposição objetivam esmiuçar, ainda que as etapas percorridas para tanto não sejam claras. Se Ética e Política diferem, é bem porque versam sobre hábitos operativos também diferentes. Quer dizer, uma descreve o hábito operativo individual e a outra um hábito operativo social, tendo, logo, aquela um fim individual que só pode ser dado por uma “ação”, o que não se confunde com o fim social dessa, dado, por sua vez, por um “produto” extrínseco à atividade capaz de originá-lo.

Ademais, o Doutor Comum sustenta que da mesma forma que há uma ordem dos fins, há uma ordem dos hábitos entre eles, além de uma ordem dos fins em relação aos hábitos. Quanto à ordem entre os hábitos, Tomás sustenta que um hábito operativo ou habilidade é subordinado a outro, como a arte dos freios é subordinada à arte da equitação porque o cavaleiro informa àquele que faz os freios como deve fazê-los. Ele toma, então, hábito por disciplina técnica. Quanto à ordem dos fins em relação aos hábitos, afirma que, assim como um fim, um hábito operativo pode ser mais importante do que outro, e incorre, mais uma vez, em equivocidade. Faz depender a noção de fim da noção de hábito<sup>239</sup>, estabelecendo a ordem dos primeiros de acordo com a dos segundos. Não obstante, tenta esclarecer a tese tomando “hábito” por artes ou habilidades, o que, num certo sentido, é demasiado técnico quando um

---

<sup>236</sup> Prova feita na *Política*, I, 3-4, 1253b12-1254a.

<sup>237</sup> CEN, I, 1, §15.

<sup>238</sup> R. A. Gauthier e J. Y. Jolif acreditam que Tomás tenha cometido um equívoco ao tomar “artes” e “ciências” não dentro do contexto platônico de mundo das técnicas, mas o extrapolando ao entender a palavra “ciência” empregada por Aristóteles em um sentido teórico-especulativo, o que compreende a ação moral. *L'Éthique à Nicomaque*. Intr., trad., com. R. A. GAUTHIER, J. Y. JOLIF, p. 4.

<sup>239</sup> A palavra “hábito” precisaria ser tomada no seu sentido específico de disposição à atividade virtuosa, o que parece dizer mais do que “hábito operativo” ou habilidade.



fim depende propriamente de uma noção de bem que deveria ser associada a um hábito virtuoso. Ainda, segue sendo relapso quanto à distinção entre as coisas e as disciplinas que a elas voltam sua atenção. Com efeito, ele diz que em todas as artes ou habilidades é comumente verdade que os fins arquitetônicos são absolutamente mais desejados a qualquer um dos fins das artes ou habilidades que são subordinadas a elas. Prova-o pelo fato de que os homens seguem ou procuram os fins das artes ou habilidades inferiores por causa dos fins da superior. Logo, no interior do hábito operativo, há uma cadeia de fins organizados em função do “fim-chefe”, que é mais propriamente o objeto de uma disciplina que a descreve.

Ora, falta rigor à intenção tomasiana de alicerçar uma relação de ordem entre Ética e Política baseando-se na relação de ordem que se coloca entre os fins de que tratam. Ele passará a sustentar que há uma hierarquia entre as partes da Filosofia Moral e, conseqüentemente, dos fins a que fazem objeto, chegando à afirmação de um fim supremo<sup>240</sup>. Nela, a Política é apresentada como arquitetônica, sobrepondo-se, de certa forma, à Ética, e o seu fim é aquele dado como hegemônico. Contudo, ao mesmo tempo em que é a qualidade do seu objeto que a autoriza exercer as prerrogativas inerentes à sua superioridade sobre as demais partes, é a virtude da atividade conforme aos ditames de uma e de outra que rege a organização dos fins.

Assim, o Aquinate apresenta a existência de uma diversidade de “fins” como uma componente da concretização da idéia de ordem, a qual se faz sentir, do ponto de vista da Filosofia Moral, pela relação entre a Ética e a Política. Se são várias as necessidades humanas, vários são os fins que o homem tem a alcançar, consoante o domínio sobre o qual versam. Não se dispõem, entretanto, de maneira necessária. Cabe a ele mesurá-los e elegê-los, no intuito de guiar adequadamente suas operações, num e noutro domínio.

---

<sup>240</sup> O que será abordado na seqüência.

#### 4 O fim supremo e a Política

Dada a diversidade de fins, ordenados, por sua vez, hierarquicamente, de sorte que um fim serve em algum momento como meio para um outro, conclui-se haver também um fim acima de todos e que é, assim, dito o melhor, o fim supremo dentro de um certo domínio. É ele o critério de que dispõe o homem para mesurar e eleger os “fins” capazes de intermediar a realização do seu bem, sendo, neste sentido, ditos meios, desencadeando a ação propriamente humana e dando sentido à sua vida, seja enquanto indivíduo, seja enquanto membro de um lar, seja enquanto cidadão.

Qualquer fim que seja tal que nós desejamos os outros [fins] em vista dele, e que nós o desejamos por ele mesmo e não em função de um outro [fim], este fim não apenas é bom, mas é o melhor. E isto é evidente que sempre que um fim em vista do qual outros fins são buscados ele é principal, como é evidente a partir do que precede. Ora, é necessário que nas coisas humanas exista um tal fim. Então, há nas coisas humanas um fim bom e melhor<sup>241</sup>.

Ser o melhor fim<sup>242</sup> é uma decorrência lógica do fato deste fim ser buscado em qualquer outro. Um fim não é dito “fim” propriamente enquanto se puder mostrar que ele fora buscado em vista de outro. É preciso, entretanto, que, em algum momento, já não se possa mostrá-lo, sob pena de se encontrar compelido a admitir que o processo de busca de um fim não tem fim, o que é incongruente. Já porque um fim só pode ser chamado “fim” quando marca um encerramento, ou bem porque um meio só pode ser chamado “meio” em relação a um fim. Ora, se um fim é desejado por outro mais importante, diz-se que aquele é um meio para a realização desse. O alcance do fim supremo, hierarquicamente superior a qualquer outro, passa, com efeito, pelo reconhecimento de uma certa hierarquia também dos meios. Um meio encontra sua razão de ser no fim que o motiva, mas se a cadeia teleológica for infinita, não haverá um *telos* que lhe dê sentido. É, logo, patente que haja um fim que não seja desejado por outro.

---

<sup>241</sup> A tradução inglesa do *Comentário à Ética Nicomaquéia* traduz *optimus* por “supremo”. CEN, I, 2, §19. [72723] *Sententia Ethic.*, lib. 1 l. 2 n. 1

*Quicumque finis est talis quod alia volumus propter illum et ipsum volumus propter se ipsum et non aliquid aliud, iste finis non solum est bonus, sed etiam est optimus, et hoc apparet ex hoc quod semper finis cuius gratia alii fines quaeruntur est principalior, ut ex supra dictis patet; sed necesse est esse aliquem talem finem. Ergo in rebus humanis est aliquis finis bonus et optimus.*

<sup>242</sup> As expressões “melhor fim” ou “fim supremo” são ambas tomadas como sinônimas para traduzir a expressão *finis optimus*.

Imagine-se que fosse preciso proceder ao infinito no desejo pelos fins. Jamais se chegaria a um ponto onde o homem pudesse ver o seu fim realizado. Neste caso, o ser humano desejaria infrutiferamente aquilo que não pode alcançar. Conseqüentemente, o “fim” que ele deseja pareceria inútil e vão. O Santo Doutor repudia uma tal possibilidade, o que se verifica não apenas no *Comentário à Ética Nicomaquéia*<sup>243</sup>, como no da *Política*<sup>244</sup> e no do *Tratado da Alma*<sup>245</sup>. Em suma, a natureza, sendo ordenada, é ordenada a um fim, o qual lhe é inerente. Logo, tudo o que pertence à natureza, tem um fim que lhe é inerente que lhe ordena. Ora, o homem é um ser natural, tendo um fim naturalmente dado, sendo-lhe sua condição humana adaptada. É pela consecução do seu fim que ele é ordenado (e se ordena). Nesse sentido, o desejo pelo fim é natural, posto consistir no seu bem enquanto homem. Um desejo natural é uma inclinação pertencente às coisas pela disposição do Primeiro Motor, o que, estando gravado na sua essência, não pode não ser. Logo, é impossível que se deva proceder a um infinito de fins: “deve haver um fim supremo para os negócios humanos”<sup>246</sup>.

É manifesto que todo apetite é em vista de alguma coisa. Com efeito, é absurdo dizer que desejamos por desejar. Pois o desejo é um movimento que tende para outra coisa. Não

---

<sup>243</sup> “Que, além disso, seja impossível de avançar de fim em fim ao infinito, isso também se prova por um raciocínio que conduz ao impossível, da seguinte maneira. Se se vai ao infinito no desejo dos fins, de sorte que sempre um fim seja desejado em vista de outro, ao infinito, nunca se poderá chegar a que o homem atinja os fins desejados. Ora, é inútil e em vão que alguém deseje o que não pode atingir; o fim dos desejos será, então, inútil e vão. Ora, esse desejo é natural: fora dito acima, com efeito, que o bem é o que todos desejam naturalmente. Segue-se, então, que um desejo natural será vão e vazio. Mas isso é impossível, porque o desejo natural não é nada mais do que uma inclinação inerente às coisas pela ordenação do primeiro motor, que não pode ser frustrada. É, então, impossível que se vá ao infinito de fim em fim”. CEN, I, 2, §21.

[72725] Sententia Ethic., lib. 1 l. 2 n. 3

*Quod autem sit impossibile in finibus procedere in infinitum, probat tertia ratione quae est etiam ducens ad impossibile, hoc modo. Si procedatur in infinitum in desiderio finium, ut scilicet semper unus finis desideretur propter alium in infinitum, nunquam erit devenire ad hoc quod homo consequatur fines desideratos. Sed frustra et vane aliquis desiderat id quod non potest assequi; ergo desiderium finis esset frustra et vanum. Sed hoc desiderium est naturale: dictum enim est supra quod bonum est, quod naturaliter omnia desiderant; ergo sequetur quod naturale desiderium sit inane et vacuum. Sed hoc est impossibile. Quia naturale desiderium nihil aliud est quam inclinatio inhaerens rebus ex ordinatione primi moventis, quae non potest esse supervacua; ergo impossibile est quod in finibus procedatur in infinitum.*

<sup>244</sup> “(...) a natureza não faz nada de inútil, pois ela persegue sempre um objetivo preciso”. *Commentaire de la Politique*, I, 1, §28.

[79101] Sententia Politic., lib. 1 l. 1 n. 28

*Dicimus enim quod natura nihil facit frustra, quia semper operatur ad finem determinatum.*

<sup>245</sup> “Ora, se a natureza não faz nada em vão nem negligencia nada do que seja necessário, salvo entre aqueles que são mutilados e imperfeitos (...)”. *Commentaire au traité de l’âme*, II, 13, §794.

[81094] Sententia De anima, lib. 3 l. 14 n. 17

Et quia posset aliquis credere, quod non est propter hoc quod deficiat eis principium motivum, sed quia deficiunt eis instrumenta apta ad motum; ideo ad removendum hoc, subiungit quod natura nihil facit frustra, neque deficit in necessariis, nisi in animalibus orbatis et imperfectis, sicut sunt animalia monstruosa: quae quidem monstra animalibus accidunt praeter intentionem naturae, ex corruptione alicuius principii in semine.

<sup>246</sup> CEN, I, 2, §22.

[72726] Sententia Ethic., lib. 1 l. 2 n. 4

*Et ita necesse est esse aliquem optimum finem rerum humanarum.*

obstante, aquilo no qual há apetite, a saber, o objeto desejável, é o princípio da inteligência prática. Com efeito, aquilo que é desejado primeiramente é o fim por onde começa a consideração da inteligência prática. Com efeito, quando nós queremos deliberar sobre o que há a fazer em vista de algo, nós supomos primeiramente o fim; em seguida, nós procedemos por ordem à investigação dos meios em vista deste fim; e, assim, indo sempre do posterior ao anterior, até aquilo que é conveniente a ser feito em primeiro lugar<sup>247</sup>.

É preciso observar, entretanto, que a expressão *finis optimus*, traduzida por “melhor fim” ou por “fim supremo”, comporta uma certa ambigüidade. O conceito é formal, não prescrevendo um conteúdo. Com efeito, ela pode ser entendida em mais de um sentido. Em primeiro lugar, uma vez que as partes da Filosofia Moral sejam autônomas, cada uma possui um objeto próprio, que é o fim da atividade humana em diferentes domínios. Ora, o objeto da Ética é o fim individual, o da Economia, o doméstico, e o da Política, o social. Cada qual comporta uma supremacia no interior do domínio da atividade a que se reportam e, neste sentido, cada um dos fins pode ser dito um “fim supremo”. Em segundo lugar, as partes se articulam entre si, pois, em razão da qualidade do fim que têm por objeto, sustenta-se uma ordem hierárquica entre elas. Ora, o fim que justifica a superioridade da disciplina que dele trata é um “fim supremo” em relação aos fins tratados pelas disciplinas subordinadas. Finalmente, considerando-se que a noção de ordem não se exaure no domínio ético-humano, o homem há que ter, ainda, um fim superior a ele, o qual será dito de modo absoluto “supremo”. Mais adiante será introduzida, ainda, a expressão *ultimum finem* ou “fim último”, onde se distinguirá o fim último da vida humana e o fim último de todo universo, o qual ultrapassa a existência terrena. Ela cobre o segundo e o terceiro sentidos supra-mencionados de “fim supremo”.

Tomás vai, então, mais longe. Sustenta não apenas que há um fim supremo como que ele deve ser conhecido. O homem, que é um ser inserido num universo ordenado, move-se também ordenadamente. É na atividade conforme à sua ordem natural que encontra sua realização. Na ignorância do que seja, o homem não é capaz de realizá-la, pois o princípio da causalidade não opera sistematicamente sobre ele, que possui a faculdade de fazer ou não fazer. Logo, depende de conhecer aquilo que quer realizar para que seja bem sucedido no seu

---

<sup>247</sup> *Commentaire au traité de l'âme*, III, 15, §821.

[81104] Sentencia De anima, lib. 3 l. 15 n. 4

*Et manifestum est, quod omnis appetitus est propter aliquid. Stultum enim est dicere, quod aliquis appetat propter appetere. Nam appetere est quidam motus in aliud tendens. Sed illud cuius est appetitus, scilicet appetibile, est principium intellectus practici. Nam illud, quod est primo appetibile, est finis a quo incipit consideratio intellectus practici. Cum enim volumus aliquid deliberare de agendis, primo supponimus finem, deinde procedimus per ordinem ad inquirendum illa, quae sunt propter finem; sic procedentes semper a posteriori ad prius, usque ad illud, quod nobis imminet primo agendum.*

intento. Da mesma forma, compara o Santo Doutor, compreende-se que um arqueiro precisa mirar o seu alvo a fim de acertá-lo.

O homem não pode alcançar diretamente nada do que seja dirigido a outra coisa sem conhecer isto a que se dirige<sup>248</sup>.

Ainda, o homem precisa, desde que se reconheça como tal, conhecer o fim supremo para agir segundo o seu conhecimento, pois toda a sua vida, se propriamente dita humana, depende de estar orientada para ele. Uma vez que do seu conhecimento depende a possibilidade de bem agir, seu advento tardio pode já não ser eficaz. Com efeito, da mesma forma que “uma única andorinha não faz primavera”<sup>249</sup>, um único ato conforme à ordem própria ao homem não faz de uma vida “humana”<sup>250</sup>.

(...) dado que existe um fim que é o melhor para as coisas humanas, seu conhecimento é necessário ao homem, pois isto comporta uma grande contribuição para a vida, quer dizer, traz muita ajuda a toda vida humana<sup>251</sup>.

O homem é um ser racional e, como tal, age conformemente à sua natureza quando age racionalmente. Com efeito, Tomás é afirmativo no sentido de que a razão para os meios deva sempre ser encontrada no fim ele mesmo<sup>252</sup>. Agir sem razão para tanto não é “do homem” e, precisando o homem encontrá-la, precisa antes encontrar o fim supremo. É esse o fundamento da distinção entre “ação humana” e “ação do homem”. Aquele que “age” propriamente, age com um fim. “Agir” por agir (ou por um desejo sensual) não é algo que pertença ao homem e, logo, não é algo que permita diferenciá-lo de um animal irracional. Apenas a “ação humana” constitui condição para que se diga do animal um homem.

Se, por outro lado, há uma diversidade de artes e ciências que tratam dos meios para o fim, dada a ordem hierárquica existente entre os fins, é lógico que haja também uma ordem entre elas e, neste sentido, uma arte ou ciência que se encontre acima de todas, a saber, aquela que tem por objeto o fim supremo, ao qual subordinam-se todos os outros, e que tem, então,

---

<sup>248</sup> CEN, I, 2, §23.

[72727] Sententia Ethic., lib. 1 l. 2 n. 5

*Nihil quod in alterum dirigitur potest homo recte assequi nisi cognoscat illud ad quod dirigendum est.*

<sup>249</sup> CEN, I, 10, §129.

<sup>250</sup> Aqui dar-se-á a passagem à virtude.

<sup>251</sup> CEN, I, 2, §23.

[72727] Sententia Ethic., lib. 1 l. 2 n. 5

*Concludit ergo primo ex dictis, quod ex quo est aliquis optimus finis rerum humanarum, cognitio eius, habet magnum incrementum ad vitam, idest multum auxilium confert ad totam vitam humanam.*

<sup>252</sup> CEN, I, 1, §23.

todas as artes ou ciências a ela subordinadas: tal é a ciência arquitetônica. As artes ou ciências que tratam dos meios para o fim estão contidas na ciência ou arte referente ao fim propriamente dito. Por isso a necessidade de que o fim último pertença à mais importante ciência, concernente ao primário e mais importante fim, e à verdadeira ciência arquitetônica, que dita às outras o que devem fazer. Tomás indica ser a Ciência Política aquela que corresponde a uma tal descrição, sendo, portanto, de sua competência a consideração do fim supremo. Passa, então, a provar que a Ciência Política é a mais arquitetônica ciência e que é a mais importante.

Com referência à primeira prova, apresenta as duas características de um conhecimento arquitetônico e atribui à Ciência Política o preenchimento de ambas. Diz que o conhecimento arquitetônico dita o que deve ser feito pela arte ou ciência a ele subordinada, como a equitação dita a forma de conduzir o cavalo à arte dos freios, apesar de não ditar a ela a forma de fazer os freios para se chegar a tanto. Ele, ainda, serve-se das outras ciências para alcançar seus fins, como a equitação se serve dos freios feitos pela arte de fazê-los para bem conduzir um cavalo<sup>253</sup>.

A primeira característica, a de ditar o que deve ser feito pela arte ou ciência a ela subordinada, diz-se aplicável à Política tanto no que tange às ciências especulativas como no que tange às ciências práticas, mas de modos distintos, segundo se considere a operação ou o objeto da referida ciência. A Política dita à ciência prática quando e como operar, a saber, a que assuntos deve direcionar-se, etc. Por exemplo, dita ao ferreiro não apenas que ele deve usar sua habilidade para fazer facas, como também o modo de fazê-lo para que obtenha facas de um determinado tipo. À ciência especulativa, por sua vez, dita tão somente quando operar, mas não lhe é dado determinar como. Por exemplo, dita a alguém que ensine ou aprenda geometria, e outras operações deste tipo, não podendo, entretanto, determinar as conclusões que a geometria deve retirar de um triângulo. A Política pode ditar que determinadas operações sejam feitas e, se voluntárias, como devam ser feitas, na medida em que pertençam à matéria moral, podendo ser direcionadas ao objetivo da vida humana. Contudo, as regras políticas não guardam relação com as propriedades que pertençam exclusivamente à natureza das coisas, posto não se referirem à vontade humana e, logo, ao que possa ser direcionado à vida humana. Ao contrário, são pré-determinadas e independentes em relação ao homem.

---

<sup>253</sup> CEN, I, 2, §26.

Assim, Tomás afirma que a Política estabelece que ciência deve ser estudada em um Estado, tanto prática como especulativa, quem deve estudá-la e por quanto tempo<sup>254</sup>.

A segunda característica, a de servir-se das outras ciências para alcançar seus fins, é aplicável à Política em sentido genérico apenas no que tange às ciências práticas. Conseqüentemente, o Doutor Angélico acrescenta que vemos a mais alta estima, as mais nobres habilidades, isto é, as artes operativas, como a estratégia, a economia política e a retórica, como que compreendidas pela Política. Essa usa os fins daquelas como meios para alcançar seu próprio fim, que é o bem comum do Estado. Não obstante, em um sentido específico, qual seja, o da aplicação das regras de justiça pela Política, nota-se que também das ciências especulativas ela pode servir-se. É o caso da utilização da matemática<sup>255</sup>.

Tomás então extrai sua conclusão de duas premissas. Já que a Ciência Política se serve de outras ciências práticas e que ela legisla o que deve ou não ser feito, segue-se que o seu fim, arquitetônico, admite ou contém sob si os fins das demais ciências práticas. Logo, conclui que o fim objeto da Ciência Política é o bem do homem, que é o fim supremo das coisas humanas. Quer dizer, é na Política que a condição humana é realizada, porque ainda que a atividade política não seja garantia da satisfação individual, sem a realização do seu fim, o social, não há que se falar em vida excelente do homem.

Cabe aqui abrir um parênteses. Excelência de vida ou felicidade humana não pode ser entendida tomando-se a ação ética e a ação política de um homem como operações estanques. Elas possuem características próprias, visam a bens imediatamente próprios, mas, tomadas no contexto da existência do homem, não podem visar que a um único bem, a excelência de vida ou felicidade humana. O homem não é ora indivíduo, ora cidadão: ser “homem” consiste na reunião de ambos esses aspectos, que lhe são, com efeito, fundamentais. A “felicidade do indivíduo” e a “felicidade do cidadão” são, por assim dizer, apenas partes de uma felicidade maior, esta sim digna de seu nome. Afirmar que a condição humana é realizada na Política, com efeito, não equivale a afirmar que o homem se realize tão somente com base na atividade política (social), o que seria falso. Ele precisa realizar igualmente a atividade ética (individual)<sup>256</sup>. Significa que a excelência ou felicidade humana só encontra lugar de

---

<sup>254</sup> CEN, I, 2, §27.

<sup>255</sup> CEN, V, 5 à 9.

<sup>256</sup> Com efeito, M. Villey observa: “O indivíduo em si só constitui um ‘todo’, escreve São Tomás, acima da cidade”. VILLEY, M., *Le droit et les droits de l’homme*, p. 114.

No século XX, J. Maritain, cuja posição é descrita como a de um “personalismo tomístico”, vem a desenvolver a tese de que é apenas como pessoa que o ser humano é um todo. MARITAIN, J., *La personne et le bien commun*, cap. III.

realização entre cidadãos e que, logo, na falta deles, sem alteridade, portanto, ela se inviabilizaria: o indivíduo estaria privado da possibilidade de buscá-la, porque “a condição” para tanto não está apenas nele, mas na existência dos vínculos sociais. Partindo da noção de bem, o “bem particular” correspondendo ao fim individual e o “bem comum”, correspondendo ao fim social, J. Follon afirma:

Uma vez, ainda, nós gostaríamos de prevenir a tentação de estabelecer uma oposição por demais simplificada entre o bem comum e o bem particular, lembrando que a sua diferença não depende do titular do bem, como se se afirmasse que o primeiro é o bem da comunidade política, e o segundo aquele da parte. Uma tal abstração cidade-indivíduo, cada um existindo separadamente, não teria nenhum sentido. Pode-se agora compreender porque, segundo São Tomás, o bem comum é o fim das pessoas singulares vivendo em comunidade. (...) O objeto do querer pessoal *retificado pela virtude da justiça geral* é já o bem comum na sua perfeição de *finis quo*. Para uma concepção da pessoa que não é “substancialista”, na medida em que não se trata aqui de uma natureza autossuficiente, esta quase assimilação do bem comum ao bem pessoal não possui nada de individualista. De fato, sendo a práxis necessariamente interpessoal, todos os motivos de nossas ações concernem sempre, diretamente ou indiretamente, nosso próximo<sup>257</sup>.

Com referência à segunda prova, Tomás trata da consideração da Política como a mais importante ciência em função da natureza de seu “fim especial”. Evidencia-o na medida em que a causa gera mais efeitos se for anterior e tanto mais quanto mais poderosa. Portanto, na medida em que o bem, que tem a natureza de uma causa final, for mais poderoso, mais efeitos gera. Então, mesmo que o bem seja o mesmo para um homem e para todo o Estado, ele parece melhor e mais perfeito de se atingir enquanto esteja relacionado com este último.

Certamente, pertence ao amor<sup>258</sup> que deve existir entre os homens que se deve preservar o bem, mesmo que de um único homem. Mas é muito melhor e mais divino tomar esta atitude visando toda a nação, a qual contém inúmeras cidades. Diz, a propósito, que isto é mais divino no que mais pertence à semelhança de Deus, que é a causa última de todos os bens. Ora, é este bem, a saber, aquele que é comum a uma ou várias cidades, que visa o método, quer dizer, a arte que se chama civil. Ainda, pertence-lhe supremamente, enquanto principal, considerar o fim último da vida humana<sup>259</sup>.

---

<sup>257</sup> FOLLON, J., *Le finalisme chez Aristote et S. Thomas*, p. 160.

<sup>258</sup> Tomás introduz aqui vocabulário fortemente marcado pela sua visão cristã. O “amor” a que se refere diz respeito àquele estabelecido por Deus para conduzir os homens à sua finalidade última.

<sup>259</sup> CEN, I, 2, §30.

[72734] Sententia Ethic., lib. 1 l. 2 n. 12

*Pertinet quidem enim ad amorem qui debet esse inter homines quod homo quaerat et conservet bonum etiam uni soli homini, sed multo melius est et divinius quod hoc exhibeatur toti genti et civitatibus. Vel aliter: amabile quidem est quod hoc exhibeatur uni soli civitati, sed multo divinius est, quod hoc exhibeatur toti genti, in qua multae civitates continentur. Dicit autem hoc esse divinius, eo quod magis pertinet ad Dei similitudinem, qui est universalis causa omnium bonorum. Hoc autem bonum, scilicet quod est commune uni vel civitatibus pluribus, intendit methodus quaedam, id est ars, quae vocatur civilis. Unde ad ipsam maxime pertinet considerare ultimum finem humanae vitae: tamquam ad principalissimam.*



Retomando-se a divisão das ciências práticas, a Ética Individual ocupa-se da ação do indivíduo, a Ética Doméstica das operações da célula familiar e a Ciência Política das do grupo civil. Essa última tem um objeto maior, que engloba, não só quantitativa como qualitativamente, os das demais ciências supracitadas. A ação de cada homem direciona-se para um fim o qual não pode opor-se ao alcance pela sociedade do seu fim. Do contrário, o próprio fim maior do homem seria frustrado. Fica patente, então, a subordinação do fim do homem estrito senso relativamente ao fim social, fim do homem lato senso. Esse é anterior. Recorde-se da afirmação feita por Tomás de que o homem é por natureza um animal “social”<sup>260</sup> ou cidadão<sup>261</sup>. A satisfação de seu fim individual é dependente de uma ordem total, que o engloba, e que está intimamente ligada ao fim último de sua vida. É dessa ordem, justamente, que trata a Política.

No seu *Comentário à Política*, desenvolve outro argumento tendente a demonstrar a mesma conclusão. Parte do princípio de que toda sociedade é estabelecida para a busca de algum bem, pois os cidadãos agem motivados pela idéia de posse daquilo que lhes parece bom. Diz, então, que a sociedade que é a mais alta busca necessariamente, no mais alto grau, o bem que é o mais alto entre todos os bens humanos. A sociedade mais elevada é aquela que engloba as outras, como a casa é principal em relação aos muros que a compõem. Englobando a Cidade (ou Estado) os demais grupos civis, que por sua vez englobam as famílias, que englobam os indivíduos, é ela dita a sociedade perfeita. Com efeito, como foi visto, a ordem entre os diferentes níveis sociais assegura a possibilidade do suprimento de todas as necessidades da vida humana, tanto biológicas, como morais, e é justamente a garantia desta completa subsistência que busca garantir o Estado. Logo, o bem a que está ordenado é o mais alto bem humano, dito supremo: o bem comum, melhor e mais divino que aquele de cada um. Pois é este Estado, teleologicamente ordenado ao bem comum, o objeto da Política.

No *De regno*, destaca a não identidade entre o bem individual e o bem comum<sup>262</sup>, razão pela qual a divisão da Filosofia Moral é justificada. A Ciência Política é necessária pois isoladamente o homem buscaria o seu bem enquanto indivíduo, mas não se realizaria

---

<sup>260</sup> CEN, I, 1, §4.

[72708] Sententia Ethic., lib. 1 l. 1 n. 4

*Sciendum est autem, quod quia homo naturaliter est animal sociale, utpote qui indiget ad suam vitam multis, quae sibi ipse solus praeparare non potest; consequens est, quod homo naturaliter sit pars alicuius multitudinis, per quam praestetur sibi auxilium ad bene vivendum.*

<sup>261</sup> *Commenaire de la Politique*, I, 1, §26.

[79099] Sententia Politic., lib. 1 l. 1 n. 26

*Et cum civitas non sit nisi congregatio hominum, sequitur, quod homo sit animal naturaliter civile.*

<sup>262</sup> *De regno*, I, 1.

enquanto cidadão. Enquanto àquele é guiado por Deus através da faculdade racional que lhe foi conferida, a esse depende de ser guiado por uma autoridade de Estado através de uma legislação<sup>263</sup>. O Doutor Cristão sustenta que, em sendo o ser humano de natureza social, ele depende, para além do seu princípio ordenador individual, que o levará a um bem também individual, de que seja estabelecido um princípio ordenador para a sociedade que integra, capaz de levá-lo, então, ao seu bem fundamental próprio, capaz de torná-lo digno de humanidade: o bem comum.

(...) como o homem é um animal naturalmente social, vivendo em multidão, a similitude com o governante divino no homem não se encontra apenas naquilo que um homem é governado pela razão, mas ainda naquilo que a multidão é regida pela razão de um só homem<sup>264</sup>.

Tomás é coerente em também insistir sobre as implicações da noção de ordem hierárquica no que tange às ciências. Se os fins são trabalhados no interior de uma ciência própria segundo o seu âmbito de alcance imediato, comunicam-se entre si quando se passa a considerar o seu âmbito de alcance mediato. Nesse sentido, é impossível que se isole as ciências de modo absoluto, apesar de ter cada uma um objeto de análise específico. Ao contrário, dada a inter-relação dos fins que fazem objeto de uma e de outra ciência, é preciso respeitar uma hierarquia entre elas. O fim supremo, objeto da Política, funciona como um critério limitador do fim que é objeto da Economia e do que é da Ética, o que justifica que aquela se sobreponha a essas, definindo sua atuação e servindo-se delas.

Após ter provado que a Ciência Política é a mais importante, chama a atenção para o fato de que não é a mais importante absolutamente, mas na divisão das ciências práticas que estão relacionadas às coisas humanas, cujo fim último ela considera. À Política cabe tratar do fim último da vida humana. Contudo, é à Teologia que cabe considerar o fim último de todo o universo, sendo, logo, a mais importante ciência, sem qualquer qualificação. Aqui a contribuição do pensamento cristão de Tomás é evidente. Aristóteles limitara-se, até o momento, a estabelecer a disciplina referente ao estudo do fim supremo, a saber, a Ciência

---

<sup>263</sup> *De regno*, I, 1.

<sup>264</sup> *De regno*, I, 13.

[69945] *De regno*, lib. 1 cap. 13

*Sed quia, sicut supra ostendimus, homo est animal naturaliter sociale in multitudinem vivens, similitudo divini regiminis invenitur in homine non solum quantum ad hoc quod per rationem regitur unus homo, sed etiam quantum ad hoc quod per rationem unius hominis regitur multitudo: quod maxime pertinet ad officium regis, dum et in quibusdam animalibus, quae socialiter vivunt, quaedam similitudo invenitur huius regiminis, sicut in apibus, in quibus et reges esse dicuntur, non quod in eis per rationem sit regimen, sed per instinctum naturae inditum a summo regente, qui est auctor naturae.*

Política<sup>265</sup>. Mais adiante, admite que essa não é a melhor ciência em geral<sup>266</sup>, mas também não afirma ser essa a Teologia. É consensual a impossibilidade de que seja a ciência mais importante de maneira absoluta, conquanto se limite aos bens humanos, aqueles sobre os quais se delibera e que, logo, têm o estatuto da contingência. Como ciência prática, ainda, trata do fim supremo do homem, mas não do fim supremo de todas as coisas indistintamente.

Com efeito, o homem não é a coisa mais importante sem qualificações e, logo, não se está autorizado a atribuir o maior grau de excelência à ciência que se limita a ele. Aristóteles diz que “há outras criaturas mais divinas por sua natureza, a saber, as coisas mais evidentes que constituem o universo”<sup>267</sup>. Aqui também há, mas de maneira mais sutil, um acréscimo de Tomás que denota suas convicções religiosas. O Doutor Cristão afirma que:

(...) outras [coisas] possuem uma natureza muito mais divina e excelente que o homem. Mesmo não falando de Deus, nem das substâncias separadas, que não recaem sob os sentidos, algumas [coisas], entre as mais manifestas aos sentidos, e das quais o mundo é constituído, a saber, os corpos celestes, são mais poderosas que o homem, seja sendo comparadas corpo a corpo, seja sendo comparadas substância motora a alma humana<sup>268</sup>.

Também não é critério válido para a atribuição de uma maior importância à Ciência Política sua utilidade para um fim posterior. Ao contrário, como foi visto, o fato dela se dirigir ainda a outro fim indica, primeiro, que ela é em um certo sentido um “meio” e, segundo, que existe um fim superior ao seu. Ora, diz Tomás, as ciências especulativas estrito senso são buscadas simplesmente como honráveis em si mesmas. Elas encontram na sabedoria sua principal virtude, cuja função é considerar as coisas que são comuns a todas as entidades.

---

<sup>265</sup> EN, II, 1094b7-11, 30-31; CEN, I, 2, §30.

<sup>266</sup> EN, VII, 1141a20-22, 1185-1186; CEN, VI, 6, §1186.

<sup>267</sup> EN, VII, 1141a22-33, 1187-1188.

<sup>268</sup> CEN, VI, 6, §1189.

[73893] Sententia Ethic., lib. 6 l. 6 n. 6

*Sed hoc nihil refert ad propositum: quia quaedam alia secundum suam naturam sunt multum diviniora propter sui excellentiam, quam homo. Et ut taceamus de Deo et substantiis separatis quae non subiacent sensibus, etiam ipsa quae manifestissima sunt sensui, ex quibus mundus constat, scilicet caelestia corpora, sunt homine potiora, sive comparemus corpus corpori, sive comparemus substantias moventes animae humanae.*

## 5 A Ética e a Política como ciências

Uma disciplina qualquer, especulativa ou prática, para que possa ser dita científica, precisa preencher a duas características. Primeiro, ela deve ter princípios que sejam informados por uma ciência superior, o que determina a existência de uma ordem hierárquica entre as ciências e, logo, uma certa dependência. Segundo, ela precisa ter princípios que sejam independentes da ciência superior, o que caracteriza propriamente uma “autonomia científica”, ainda que as ciências se relacionem de maneira desigual. Do contrário, aquela disciplina se resumiria a uma parte dessa, a qual teria o estatuto científico em detrimento seu.

Deve estar claro que, para Tomás, a Ética não se resume a um capítulo da Política. Ele reconhece a ambas como ciências. Isto porque, apesar daquela estar subordinada a essa, cada uma possui um domínio que lhe é próprio, dito seu *subiectum*<sup>269</sup>. Ora, se ambas tratam do bem, uma trata do bem individual e outra do coletivo, o que não significa a mesma coisa. Com efeito, dependem de regras próprias para serem alcançados. O Doutor Angélico já tratara do tema no *De Regno*, onde já sustenta que “não há identidade entre o bem próprio e o bem comum”<sup>270</sup>. Um indivíduo humano, uma família ou uma sociedade civilmente organizada distinguem-se, assim, não apenas em termos quantitativos, mas fundamentalmente em termos qualitativos. Com respeito ao ponto que interessa aqui: a qualidade humana individual e cidadã, apesar de pertencerem ao mesmo ser, assinalam diferentes perspectivas dentro do gênero que constitui o homem. O cidadão não é necessariamente um indivíduo humano, assim como a recíproca também não é verdadeira. As qualidades humanas individuais e políticas, apesar de encontrarem respaldo na natureza do homem, dependem de certos bens para serem concretizadas. O homem, ele mesmo, não tem existência, a não ser por analogia, se não for realizado dentro da totalidade das esferas que compõem o seu conceito.

Sozinho, o bem da Política, apesar de superior ao bem da Ética em qualidade, ainda não assegura a humanidade àquele que o alcança. O homem é indivíduo, é integrante de um lar e é cidadão. Tem, logo, uma atividade ética, doméstica e social a exercer. A falta de

---

<sup>269</sup> J.-F. Courtine apresenta a discussão sobre o *subiectum* de uma ciência, donde se faz necessário distinguir o seu objeto propriamente dito (*subiectum*), aquilo que lhe é dado como pressuposto, e a matéria que gira em torno dele (*quaesitum*), aquilo sobre o que se volta sua investigação. Sobre a origem da necessidade de emprego deste vocabulário, consultar: COURTINE, J.-F., *Suarez et le système de la métaphysique*, p. 9 a 30.

<sup>270</sup> *De Regno*, I, 1.

[69921] De regno, lib. 1 cap. 1

*Hoc autem rationabiliter accidit: non enim idem est quod proprium et quod commune.*

qualquer delas impede a associação da palavra “homem” em sentido estrito ao ser. Diz-se que a condição humana só se realiza na Política porque não apenas ações propriamente sociais são realizadas em sociedade, mas já as ações éticas e econômicas inserem-se neste todo. Em outras palavras, não é apenas o homem visto sob o seu aspecto político que integra uma sociedade. Se ele a integra, também quando visto sob o seu aspecto individual ou sob o doméstico é preciso fazer tal consideração. Sua educação, valores e linguagem, portanto, é fruto do meio em que vive. A ação humana não existe dela dissociada. A família é englobada pela sociedade política, bem como os seres humanos individualmente considerados. Não obstante, cabe a ressalva de que nem todo indivíduo pode ser chamado cidadão<sup>271</sup> e apenas aqueles que podem sê-lo são passíveis de realizar sua excelência ou felicidade nesta vida.

A linguagem humana pode dizer o útil e o nocivo, e significar, assim, o justo e o injusto. A justiça reside, com efeito, na adaptação do benéfico a cada situação. A linguagem é, então, própria ao homem, pois único entre os animais a conhecer o bem e o mal (e por via de consequência, o justo e as noções deste gênero) e a poder exprimir-se pela linguagem. Como esse poder lhe foi dado pela natureza, a fim de dividir com seus pares suas posições sobre a utilidade, a justiça ou qualquer outra consideração do tipo, e que a natureza não faz nada que decepcione, é natural aos homens de colocar sua opinião em comum. Mas essa comunicação constitui o fundamento mesmo do domínio e da cidade. Assim, o homem é naturalmente um animal familiar e cidadão<sup>272</sup>.

A Ciência Política, como ciência arquetônica que é, dita à Ética que o indivíduo aja segundo a virtude e como deverá fazê-lo, o que está posto na lei civil. Manda, por exemplo, àquele que quer exercer a profissão de médico, que faça faculdade de medicina, a fim de que possa bem desempenhar tal papel na sociedade. Nesse sentido, o indivíduo é também considerado um cidadão, uma vez inserido no meio social e sujeito às leis civis. A Política se serve da Ética, então, para a realização do seu fim, que é o fim da comunidade, a garantia social de que o médico dispõe da formação adequada para que se ocupe da saúde humana.

---

<sup>271</sup> H. Arendt observa: “Os Gregos, dos quais a cidade foi a mais individualista, a menos conformista que nós conhecemos, sabiam muito bem que sua *polis*, acentuando a linguagem e a ação, não poderia sobreviver a não ser pela condição de manter sempre restrito o número de cidadãos”. ARENDT, H., *Condition de l’homme moderne*, p. 82.

<sup>272</sup> *Commenaire de la Politique*, I, 1, §29.

[79102] *Sententia Politic.*, lib. 1 l. 1 n. 29

*Sed loquutio humana significat quid est utile et quid nocivum. Ex quo sequitur quod significet iustum et iniustum. Consistit enim iustitia et iniustitia ex hoc quod aliqui adaequentur vel non aequentur in rebus utilibus et nocivis. Et ideo loquutio est propria hominibus; quia hoc est proprium eis in comparatione ad alia animalia, quod habeant cognitionem boni et mali, ita et iniusti, et aliorum huiusmodi, quae sermone significari possunt. Cum ergo homini datus sit sermo a natura, et sermo ordinetur ad hoc, quod homines sibiinvicem communicent in utili et nocivo, iusto et iniusto, et aliis huiusmodi; sequitur, ex quo natura nihil facit frustra, quod naturaliter homines in his sibi communicent. Sed communicatio in istis facit domum et civitatem. Igitur homo est naturaliter animal domesticum et civile.*

Não obstante, a Ética possui, ao lado das regras que são dadas pela Política, outras que lhe são próprias e sobre as quais essa não pode interferir. Ela não pode mandar que o indivíduo queira ser médico e, logo, que faça tais estudos. Pertence à esfera individual a escolha de um dado projeto de vida, pois cada ser humano é único no uso das faculdades que decorrem de sua singularidade. Escolhas individuais pressupõem uma certa liberdade, a qual exclui um determinismo absoluto. É próprio a cada um a definição e a busca do bem correspondente à sua humanidade, não sendo razoável que se admita um pré-estabelecimento geral oriundo da esfera política. Esse bem, que também é único, constitui uma especificação da idéia comum de humanidade, que é compartilhada apenas de modo abstrato com os outros indivíduos “homens”. Em síntese, o ser humano individual é livre para elaborar a concepção de bem que lhe é própria, desde que sejam respeitados os limites ditados pela Política, disciplina que cuida de assegurar a possibilidade do bem comum.

Neste sentido, não é por uma impossibilidade lógica que a Política não possa ditar à Ética que um determinado indivíduo seja médico, como não pode ditar ao geômetra que faça um triângulo cuja soma dos ângulos seja diferente de  $180^\circ$ . Uma lei despótica o faria. Mas há uma impossibilidade ética, dada a afronta à natureza humana, que depende da garantia de certas prerrogativas individuais, dentre elas a liberdade, para que possa ser assim qualificada.

Fica claro, então, que a Ciência Política não tem o condão de determinar a concepção particular de bem, visto que essa é dada dentro de outro domínio, o privado. Incumbe a cada um desenvolver, consoante os princípios diretivos que lhe são dados racionalmente, o seu projeto de vida, aquele que fará da sua pessoa, que é única, feliz. É à Ética Monástica que incumbe investigar o que é bom para si e defini-lo abstratamente, por dizer respeito à natureza do homem enquanto “diferente” dos outros homens em individualidade. À Ciência Política incumbe estabelecer quais são as regras de moralidade aplicáveis à coletividade, por dizer respeito à natureza do homem enquanto “igual” aos outros em humanidade. Elas se aplicam ao conjunto humano e dependem da interação humana, no caso, sob a qualidade civil, para serem satisfeitas. Há, portanto, que se admitir a existência de regras gerais, as quais não podem ser desrespeitadas por uma regra individual. O indivíduo que escolhe os meios que lhe aprovem para a realização da sua felicidade o faz em meio a uma sociedade organizada, precisando observar os limites impostos pela Ciência Política ao exercício da Ética Individual. Contudo, aquela, interferindo no domínio próprio dessa, comete arbitrariedade e não obriga. Coexistem, no que tange às duas disciplinas supra-citadas, uma dose de subordinação e uma dose de autonomia, da mesma forma em que se admite a existência de certos deveres sociais

ao lado da liberdade individual. O Doutor Comum pode, logo, afirmar a superioridade de uma sobre a outra e, ainda, o caráter científico de cada uma delas.

### 5.1 O significado de *scientia*

Cabe, aqui, identificar dois usos feitos por Tomás de Aquino do termo *scientia* no sentido de “ciência” ou “disciplina científica”<sup>273</sup>, cuja ignorância pode induzir o leitor do *Comentário* à falsa crença de que ele se contradiz. O Doutor Cristão introduz a distinção já no livro I, mas a retoma no livro VI, onde faz decorrer da sua consideração conseqüências mais fortes<sup>274</sup>. A ciência pode ser dita, então, especulativa ou prática<sup>275</sup>.

Para que se chegue a esta distinção, cabe proceder a alguns esclarecimentos sobre o modo como Tomás atribui ao homem a capacidade de conhecer cientificamente. Ele parte da divisão da alma em racional e irracional. À primeira, corresponde o órgão dito “intelecto” ou “razão”, à segunda, o dito “apetite”. Pois aquele, o intelecto, se subdivide em duas partes, uma propriamente “científica” e a outra “estimativa”, dependendo do uso que o sujeito cognoscente queira fazer dele (estritamente teórico ou prático), conforme fora visto. A divisão da alma em partes diferentes permite que se conheça coisas de natureza também diferentes, como o são as necessárias e as contingentes. Diz Tomás que “as partes da alma racional diferem em gênero da mesma maneira que as [coisas] conhecidas pela razão”<sup>276</sup>.

A parte que conhece as necessárias é dita especulativa, a que conhece as contingentes, prática. Com efeito, o conhecimento do que é necessário não é dado ao homem da mesma maneira do que o conhecimento do que é contingente. Assim, há uma ciência própria para o tratamento de um e de outro, a saber, a ciência especulativa e a ciência prática, respectivamente.

---

<sup>273</sup> O termo *scientia* significa também o conhecimento próprio à ciência ou disciplina científica, ou seja, o conhecimento científico.

<sup>274</sup> É conseqüência a prioridade da virtude da sabedoria sobre a da prudência. Isto porque aquela trata do conhecimento especulativo e, então, necessário e incorruptível; essa, por sua vez, trata do conhecimento prático e, então, contingente e corruptível. Assim, Tomás chega à demonstração de que o tipo de vida político não é superior absolutamente.

<sup>275</sup> É interessante notar a crítica feita modernamente por Blanché à tentativa de classificação das ciências. Ele diz: “Não há ciências abstratas e ciências concretas, ciências racionais e ciências empíricas. Há, primeiramente, entre as ciências, degraus diversos de abstração e de racionalidade, que permitem ordená-las em série. Há, em seguida, para cada uma delas, a possibilidade de uma dupla leitura: abstrata, racional e formal, ou concreta, empírica e material”. BLANCHÉ, R., *L'axiomatique*, p. 101/2.

<sup>276</sup> CEN, VI, 1, §1117.

[73821] *Sententia Ethic.*, lib. 6 l. 1 n. 9

*Ergo, sicut cognita per rationem genere differunt, ita et partes animae rationalis.*

A ciência especulativa, aquela que Tomás chama de “ciência” em um sentido estrito<sup>277</sup> no decorrer do seu *Comentário*, descreve uma realidade “objetiva”, conquanto pertença à natureza das coisas em si, independentemente da vontade humana. Refere-se à matéria necessária, à qual se aplica o conceito de verdade, em oposição ao de falsidade. O que é necessário é de uma determinada maneira e não pode ser de outra. Nesse sentido estrito, nota, não existe ciência sobre as coisas contingentes ou incertas, aquelas “que podem ser de algum outro jeito”<sup>278</sup>. Apenas excepcionalmente pode-se admitir o contrário, a saber, quando aquilo que era contingente acontece. Mas, nesse caso, deixa de ser contingente, pois passa a habitar o mundo “real”. Por exemplo, Tomás cita a constatação de que “Sócrates está sentado”<sup>279</sup>. Ele diz que “é próprio à ciência conhecer com certeza e não seguir aproximações para a verdade”<sup>280</sup>, dado, como deve ter ficado claro, consistir em “uma certa avaliação dos universais e das coisas existentes necessariamente”<sup>281</sup>.

A ciência prática, por sua vez, é comparada a uma habilidade<sup>282</sup> por descrever uma realidade “subjéctiva” com o propósito de que sua descrição sirva para o desenvolvimento de uma prática humana, não tendo sentido se resumida ao ato de conhecimento ele mesmo. Refere-se à matéria contingente, à qual se aplicam os conceitos de certo ou errado. O que é contingente pode ser, mas não o é necessariamente. Há uma possibilidade maior de que seja de uma determinada maneira, mesmo que não se esteja autorizado a negar a possibilidade do seu contrário. Ela trata do que é particular, sendo útil para direcionar as operações humanas. Tomás afirma em relação à dificuldade de compreensão do fim último da vida humana, bem como de todas as causas últimas, que “nós devemos entender isso em suas linhas gerais, ou

---

<sup>277</sup> CEN, I, 2, §24.

<sup>278</sup> CEN, VI, 3, §1145.

[73849] *Sententia Ethic.*, lib. 6 l. 3 n. 4

*Sed certa ratio scientiae hinc accipitur, quod omnes suspicamur de eo quod scimus quod non contingit illud aliter se habere: alioquin non esset certitudo scientis, sed dubitatio opinantis.*

<sup>279</sup> CEN, VI, 3, §1145.

[73849] *Sententia Ethic.*, lib. 6 l. 3 n. 4

*(...) Sed quando fiunt extra speculari, idest quando desinunt videri vel sentiri, tunc latent utrum sint vel non sint, sicut patet circa hoc quod est Sortem sedere.*

<sup>280</sup> CEN, VI, 3, §1145.

[73849] *Sententia Ethic.*, lib. 6 l. 3 n. 4

*Dicit ergo primo, quod manifestum potest esse quid sit scientia ex his quae dicuntur, si oportet per certitudinem scientiam cognoscere, et non sequi similitudines, secundum quas scilicet quandoque similitudinarie dicimus scire etiam sensibilia de quibus certi sumus.*

<sup>281</sup> CEN, VI, 5, §1175.

[73879] *Sententia Ethic.*, lib. 6 l. 5 n. 1

*Est enim scientia quaedam existimatio de universalibus et de his quae sunt ex necessitate particularia enim et contingentia non possunt attingere ad certitudinem scientiae, quia non sunt nota nisi secundum quod cadunt sub sensu.*

<sup>282</sup> CEN, I, 2, §24.



seja, com verossimilhança, porque tal é o modo de entendimento que convém às coisas humanas”<sup>283</sup>.

A identificação de que algo ocorre geralmente serve como uma aproximação da verdade. Em se tratando das ações humanas, diz-se serem dignas de um juízo de valor, o certo ou o errado, justamente porque não são necessárias. O homem é livre para agir, conquanto o princípio de causalidade não se insurja de modo absoluto sobre ele. Com efeito, Tomás exclui a necessidade sobre o intelecto e sobre a vontade<sup>284</sup>, os quais são, assim, responsáveis pela escolha. O critério a ser considerado em qualquer caso, entretanto, é dado, pois diz respeito à natureza mesma do homem. É sobre os meios que ele delibera, não sobre o fim a que se dirigem. Por isso, a matéria moral pode ser conhecida, respeitados certos limites. Diz o Aquinate em relação às ciências práticas:

(...) é preciso que se mostre sua verdade de maneira figurada, quer dizer, com verossimilhança; e é isto proceder aos princípios próprios desta ciência<sup>285</sup>.

Uma vez que se tenha claro o que o Santo Doutor quer referir com o termo “ciência” num e noutro caso, não faz sentido atribuir às suas teses a nota da contradição. Contudo, ele é bastante sutil em seu movimento, devendo o leitor atentar tanto ao seu vocabulário como às inúmeras subdivisões constantes de sua obra. Ao afirmar que a ciência conhece com certeza e que não segue aproximações para a verdade, refere-se à “ciência especulativa”. Ao afirmar, por sua vez, um entendimento em “linhas gerais”, ou seja, com apenas a evidência da probabilidade, e que se deve “traçar um esboço da verdade”, ou seja, uma aproximação da verdade, refere-se à “ciência prática”.

Pois a Ética e a Política são ciências no segundo sentido: são ciências práticas, porque tratam da ordem que pode ser trazida à deliberação, escolha e ação voluntária<sup>286</sup>, qual seja, a

---

<sup>283</sup> CEN, I, 2, §24.

[72728] Sententia Ethic., lib. 1 l. 2 n. 6

*Dicit autem quod oportet illud accipere figuraliter, id est verisimiliter, quia talis modus accipiendi convenit rebus humanis, ut infra dicitur.*

<sup>284</sup> Salvo quanto à primeira verdade teórica (o grande é maior do que a parte) e quanto à primeira virtude moral (deve-se fazer o bem e evitar o mal).

<sup>285</sup> CEN, I, 3, §35.

[72739] Sententia Ethic., lib. 1 l. 3 n. 4

*Deinde oportet ostendere veritatem figuraliter, idest verisimiliter; et hoc est procedere ex propriis principiis huius scientiae.*

<sup>286</sup> FINNIS, J., *Founders of Modern Political and Social Thought: Aquinas. Moral, Political and Legal Theory*, p. 21.

ordem que envolve os bens do homem. Ora, diz Tomás, só se delibera sobre aquilo que é contingente, como o são as coisas ordenadas a um bem, pois o contrário não faz sentido<sup>287</sup>.

Apesar das indefinições e das dificuldades encontradas para um estudo sistematizado desta matéria, é um imperativo que se o faça. Como fora visto, tudo no universo está dirigido a um fim. É natural ao homem o desejo de alcançar o seu fim, o qual pode, em parte, ser realizado já neste mundo<sup>288</sup>. O seu alcance depende do seu conhecimento. Daí, então, a necessidade da ciência que tem o condão de viabilizá-lo.

## 5.2 O método

Se Ética e Política possuem o estatuto de ciências, é também porque ambas seguem a um método científico. Quer dizer, tanto uma como a outra observam a um conjunto de regras lógicas com vistas à apreensão de conceitos, bem como à sua análise. Sua observância, contudo, respeita a moldes próprios. Com efeito, cada ciência dele se serve na medida em que o seu objeto lhe autorize.

Tomás reconhece que, assim como a natureza do conhecimento científico difere, o modo de operar numa e noutra ciência deve ser-lhe adaptado. Ora, sustenta, ao homem não é dado conhecer a tudo, nem de uma mesma forma. O conhecimento humano é, pois, mais ou menos limitado pela sua condição de criatura conforme seja o tipo de matéria sobre o qual repouse. Com efeito, ele afirma na *Suma de Teologia*:

Nosso conhecimento natural tem origem nos sentidos, e segue-se que nosso conhecimento natural pode estender-se tão longe quanto os objetos sensíveis<sup>289</sup>.

O Aquinate destaca a existência de certas barreiras capazes de colocar freio à busca de conhecimento pelo homem. É impossível à alma humana, que é ligada a um corpo orgânico,

---

<sup>287</sup> CEN, VI, 6, §1193.

<sup>288</sup> Tomás sustenta que o fim supremo pode ser alcançado pelo homem como tal, mas reconhece a impossibilidade de alcance do fim absoluto do universo nesta vida (humana). É preciso, logo, distinguir o fim último da vida humana do fim último de todo universo (o Primeiro Motor de Aristóteles ganha uma significação divina na filosofia de Tomás).

<sup>289</sup> ST, I, q. 12, a. 12, conclusão.

[28776] I<sup>a</sup> q. 12 a. 12 co.

*Respondeo dicendum quod naturalis nostra cognitio a sensu principium sumit, unde tantum se nostra naturalis cognitio extendere potest, in quantum manuduci potest per sensibilia.*

apreender as substâncias separadas, causas universais e primeiras do ser<sup>290</sup>, pelo conhecimento de suas qualidades próprias<sup>291</sup>. O homem não dispõe da faculdade de conhecê-las absolutamente, mas apenas de estimá-las pela razão. No *Comentário à Metafísica*, Tomás explica uma tal limitação a partir do reconhecimento de que a alma humana possui uma capacidade de inteligir inferior a das demais substâncias capazes de fazê-lo, posto não ser “separada”, mas unida a um corpo físico. O seu ponto de partida para conhecer é, assim, sempre dado pela sensibilidade. Ora, o sensível não alcança toda extensão do puramente cognitivo, que a ultrapassa. Ele diz:

Portanto, dado que a alma humana ocupa o lugar mais baixo na ordem das substâncias intelectivas, ela possui o menor poder intelectivo. Efetivamente, como ela é por natureza a atualidade de um corpo, apesar do seu poder intelectivo não ser o ato de um órgão corporal, de um modo similar ela possui uma capacidade natural de conhecer a verdade sobre as coisas corporais e sensíveis. Isso é menos conhecido por natureza por causa da sua materialidade, apesar de poderem ser conhecidas pela abstração das formas sensíveis pelas imagens. E dado que esse processo de conhecimento da verdade beneficia a natureza da alma humana na medida em que é a forma desse tipo de corpo (e o que é natural permanece, então, sempre), é possível à alma humana, que é unida a esse tipo de corpo, conhecer a verdade sobre as coisas apenas na medida em que ela pode ser elevada ao nível das coisas as quais ela compreende pela abstração das imagens. Contudo, por esse processo ela não pode ser elevada ao nível do conhecimento das essências das substâncias imateriais porque elas não estão no mesmo nível das substâncias sensíveis. Portanto, é impossível para a alma humana, que é unida a esse tipo de corpo, apreender as substâncias separadas pelo conhecimento da sua essência<sup>292</sup>.

É impossível ao intelecto humano compreender um número infinito de coisas. Logo, o homem não é capaz de conhecer todos os singulares. Com efeito, sendo a sabedoria o conhecimento das causas<sup>293</sup>, importa identificar de que tipo de causa ela trata. Ora, sustenta o Aquinate, “ela trata das causas mais universais e primárias”. Ele destaca, então, essa incapacidade intelectual de compreensão da idéia de infinito:

---

<sup>290</sup> *Commentary on Aristotle's Metaphysics, prólogo.*

<sup>291</sup> *Commentary on Aristotle's Metaphysics, II, 1, §285.*

<sup>292</sup> *Commentary on Aristotle's Metaphysics, II, 1, §285.*

[81851] *Sententia Metaphysicae, lib. 2 l. 1 n. 13*

*Sic igitur, cum anima humana sit ultima in ordine substantiarum intellectivarum, minime participat de virtute intellectiva; et sicut ipsa quidem secundum naturam est actus corporis, eius autem intellectiva potentia non est actus organi corporalis, ita habet naturalem aptitudinem ad cognoscendum corporaliu[m] et sensibiliu[m] veritatem, quae sunt minus cognoscibilia secundum suam naturam propter eorum materialitatem, sed tamen cognosci possunt per abstractionem sensibiliu[m] a phantasmatis. Et quia hic modus cognoscendi veritatem convenit naturae humanae animae secundum quod est forma talis corporis; quae autem sunt naturalia semper manent; impossibile est, quod anima humana huiusmodi corpori unita cognoscat de veritate rerum, nisi quantum potest elevari per ea quae abstrahendo a phantasmatis intelligit. Per haec autem nullo modo potest elevari ad cognoscendum quidditates immaterialiu[m] substantiarum, quae sunt improprietate istis substantiis sensibilibus. Unde impossibile est quod anima humana huiusmodi corpori unita, apprehendat substantias separatas cognoscendo de eis quod quid est.*

<sup>293</sup> *Commentary on Aristotle's Metaphysics, I, 2, §36.*

(...) em geral, nós todos consideramos serem especialmente sábios aqueles que conhecem todas as coisas, conforme peça o caso, sem que tenham um conhecimento de cada coisa particular. Pois isto é impossível, uma vez que as coisas singulares sejam infinitas em número, e um número infinito de coisas não pode ser compreendido pelo intelecto<sup>294</sup>.

É também uma impossibilidade humana a apreensão da essência das coisas pelos sentidos. Como o homem possui um intelecto que opera a partir da intermediação deles, as essências, que os ultrapassam, são conhecidas apenas por abstração. Com efeito, a sensibilidade refere-se tão somente ao que é material, cabendo ao intelecto “enxergar” o que está para além dos acidente. Há, logo, uma certa limitação no que tange ao conhecimento das propriedades essenciais do objeto cognoscível, a qual só pode ser vencida no caso de intervenção divina. Afirma o Doutor Comum:

Os sentidos não apreendem a essência das coisas, mas somente os acidentes exteriores. Igualmente, a imaginação só alcança a imagem dos corpos. Somente a inteligência alcança suas essências. Assim, Aristóteles diz que o objeto da inteligência é o que é a coisa, e que, nesse domínio, ela nunca se engana, não mais do que os sentidos relativamente a seu sensível próprio. As essências das coisas materiais não estão, então, na inteligência do homem e naquela do anjo segundo seu ser real, mas do modo como o conhecido é no conhecedor. Contudo, certas coisas estão na inteligência ou na alma segundo esses dois modos de ser. Num como noutro caso, há a visão intelectual<sup>295</sup>.

Reconhecendo-se a existência de imperfeições no que concerne à faculdade cognitiva humana, fica clara a necessidade de relativização das exigências num e noutro domínio, bem como de adaptação metodológica. A apreensão de conceitos dar-se-á na medida das capacidades do homem de aproximar-se cognitivamente e experimentalmente da verdade.

No que tange à apreensão de conceitos em matéria moral, a busca das causas é uma “tentativa” que não pode ser negligenciada. Com efeito, do ponto de vista prático, fora já

---

<sup>294</sup> *Commentary on Aristotle's Metaphysics*, I, 2, §36.

[81602] *Sententia Metaphysicae*, lib. 1 l. 2 n. 1

*Quae talis est: quod communiter omnes accipimus sapientem maxime scire omnia, sicut eum decet, non quod habeat notitiam de omnibus singularibus. Hoc enim est impossibile, cum singularia sint infinita, et infinita intellectu comprehendi non possint.*

<sup>295</sup> ST, I, q. 57, a. 1, ad2.

[30768] I<sup>a</sup> q. 57 a. 1 ad 2

*Ad secundum dicendum quod sensus non apprehendit essentias rerum, sed exteriora accidentia tantum. Similiter neque imaginatio, sed apprehendit solas similitudines corporum. Intellectus autem solus apprehendit essentias rerum. Unde in III de anima dicitur quod obiectum intellectus est quod quid est, circa quod non errat, sicut neque sensus circa proprium sensibile. Sic ergo essentiae rerum materialium sunt in intellectu hominis vel Angeli, ut intellectum est in intelligente, et non secundum esse suum reale. Quaedam vero sunt quae sunt in intellectu vel in anima secundum utrumque esse. Et utrorumque est visio intellectualis.*

evidenciada a utilidade de se conhecer as causas últimas<sup>296</sup> para o alcance do fim último da existência humana. Nesse sentido, Tomás recorre a Aristóteles e ainda reforça a necessidade de se “*tentar* determinar, para insinuar a dificuldade de apreender o fim último da vida humana, como [é o caso] em relação a todas as causas mais altas”<sup>297</sup>. Em outra passagem, menciona seus dizeres, insistindo ainda na problemática que envolve o conhecimento das “causas” e complementa tomando os princípios como exemplo.

Ele diz que não se deve buscar a causa da mesma maneira em tudo. De outra forma, proceder-se-á ao infinito nas demonstrações. Ao contrário, em certas [matérias], basta demonstrar bem, quer dizer, manifestar que isto é assim; por exemplo, no que serve como princípio em uma ciência, pois o princípio deve ser primeiro. Ainda, ele não pode se resolver em alguma coisa anterior<sup>298</sup>.

Se a decisão que define a ação humana vincula-se a uma deliberação sobre os meios, na sua base estão certas regras gerais, princípios primeiros ou segundos. Sua apreensão é, nesse sentido, diversa. L. Elders apresenta introdutoriamente o método a ser empregado no estudo da Ética consoante Tomás de Aquino<sup>299</sup>, onde distingue duas maneiras de se conhecer as regras gerais a serem aplicadas às ações concretas. Ou o seu conhecimento dá-se de maneira imediata, como no caso dos primeiros princípios do intelecto prático, primeiros princípios morais que o intelecto formula espontaneamente com base nas inclinações fundamentais da natureza humana<sup>300</sup>; ou de maneira experimental, como no caso dos princípios segundos, determinação detalhada das normas de base e normas ou regras de conduta que os homens sábios aplicam<sup>301</sup>.

---

<sup>296</sup> “Causa última” remete à ordem de conhecimento. Ela é, entretanto, “primeira” na ordem de perfeição.

<sup>297</sup> CEN, I, 2, §24.

[72728] Sententia Ethic., lib. 1 l. 2 n. 6

*Dicit autem quod tentandum est de his determinare ad insinuandum difficultatem, quae est in accipiendo ultimum finem in humana vita sicut et in considerando omnes causas altissimas.*

<sup>298</sup> CEN, I, 11, §137.

[72841] Sententia Ethic., lib. 1 l. 11 n. 7

*Et dicit quod non est in omnibus eodem modo causa inquirenda. Alioquin procederetur in infinitum in demonstrationibus. Sed in quibusdam sufficit quod bene demonstratur, idest manifestetur, quoniam hoc ita est, sicut in his quae accipiuntur in aliqua scientia, ut principia: quia principium oportet esse primum.*

<sup>299</sup> ELDERS, L. J., *L'Éthique de Saint Thomas d'Aquin: Une lecture de la Secunda pars de la Somme de théologie*, p. 23/32.

<sup>300</sup> “Esses primeiros princípios resultam da análise de nossas inclinações fundamentais. É desse modo que a moralidade de nossos atos é conexas e dependente indiretamente da ordem ontológica”. ELDERS, L. J., *L'Éthique de Saint Thomas d'Aquin: Une lecture de la Secunda pars de la Somme de théologie*, p. 20.

<sup>301</sup> ELDERS, L. J., *L'Éthique de Saint Thomas d'Aquin: Une lecture de la Secunda pars de la Somme de théologie*, p. 26/7.

Portanto, se a ciência é prática ou eminentemente teórica, a apreensão de seus conceitos seguirá um modo específico. Enquanto aquela se serve de um modo indutivo, partindo do complexo e particular ao simples e universal, essa, num certo sentido, privilegiará um modo dedutivo, cuja forma clássica é o silogismo, que procede justamente ao caminho inverso. Ressalva-se, entretanto, que toda dedução deve em algum momento ter partido de uma indução. É o que Tomás afirma:

Ora, o ensino procede duplamente a partir do que é conhecido: inicialmente, por indução, em seguida, por silogismo. A indução é utilizada para conhecer um princípio e um universal aos quais nós chegamos pela experiência dos singulares, como é dito no primeiro [livro] da *Metafísica*. Depois, a partir dos princípios universais já conhecidos dessa maneira, procede o silogismo. Assim, então, segue-se que o silogismo possui princípios que não são certificados pelo silogismo: de outra forma, proceder-se-ia ao infinito nos princípios do silogismo, o que é impossível, como provado no primeiro [livro] dos *Segundos Analíticos*. Resta, então, que a indução fornece seu princípio ao silogismo. Em qualquer caso, nenhum silogismo funda uma disciplina, quer dizer, não faz saber sobre a ciência, mas apenas o demonstrativo, que conclui do necessário a partir do necessário<sup>302</sup>.

O Aquinate insiste com mais força do que o Estagirita na necessidade de se seguir os princípios. Se os conceitos em matéria prática são apreendidos pela experiência consoante um modo indutivo, a ação humana é resultado do silogismo que destes conceitos, primeiros princípios morais, se extrai<sup>303</sup>. Há o que se denomina deliberação. O homem age como homem quando sua ação é fundada em argumentos concatenados sob a forma de um silogismo correto. Ele decide de modo analítico, passando de regras gerais, que são simples, à ação particular e, logo, complexa. Sem que se conheça os princípios que regem a boa ação, o silogismo se construirá de maneira tal que sua conclusão será equivocada.

O Doutor Comum ensina como se chegar aos princípios. Ele introduz a noção de mais conhecido “em si mesmo” e a de mais conhecido “para nós”<sup>304</sup>. Quer dizer, o modo de procedimento em qualquer disciplina tem como marco inicial aquilo que é mais conhecido. Ora, o conhecimento humano não é igualmente alcançado quando a matéria é prática e

---

<sup>302</sup> CEN, VI, 3, §1148.

[73852] Sententia Ethic., lib. 61. 3 n. 7

*Est autem duplex doctrina ex praecognitis: una quidem per inductionem, alia vero per syllogismum. Inductio autem inducitur ad cognoscendum aliquod principium et aliquod universale in quod devenimus per experimenta singularium, ut dicitur in principio metaphysicae; sed ex universalibus principiis praedicto modo praecognitis procedit syllogismus. Sic ergo patet quod sunt quaedam principia ex quibus syllogismus procedit, quae non notificantur per syllogismum, alioquin procederetur in infinitum in principiis syllogismorum, quod est impossibile ut probatur in primo posteriorum. Sic ergo relinquatur quod principiorum syllogismi sit inductio. Non autem quilibet syllogismus est disciplinalis, quasi faciens scire, sed solus demonstrativus, qui ex necessariis necessaria concludit.*

<sup>303</sup> Procedimento análogo ao que se apresentou ser o modo de apreensão de conceitos em matéria teórica.

<sup>304</sup> CEN, I, 4, §52.

quando é eminentemente teórica. No primeiro caso, reza ser preciso partir do que é mais conhecido “para nós”, quer dizer, dos subsídios dados ao conhecimento pela sensibilidade humana, que não necessariamente equivalem ao que é mais conhecido “em si mesmo”. No segundo, reza ser preciso partir do que é mais conhecido “em si mesmo”, quer dizer, do que é dado mais imediatamente à razão humana. Em outras palavras, em matéria prática, o que é mais conhecido “em si mesmo” e “para nós” não coincide, e, então, Tomás sugere que se comece dos efeitos em direção às suas causas. Em matéria teórica, o que é mais conhecido “para nós” é também o que é mais conhecido “em si mesmo”, daí começar-se naturalmente pelos princípios eles mesmos. Ele diz:

Para entender em que ordem se deve proceder em qualquer matéria, deve-se considerar a necessidade de começar pelo mais conhecido, pois chega-se ao não conhecido a partir do mais conhecido. Mas se é mais conhecido de duas maneiras. Algumas [coisas], certas [o são] quanto a nós, como o composto e o sensível. E algumas [coisas o são] de modo absoluto e quanto à natureza, a saber, o simples e o inteligível. E como nós adquirimos conhecimento utilizando a razão, é preciso que procedamos do que é mais conhecido para nós; e se, claro, a mesma [coisa] é mais conhecida de nós e de maneira absoluta, então, a razão procede dos princípios, como na matemática. Se, contudo, outra coisa é mais conhecida de maneira absoluta, e outra coisa quanto a nós, é preciso então proceder ao contrário, como em [matéria] natural e moral<sup>305</sup>.

Ora, os princípios ou causas do conhecimento não se manifestam sempre de uma mesma maneira. Daí um fundamento para a diversificação das ciências. Em cada uma delas, eles se apresentam consoante a natureza da matéria que engendram. O mais conhecido, ponto de partida no processo de apreensão de conceitos, desponta por vezes “em si mesmo”, outras tantas apenas “para nós”. É o que afirma o Aquinate:

Os princípios eles mesmos, a propósito, não se manifestam [todos] de uma mesma maneira. Mais freqüentemente, alguns são vistos por uma indução que procede de particulares fictícios, como, por exemplo, que todo número é par ou ímpar. Outros são obtidos dos sentidos, como em [matéria] natural; por exemplo, que todo aquele que vive precisa de alimento. Outros, enfim, do costume, como em [matéria] moral, por exemplo, que os

---

<sup>305</sup> CEN, I, 4, §52.

[72756] Sententia Ethic., lib. 1 l. 4 n. 10

*Et ut accipiatur quo ordine oporteat procedere in qualibet materia, considerandum est quod semper oportet incipere a magis cognitis, quia per notiora devenimus ad ignota. Sunt autem aliqua notiora dupliciter. Quaedam quidem quoad nos, sicut composita et sensibilia, quaedam simpliciter et quoad naturam, scilicet simplicia et intelligibilia. Et quia nobis ratiocinando notitiam acquirimus, oportet quod procedamus ab his quae sunt magis nota nobis; et si quidem eadem sint nobis magis nota et simpliciter, tunc ratio procedit a principiis, sicut in mathematicis. Si autem sint alia magis nota simpliciter et alia quoad nos, tunc oportet e converso procedere, sicut in naturalibus et moralibus.*

desejos diminuem, se não se os obedece. Outros princípios se manifestam ainda de maneira diferente, como nas artes de ação os princípios se obtêm graças a alguma experiência<sup>306</sup>.

Se os princípios manifestam-se de diversas maneiras, a mediação é uma característica constante do conhecimento humano, dada a condição existencial do homem: ele está no mundo enquanto criatura física, ainda que dotada de uma dimensão espiritual<sup>307</sup>. A razão humana é mediada pela sensibilidade, o que importa na sua finitude. O bem pelo qual se move a vontade é também um bem aparente. O homem não pode escapar à impossibilidade do imediato. Se é então verdade que ele age enquanto homem apenas quando apreende algo como um bem, não é verdade que essa apreensão ocorra sempre de modo conforme. Como diz Y. Cattin, “o mundo que se apresenta no sensível não é aquilo que é, ele não é a não ser em potência relativamente a si mesmo”<sup>308</sup>. Acrescenta que a limitação inerente ao intelecto humano não significa que o homem possa conhecer racionalmente apenas uma parte do ser enquanto a outra lhe será sempre inatingível, mas que o ser é dado, transcendente, irreduzível ao próprio eu<sup>309</sup>.

Assim, então, a ciência é manifestamente um hábito demonstrativo, quer dizer, causado pela demonstração, uma vez observadas todas as [regras] a propósito da ciência, demonstradas nos *Segundos Analíticos*. É preciso, com efeito, para que se possa ter ciência, que os princípios a partir dos quais se sabe sejam também, de alguma maneira, acreditados e conhecidos antes das conclusões sabidas da ciência. De outra maneira, não se terá por si a ciência, mas por acidente, apesar de que pode acontecer que se saiba tal conclusão graças a outros princípios, e não graças àqueles que se sabe antes da conclusão. A causa, com efeito, deve ser mais poderosa do que o seu efeito. Também, o que é causa do que se conhece deve ser já mais conhecido. É assim que se manifestou a ciência graças a esta maneira [de conhecer]<sup>310</sup>.

---

<sup>306</sup> CEN, I, 11, §137.

[72841] Sententia Ethic., lib. 11. 11 n. 7

*Unde non potest resolvi in aliquid prius. Ipsa autem principia non omnia eodem modo manifestantur, sed quaedam considerantur inductione, quae est ex particularibus imaginatis, sicut in mathematicis, puta quod omnis numerus est par aut impar. Quedam vero accipiuntur sensu, sicut in naturalibus; puta quod omne quod vivit indiget nutrimento. Quedam vero consuetudine, sicut in moralibus, utpote quod concupiscentiae diminuuntur, si eis non obediamus. Et alia etiam principia aliter manifestantur; sicut in artibus operativis accipiuntur principia per experientiam quamdam.*

<sup>307</sup> É a leitura feita por Y. CATTIN: “(...) o intelecto não é um intelecto humano salvo se reconheça a impossibilidade do imediato e se abra sobre um outro domínio que não o do pensamento. Dito de outra maneira, o que é verdade no plano do habitus (quer dizer, da estrutura do espírito) não pode se realizar absolutamente. O espírito tende dele mesmo a se compreender imediatamente, mas ele não se compreende atualmente, salvo de modo mediato, quer dizer que a sua atividade não se exerce a não ser sobre o fundamento de uma passividade originária”. CATTIN, Y., *L'antropologie politique de Thomas d'Aquin*, p. 56.

<sup>308</sup> CATTIN, Y., *L'antropologie politique de Thomas d'Aquin*, p. 51.

<sup>309</sup> CATTIN, Y., *L'antropologie politique de Thomas d'Aquin*, p. 57.

<sup>310</sup> CEN, VI, 3, §1149.

[73853] Sententia Ethic., lib. 6 l. 3 n. 8

*Sic ergo manifestum est quod scientia est habitus demonstrativus, idest ex demonstratione causatus, observatis omnibus illis quaecumque circa scientiam demonstrativam determinata sunt in posterioribus analyticis. Oportet*



Ainda, para além da imperfeição do intelecto, o conhecimento pode vir a ser frustrado por uma imperfeição das coisas elas mesmas, quer dizer, pela sua própria natureza: matéria, movimento e tempo<sup>311</sup>. Um evento não se inclina sempre a uma mesma direção (por isso o nome), devendo, então, ser considerado como ele aparece na maior parte das vezes, pois costuma inclinar-se mais a uma do que a outra, ainda que não o faça por necessidade. Nas palavras de Tomás de Aquino:

(...) como vamos falar de [coisas] que acontecem apenas frequentemente, a saber, dos atos voluntários, que a vontade não produz por necessidade, mas que talvez incline mais a um [lado] que a outro, é preciso que nós procedamos também de [princípios] de mesma qualidade, de modo que os princípios sejam conformes às conclusões<sup>312</sup>.

Cabe ressaltar, entretanto, que muito embora esse duplo obstáculo se coloque ao conhecimento, Tomás se posiciona pela maior relevância de um deles, a saber, o intelectual. Isso explica a necessidade de se proceder a partir do que é mais conhecido “para nós” na busca pela verdade, o que nem sempre equivale ao que é mais conhecido “em si mesmo”.

(...) apesar da dificuldade experienciada em conhecer a verdade poder ser talvez bipartida em função de diferentes coisas, isto é, nosso intelecto e as coisas elas mesmas, a principal fonte da dificuldade continua a não estar nas coisas, mas no nosso intelecto<sup>313</sup>.

---

*enim, ad hoc quod aliquis sciat, quod principia ex quibus scit (sint) per aliquem modum credita et cognita etiam magis quam conclusiones quae sciuntur. Alioquin non per se, sed per accidens habebit scientiam, in quantum scilicet potest contingere quod istam conclusionem sciat per quaedam alia principia et non per ista quae non magis cognoscit quam conclusionem. Oportet enim quod causa sit potior effectui. Unde id quod est causa cognoscendi oportet esse magis notum. Et ita per hunc modum determinatum est de scientia.*

<sup>311</sup> *Commentary on Aristotle's Metaphysics*, II, 1, §280.

<sup>312</sup> CEN, I, 3, §35.

[72739] *Sententia Ethic.*, lib. 1 l. 3 n. 4

*Tertio oportet ut cum dicturi simus de his quae ut frequentius accidunt, idest de actibus voluntariis, quos voluntas non ex necessitate producit, sed forte inclinata magis ad unum quam ad aliud, ut etiam ex talibus procedamus, ut principia sint conclusionibus conformia.*

[72739] *Sententia Ethic.*, lib. 1 l. 3 n. 4

*Tertio oportet ut cum dicturi simus de his quae ut frequentius accidunt, idest de actibus voluntariis, quos voluntas non ex necessitate producit, sed forte inclinata magis ad unum quam ad aliud, ut etiam ex talibus procedamus, ut principia sint conclusionibus conformia.*

<sup>313</sup> *Commentary on Aristotle's Metaphysics*, II, 1, §281.

[81847] *Sententia Metaphysicae*, lib. 2 l. 1 n. 9

*Sed hoc excludit philosophus, dicens, quod quamvis difficultas cognoscendae veritatis forsitan possit secundum aliqua diversa esse dupliciter, videlicet ex parte nostra, et ex parte rerum; non tamen principalis causa difficultatis est ex parte rerum, sed ex parte nostra.*

Com relação ao duplo obstáculo enfrentado para o conhecimento, o Doutor Angélico posiciona-se de maneira diversa a Aristóteles. Enquanto aquele situa a imperfeição prioritariamente no intelecto humano, este a situa nas coisas elas mesmas. Conforme salienta L. Elders:

Aristóteles parece ter pensado que as regras gerais admitem exceções, enquanto São Tomás tende a atribuir a falta de certeza na aplicação das regras a defeitos inerentes ao homem, como a falta de liberdade nas nossas escolhas ou a possibilidade de que uma ação virtuosa possa, num dado momento, ser impedida por um obstáculo. O exemplo clássico de uma tal situação é aquele da restituição de um objeto perigoso que, em circunstâncias especiais, será moralmente errado, a saber, se o proprietário está em um tal estado de emoção que não se pode devolver-lhe sem o arriscar o advento de um mal<sup>314</sup>.

Uma vez aprendido um conceito, o gozo do seu estatuto científico dependerá da possibilidade de sua demonstração. A cientificidade do conhecimento depende do emprego de um conjunto de procedimentos intelectuais e técnicos, que não é o mesmo para todas as ciências, a fim de manifestá-lo. Com efeito, é ele que viabiliza a verificação da verdade do conhecimento produzido. Assim como quando se investe na apreensão de uma ordem, faz-se preciso dispor de um método adequado à sua natureza quando se a analisa. Quer dizer, para além de um método próprio à apreensão de certos conceitos, é imprescindível um outro método que seja próprio à sua análise. Ensina o Aquinate no que tange à demonstração de conceitos:

O modo de manifestar a verdade, em qualquer ciência, deve ser conveniente ao objeto desta ciência. É manifesto do fato de que a certeza não pode ser encontrada, nem deve ser buscada, de maneira semelhante em todos os discursos onde raciocinamos sobre algo<sup>315</sup>.

Em se tratando de uma ciência prática, não há que se proceder de maneira estrita, pois, ainda que a matéria moral possua princípios necessários, a sua realização é contingente. O método adequado, neste caso, é aquele em que a razão considera as incertezas e variantes como componentes do seu objeto. Continua o Doutor Angélico:

---

<sup>314</sup> ELDERS, L. J., *L'Éthique de Saint Thomas d'Aquin: Une lecture de la Secunda pars de la Somme de théologie*, p. 24/5.

<sup>315</sup> CEN, I, 3, §32.

[72736] Sententia Ethic., lib. 1 l. 3 n. 1

*Modus manifestandi veritatem in qualibet scientia, debet esse conveniens ei quod subiicitur sicut materia in illa scientia. Quod quidem manifestat ex hoc, quod certitudo non potest inveniri, nec est requirenda similiter in omnibus sermonibus, quibus de aliqua re ratiocinamur.*

(...) deve-se mostrar a verdade de maneira figurada, ou seja, com verossimilhança; e é isto proceder dos princípios próprios desta ciência. Com efeito, a ciência moral trata das ações voluntárias; ora, o motivo da vontade não é apenas o bem, mas o bem aparente<sup>316</sup>.

O Aquinate esclarece que os princípios são “tomados como certos numa ciência, uma vez que estejam no começo e não possam ser reduzidos a nada que lhes seja anterior”<sup>317</sup>. Seja a matéria prática, como a Ética ou a Política, seja ela especulativa, são dos princípios que decorrem o seu conteúdo. É claro do que se viu ser preciso que se os considere conformemente ao tipo de conhecimento que encerram e ao modo como o homem é capaz de adquiri-lo, mas, Tomás destaca, a necessidade de se os observar não muda.

(...) deve-se insistir em percorrer os princípios um a um, tomando conhecimento e utilizando-os segundo sejam dados naturalmente a conhecer, e deve-se examinar de que maneira eles são tratados tendo em vista o conhecimento humano, para que se saiba distinguir os princípios entre eles e de outras coisas. Com efeito, o conhecimento dos princípios ajuda a conhecer o que se segue deles. Pois o princípio parece constituir mais da metade do todo, já que todo o resto está contido nos princípios<sup>318</sup>.

Importa, então, apesar das dificuldades intrínsecas a certos casos, que se examine atentamente os princípios que regem a matéria objeto<sup>319</sup> da disciplina racional, pois é a partir deles que se estará autorizado a proceder à ordem lógica de suas preposições, além de constituírem a condição de possibilidade do desvelamento de suas conclusões. Com efeito, é a demonstração realizada pela conformação das conclusões com os princípios que legitima um dado conhecimento como científico, visto que tal procedimento precisa ser finito. Lembra R. Blanché:

---

<sup>316</sup> CEN, I, 3, §35.

[72739] Sententia Ethic., lib. 1 l. 3 n. 4

*Deinde oportet ostendere veritatem figuraliter, idest verisimiliter; et hoc est procedere ex propriis principiis huius scientiae. Nam scientia moralis est de actibus voluntariis: voluntatis autem motivum est, non solum bonum, sed apparens bonum.*

<sup>317</sup> CEN, I, 11, §137.

<sup>318</sup> CEN, I, 11, §138.

[72842] Sententia Ethic., lib. 1 l. 11 n. 8

*Et dicit quod homo debet insistere ad hoc, quod singula principia pertranseat, scilicet eorum notitiam accipiendo et eis utendo, secundum quod nata sunt cognosci et studendum qualiter determinantur in hominis cognitione, ut scilicet sciat distinguere principia ab invicem et ab aliis. Cognitio enim principiorum multum adiuvat ad sequentia cognoscenda. Principium enim videtur plus esse quam dimidium totius. Quia scilicet omnia alia quae restant continentur virtute in principiis.*

<sup>319</sup> Sobre o significado de “objeto”, vide COURTINE, J-F., *Suarez et le système de la métaphysique*, cap. 1.

(...) a demonstração não pode, com efeito, remontar ao infinito e deve repousar bem sobre algumas proposições primeiras, mas se tomou o cuidado de escolher aquelas sobre as quais nenhuma dúvida subsista num espírito são<sup>320</sup>.

Da mesma forma, não faz sentido a pergunta pelo fim último do homem, mas pelos meios capazes de levá-lo até ele, pois aquele é pressuposto à caracterização de sua espécie, é o que o realiza como tal: um ser humano. Enquanto o conhecimento dos meios para o fim é obtido a partir do raciocínio deliberativo, o conhecimento do fim não pode ser alcançado por outro modo que não seja o imediato: ele é formulado espontaneamente pelo intelecto. Ora, só se delibera sobre matéria contingente, tais como os meios, mas não sobre o necessário, como o fim último do homem, que lhe é dado visto sua natureza. Refere o Santo Doutor ensinamento de Aristóteles:

(...) ele mostra que termo ou parada apresenta a deliberação no que tange ao fim. Ele diz que todas as ações são em vista de outra coisa, a saber, dos fins. Assim, não há deliberação do fim mesmo, mas do meio. Assim, decorre que há um fim na investigação da deliberação, às vezes no que toca o fim, às vezes no que toca o agente, como nas demonstrações, às vezes em direção ao alto e em direção ao baixo, como no que toca um e outro extremo<sup>321</sup>.

Faz-se preciso destacar que o tema do método na Ética é abordado por Tomás sob dois enfoques - o do professor e o do aluno - o que ilustra a relação existente entre uma ciência superior e uma ciência subordinada. Quer dizer, assim como o aluno coloca certas questões para as quais apenas o professor possui a resposta, a ciência subordinada parte de certos princípios os quais apenas a ciência que lhe é superior tem o condão de demonstrar. Como conseqüência, uma ciência subordinada é verdadeira hipoteticamente, posto que ela funda-se sobre princípios os quais não conhece, mas que são pressupostos à sua investigação. É a ciência superior, por sua vez, que pode demonstrá-lo. No caso da Ética, não faz sentido a pergunta sobre o porquê da necessidade de respeito ao bem comum. Esse é uma premissa a ser aceita. A investigação acerca do bem individual acontece, necessariamente, dentro de um quadro de conformidade com aquele, que não é posto em pauta. Ora, assim como o professor é aquele que detém o conhecimento em si e que o aluno parte daquilo que aquele lhe dera

---

<sup>320</sup> BLANCHÉ, R., *L'axiomatique*, p. 9.

<sup>321</sup> CEN, III, 8, §480.

[73184] *Sententia Ethic.*, lib. 3 l. 8 n. 8

*Secundo ibi: operationes autem etc., ostendit quod consilium habet terminum vel statum ex parte finis. Et dicit, quod operationes omnes sunt aliorum gratia, id est finium. Unde de ipso fine non est consilium, sed de his quae sunt ad finem. Et sic patet, quod status est in inquisitione consilii et ex parte finis et ex parte agentis sicut in demonstrationibus, et in sursum et in deorsum, quasi ex parte utriusque extremi.*

como conhecido, a ciência superior é aquela que conhece as causas e a ciência subordinada deve partir daquilo que aquela lhe dita.

No que tange à análise dos conceitos apreendidos, quer dizer, às operações lógicas que a eles se impõem, o Doutor Angélico ensina que ela pode ser feita de dois modos, de tal sorte que as conclusões se mostrem conformes aos princípios ou regras gerais acima referidas. Sendo a ciência especulativa, adota-se o modo resolutivo ou analítico, segundo o qual de um conceito complexo chega-se a conceitos mais simples. Sendo a ciência operativa, adota-se o compositivo ou sintético, segundo o qual se procede, inversamente, de conceitos simples a um complexo. Ele afirma:

Assim, posto que segundo a arte da ciência demonstrativa é preciso que os princípios sejam conformes às conclusões, é amável e desejável, sobre tais [coisas], a saber, tão variáveis, que fazendo o tratado proceda-se também a mostrar a verdade a partir de [princípios] similares, e antes certos grosseiramente, a saber, aplicando os princípios universais e simples aos [objetos] singulares e compostos onde se passa o ato. Pois é necessário em qualquer ciência operativa que se proceda segundo um modo compositivo. Ao contrário, entretanto, numa ciência especulativa é necessário que se proceda segundo um modo resolutivo, resolvendo os [objetos] compostos a princípios simples<sup>322</sup>.

L. Elders afirma que o método de análise da disciplina ética é o compositivo (*more compositivo*), ou seja, que ele se dá pela aplicação de normas e de regras às ações concretas, enquanto o método de análise das disciplinas especulativas é o analítico (*more resolutivo*), pela redução do que é composto aos seus princípios<sup>323</sup>. Segundo ele, é a virtude intelectual da prudência que viabiliza a composição ética, uma vez que seja responsável pela aplicação da norma adequada ao caso em questão. Lembra, não obstante, que também a Ética encontra ocasião de servir-se desse último, quando, conforme fora visto, o que está em pauta é o modo de apreensão de conceitos e não a sua análise.

Na ética, nós utilizamos o *modus compositionis*, mas isso não significa que a análise (*resolutio*) seja totalmente ausente. É preciso empregar a análise para conhecer o fim

---

<sup>322</sup> CEN, I, 3, § 35.

[72739] Sententia Ethic., lib. 1 l. 3 n. 4

*Et quia secundum artem demonstrativae scientiae, oportet principia esse conformia conclusionibus, amabile est et optabile, de talibus, idest tam variabilibus, tractatum facientes, et ex similibus procedentes ostendere veritatem, primo quidem grosse idest applicando universalia principia et simplicia ad singularia et composita, in quibus est actus. Necessarium est enim in qualibet operativa scientia ut procedatur modo compositivo, e contrario autem in scientia speculativa necesse est ut procedatur modo resolutivo, resolvendo composita in principia simplicia.*

<sup>323</sup> ELDERS, L. J., *L'Éthique de Saint Thomas d'Aquin: Une lecture de la Secunda pars de la Somme de théologie*, p. 23.

último do homem. No que concerne o *modus compositionis*, a virtude da prudência nos faz aplicar regras em situações particulares<sup>324</sup>.

Os princípios possuem uma dupla importância no processo de conhecimento. De um lado, sendo a matéria de natureza ou prática ou especulativa, é neles que uma tal diferenciação se faz sentir de modo original, constituindo o parâmetro à definição do método a ser empregado. De outro lado, dada a exigência de demonstração para que o conhecimento seja dito científico, é também a eles que se precisará conformar as conclusões que se supõe sejam científicas, servindo de critério para uma tal legitimação.

É preciso distinguir, não obstante, o plano da teoria sobre a prática do plano prático propriamente dito. A ação não é determinada sem que haja a intervenção de algo para além dos princípios morais. Se a cientificidade do conhecimento moral explica-se através deles, a ação, que é propriamente humana, depende ainda da vontade. O homem move-se como tal quando o faz guiado por um apetite racional. Cita-se os dizeres de J. H. J. Schneider:

(...) a razão especulativa vai dos princípios às conclusões por necessidade; ela tem sempre por objeto as coisas necessárias, enquanto a razão prática procede por “determinação”, como diz Tomás (ST, I-II, 95, 2). Ela tem por objeto o agir humano e por consequência as coisas, que ocorrem sempre de outro jeito (ST, I-II, 94, 4). O que deve ser feito não pode ser deduzido do primeiro princípio. Concretamente, o agir do homem advém unicamente da vontade. A razão é nele ativa por invenção, ou seja, agregando ao primeiro princípio alguma coisa. O que ela agrega é o que na origem não está no primeiro princípio da razão prática, mas nas experiências humanas<sup>325</sup>.

Tomás apresenta, na *Suma de Teologia*, sua formulação ao que seria o primeiro princípio da Ética<sup>326</sup>, do qual extrai o primeiro preceito da lei natural. É a partir dele que justifica o método que emprega na sua investigação, bem como, num segundo momento, dele se serve para a corroboração do estatuto científico da disciplina moral. Justifica o método porque, remetendo o conteúdo desse primeiro princípio à ação humana, exige a consideração, para além do elemento racional que ela encerra, do elemento apetitivo, ligado à animalidade do homem (o desejo). Dele se serve, por sua vez, quando estabelece ser a moral uma disciplina científica, pois a cientificidade depende de um embasamento racional, o qual é conferido pelos princípios evidentes ao intelecto do homem. Reza, então, o Doutor Angélico

---

<sup>324</sup> ELDERS, L. J., *L'Éthique de Saint Thomas d'Aquin: Une lecture de la Secunda pars de la Somme de théologie*, p. 24.

<sup>325</sup> SCHNEIDER, J. H. J., *L'unité de la raison humaine selon Thomas d'Aquin et Al-Farabi*, §20.

<sup>326</sup> Com efeito, na Política as leis são positivadas, não contrárias à lei natural da qual derivam, donde se servir do primeiro princípio da Ética.

ser o bem “o que todos os seres desejam”, donde o dever de “fazer e procurar o bem”, assim como o de “evitar o mal”<sup>327</sup> consistirem no fundamento racional dado à ação humana.

Com efeito, todo aquele que age o faz em vista de um fim que tem a razão de bem. Por isso, o primeiro princípio da razão prática é aquele que se funda na razão de bem, e que é: “O bem é o que todos os seres desejam”. É, então, o primeiro preceito de lei que se deve fazer e procurar o bem, e evitar o mal. É sobre este axioma que se fundam todos os outros preceitos da lei natural: quer dizer que tudo o que se deve fazer ou evitar decorre dos preceitos da lei natural; e a razão prática os visa naturalmente como a bens humanos<sup>328</sup>.

Não obstante a demonstração da matéria teórica operar-se de modo (relativamente) independente da experiência mundana, tanto o primeiro princípio teórico como o prático são conhecidos a partir da realidade sensível. Ora, as conclusões das ciências especulativas são provadas tendo-se como base o simples e universal, puramente racional, enquanto as conclusões das ciências práticas o são com base no complexo e particular, onde a razão coloca-se ao lado dos desejos animais. Por sua vez, os primeiros princípios de ambas não são conhecidos sem que intervenha a sensibilidade ou a memória do homem, conforme a já estabelecida necessidade de mediação sensível para o conhecimento humano. Afirma O. Lottin:

O conhecimento dos primeiros princípios da ordem moral, como da ordem especulativa, tem seu ponto de partida no conhecimento sensível ou na memória; mas tão logo os termos sejam conhecidos, a relação que os liga entre eles é cognoscível por ela mesma unicamente pela luz do intelecto agente, sem nenhum recurso ao discurso racional<sup>329</sup>.

Abre-se um parênteses. A idéia de “primeiros princípios da ordem moral” confunde-se à de “lei natural” em Aristóteles. Conforme observa O. Lottin, os princípios indemonstráveis ou regras de conduta prática formulados espontaneamente pelo intelecto constituem para ele o direito natural. Já os preceitos que deles decorrem constituem o direito legal. O Aquinate incorpora a doutrina aristotélica à sua. Não obstante, a também influência dos juristas romanos sobre o seu pensamento moral o leva a proceder a uma distinção na lei natural aristotélica. Ele reserva a expressão *jus naturae* às regras que regem o homem naquilo que ele

---

<sup>327</sup> ST, I-II, q. 94, a. 2.

[37592] I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>e q. 94 a. 2 co.

*Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum.*

<sup>328</sup> ST, I-II, q. 94, a. 2, conclusão.

<sup>329</sup> LOTTIN, O., *Le droit naturel chez saint Thomas et ses prédécesseurs*, p. 345.

compartilha com os outros animais. Destina, entretanto, a expressão *jus gentium* às normas de ação que, tendo também base na lei natural, limitam-se às relações humanas.

O homem, responde São Tomás, tem uma natureza dúplice: uma que lhe é comum com o animal; outra que lhe é própria como ser racional. Ora, os juristas reservam o nome de *jus naturae* ao que rege as tendências que o homem divide com o animal: tal a união dos sexos, a educação, a progeneração. E para designar o que rege a vida propriamente racional do homem, esses mesmos juristas empregam o nome *jus gentium*, pois essas normas de ação são próprias ao gênero humano: tal a fidelidade devida aos contratos, o respeito devido aos delegados das nações beligerantes. Mas, prossegue o Santo Doutor, esse direito duplo, o *jus naturae* e o *jus gentium*, é englobado no *justum naturale* de Aristóteles<sup>330</sup>.

Tomás, com efeito, atribui à lei natural a faculdade de tornar a lei eterna inteligível ao homem. Cabe notar que, para ele, o conhecimento de ambas pertence ao domínio filosófico. Nos dizeres de Y. Cattin: “A lei natural é a lei eterna retomada e posta pela razão humana”<sup>331</sup>. Fora o estabelecido pelo Doutor Angélico:

(...) a luz da razão natural, dando a discernir o que é o bem do que é o mal, não é nada mais do que uma impressão em nós da luz divina. É evidente, então, que a lei natural não é outra coisa além de uma participação da lei eterna na criatura racional<sup>332</sup>.

Mas a grande revolução que Y. Cattin assinala ter gerado Tomás diz respeito ao domínio do Direito. Segundo ele, o Aquinate não sustenta ser a lei natural a origem do Direito Positivo, mas o seu fim. Tanto quanto a humanidade não é dada ao “homem”, mas, ao contrário, precisa ser buscada, o Direito Positivo não representa mais do que o esforço humano de inscrever aquilo que ele encontra como mais indicativo da lei natural à qual é chamado a realizar.

Nós não estamos submetidos por antecipação a uma lei natural, à qual nós devemos obedecer cegamente. Ao contrário, nós somos responsáveis por essa lei que nós devemos decifrar na história e inscrever nas normas do direito positivo<sup>333</sup>.

---

<sup>330</sup> LOTTIN, O., *Le droit naturel chez saint Thomas et ses prédécesseurs*, p. 347.

<sup>331</sup> CATTIN, Y., *L'antropologie politique de Thomas d'Aquin*, p. 141.

<sup>332</sup> ST, I-II, q. 91, a. 2, conclusão.

[37471] I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>e q. 91 a. 2 co.

*Cui quaestioni respondens, dicit, signatum est super nos lumen vultus tui, domine, quasi lumen rationis naturalis, quo discernimus quid sit bonum et malum, quod pertinet ad naturalem legem, nihil aliud sit quam impressio divini luminis in nobis. Unde patet quod lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura.*

<sup>333</sup> CATTIN, Y., *L'antropologie politique de Thomas d'Aquin*, p. 142.



É apenas em função da lei natural que leis humanas são legitimamente positivadas, mas é também em função dela que estas mesmas leis podem precisar ser revogadas. O homem não detém o conhecimento absoluto da ordem natural na qual se inserem suas ações, mas tem a sua realização como fim. O Direito Positivo marca a tentativa humana de traçar as diretivas para tanto. Acrescenta Y. Cattin:

Assim, jamais a lei natural é automaticamente traduzida na lei positiva, mas essa sempre a adapta interpretando-a, com os riscos que isso comporta<sup>334</sup>.

O primeiro princípio da Ética, nesse sentido, é o que alicerça a interpretação da lei natural. Com efeito, o ditame moral “fazer e procurar o bem” adquire significado justamente quando se faz face a uma situação concreta. Tomás sustenta, assim como fizera Aristóteles, a existência de um fim último que é o mesmo para todo ser humano apesar de não se identificar com o bem individual de cada um<sup>335</sup>, o qual permite caracterizar uma ação como “boa” ou “má”. Boa é a ação que com ele se acorda ou ao menos não o contraria. A que o faz, por sua vez, é má. Afirma R. McInerney:

Aristóteles não quis estabelecê-lo no sentido de que toda ação objetiva um certo fim ou outro; ele defende que há um certo fim ou bem em função do qual toda ação é realizada. Ou seja, há um alvo superior, compreensível, fim último de tudo o que os seres humanos fazem<sup>336</sup>.

Cabe observar que o fim último é o mesmo para todos, ainda que se observe que cada um age a sua maneira, no sentido de que todos agem com vistas àquilo que lhe é bom. Como os homens, apesar de compartilharem “a humanidade”, guardam ao lado dela sua individualidade, o que é bom para um ser humano não é necessariamente bom para outro. Ainda, há aqueles que se equivocam quanto ao que de fato lhe é bom. Assim, continua R. McInerney:

Quando Aquino fala que todo agente humano necessariamente busca o mesmo fim último, ele quer dizer que cada e todo agente humano faz tudo o que faz sob a presunção de que a realização disto é bom, ou seja, completando o tipo de agente que ele é, qual seja, um agente humano. A noção de bem humano está implícita em qualquer ação humana<sup>337</sup>.

---

<sup>334</sup> CATTIN, Y., *L'antropologie politique de Thomas d'Aquin*, p. 149.

<sup>335</sup> McINERNEY, R., *Ethics*, p. 198.

<sup>336</sup> McINERNEY, R., *Ethics*, p. 198.

<sup>337</sup> McINERNEY, R., *Ethics*, p. 200/1.

O aperfeiçoamento do caráter humano, próprio ao agente, depende, então, da relação que o fim que move suas ações efetivamente guarda com o fim que o torna melhor. Dotado de faculdade racional, o homem pode conhecer o seu fim, o que não acontece com os demais animais, os irracionais. Contudo, é a sua faculdade sensível, a qual com eles comunga, que mediatiza este conhecimento. Y. Cattin explica em que medida ocorre essa mediação:

Essa mediação deve ser entendida no seu sentido mais estrito: essa mediação que é a sensibilidade para a razão não é “qualquer coisa”, um poder isolado que existiria em si mesmo ao lado da razão e ao qual essa deveria confiar-se para poder exercer-se. A mediação não é tal a não ser na medida em que ela não é exterior ao que ela mediatiza. A razão vai de si a si sem sair dela mesma, e, portanto, ela é mediatizada. É, então, nela mesma que ela encontra e deve superar a alteridade. Essa alteridade, se é interior, não é como uma coisa numa outra coisa. Ela é apenas o limite: a sensibilidade é o que faz que a razão não possa se manifestar como pura razão, posto que, nela mesma, ela é finita e limitada<sup>338</sup>.

A ação propriamente humana deriva desse conhecimento mediatizado uma vez que a vontade mova o agente em sua direção. A felicidade, entretanto, depende de que a mediatização se exerça de maneira fiel e de que a vontade não seja frustrada por algum fator estranho. Com efeito, afirma R. McInerny, “a felicidade consistirá no alcance do que *realmente* realiza a *ratio bonis*”<sup>339</sup>.

Ora, a experiência sensível limita a razão. Não obstante, é condição de possibilidade para o conhecimento racional do fim, o qual tem o condão de desencadear o movimento em sua direção pela vontade. M. Villey comenta o ensinamento de Tomás:

Ele professa que nossos conhecimentos procedem da experiência sensível, e são, como toda experiência sensível, fragmentários, falíveis. Não se possui resultado firme, de conhecimento preciso da lei moral natural a não ser no caso onde a *Santa Escrita* vem trazer confirmação ao seu conteúdo. Mas isso não tem lugar a não ser em *moralia de praecepta judicialia*<sup>340</sup>.

Nesse sentido, tem-se que o universo moral é concebido pelo Doutor Comum na medida em que se insere na realidade fática. É, então, imprescindível à ciência à qual incumbe investigá-lo a consideração da experiência sensível a partir da qual o conhecimento prático é manifesto. O modo de apreensão de conceitos em matéria prática é indutivo, parte

---

<sup>338</sup> CATTIN, Y., *L'antropologie politique de Thomas d'Aquin*, p. 67.

<sup>339</sup> McINERNY, R., *Ethics*, p. 201.

<sup>340</sup> VILLEY, M., *Seize essais de philosophie du droit dont un sur la crise universtaire*, p. 102.

necessariamente da experiência, e nela se assenta o pensamento moral do Aquinate. M. Blais critica aqueles que não compartilham de uma mesma leitura:

Alguns autores dizem que a moral tomista é “dedutiva”. Dedutivo se opõe a indutivo, dedução a indução. Para medir o que o caractere dedutivo tem de odioso, deve-se saber que a indução é uma operação mental que consiste a remontar dos fatos à lei, dos casos dados, com maior frequência singulares ou especiais, a uma proposição mais geral. Se a indução parte dos fatos e que a dedução se desenvolve no sentido contrário, conclui-se que uma moral dedutiva se elabora sem que haja contato com o mundo, fora da vida humana. E é assim que se imagina Tomás de Aquino pensando sua moral, quando, ao contrário, a moral tomista foi pensada nas cidades as mais agitadas do século XIII – Paris, Roma, Nápoles, Colônia, etc.<sup>341</sup>.

Vencida a discussão sobre o método científico, cabe delimitar qual é o objeto da Ética. Como deve ter ficado claro, é justamente ele que permitirá à disciplina científica delimitar o termo sobre o qual ela vai especular. Com efeito, a ciência parte do objeto para demonstrar os atributos que lhe são predicados. Ora, como foi colocado quando da analogia da relação entre o professor e o aluno e da relação entre as ciências, uma disciplina científica não demonstra o seu objeto, mas o admite. Ele é, justamente, aquilo que ela tem como pressuposto.

### 5.3 O objeto da Ética

Tomás de Aquino passa à discussão acerca do objeto ou *subiectum* da Filosofia Moral, o qual mostra ser a felicidade, explicitando as etapas que irá vencer neste sentido. Seu projeto consiste em partir da montagem de um panorama geral acerca dela, no qual mostra a sua relação com as virtudes de maneira igualmente genérica. Começa descrevendo a felicidade, dando acesso às “linhas gerais” do conteúdo da Ética ao leitor. Depois, procede ao detalhamento do seu quadro, que se dá pela composição das virtudes particulares. Faz do conhecimento inicial “imperfeito” um conhecimento “perfeito”, refinando aquilo que antes tinha uma forma ainda rudimentar. Por último, faz o “caminho de volta”, investigando o tipo e a natureza da operação que chamou felicidade (faz remissão à Política e à Ciência Legislativa). Salienta L. Elders:

No seu *Comentário à Ética Nicomaquéia*, São Tomás escreve que nós devemos antes estudar o fim último do homem, a felicidade, mostrando no que ele consiste e por qual atividade pode-se alcançá-lo. O tema é abordado de modo genérico na *Prima Secunda* da

---

<sup>341</sup> BLAIS, M., *L'autre Thomas d'Aquin*, p. 124.

*Suma de Teologia*, e, mais em detalhe, na *Secunda Secundæ*, que examina as diferentes virtudes e vícios, cobrindo inteiramente o campo da moralidade dos atos humanos<sup>342</sup>.

A necessidade de se fazer saber no que consiste o fim último do homem, o bem humano, decorre das noções introdutórias. Com efeito, por detrás da exposição sobre o carácter científico da matéria moral, Tomás esboça os limites da relação entre o conhecimento e a realização do homem. Assinala L. Elders sobre a importância do estudo das virtudes:

Estuda-se as virtudes a fim de mostrar como o homem pode ordenar-se ele mesmo ao seu fim e reforçar essa ordem cumprindo os atos apropriados nas circunstâncias alternantes da vida. Nesse sentido, não se atribui o primeiro lugar aos preceitos e ao dever, mas ao homem e à sua liberdade. É um privilégio do homem ser capaz de determinar, com base nas suas inclinações naturais, o que ele deveria fazer em diferentes situações<sup>343</sup>.

Se por um lado o Aquinate é explícito no que tange à utilidade, ver necessidade, de que se conheça o fim último da vida humana para que se aja virtuosamente, por outro lado, deixa transparecer a impossibilidade de que todos dediquem suas vidas em prol da ciência de uma maneira geral. Com efeito, reza que o homem “social” divida-se na realização das tarefas de que depende o bem comum. Dissera já no *De regno*:

Mas não é possível que um homem só atinja, pela sua própria razão, a todas as coisas deste gênero. É então necessário ao homem viver em comunidade, a fim de que cada um seja ajudado por seu próximo, e que todos se ocupem de descobertas racionais diferentes, por exemplo, um em medicina, outro em um tal domínio, um outro em um tal outro<sup>344</sup>.

É hora, então, de discorrer sobre este fim último, objeto pertencente à Ciência Política, mas que também interessa à própria Ética, ainda que indiretamente. Isto porque o bem visado num e noutro caso é, em última instância, o mesmo, dado ser o bem que legitima a busca de um fim imediato na Ética o próprio fim da Política. Esse é, portanto, também um fim para aquela, mas mediato.

Não obstante, em termos imediatos, o objeto da Política é diferente do objeto da Ética, qualitativamente mais do que quantitativamente, porque o bem individual e o bem coletivo

---

<sup>342</sup> ELDERS, L. J., *L'Éthique de Saint Thomas d'Aquin: Une lecture de la Secunda pars de la Somme de théologie*, p. 25.

<sup>343</sup> ELDERS, L. J., *L'Éthique de Saint Thomas d'Aquin: Une lecture de la Secunda pars de la Somme de théologie*, p. 25.

<sup>344</sup> *De regno*, I, 1.

[69921] *De regno*, lib. 1 cap. 1

*Non est autem possibile quod unus homo ad omnia huiusmodi per suam rationem pertingat. Est igitur necessarium homini quod in multitudine vivat, ut unus ab alio adiuvetur et diversi diversis inveniendis per rationem occupentur, puta, unus in medicina, alius in hoc, alius in alio.*

dependem de regras diferentes para serem alcançados. A Ética tem como objeto o primeiro e a Política o segundo. E cada uma delas possui regras que lhe são próprias para identificá-los, não sendo legítima, apesar da hierarquia que as separa, a interferência nesse sentido de uma sobre a outra. Tomás exemplifica a singularidade de objetos com a estrutura repressivo-educativa paterna e a pública. Elas não se excluem, tendo o homem a necessidade das duas para bem viver, tanto no âmbito de sua família como no de sua Cidade (ou Estado). Tem-se, então, que o fim da Política, muito embora fundamente o fim da Ética, não o substitui, e que, em consequência, cada uma delas tem um objeto próprio, o qual confere à Ética tanta cientificidade quanto possui a Política. E é justamente esta não identidade que permite a consideração de ambas enquanto ciências autônomas. Diz o Doutor Angélico na *Suma de Teologia*:

O bem comum da cidade e o bem particular de uma pessoa diferem entre eles formalmente, e não apenas em quantidade. A noção de bem comum e aquela de bem individual diferem, com efeito, entre elas como aquelas do todo e da parte<sup>345</sup>.

Para Tomás, então, o bem da Política é superior ao da Ética. Ele é o bem “sem qualificação”, pois se coloca acima de todos os outros bens que são dados ao homem buscar durante sua vida. É em função dele que todos os outros são buscados e é a partir desses que a Política tem os meios para realizar a sua missão própria.

(...) uma vez que todo conhecimento e escolha visam a algum bem, isto é, são ordenados para algum bem desejável como a um fim, nós devemos discutir a natureza deste bem para o qual a Ciência Política está ordenada. Ele é o mais alto bem de todas as ações, isto é, o mais alto entre aqueles atingíveis pela operação humana<sup>346</sup>.

Tomás chama o bem “sem qualificação” de fim (supremo), conquanto defina ambos como “aquilo pelo que as outras coisas são feitas”<sup>347</sup>. Como deve ter ficado claro da noção de

---

<sup>345</sup> ST, II-II, q. 58, a. 7, ad 2.

[41479] II<sup>a</sup>-IIae q. 58 a. 7 ad 2

*Ad secundum dicendum quod bonum commune civitatis et bonum singulare unius personae non differunt solum secundum multum et paucum, sed secundum formalem differentiam, alia enim est ratio boni communis et boni singularis, sicut et alia est ratio totius et partis.*

<sup>346</sup> CEN, I, 4, §43.

[72747] Sententia Ethic., lib. 1 l. 4 n. 1

*Dicit ergo primo resumendo quod supradictum est, quod cum omnis cognitio et electio desideret aliquod bonum, idest ordinetur ad aliquod bonum desideratum sicut in finem, dicendum est, quid sit illud bonum, ad quod ordinatur civilis scientia; quod scilicet est summum omnium operatorum, idest inter omnia ad quae opere humano perveniri potest.*

<sup>347</sup> CEN, I, 9, §105.

ordem, a vida humana depende de certos bens para que possa ser identificada como humana, e são eles que a movem enquanto tal. Todos esses bens devem ser buscados como fins porque eles fazem parte deste bem maior, que é o bem humano por excelência, dito, então, o fim supremo nesta vida. Todo homem é igual em humanidade, apesar de único no universo, justamente por haver algo que, para além de suas diferenças, o faz um todo: a consciência de seu fim humano, que o chama a realizá-lo como a seu bem próprio. A unidade na natureza humana é, com efeito, dada pelo conhecimento da sua ordenação teleológica comum e conformação da sua ação a ela. Quer dizer, é porque o homem é livre para agir segundo sua individualidade e consciente do fim comum que guarda a ação humana que ele é capaz de dirigir-se à sua realização como um ser humano total: diferente e ao mesmo tempo igual aos outros. É justamente essa unidade que faz com que haja um fim único para o homem enquanto homem, assim como há uma unidade na medicina que faz com que haja um fim único para o físico enquanto físico<sup>348</sup>, apesar de cada homem possuir um fim particular no interior da comunidade. Logo, frustrar à sua ordem equivale a negar a humanidade que o distingue. Sobre o paradoxo entre a particularidade e a igualdade humanas, Tomás afirma no *De Regno*:

Os seres são divididos sob o ângulo de seus bens próprios; eles são unidos sob o ângulo do bem comum. Ora, os efeitos diferentes têm causas diferentes. É preciso, então, além do que move ao bem próprio de cada um, algo que move ao bem comum da pluralidade. É por isso que, em todas as coisas que são ordenadas em um todo, encontra-se um princípio diretor<sup>349</sup>.

O objeto da Filosofia Moral é este fim último do homem chamado de bem humano, porque é ele que fundamenta a ação humana, à qual Política, Economia e Ética se referem. Ele é a causa que leva o homem a deliberar sobre como agir, conquanto precisa dispor dos bons meios para atingi-lo, a saber, dos bens de que depende a sua vida humana, componentes

---

[72809] *Sententia Ethic.*, lib. 1 l. 9 n. 3

*Et si quaeratur quid sit bonum intentum in unaquaque arte vel in unoquoque negotio, sciendum est, quod hoc est illud cuius gratia omnia alia fiunt in illa arte vel illo negotio, sicut in medicinali omnia fiunt propter sanitatem, in militari omnia fiunt propter victoriam. Et in aedificativa omnia fiunt propter domum construendam. Et similiter in quolibet alio negotio aliquod aliud est bonum intentum, cuius gratia omnia alia fiunt. Hoc autem bonum intentum in unaquaque operatione vel electione dicitur finis, quia finis nihil est aliud quam id cuius gratia alia fiunt.*

<sup>348</sup> CEN, I, 9, §106.

<sup>349</sup> *De Regno*, I, 1.

[69921] *De regno*, lib. 1 cap. 1

*Secundum propria quidem differunt, secundum autem commune uniuntur. Diversorum autem diversae sunt causae. Oportet igitur, praeter id quod movet ad proprium bonum uniuscuiusque, esse aliquid quod movet ad bonum commune multorum. Propter quod et in omnibus quae in unum ordinantur, aliquid invenitur alterius regitivum.*

do bem humano propriamente dito. Fazendo-o, cumpre a sua função específica e se aproxima de sua perfeição e auto-suficiência. Ora, o fim em função do qual o homem é levado a agir, por consistir no maior bem da sua vida terrena, e objeto desta disciplina, a partir do momento em que ela visa assegurar o seu conhecimento e prática, é, diz o Doutor Angélico, a felicidade<sup>350</sup>.

Contudo, ele só chega a uma conclusão própria, e ainda em linhas gerais, após analisar a opinião dos outros. Parte do que é consensual e do que não é sobre o fim último da ação humana, examina-o e, então, estabelece que é a felicidade o fim último e que condições ela deve preencher enquanto tal. São duas: ela precisa ser algo perfeito (acabado) e auto-suficiente (completo).

### 5.3.1 Idéia de perfeição

A perfeição diz respeito a algo pronto, acabado. No caso do objeto em questão, ele deve ter sido alcançado e não estar ainda apenas sendo buscado. Até aqui se insistiu no fato de que o homem é chamado a realizar o seu fim último, onde se coloca a sua felicidade. Ora, ele só será dito feliz no momento em que a alcança, não quando estiver em vias de alcançá-la, pois ela é marcada por um termo final, não pelo seu caminho.

Partindo da premissa de que “na medida em que o agente se move em direção ao fim, o fim move o desejo do agente”<sup>351</sup>, Tomás admite três graus de perfeição que se aplicam a um fim, estabelecendo uma analogia com o sujeito que se move em relação a ele. Nesse sentido, o fim “mais imperfeito” é aquele que é buscado por outro, como o agente que se move por uma forma que não a sua. O “perfeito” é aquele que é buscado por si mesmo, mas que pode ser buscado por um fim prioritariamente principal, como o agente que se move por sua própria forma, mas que pode ser movido por outra prioritariamente principal. O “mais perfeito”, por sua vez, é buscado por si mesmo e nada mais, como o agente que se move por sua própria forma e nenhuma outra<sup>352</sup>.

É forçoso reconhecer que Tomás trata no seu *Comentário* daquele fim “perfeito” que identifica à felicidade humana. Não obstante, é possível depreender-se que se há ainda um fim

---

<sup>350</sup> CEN, I, 9, §106.

<sup>351</sup> CEN, I, 9, §108.

[72812] *Sententia Ethic.*, lib. 1 l. 9 n. 6

*Circa perfectionem autem finalis boni considerandum est quod, sicut agens movet ad finem ita finis movet desiderium agentis; (...).*

<sup>352</sup> CEN, I, §108 e §109.

“mais perfeito”, é porque deve haver uma felicidade igualmente mais perfeita, a felicidade absoluta. De fato, ele reconhece que é da natureza da felicidade que ela seja desejada por ela mesma e nunca por nada mais. Não admite, entretanto, que seja dado ao homem realizá-la neste grau em vida, mas apenas naquele intermediário. O fim da Ética é perfeito porque ele satisfaz às características apresentadas. A felicidade individual pode ser buscada por si mesma, mas pode também ser buscada com vistas ao bem comum, pois são bens independentes que, para além de sua independência, guardam uma certa conexão. Eles se relacionam no que tange à realização do homem, que, dada a complexidade de sua natureza, depende do respeito tanto da sua face “indivíduo”, como da sua face “cidadão”.

### **5.3.2 Idéia de auto-suficiência**

A auto-suficiência diz respeito a algo completo, integral. No caso do objeto em questão, ele não pode ser deficiente de alguma parte necessária, do contrário, o desejo não seria satisfeito e o bem também não poderia ser dito perfeito, necessitando ainda de algo. Ora, o homem só será dito feliz no momento em que se complete, não quando ainda estiver em via de se completar, pois a felicidade é marcada pela sua autonomia, o que exclui qualquer carência.

Tomás considera que a auto-suficiência não é propriamente realizada se disser respeito apenas ao homem enquanto indivíduo, pois a sua natureza é social. Ele não é dito “homem” no sentido rigoroso da palavra se isolado de outros homens também assim ditos rigorosamente, pois não poderá exercer as suas atividades mais nobres, quais sejam, aquelas que lhe são particulares e que se referem à sua consciência como parte de um todo, o qual carrega inteiramente em si (a idéia de humanidade). Daí decorre que o seu desejo se inclina também à vida daqueles que o cercam. Não é um desejo que se resume às necessidades biológicas, conquanto também deva ocupar-se delas, mas um tal desejo não o diferenciaria de tantos outros seres. Se ele se identifica como humano é porque quer também a realização das necessidades morais humanas de um modo integral.

Poder-se-ia objetar a possibilidade de uma tal satisfação “suficiente”, considerando-se que, em tese, é sempre possível que o homem deseje o suprimento das necessidades de alguém mais. Um processo infinito não se coaduna com a idéia de algo completamente pronto. Não obstante, vale aqui observar que cada grau de perfeição aplicável ao fim e, logo, ao bem, corresponde a um determinado grau de suficiência. Ora, a suficiência perfeita não é,



ainda, a suficiência mais perfeita infinita. Ela se refere à suficiência do homem, que é limitada, implicando no fornecimento do que ele necessita absolutamente enquanto homem. Não exclui, entretanto, que algo ainda possa vir a ser-lhe fornecido, desde que não fosse essencial.

O homem pode ser tornado melhor pela adição de um bem. Mas o desejo do homem em relação a ele não permanece insatisfeito, porque um desejo controlado pela razão, como um homem verdadeiramente feliz deve ter, não é perturbado pelas coisas desnecessárias, mesmo se atingíveis<sup>353</sup>.

Com efeito, o fato da suficiência dever ser própria, a saber, “auto-suficiência”, significa que o conceito de suficiência deve ser aplicado a algo tomado separadamente das outras coisas. O Doutor Comum reconhece duas maneiras de suficiência própria, segundo o nível de perfeição que ocupe. Ou se está diante do bem “mais perfeito”, e, então, tem-se que ele é incapaz de receber acréscimo de bondade de outro, a exemplo de Deus. Ou se está diante do bem “perfeito”, e, então, tem-se que ele, tomado isoladamente, sem que seja feita qualquer adição, é completo, possuindo tudo o que o homem necessita para bem viver, mas não exatamente tudo o que poderia vir a ele, quer dizer, é ainda capaz de receber acréscimos no que tange aos bens supérfluos, a exemplo da felicidade. Para Tomás, mesmo que ela não seja aumentada por outros bens, é desejável, mas, podendo receber adições, é passível de se tornar mais desejável ainda<sup>354</sup>.

Pois a Ética e a Política têm por objeto o bem humano, cada qual em relação a uma dimensão específica. A Ética trata da felicidade dos indivíduos, a Política do seu bem comum aos outros cidadãos. Nesse sentido, o seu método é aplicado no estabelecimento de regras de conduta diferentes, como, por exemplo, no que tange aos critérios de distribuição de encargos. Apesar de ciências separadas, é da conjugação dos resultados de uma e de outra que se pode falar na possibilidade de uma felicidade humana, pois, como se acaba de assinalar, sem que essa seja acabada e completa, não preenche as condições de um fim supremo, bem do homem enquanto tal. Com efeito, resume Tomás de Aquino o que se depreende do objeto da Filosofia Moral: “se a felicidade é o fim último de todas as atividades, ela é o bem perfeito e auto-

---

<sup>353</sup> CEN, I, 9, §116.

[72820] Sententia Ethic., lib. 1 l. 9 n. 14

*Unde potest melior fieri aliquo alio addito; nec tamen remanet desiderium hominis inquietum, quia desiderium ratione regulatum, quale oportet esse felicitis, non habet inquietudinem de his quae non sunt necessaria, licet sint possibilis adipisci.*

<sup>354</sup> CEN, I, 9, §116.

suficiente”<sup>355</sup>. Não há nada a que o desejo ainda se incline: “O fim último é o último termo da inclinação natural do desejo”<sup>356</sup>.

---

<sup>355</sup> CEN, I, 9, §117.

[72821] Sententia Ethic., lib. 1 l. 9 n. 15

*Ultimo autem concludit epilogando quod dictum est, scilicet quod felicitas, cum sit omnium operatorum ultimus finis, est perfectum bonum et per se sufficiens.*

<sup>356</sup> CEN, I, 9, §107.

[72811] Sententia Ethic., lib. 1 l. 9 n. 5

*Ultimus enim finis est ultimus terminus motus desiderii naturalis.*

## Conclusão

No *Comentário à Ética Nicomaquéia*, Tomás de Aquino explicita a tese aristotélica segundo a qual o conhecimento (*cognitio*) acerca da felicidade é “necessário” para que se a alcance<sup>357</sup>. O conhecimento científico (*scientia*), nuancia, é de pouca utilidade do ponto de vista prático caso consista em um fim em si mesmo<sup>358</sup>. Conclui-se, com efeito, que o termo “conhecimento” é empregado ora designando o conhecimento em geral, a cognição, cujo conceito respeita à epistemologia elementar; ora designando o conhecimento em sua forma paradigmática, a saber, a científica ou teórica<sup>359</sup>. Se é preciso “conhecer” para agir bem, esse ato de conhecimento não é condição suficiente para tanto e, além disso, pode ter sua necessidade graduada segundo a interpretação que se faça do sentido que a ele aplica-se. A felicidade humana depende da sua conjugação à ação, mas a sua formulação mais específica, a que se atrela a uma ciência, comporta exceções. Mas porque o que é raro não pode constituir uma regra para o alcance da felicidade, que é o fim natural do homem, é preciso que também o conhecimento científico não seja negligenciado. Ainda que não se esteja aqui a apregoar como exigência que se seja cientista no intuito de garantir a possibilidade de ser feliz, é manifesta a contribuição que o produto da especulação pode oferecer à formatação do caráter do agente, dada a necessidade de sua consonância com os princípios da moralidade.

A consideração da felicidade humana pressupõe, primeiramente, o reconhecimento do aspecto natural do homem. Segundo o Santo Doutor, como ele pertence à ordem da natureza, tem uma atividade própria a ser cumprida no seu interior, a qual o realiza como tal. A atividade conforme ao fim dado-lhe naturalmente é condição para que alcance o bem humano, chamado de felicidade. Para além dele, outro aspecto ainda precisa ser reconhecido, o racional. Destacando-se de todas as outras criaturas terrenas, o homem é, não só um animal, mas um animal racional, o que lhe dá a participar de uma ordem superior em perfeição. Com efeito, a sua atividade não é determinada, posto que os meios capazes de levá-lo ao seu fim são livremente escolhidos. É a razão que lhe permite realizar a ação humana (*actus humani*), atividade que o especifica como “homem”. No seu exercício variado e constante encontra o

---

<sup>357</sup> CEN, I, 2, §23 e 9, §106.

<sup>358</sup> CEN, II, 2, §256 e 4, §284.

<sup>359</sup> Vide JACOB, B.; ZEIS J., *Form and cognition: How to go out of your mind*, p. 539/57.

cumprimento da sua função natural, a qual se confunde com a de um “guia”<sup>360</sup>. Conhecendo o seu fim, que não se esgota nas condições vitais do “estar no mundo”, ele cria condições completamente outras, ainda que não independentes daquelas, de uma forma de vida excelente. Nela, a imposição de regras físicas concorrem com a obrigatoriedade hipotética de regras essencialmente humanas. Nesse ponto, emerge a questão da “necessidade” do conhecimento científico.

O intelecto humano tem o condão de determinar em cada caso os meios conformes ao fim, dado, por sua vez, pela natureza. O apetite racional tem o condão de mover o homem na sua direção, posto desejar aquilo que é representado como um bem<sup>361</sup>. E. Stump refere que o intelecto apreende ou julga as coisas como boas sob uma certa descrição em circunstâncias particulares; o apetite segue as boas porque é um apetite para o que é bom e assim elas lhe foram apresentadas<sup>362</sup>. Quer dizer, a ação que tem o condão de dirigir o homem ao seu bem, a felicidade, resulta da coordenação do desejo a uma representação verdadeira do que seja meio para ela. Sem o conhecimento da sua felicidade e, logo, dos possíveis meios para alcançá-la, o desejo moverá o homem a agir de maneira desordenada, de tal sorte que a realização a que um animal irracional causalmente alcança não estará muito aquém da sua.

Por isso, o conhecimento verdadeiro sobre o que é bom é necessário, mas não ainda suficiente. Ele precisa ser desejado a fim de poder mover o homem. Se o homem não tiver uma disposição de caráter tal que ele deseje o que racionalmente escolhe, pode ter suas determinações intelectuais suplantadas pelas apetitivas estritamente sensíveis<sup>363</sup>. Nota-se que a ação conforme ao apetite racional é digna de louvor. Se ela vai ou não resultar na felicidade do agente, depende da sua habitualidade, bem como da de outras ações virtuosas (do seu conjunto)<sup>364</sup>, o que, entretanto, não está ao alcance de todos. Com efeito, a felicidade depende da verdade do fim, do acerto do desejo quanto ao bem e do cumprimento efetivo da escolha de ação a ele conforme – repetidas vezes numa constância de vida e relativamente a um

---

<sup>360</sup> Com efeito, o homem é a única criatura capaz de conhecer a ordem em que se insere e de, assim, ordenar e ordenar-se. SCG, III, 113, §5.

<sup>361</sup> CEN, VI, 2, §1131.

<sup>362</sup> STUMP, E., *Personal relation and moral residue*, p. 6.

<sup>363</sup> E. Stump destaca a possibilidade do intelecto ser conduzido mesmo pela vontade. Ela diz: “De fato, para Aquino, a vontade exerce algum grau de causalidade eficiente sobre o intelecto. Em algumas circunstâncias, ela pode comandar o intelecto diretamente a adotar ou rejeitar uma crença particular. Ela pode também mover o intelecto dirigindo-o a voltar-se a algumas coisas e a negligenciar outras, ou mesmo parar de pensar sobre algo completamente. Como a vontade quer algo apenas caso o intelecto apresente-o como um tipo de bem, o fato de que a vontade possa comandar o intelecto a parar de pensar sobre algo significa que a vontade pode, indiretamente, desligar-se a si mesma, ao menos com respeito a uma ação particular ou resultado”. STUMP, E., *Personal relation and moral residue*, p. 6.

<sup>364</sup> Para que se venha a ser feliz, o caráter moral do agente é condição inafastável, mas impedimentos de ordem externa podem frustrar a sua realização nesta vida.

número considerável de bens. Nesse sentido, um certo número de bens externos é, mesmo que em pequena quantidade, exigido<sup>365</sup>. Não se pode ser liberal, por exemplo, ou em certos casos justo, sem o preenchimento da referida condição. Ora, se não se pode alcançar a felicidade sem que se tenha um certo comprometimento com a busca das virtudes (o que é necessário), isso pode também não ser suficiente.

O caminho que leva à felicidade é complexo. Como deve ter ficado claro, não se está aqui a apregoar que o conhecimento garanta que se chegue até ela. Reza-se, entretanto, que ele está na base de qualquer boa ação, posto que essa tira a sua bondade da concordância que guarda com uma representação verdadeira.

A aquisição do conhecimento que justifica a verdade da representação sobre o que é bom e, logo, deve ser feito, não acontece de um único modo. Alguns poucos o adquirem por descoberta própria, mas não se a exige. Pelo ensino é possível que se a multiplique a uma maioria. Também não se exige que aquele que conheça saiba demonstrar o que conhece, justificando a sua verdade cientificamente, o que importaria na dependência de que o homem fosse um cientista para poder ser feliz. É preciso um conhecimento científico sim, mas no intuito de que apenas as descobertas verdadeiras sejam ensinadas, não no de que precise ser produzido por todos. De um modo geral, importa que a educação no sentido do que é verdadeiramente bom aconteça, assim como a ação conforme e repetida, a fim de se ter criado um hábito virtuoso, e não o contrário<sup>366</sup>.

O Doutor Comum introduz, então, uma idéia mais forte. Como em matéria moral o conhecimento que precisa ser apreendido ou, via-de-regra, “aprendido”, precisa ainda ser praticado para que gere a virtude, além de ser verdadeiro, ele deve ser obrigatório. Isso porque a verdade não é suficientemente persuasiva para que se faça refletir, em todos os casos, na prática<sup>367</sup>. Ora, com a devida veemência foi ressaltada a importância de que um tal conhecimento especulativo fosse voltado para a ação<sup>368</sup>. Tomás diz:

(...) ora, para quem não aprecia o bem honrável e que é mais inclinado às paixões, não aceita nenhuma proposição que seja, argumentos que conduzam à virtude. Assim, não é possível, ou ao menos não é fácil, por via de argumentação, desviar um homem do que ele tem de enraizado por costumes antigos. Acontece o mesmo nas [ciências] especulativas, onde não se poderia trazer à verdade aquele que adere firmemente ao contrário dos

---

<sup>365</sup> CEN, I, 16, §187 e X, 8, §2129.

<sup>366</sup> Tomás concorda no que tange à aquisição do conhecimento com o pensamento de Hesfodo. CEN, I, 4, §54.

<sup>367</sup> CEN, X, 14, §2139.

<sup>368</sup> CEN, II, 2, §256.

princípios, aos quais, nas ações a serem tomadas, são proporcionais aos fins, como fora dito acima<sup>369</sup>.

Nesse sentido, os princípios do bem agir, componentes da Ética, são dados pela Ciência Política, que investiga as regras de constituição do Estado no intuito do bem comum (ou felicidade de todos). A Ciência Política objetiva, através do estudo da virtude, formar bons cidadãos, obedientes à lei<sup>370</sup>. O legislador estabelece então as leis, as quais prevêm benefícios e honras para os que as observam (estímulo) e encargos e punições para os que não o fazem (desestímulo)<sup>371</sup>. Quer dizer, se o homem não consegue por si mesmo persuadir-se de que o seu bem é dado por certas ações, verdadeiramente boas, e agir de modo conforme a elas constantemente, a sua observância é imposta pela legislação civil, que inflinge o temor do sofrimento de uma penalização no caso contrário. Seguindo a mesma lógica, ela premia àquele que a obedece. O intuito desse sistema é o de estimular o homem a “fazer o bem” e o de desestimular a “fazer o mal”, através da definição de um corpo positivo de normas que, derivando de uma lei natural, dá a conhecer o que é verdadeiramente bom ou mau (na maior parte dos casos) e no qual elas se encontram acompanhadas da disposição das conseqüências que uma ação conforme ou contrária pode gerar no plano jurídico. Motivado a agir bem e constrangido a não agir mal, o homem passa, na sua generalidade, a adotar um comportamento obediente à verdade da lei, de tal sorte que ele torna-se hábito. Nesse sentido, G. Chalmeta sublinha que:

(...) sempre sob o rastro de Aristóteles e de seu “judicioso utilitarismo”, Tomás acreditou que na realização desse fim a cidade encontra o melhor aliado na natureza mesma do homem, que é um “animal naturalmente social” (*homo naturaliter est animal social*). Com

---

<sup>369</sup> CEN, X, 14, §2142.

[74844] Sententia Ethic., lib. 10 l. 14 n. 6

*Ad hoc enim quod aliquis sermone transmutetur, requiritur quod proponatur homini aliquid quod accipiat, ille autem cui non sapit bonum honestum, sed inclinatur ad passiones, non acceptat quicquid proponatur sermone inducente ad virtutem. Unde non est possibile, vel saltem non est facile, quod aliquis per sermonem possit hominem transmutare ab his quae per antiquam consuetudinem comprehendit. Sicut etiam in speculativis, non posset reduci ad veritatem ille qui firmiter adhaereret contrariis principiorum, quibus in operabilibus proportionantur fines, ut supra dictum est.*

<sup>370</sup> “Com efeito, a Ciência Civil parece verdadeiramente dirigir seu estudo e esforço sobretudo sobre a virtude. Ela intenta, com efeito, tornar os cidadãos bons e obedientes às leis, como é evidente dos legisladores dos cretenses e dos espartanos, que tinham a cidade mais bem ordenada; ou, se há outros semelhantes, aqueles que estabelecem as leis para tornar os homens virtuosos”. CEN, I, 19, §225.

[72929] Sententia Ethic., lib. 1 l. 19 n. 2

*Civilis enim scientia secundum rei veritatem maxime videtur studere et laborare circa virtutem. Intendit enim cives bonos facere et legibus obedientes, sicut patet per legislatores Cretensium et Lacedaemoniorum, qui habebant civilitatem optime ordinatam, vel si qui alii sunt similes leges ponentes ad faciendum homines virtuosos.*

<sup>371</sup> CEN, III, 1, §383 a 385.

efeito, por “lei natural”, dirá com a terminologia tomada emprestada de Cícero e dos juristas romanos, cada homem está inclinado por natureza e dirigido objetivamente a uma série de comportamentos habituais que, ainda que pertencendo a espécies muito diferentes (as virtudes distintas), são todos “referíveis ao bem comum do todo [social]”, ou seja, à “justiça geral ou universal” que consiste - precisamente - em promover a vida virtuosa dos membros da sociedade. Enquanto que, em sentido contrário, a injustiça e o dano ao bem comum são o resultado do hábito vicioso, contrário à natureza humana<sup>372</sup>.

A adesão de espírito, para além da obrigação a seguir uma prescrição legal, acontece na medida em que o agente realiza que a sua ação possui um valor em si mesmo, o qual ultrapassa o elogio do legislador, donde a pergunta sobre a voluntariedade da ação que decorre de uma imposição legal. De um lado, ela é involuntária, posto haver uma certa coerção no seu sentido, ainda que hipotética. De outro, ela é voluntária, posto que o agente pode sempre escolher seguir ou não a lei e de se submeter às suas conseqüências (pode ainda tentar fugir delas). O Aquinate pergunta-se, nesse sentido, sobre o que seja uma ação moralmente imposta<sup>373</sup>.

A discussão que se coloca tange o conhecimento do que é bom, o qual justifica uma dada legislação. Um tirano, por exemplo, não poderia servir-se de instrumentos legais para alcançar o que ele julga bom para ele, esquecendo-se (ou ignorando) que o seu “bem” passa pelo bem dos demais (o bem comum) ao mesmo tempo em que impede a realização dos cidadãos<sup>374</sup>. Ainda, dado que a generalidade da lei pode não se coadunar com a especificidade de um caso concreto, o qual pediria uma ação contrária, a lei deve restringir-se à regulação dos atos diretamente relacionados com o bem comum<sup>375</sup>. O respeito ao bem fundamental humano, o qual se realiza em concordância com o bem comum, pede que esse sirva de critério à lei, não sendo ela legítima ao contrariá-lo ou ao excedê-lo<sup>376</sup>.

Daí a Filosofia Moral, na sua investigação científica acerca da moralidade, intimamente ligada à Política, precisar distinguir entre o voluntário e o involuntário, bem como estabelecer a sua relação com a virtude (hábito gravado internamente ou disposição do caráter). Pois o voluntário, quando conforme à virtude, é que é digno de louvor, quando

---

<sup>372</sup> CHALMETA, G., *La justicia política en Tomás de Aquino: una interpretación del bien común político*, p. 114.

<sup>373</sup> CEN, III, 1, §390.

<sup>374</sup> Tomás menciona a hipótese de um tirano que tem sob seu poder os pais ou os filhos de um certo homem e que o ordena a cometer uma ação vergonhosa, caso contrário seus parentes serão mortos. CEN, III, 1, §388. Uma lei - legítima - não pode, entretanto, dispor contrariamente à dignidade do indivíduo, além de não poder dispor sobre o que ultrapassa as exigências do bem comum.

<sup>375</sup> G. Chalmeta refere as conseqüências indesejadas da lei apontadas por Tomás na *Suma de Teologia*. CHALMETA, G., *La justicia política en Tomás de Aquino: una interpretación del bien común político*, p. 198.

<sup>376</sup> G. Chalmeta atribui ao Aquinate a adoção de uma posição “minimalista”, tanto no que se refere à proibição dos vícios, como no que se refere à exigência das virtudes. CHALMETA, G., *La justicia política en Tomás de Aquino: una interpretación del bien común político*, p. 208/9.

contrário, digno de reprovação. Já o involuntário, ainda que conforme à virtude, não pode ser digno de louvor, tampouco de reprovação quando a ela contrário, mas, nesse caso, de perdão e de piedade<sup>377</sup>. Com efeito, o voluntário é um princípio da ação virtuosa<sup>378</sup>, ligando-se, então, à felicidade<sup>379</sup> que, por sua vez, liga-se ao bem comum que a lei civil visa assegurar<sup>380</sup>.

No que tange à virtude, Tomás assinala que ela pode ser uma decorrência de três fatores, a saber, natureza, prática e instrução, mas que nenhum deles dispensa a necessidade do hábito<sup>381</sup>. Por natureza, o homem pode ter uma inclinação às virtudes morais, mas não às intelectuais que dependem de instrução. A prática constante do que se conhece, por sua vez, depende da aquisição do hábito correspondente<sup>382</sup>. A legislação aparece, assim, como necessária à habituação<sup>383</sup>. O Doutor Angélico aponta que o caminho da virtude passa tanto por um intelecto dotado do direcionamento correto (conhecimento verdadeiro) como acompanhado da firmeza capaz de coibir uma negativa da vontade (apetite racional), como se segue:

---

<sup>377</sup> É preciso que se faça, então, a consideração de dois momentos: aquele da elaboração da lei, pela ciência que se ocupa da moral, e aquele da aplicação da lei. Ora, se é fato que as intenções precisem ser consideradas na avaliação do ato, sua verdade nem sempre pode ser demonstrada. Por isso, enquanto os critérios legislativos centram-se na escolha (olhando para os motivos da ação), os critérios judiciais centram-se, sem desprezar aqueles, nos dados objetivos da ação em pauta (olhando o seu resultado). Com efeito, a justiça respeita aos atos externos e apenas secundariamente às influências internas que o influenciaram. CEN, V, 1, §886.

<sup>378</sup> Os princípios da ação virtuosa são o voluntário, a escolha e a vontade. Diz Tomás em referência a ensinamento de Aristóteles: “Ele havia dito, com efeito, definindo a virtude, que a virtude é um hábito eletivo porque a virtude opera pela escolha. Assim, ele trata agora, conseqüentemente, da escolha, do voluntário e da vontade. A esses três [itens], o voluntário é comum, pois se diz voluntário tudo o que se faz de pleno consentimento, a escolha, ela, trata do que visa um fim e a vontade considera o fim ele mesmo”. CEN, III, 1, §382.

[73086] Sententia Ethic., lib. 3 l. 1 n. 1

*Dixerat enim, definiens virtutem, quod virtus est habitus electivus, eo scilicet quod virtus per electionem operatur: et ideo nunc consequenter de electione determinat, et de voluntario et voluntate. Horum trium voluntarium commune est. Nam voluntarium dicitur, omne quod sponte fit. Electio autem est eorum quae sunt ad finem. Sed voluntas respicit ipsum finem.*

<sup>379</sup> A felicidade é uma atividade virtuosa. CEN, I, 12, §153.

[72928] Sententia Ethic., lib. 1 l. 19 n. 1

*Dictum est enim supra, quod felicitas est operatio quaedam secundum virtutem perfectam. Et sic per cognitionem virtutis melius poterimus de felicitate considerare.*

<sup>380</sup> O julgamento da ação, entretanto, não pode limitar-se às suas condições, mas deve considerar também a vontade do agente. É preciso que se admita que o que é universalmente errado pode ser circunstancialmente a melhor ação a ser feita. Certos valores norteiam a criação de regras gerais. Não obstante, o universal não é o universal do que vale necessariamente para todos os casos, mas é o que vale na maioria dos casos ou na maior parte deles. Ora, a disciplina científica exige um certo rigor. Mas da Política, por exemplo, não se pode exigí-lo no mesmo grau que na Matemática (na qual o universal corresponde ao necessário). Deve-se considerar o que é bom e o que é mau universalmente, entretanto, o que é bom e correto de forma universal pode não o ser de forma particular, porque as circunstâncias podem exigir a adoção de certos meios particulares os quais não se deseja como fim. As regras gerais pedem o seu sopesamento.

<sup>381</sup> CEN, X, 14, §2143.

<sup>382</sup> CEN, X, 14, §2144.

<sup>383</sup> CEN, X, 14, §2148.



Em seguida, ele mostra que a lei é necessária para que se torne bom. Ele mostra com duas razões. A primeira é que é preciso que aquele que deve tornar-se bom receba boa educação e costume, e que ele viva na seqüência em conformidade com as vias corretas descobertas, de maneira a abster-se das coisas depravadas, seja pela sua vontade própria, seja mesmo sendo constrangido contra sua vontade. Certamente, isso só acontece quando se tem sua vida dirigida por uma inteligência que detém tanto a ordem correta, para conduzir ao bem, quanto a força, quer dizer, um poder de coerção, para constranger aqueles que não querem. Ora, o preceito paterno não tem força de coerção, nem ela pertence a qualquer outro homem persuasivo que não seja o rei, nem é constituída em uma outra forma de governo. Mas a lei tem o poder de coerção do fato que ela é promulgada por um rei ou por um chefe. Ela é também um argumento que procede da prudência e de uma inteligência que dirige em direção ao bem. Assim, decorre que a lei é necessária para tornar os homens bons<sup>384</sup>.

Nota-se que o Aquinate conduz o leitor a oscilar entre as concepções de “conhecimento” e “vontade”, “alma” e “corpo”, “faculdades racionais” e “faculdades sensíveis”, “virtudes intelectuais” e “virtudes morais”, “Ética” e “Ciência Política”, “vida contemplativa” e “vida prática”, cuja interação culmina nas de “felicidade divina” e “felicidade humana”. Se num primeiro momento tem-se a tendência a polarizar umas e outras, uma leitura de conjunto do *Comentário à Ética Nicomaquéia*, bem como dos outros comentários que ele realiza no que toca ao corpo aristotélico e das obras onde versa sobre tais temas em primeira pessoa, permite que se compreenda sua complementariedade<sup>385</sup>. Com efeito, Aristóteles deixara transparecer uma certa tensão entre a esfera política e a esfera especulativa, tendendo a priorizar aquela em detrimento dessa, mas Tomás parece desfazê-la, apoiado numa idéia de ordem que ultrapassa a idéia grega. Quer dizer, ele estabelece uma hierarquização entre o que se refere a propriedades físicas e racionais no homem, que reflete a função que o especifica no universo, bem como a hierarquização existente entre esta vida e a divina, e que justifica a também hierarquização das disciplinas que pretendem descrever cientificamente a realidade, sem, contudo, negar a unidade humana e a ordem total do cosmos. Se para o Santo Doutor a felicidade divina é superior em perfeição à humana, da

---

<sup>384</sup> CEN, X, 14, §2153.

[74855] Sententia Ethic., lib. 10 l. 14 n. 17

*Deinde cum dicit: si igitur, quemadmodum dictum est etc., ostendit, quod lex est necessaria ad hoc quod homo fiat bonus. Et hoc duabus rationibus. Quarum prima est, quia oportet eum, qui est futurus bonus, bene nutriri et consuescere, et quod postea vivat secundum adinventiones rehtarum viarum, ita quod abstineat a pravis, sive propria voluntate sive etiam contra suam voluntatem coactus. Quod quidem non contingit nisi vita hominis dirigatur per aliquem intellectum, qui habeat, et rectum ordinem ad hoc quod ducat ad bonum, et habeat fortitudinem, idest vim coactivam ad hoc quod compellat nolentes; quam quidem vim coactivam non habet praeceptum paternum, neque cuiuscumque alterius hominis persuadentis, qui non sit rex, vel in aliquo alio principatu constitutus. Sed lex habet coactivam potentiam, in quantum est promulgata a rege vel principe. Et est sermo procedens ab aliqua prudentia et intellectu dirigente ad bonum. Unde patet, quod lex necessaria est ad faciendum homines bonos.*

<sup>385</sup> Uma leitura do *Comentário às Sentenças de Pedro Lombardo* de Tomás de Aquino pode ser também desejável. Nela, destaca J.-P. Torrell, pode-se contar mais de duas mil citações de Aristóteles, sendo que a *Ética Nicomaquéia* vem em primeiro lugar, com algo em torno de 800 citações. TORRELL, J.-P., *Iniciação a Santo Tomás de Aquino*, p. 49.

mesma forma que o intelecto é superior à sensibilidade e o conhecimento à ação<sup>386</sup>, esta superioridade não pode ser suplantada nesta vida, mas experienciada de maneira tal que o que é inferior acorde-se com o que lhe ultrapassa, sem ser por isso negligenciado.

Como a sua alma, o fim do homem é também dúplice: a razão humana desdobra-se numa atividade racional eminentemente prática e noutra contemplativa. Embora essa seja mais nobre do que aquela, não pode desmerecê-la, sob pena de falta à realização do seu caráter estritamente humano, o qual é dado tão somente ao homem realizar e que possui uma função reguladora do ponto de vista social. Se todos os homens passassem a se dedicar tão somente à contemplação divina, não haveria sociedade, e a condição humana por excelência seria frustrada. Nada impede, entretanto, que a atividade empreendida o seja em concordância com uma tal diretiva. McInerny sublinha:

A contemplação, apesar de não poder ser a atividade exclusiva de nenhum ser humano, é objetivamente a melhor atividade na qual um humano pode se engajar. Um homem, então, que ordena sua vida estando tudo o que ele faz, em última instância, a serviço da contemplação, pode ser dito estar conduzindo a melhor vida humana objetivamente<sup>387</sup>.

Ora, segundo McInerny, o bem humano está na “orquestração” de vários bens e não na busca de apenas um único entre eles<sup>388</sup>. Dada a condição humana, a contemplação não pode ser exigida como uma atividade exclusiva, mas exercida na medida da necessidade e capacidade individual de cada um. A ordem humana pede a realização de um conjunto de bens que concorda com um bem maior, mas o maior dos bens não é dado ao homem realizar justamente porque a natureza dele é de outra ordem, a divina.

Do ponto de vista filosófico, o Doutor Angélico observa que o bem o qual pode ser investigado é o bem humano, sendo o divino maior do que a condição racional humana permite conhecer<sup>389</sup>. Na busca do seu bem, então, o qual passa pelo bem comum, e em respeito à sua natureza, mas não completamente determinado por ela, o homem necessita conhecê-lo e desejá-lo, a fim de conduzir a sua conduta na direção correta. Ainda, ele precisa ter o hábito de desejar o que é verdadeiramente conforme ao seu bem a fim de não ser levado

---

<sup>386</sup> Tomás, num certo sentido, privilegia a ordem especulativa sobre a prática, o que não é feito por Aristóteles.

<sup>387</sup> McINERNY, R., *Ethics*, p. 33.

<sup>388</sup> McINERNY, R., *Ethics*, p. 34.

<sup>389</sup> “Pois nesse livro, o Filósofo fala da felicidade tal como se pode obter nesta vida. Com efeito, a felicidade de outra vida excede toda investigação da razão”. CEN, I, 9, §113.

[72817] *Sententia Ethic.*, lib. 1 l. 9 n. 11

*Loquitur enim in hoc libro philosophus de felicitate, qualis in hac vita potest haberi. Nam felicitas alterius vitae omnem investigationem rationis excedit.*

a agir por um desejo puramente sensual. É a formação dessa disposição de caráter que a lei positiva incentiva. Uma vez que decorra da lei natural, princípio sobre o qual se funda o conhecimento científico em matéria moral, dispõe sobre o que é verdadeiramente bom a ser feito (na maior parte dos casos) e de maneira obrigatória.

Daí a conclusão de que, para Tomás, sendo a ação humana uma ação racional, ela pressupõe o conhecimento, e sendo ela desencadeada pelo desejo, ela pressupõe que esse lhe seja conforme, a fim de que forme um hábito virtuoso. Logo, uma lei é legitimamente imposta quando as suas prescrições satisfazem as exigências do bem comum. Dele ela extrai o seu valor de verdade. E ela garante a conformidade da ação à essa verdade na medida em que é, justamente, imposta. Da coerção tem-se a estimulação ao hábito. Pois a Ciência Política trata do estudo do bem comum e a legislação que nele se funda (produto da Ciência Legislativa) obriga hipoteticamente ao seu cumprimento<sup>390</sup>. O homem é, nesse sentido, determinado não apenas de forma estritamente natural, mas, sobretudo, racional. Como a razão é um princípio individual a cada um e como a realização do bem de cada um passa pela do bem comum, é preciso que os critérios mínimos de uma tal realização sejam definidos e respeitados por todos. A lei cumpre, assim, com a definição das principais diretrizes do agir humano. Ela garante a prerrogativa do bem da coletividade, pelo qual passa o bem dos indivíduos<sup>391</sup>.  
Assinala G. Chalmeta:

(...) a existência de leis emanadas da autoridade que estabelece com validade geral algumas implicações da lei natural, apesar dos problemas de justiça que origina, é necessária para a realização existencial desse ideal. Entre as razões que Tomás propõe para sustentar essa tese, encontram-se no artigo da *Summa Theologiae*, que se ocupa especificamente do problema: primeiro porque será mais fácil encontrar poucas pessoas sábias capazes de ditar bem estas normas gerais do que as muitas necessárias para julgar o que exige a lei natural em cada caso singular; ademais, porque os que estabelecem as leis podem considerar largamente os problemas em discussão, enquanto se devessem julgar sobre os fatos particulares seria inevitável ter que decidir alguma vez sem a atenta consideração dos elementos em jogo; e, por último, porque os legisladores julgam em abstrato e sobre coisas futuras, e, portanto, a valoração será com frequência mais objetiva do que a que se refere

---

<sup>390</sup> Observa G. Chalmeta: “Sem embargo, quem quer de verdade realizar o ideal da justiça não tem como evitar a exigência de algumas leis coercitivas e universais. Razão pela qual a justiça exigirá, algumas vezes, sacrificar alguns direitos não fundamentais do indivíduo para salvar a sociedade, da mesma forma que às vezes sacrifica algo da parte para salvar o todo [ST, I-II, q. 96, a. 4, conclusão]”. CHALMETA, G., *La justicia política en Tomás de Aquino: una interpretación del bien común político*, p. 202.

<sup>391</sup> M. S. Kempshall chama a atenção para duas perspectivas possíveis de análise: “Na teoria, portanto, Aquino argumenta que a justiça geral compreende todas as virtudes, que a lei é instituída para fazer os indivíduos virtuosos, e que as ações as quais um indivíduo pratica para si mesmo são ações que são feitas para toda a comunidade. Na prática, entretanto, ele concede que a lei humana não compreende toda ação de toda virtude, que a lei é instituída para corrigir apenas aquelas atividades que ameaçam a continuação da sociedade humana, e que há uma esfera de atividade privada para cada ser humano individual”. KEMPSHALL, M. S., *The common good in late medieval political thought*, p. 123.

aos acontecimentos particulares e presentes; com efeito, esta última se faz com frequência sob a influência perturbadora das paixões [ST, I-II, q. 95, a. 1, ad 2]<sup>392</sup>.

A hipótese que motivara inicialmente a realização deste trabalho era a de que, para Tomás de Aquino, comentador da *Ética Nicomaquéia*, o conhecimento científico da felicidade é um pressuposto ao seu alcance. A sua confirmação procedeu-se pela verificação de duas premissas: a de que a ação é pressuposta à felicidade e a de que o conhecimento é pressuposto à ação. Pois, uma vez demonstrado que a felicidade é uma atividade humana (premissa 1) e que essa atividade é ordenada pelo conhecimento do homem sobre ela (premissa 2), conclui-se que o conhecimento é pressuposto à felicidade. O Aquinate, entretanto, diz mais, donde a necessidade da consideração de duas acepções da palavra “conhecimento”. Numa primeira acepção, qual seja a de “conhecimento científico” (*scientia*), não só é preciso que se conheça o que é a felicidade, mas, a partir da sua definição, é preciso que se conheça, ainda, o que ela envolve. A um tal conhecimento, entretanto, não se pede de um modo geral ao homem que chegue por si só. Basta que alguns entre eles (os cientistas políticos, num primeiro momento, e os legisladores, num segundo) o façam a fim de que sirva como diretiva aos demais (os cidadãos). Numa segunda acepção, portanto, a de “conhecimento” em sentido lato (*cognitio*), é preciso que todos conheçam o que é a felicidade e o que ela envolve para dirigir a sua ação até ela, o que se pode conhecer pela experiência (apreensão) ou pelo ensinamento (aprendizado). Nesse sentido, o “ensinamento” dado pela lei é o mais eficiente, posto que científico e, logo, verdadeiro, e que coercitivo e, logo, motivador - na maior parte dos casos<sup>393</sup>.

Assim, do ponto de vista do indivíduo, a legislação assegura o conhecimento de que depende para ordenar-se ao seu fim e a motivação de que pode precisar para agir conformemente a ele. Já do ponto de vista do cidadão, ela assegura o seu direito humano a realizar-se, o qual passa pelo dos demais, posta a relação do bem individual com o bem comum. O homem feliz é aquele que tem o seu bem realizado em suas diferentes esferas, a qual depende da sua ação, mas também da do seu semelhante. Daí o fundamento da lei, ser instrumento à realização humana. Ela dá a conhecer as diretivas de cuja observação depende o

---

<sup>392</sup> CHALMETA, G., *La justicia política en Tomás de Aquino: una interpretación del bien común político*, p. 198.

<sup>393</sup> J.-M. Aubert apresenta a distinção operada por Tomás de uma dupla faculdade da lei: “uma ‘vis directiva’ inerente e essencial a toda lei humana, característica que a aproxima mais à lei divina (orientação dos homens em direção a seu fim último), e uma ‘vis coactiva’ que é apenas acidentalmente e que não entra em jogo a não ser que a primeira não tenha eficácia”. AUBERT, J.-M., *Le droit romain dans l’œuvre de saint Thomas*, p. 83.

bem comum, assim como a estimula. A felicidade humana pressupõe, portanto, um conhecimento deste tipo: um conhecimento que seja científico, mas também coercitivo, tal como o que é dado pela legislação civil.

## Bibliografia

### A- Textos de base

#### Aristóteles:

*L'Éthique à Nicomaque*. intr., trad., com. R. A. GAUTHIER, J. Y. JOLIF. 2 ed., intr. nova, t. II, Louvain-la-neuve, Paris, Sterling – Virginia: Peeters, 2002.

*Nicomachean Ethics*. In: *Commentary on Aristotle's Ethics*. trad. C. I. Litzinger op., Notre Dame, Indiana, Dumb Ox Books, 1993.

#### Tomás de Aquino<sup>394</sup>:

*Commentaire au traité de l'âme* [*Sententia libri De Anima*, 1266]. trad. Yvan Pelletier, 2000.

*Commentaire de l'Éthique à Nicomaque* [*Sententia libri Ethicorum*, 1269]. trad. Yvan Pelletier, 2000.

*Commentaire de la Politique* [*Sententia libri Politicorum*, em torno de 1269]. trad. Guy Delaporte, 1999.

*Commentaire des Physiques* [*In libros Physicorum*, depois de 1268]. trad. Yvan Pelletier. 1999.

*Commentary on Aristotle's Metaphysics* [*Sententia libri Metaphysicæ*, 1268-1272]. trad. John P. Rowan, USA, Dumb Ox Books, 1961.

*Questions disputées sur la vérité* [*De veritate*, 1256-1259]. trad. monge da abadia Sainte Madeleine du Barroux, 2005-2007.

*Questions disputées sur le mal* [*De malo*, 1263-1268]. trad. Damien Saurel, 2006.

*Somme contre les gentis* [*Summa contra Gentiles*, 1259]. trad. ed. Cerf, Paris, 1998.

*Somme de Théologie* [*Summa Theologiæ*, 1269-1272]. trad. dominicana, ed. Cerf, 1984.

*Sur le Gouvernement du Prince, au Roi de Chypre* [*De regno*, 1265-1266]. trad. Martin-Cottier, 1946.

---

<sup>394</sup> As traduções das obras de Tomás de Aquino foram consultadas no site *Les œuvres complètes de saint Thomas d'Aquin*: <http://docteurangelique.free.fr/>. Os textos em latim, por sua vez, foram consultados no site *Corpus Thomisticum (Opera omnia S. Thomae)*: <http://www.corpusthomicum.org/>.

## B- Bibliografia geral

- ARENDDT, Hannah. *Condition de l'homme moderne [The Human Condition]*. Calmann-Lévy, 1961.
- AUBERT, Jean-Marie. *Le droit romain dans l'œuvre de saint Thomas*. Paris, Vrin, 1955.
- BLAIS, Martin. *L'autre Thomas d'Aquin*. Les Éditions du Boréal, 1990.
- BLANCHÉ, Robert. *L'axiomatique*. 2 ed., Paris, Quadrige/PUF, 1999.
- BOULNOIS, Olivier. *Religions et philosophies dans le christianisme au Moyen Âge: Désir et prudence (XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles)*. In: Annuaire EPHE, Section des sciences religieuses, t. 114, 2005-2006.
- BOYER, Jean-Paul. *Sapientis est ordinare: La monarchie de Sicile-Naples et Thomas d'Aquin (de Charles Ier à Robert)*. In: Formation intellectuelle et culture du clergé dans les territoires angevins (milieu du XIII<sup>e</sup>-fin du XV<sup>e</sup> siècle), Collection de l'École française de Rome 349, p. 277-312.
- CASTELLO DUBRA, J. A. *Hombre y naturaleza*. In: Veritas, Porto Alegre, EDIPUCRS, v. 44, n. 3, 1999.
- CATTIN, Yves. *L'antropologie politique de Thomas d'Aquin*. Paris, Harmattan, 2001.
- CHALMETA, Gabriel. *La justicia política en Tomás de Aquino: una interpretación del bien común político [La giustizia politica in Tommaso d'Aquino: un'interpretazione del bene comune politico]*. Pamplona, EUNSA, 2002.
- COURTINE, Jean-François. *Suarez et le système de la métaphysique*. Paris, PUF, 1990.
- ELDERS, Leo J. *L'Éthique de Saint Thomas d'Aquin: Une lecture de la Secunda pars de la Somme de théologie*. Paris, IPC, 2005.
- \_\_\_\_\_. *La philosophie de la nature de saint Thomas d'Aquin: la nature, le cosmos, l'homme*. Paris, Tequi, 1994.
- FINNIS, John. *Founders of Modern Political and Social Thought: Aquinas. Moral, Political and Legal Theory*. 1998.
- \_\_\_\_\_. *Aquinas's Moral, Political, and Legal Philosophy*. 2005. URL: <http://plato.stanford.edu/entries/aquinas-moral-political/>. Consultado em 10/12/2007.
- FOLLON, Jacques. *Le finalisme chez Aristote et S. Thomas*. In: Finalité et intentionalité: doctrine thomiste et perspectives modernes. Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve et Louvain 21-23 mai 1990, ed. J. Follon, J. McEvoy, Paris, Vrin, 1992, p. 11/39.

- GOYARD-FABRE, Simone. *Les embarras philosophiques du droit naturel*. Paris, Vrin, 2002.
- HEER, Friedrich. *L'univers du Moyen Âge*. Paris, Arthème Fayard, 1970.
- HENRICI DE GANDAVO. *Quodlibet IX*. In: *Opera Omnia* (1979 sqq.). Leuven, Leuven University Press.
- JACOB, Jonathan; ZEIS, John. *Form and cognition: How to go out of your mind*. In: *The Monist*, 1997, v. 80, n. 4.
- KEMPSHALL, Matthew S.. *The common good in late medieval political thought*. Oxford, Clarendon Press, 1999.
- LE GOFF, Jacques. *Un long Moyen Âge*. Paris, Tallandier, 2004.
- LOTTIN, Odon. *Le droit naturel chez saint Thomas et ses prédécesseurs*. 2 ed., Bruges, Beyaert, 1931.
- MACINTYRE, Alasdair. *After virtue*. 2ed., Notre Dame. University of Notre Dame Press, 1984.
- MARITAIN, Jacques. *La personne et le bien commun*. Paris, Desclée de Brouwer, 1947.
- McINERNY, Ralph. *Ethics*. In: *The Cambridge Companion to Aquinas*. ed. Norman Kretzmann et Eleonore Stump. New York, Cambridge University Press, 1993.
- OLIVEIRA, Isabel Ribeiro de. *Notas sobre dois livros de Macintyre*. In: *Lua Nova*, n. 64, 2005.
- RAWLS, John. *Uma teoria da justiça [A Theory of Justice]*. São Paulo, Martins Fontes, 2000.
- RHONHEIMER, Martin. *Ley natural y razón práctica: una visión tomista de la autonomía moral [Natur als Grundlage der Moral: die personale Struktur des Naturgesetzes bei Thomas von Aquin: eine Auseinandersetzung mit autonomer und teleologischer Ethik]*. Pamplona, EUNSA, 2000.
- SCHENEIDER, Jakob Hans Joseph. *L'unité de la raison humaine selon Thomas d'Aquin et Al-Farabi*. In: *Le Portique*, n. 12, 2003. URL: <http://leportique.revues.org/document582.html>. Consultado em 06/08/2007.
- SÈRE, Bénédicte. *Penser la amitié au Moyen Âge*, Turnhout, Brepols, 2007.
- Stoicorum Veterum Fragmenta*, ed. J. von Arnim, Stuttgart, Teubner, 1978 [1905].
- STUMP, Eleonore. *Personal relation and moral residue*. In: *History of the Human Sciences: Theorizing from the Holocaust: What is to be Learned?*, ed. Paul Roth & Mark S. Peacock, v. 17, n. 2/3, 2004, p. 33/57.



TORRELL, Jean-Pierre. *Iniciação a Santo Tomás de Aquino: sua pessoa e sua obra* [Initiation à saint Thomas d'Aquin: sa personne et son œuvre]. São Paulo, Loyola, 1999.

VILLEY, Michel. *Questions de saint Thomas sur le droit et la politique ou le bon usage des dialogues*. Paris, PUC, 1987.

\_\_\_\_\_. *Seize essais de philosophie du droit dont un sur la crise universitaire*. Paris, Dalloz, 1969.

\_\_\_\_\_. *Le droit et les droits de l'homme*. Paris, PUC, 1983.