

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

LUCAS FONSECA DOS SANTOS

ENTRE A METAFÍSICA E A FILOSOFIA MORAL: a teoria dos transcendentais como possível paradigma metaético da obra de Tomás de Aquino.

Porto Alegre - RS

2024

LUCAS FONSECA DOS SANTOS

ENTRE A METAFÍSICA E A FILOSOFIA MORAL: a teoria dos transcendentais como possível paradigma metaético da obra de Tomás de Aquino.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial para a obtenção de título de Mestre em Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Alfredo Carlos Storck

Porto Alegre - RS

2024

CIP - Catalogação na Publicação

Fonseca dos Santos, Lucas
Entre a Metafísica e a Filosofia Moral: a teoria
dos transcendentais como possível paradigma metaético
da obra de Tomás de Aquino. / Lucas Fonseca dos
Santos. -- 2023.
84 f.
Orientador: Dr. Alfredo Carlos Storck.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do
Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Porto
Alegre, BR-RS, 2023.

1. Lei Natural. 2. Tomás de Aquino. 3. Metaética.
4. Razão Prática. I. Carlos Storck, Dr. Alfredo,
orient. II. Título.

LUCAS FONSECA DOS SANTOS

ENTRE A METAFÍSICA E A FILOSOFIA MORAL: a teoria dos transcendentais como possível paradigma metaético da obra de Tomás de Aquino.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial para a obtenção de título de Mestre em Filosofia

Realização: 14/12/2023

Resultado: Aprovado

Banca Examinadora:

Dr. Alfredo Carlos Storck
Departamento de Filosofia
Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

Dr. Roberto Hoffmeister Pich
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS)

Dra. Ana Rieger Schmidt
Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

AGRADECIMENTOS

“...beatitudo est gaudium de veritate...”
(*Suma de Teologia, I-IIae, q. 3, a. 4, resp*)

A gratidão é uma atitude que nasce de um coração enamorado e filosófico. É o reconhecimento pleno e veraz de que, por trás de cada realização, existem muitas pessoas que possibilitaram que isso acontecesse e que, de certa forma, essa realização também pertence a muitos.

Agradeço a Deus por esta trajetória fecunda no mestrado, pela possibilidade de concluir este trabalho mesmo em meio a tantos desafios que não imaginava que seriam superados.

À minha esposa Sofia, que me sustentou em tantas ocasiões e tanto se sacrificou para que eu pudesse nesta ocasião entregar essa dissertação, e que todo dia me ajuda a tornar a filosofia algo concreto em minha existência. Também agradeço e dedico a minha filha, Rita, que, sendo tão pequena, me move a querer ser cada dia melhor e cumprir meus deveres de forma amorosa.

Agradeço também minha família, e principalmente meus pais, Carlos e Eliane, e meu irmão André, por serem também apoios firmes em todos os momentos. Meu irmão, também, por ter sido um interlocutor filosófico ímpar nestes tempos de trabalho.

Ao meu grande professor e amigo Dr. Victor Sales Pinheiro que me ensinou que a investigação filosófica tem de ser unida à vida, e que me introduziu no estudo de Tomás de Aquino, me oferecendo uma bolsa de estudos em seu curso sobre a Suma de Teologia, sem o qual eu talvez não tivesse escrito sobre este tema.

Agradeço o trabalho incansável e paciente do prof. Dr. Alfredo Storck, que, sempre disponível para minhas dúvidas e incertezas, tornou o processo de pesquisa mais agradável e realizável. Essa benevolência foi fundamental para todo o processo de pesquisa que culmina na presente dissertação.

Agradeço também aos professores Dr. Pedro Kozen Kapra, de quem aprendi muito com a pesquisa produzida sobre Tomás de Aquino, que foi referência para mim na construção da presente dissertação; e também à professora Dra. Ana Rieger e professor Dr. Roberto Hoffmeister, pela leitura atenta da dissertação e orientações.

Por fim, agradeço aos professores da *Accademia Vivarium Novum*, pelas bolsas de estudo concedidas nestes dois anos e meio, que me permitiram estudar de forma presencial e remota no instituto, sem as quais não teria tido acesso aos originais latinos com a proficiência que me foi dada através dos cursos de formação.

RESUMO

Na presente dissertação são discutidos os fundamentos da filosofia moral de Tomás de Aquino e as relações entre esta e sua metafísica, investigando os pressupostos metaéticos da teoria moral do filósofo medieval. A hipótese levantada é de que a tese metaética fundamental da obra é a teoria dos transcendentais formulada, sobretudo, nas *Quaestiones Disputatae de Veritate*, e que, a partir desta tese, através da articulação com sua teoria da razão prática e da ação humana, podem surgir possibilidades diversas de classificações metaéticas na obra de Tomás. É defendido que uma compreensão clara do aspecto metaético da teoria dos transcendentais do ente permite não apenas um entendimento mais distinto das divergências internas entre os intérpretes do Aquinate, mas também permite respostas mais fundamentadas às críticas externas à tradição escolástica. Essa hipótese será trabalhada no seguinte percurso: no primeiro capítulo, será levantado o estado da questão, apresentando as diversas correntes interpretativas do pensamento do Aquinate na contemporaneidade, e também quais são os principais desafios da metaética contemporânea em relação às teorias fundadas no autor. A diversidade de abordagens acerca da obra de Tomás levará à hipótese de que essas divergências se devem menos às conclusões morais distintas, mas aos pressupostos metaéticos distintos, e que a tese metaética fundamental do Aquinate é a teoria dos transcendentais. No segundo capítulo, a teoria dos transcendentais é explorada em primeiro lugar considerando sua genealogia histórica até Tomás de Aquino e, em um segundo momento, é tratada de forma mais extensa, considerando também as consequências que aquela tem para a consideração do papel da teologia na sua filosofia moral em geral. No terceiro capítulo, o tema do segundo capítulo será integrado ao tratamento que Tomás dá à razão prática, à beatitude e à lei natural, possibilitando, assim, a compreensão de como esta teoria se encaixa em uma visão mais ampla de sua obra, e tem-se um vislumbre das possibilidades de compreensão metaética na teoria moral do autor. No último capítulo, são apresentadas as diversas possibilidades que sua obra permite de classificação na metaética, defendendo que na obra de Tomás pode-se encontrar um naturalismo qualificado, mas que, textualmente, permite diversas matizes metaéticas distintas, e seus intérpretes, por esta razão, apresentam enfoques de teorias mais naturalistas ou menos naturalistas, ainda que partam do mesmo autor.

Palavras-chave: Lei natural. Tomás de Aquino. Metaética. Razão prática.

ABSTRACT

This dissertation discusses the foundations of Thomas Aquinas' moral philosophy and the relationships between it and his metaphysics, investigating the metaethical assumptions of the medieval philosopher's moral theory. The hypothesis raised is that the fundamental metaethical thesis of his work is the theory of transcendentals, formulated, above all, in the *Quaestiones Disputatae de Veritate*, and that, based on this thesis, through articulation with his theory of practical reason and human action, different possibilities of metaethical classifications may arise in Thomas's work. It is argued that a clear understanding of the metaethical aspect of the theory of transcendentals of being allows not only a more distinct understanding of the internal divergences between Aquinas's interpreters, but also allows for more grounded responses to external criticisms of the scholastic tradition. This hypothesis will be worked on through the following route: in the first chapter, the state of the issue will be raised, presenting the different interpretative currents of Aquinas' thought in contemporary times, and also what are the main challenges of contemporary metaethics in relation to the theories founded on the author. The diversity of approaches to Thomas's work will lead to the hypothesis that these divergences are due less to different moral conclusions, but to different metaethical assumptions, and that Aquinas's fundamental metaethical thesis is the theory of transcendentals. In the second chapter, the theory of transcendentals is explored firstly considering its historical genealogy up to Thomas Aquinas and, in a second moment, is treated more extensively, also considering the consequences that this theory has for considering the role of theology in his moral philosophy in general. In the third chapter, the theme treated in the second chapter will be integrated with Thomas's treatment of practical reason, beatitude and natural law. Through this association of themes, it is possible to understand how this theory fits into a broader vision of his work, and we get a glimpse of the possibilities of metaethical understanding in the author's moral theory. In the last chapter, the different possibilities that his work allows for classification within the scope of metaethics are presented, arguing that in Tomás's work a qualified naturalism can be found, but that, textually, his work allows for different metaethical nuances different, and their interpreters, for this reason, present more naturalistic or less naturalistic theories, even if they have the same author as a starting point.

Keywords: Natural law. Thomas Aquinas. Metaethics. Practical reason.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	9
2 A RELAÇÃO ENTRE ÉTICA E METAFÍSICA NA TEORIA MORAL DE TOMÁS DE AQUINO E A QUESTÃO METAÉTICA CONTEMPORÂNEA.....	13
2.1 DISTINÇÕES POSSÍVEIS ENTRE OS DIVERSOS ENFOQUES DAS TEORIAS DA LEI NATURAL.....	15
2.1.1 Teorias metafisicamente densas ou deflacionadas metafisicamente.....	15
2.1.2 Segunda divisão: tipos de respostas às objeções.....	20
2.2 METAÉTICA: CORRENTES PRINCIPAIS E A METAÉTICA NA FILOSOFIA DE TOMÁS.....	26
3 OS TRANSCENDENTAIS EM TOMÁS DE AQUINO.....	29
3.1 UMA BREVE HISTÓRIA DA TEORIA DOS TRANSCENDENTAIS.....	29
3.2 OS TRANSCENDENTAIS EM TOMÁS DE AQUINO: QUESTÕES DISPUTADAS SOBRE A VERDADE.....	35
3.2.1. De Veritate - Questão 1: o que é verdade?.....	35
3.2.2. De Veritate - Questão 21: o que é o bem?.....	38
3.2.3. Os transcendentais e teologia natural.....	43
4 TEORIA DOS TRANSCENDENTAIS, RAZÃO PRÁTICA E METAFÍSICA.....	48
4.1 A RAZÃO PRÁTICA NA SUMA DE TEOLOGIA.....	49
4.1.1 A verdade teórica como <i>adequatio</i>.....	51
4.1.2 As estruturas da razão teórica e prática e o desafio da Lei de Hume.....	53
4.1.2.1 A verdade prática na teoria neoclássica.....	55
4.1.3 Críticas à teoria neoclássica: Tomás e a Lei de Hume.....	56
4.2 O BEM E SUA CONVERSIBILIDADE COM A NOÇÃO DE FIM NO TRATADO DA BEATITUDE.....	61
4.3 OS PRIMEIROS PRINCÍPIOS DA RAZÃO PRÁTICA NO TRATADO DA LEI.....	62
5 À GUIA DE CONCLUSÃO: A METAÉTICA EM TOMÁS DE AQUINO.....	67
5.1 DETERMINANDO ANALITICAMENTE O NATURALISMO DE TOMÁS DE AQUINO.....	70
5.2 OS PRESSUPOSTOS METAÉTICOS DE AQUINO EXPLICITADOS.....	74
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS	76
REFERÊNCIAS.....	76

1 INTRODUÇÃO

Desde o final do século XIX e durante todo o século XX houve um grande renascimento dos estudos acerca da obra de Tomás de Aquino, não apenas na Teologia, mas em diversas áreas de estudo, que incluem a Psicologia, Antropologia, Filosofia da natureza, Ética entre outras (MICHELETTI, 2009)¹. E essa pluralidade de estudos dedicados ao Aquinate não poderia senão incentivar uma vasta quantidade de escolas inspiradas no autor, de modo que não se pode falar de tomismo, e sim de “tomismos” (KERR, 2008).

Um dos temas que têm suscitado profundos debates entre os proponentes de cada escola é o da filosofia moral, e, sobretudo, acerca das relações existentes entre metafísica e moral na obra de Tomás de Aquino. Este interesse tem ressurgido a partir de dois paradigmas teóricos importantes na filosofia analítica contemporânea: o paradigma da Lei de Hume (FIGUEROA, 2002, p. 399) e aquele proposto por Moore, também conhecido como falácia naturalista.

Assim, tomado o panorama analítico que, por vezes, manifesta-se anti-metafísico - ou ao menos não-metafísico -, tem havido uma divisão entre os estudiosos de Tomás acerca da aceitação destes paradigmas ou rejeição e também com propostas de diversas respostas possíveis à eles. De fato, isso fez com que surgissem respostas de caráter metafísico, rejeitando o paradigma contemporâneo em seu fundamento, e também respostas que aceitaram parcialmente o panorama analítico e formularam respostas de caráter menos metafísico.

De fato, entre as diversas correntes atuais de interpretação de Tomás², pode-se dividir duas correntes que se destacam no interesse pelo tema: os tomistas leoninos e os analíticos³. Os primeiros são assim chamados em razão de seu engajamento mais direto no movimento nascido da encíclica *Aeterni Patris*, do Papa Leão XIII,

¹ O caráter plural deste movimento de retorno à obra de Tomás de Aquino fez com que muitos autores considerassem inadequado dizer que há um “Tomismo” - no singular. Antes, haveriam “Tomismos” quase incomensuráveis entre si (CASE, 2013, p. 6-7), com pluralidades de problemas e de metodologias. Essa pluralidade também é visível nas diversas reinterpretações de sua Teoria da Lei Natural trazidas no século XX, como Sánchez (2015) apresenta.

² Case (2013) cita quatro correntes: tomismo leonino, transcendental, analítico e *Ressourcement Thomism* - isto é, tomismo das fontes.

³ Importa notar que, ainda que se faça distinção entre leoninos e analíticos, sabe-se que não é totalmente precisa. Autores como Ralph McInerny, por exemplo, podem ser considerados como leoninos (por seguirem de perto o projeto de restauração proposto na *Aeterni Patris*) e analíticos (pelo seu engajamento na filosofia analítica e em suas questões).

enquanto os segundos surgem dentro do contexto da própria filosofia analítica e buscam compreender o Aquinate sob esses termos.

Pode-se, então, distinguir entre os autores que analisam a filosofia moral a partir de seus pressupostos e fundamentos metafísicos, tal como Hervada (2008) e McInerney (1980) e os que possuem um fundamento mais próximo na filosofia analítica. Entre os segundos, destacam-se autores como Grisez (1965) e Finnis (1998), que, deflacionando o aspecto mais metafísico de sua obra, partem da hermenêutica da filosofia analítica.

Por esta razão, Grisez (1965) e Finnis (1998), esvaziam - ou reduzem consideravelmente o aspecto metafísico de sua obra, partindo de uma hermenêutica analítica, buscando fazer uma aproximação do Aquinate às relações entre metafísica e moral apresentados por Hume. Afirmam eles que a Lei de Hume pode ser uma objeção válida, uma vez que o raciocínio prático não tem como ponto de partida uma análise do ato humano considerando a perspectiva de terceira pessoa, isto é, fora para dentro do homem, mas do ato de experimentar os bens aos quais o homem se inclina a partir de uma perspectiva interna, dos bens enquanto oportunidades de realização humana (FINNIS, 2007, p. 44-45).

Para melhor compreender a posição do Aquinate relativamente às relações entre metafísica e ética, é necessário não se concentrar apenas na segunda, mas, sobretudo, analisar a sua posição metaética, isto é, a concepção pressuposta acerca da natureza do conceito principal da filosofia moral - o bem - e quais aspectos este conceito compreende.

Considera-se, para os termos do presente trabalho, que a metaética é uma “tentativa de entender os pressupostos e compromissos metafísicos, epistemológicos, semânticos e psicológicos do pensamento, discurso e prática moral” (SAYRE-MCCORD, 2023). Assim, a investigação se concentra em um passo anterior às conclusões morais, mas está situada nos pressupostos e fundamentos destas conclusões.

Em Tomás (2015, p. 563), o conceito de bondade é fundamental para a compreensão de sua Teoria da Lei Natural, já que é sobre este que se funda toda a sua análise acerca dos primeiros princípios da razão prática. O conceito, entretanto, de bondade não é apenas de natureza moral, mas possui também, se defenderá no presente trabalho, uma perspectiva metafísica subjacente, uma vez que Aquino

parece tratar deste tema pressupondo a tese dos transcendentais (ALVES, 2015, p. 113), que será aprofundada mais adiante.

Segundo essa teoria, todo ente, pelo mero fato de existir, é uno, verdadeiro e bom, de modo que o conceito de bem é profundamente relacionado à noção de perfeição entitativa. Assim, quanto mais atualizado for o ente, mais perfeito ele é, e, possuindo este nível de perfeição, é bom.

Nesse quadro conceitual, a natureza do conceito é clarificada a partir de sua relação com a metafísica geral, levando à conclusão de que tudo o que é pode ser dito bom porque é ente. E, sendo ente, possui uma perfeição entitativa: bem e ser são conceitos interligados pela noção de perfeição (*perfectio*).

Uma análise adequada da posição do Aquinate relativa às relações entre ética e metafísica exige uma articulação entre os dois aspectos pelos quais o conceito de bem se manifesta, e, além disso, uma análise mais profunda em um âmbito mais fundamental: o da metaética, que pode ser capaz de fazer a ligação fundamental entre o conceito de bem enquanto transcendental do ente e o conceito de bem enquanto fim da ação (STENBERG, 2011), que é o que se investigará no presente trabalho.

Essa articulação perpassa a tese da co-extensionalidade, assim chamada por Stenberg (2011) e que é por ele considerada a tese metaética fundamental da obra do Aquinate. Os conceitos de ente, de verdade e de bem são co-extensivos entre si, conversíveis entre si (AQUINO, ST, I, q. 5, a.1, resp., 2016, p. 194; AQUINO, 2002, p. 459), e o conceito de bem (central para a moral) e o de verdade e ente (centrais para a metafísica) se identificam na realidade do ente, mas se distinguem racionalmente, por meio de uma distinção intencional.

Essa tese permite encontrar as ligações entre metafísica e moral - na realidade entitativa das quais os conceitos de bem e de verdade surgem - e suas diferenças próprias de acordo com o aspecto analisado - na realidade da distinção de razão existente.

O problema que resta, no entanto, seria compreender a posição de Tomás de Aquino no panorama metaético contemporâneo. Não é totalmente claro, dadas as diversas interpretações de sua obra, se poderia ser considerado um naturalista ético ou um não naturalista - termos que serão explicados em momento propício. Seria possível classificá-lo como um naturalista ético, ou seja, alguém que identifica fatos morais e fatos naturais, ou como não naturalista justamente por negar a referida identificação?

A presente dissertação buscará analisar as relações entre metafísica e filosofia moral na obra do Aquinate. Partiremos da aceitação da teoria dos transcendentais e procuraremos mostrar como ela permite compreender melhor a posição do autor no quadro conceitual proposto pela metaética contemporânea.

Assim, considerando o conceito de bem a partir de seu aspecto antropológico-moral e metafísico, se pergunta: em que medida a relação entre metafísica e filosofia moral na obra de Tomás de Aquino poderiam ser melhor compreendidas por meio de uma articulação destes aspectos em um nível mais fundamental - o da metaética -, por meio da teoria dos transcendentais?

Este estudo se justifica em razão da escassa bibliografia sobre o tema da metaética em Tomás de Aquino⁴ em português, pela falta de sistematização do tema na literatura estrangeira⁵ e por inserir um prolífico autor medieval e sua reflexão no debate da metaética contemporânea. Se, por um lado, muitos estudiosos da filosofia analítica têm se voltado à obra do Aquinate, se faz necessário sistematizar como este tema se concretiza na metaética.

Assim, o presente estudo seguirá o seguinte percurso:

⁴ Nas pesquisas para o presente trabalho, se constatou que poucos trabalhos foram escritos em língua portuguesa sobre a teoria dos transcendentais e sua relação com a filosofia moral do Aquinate. Encontra-se um artigo de Luis Carlos Silva de Sousa (2009), de título *Lei natural e bem transcendental em Tomás de Aquino*, que parece fazer uma boa síntese do tratamento que Jan Aertsen (1996) fornece sobre o tema, mas sem contribuição original. A contribuição mais original e extensa sobre o tema foi a tese, originalmente escrita em italiano, de Anderson Alves (2015), *Ser e Dever-ser: Tomás de Aquino e o debate filosófico contemporâneo*. Grande parte das contribuições em língua portuguesa acerca da teoria dos transcendentais se concentra na noção de *verum*, em um enfoque investigativo que é principalmente epistemológico.

⁵ No levantamento de fontes, as seguintes teses e dissertações são as que mais se aproximam dos temas tratados no presente trabalho: *The Ontological Foundations for Natural Law Theory and Contemporary Ethical Naturalism*, de Bernard Mauser (2011), que discute com profundidade os fundamentos da lei natural e suas relações com o “neo-naturalismo”, dialogando assim com as correntes contemporâneas da metaética e apresentando as semelhanças e diferenças das teorias da lei natural com estas. O primeiro, até onde consta, a fazer um estudo comparativo entre a teoria dos transcendentais como fundamento metaético da Lei Natural em Aquino foi James M. Jacobs (2002), em sua tese para a aquisição do título de Ph. D em Filosofia, com título *The Metaphysics of Morals in Thomas Aquinas: The Transcendentals as the Foundation for Natural Law Ethics*. O mesmo autor (2004) escreve dois anos depois um artigo sobre o mesmo tema, de título *The Transcendentals and the Precepts of the Natural Law*, que é um resumo de sua tese apresentada em 2002. Stenberg (2011), em sua dissertação de mestrado *Being and Goodness: A Medieval Metaethical Thesis* é o segundo estudioso a sistematizar a metaética do Aquinate sob o título metaética, considerando os termos da teoria dos transcendentais. Grande parte desta investigação foi movida pelo importante livro de Jan Aertsen (1996), que é citado no presente trabalho, e, apesar de seu sucesso, o tema da ética e teoria dos transcendentais parece ter sido tratado principalmente em dissertações de mestrado ou teses de doutorado. John Finnis, em seus ensaios reunidos (2011) *Reason in Action* tem artigos esparsos com temas metaéticos, nos quais se contrapõe sobretudo às correntes metaéticas emotivistas, mas não faz associações destes temas com a teoria dos transcendentais.

Em primeiro lugar, será apresentado o *status quaestionis*, para que se compreenda como os principais acadêmicos estudiosos de Tomás de Aquino têm analisado o tema. Para isso, serão apresentadas as particularidades de cada abordagem da obra do Aquinate e quais são as características fundamentais de cada uma destas interpretações.

No segundo capítulo, uma exposição será feita sobre a genealogia da teoria dos transcendentais, para que, em um segundo momento, seja apresentado o modo com o qual Aquinate a trata, a partir das *Quaestiones Disputatae de Veritate*, com enfoque nas questões 1 e 21, apresentando também o que estes textos permitem concluir acerca das relações entre a sua teoria moral e sua teologia, segundo seus intérpretes.

No terceiro capítulo, o argumento será estabelecido em bases mais sólidas, relacionando a teoria dos transcendentais com os temas de razão prática e metafísica presentes em Tomás, de modo que fique em que sentido a teoria dos transcendentais é subjacente a estes temas e como ela é um recurso explicativo importante para compreender de forma mais completa a filosofia moral.

No quarto capítulo, será feita, à guisa de conclusão, uma síntese dos resultados da presente pesquisa e algumas diretrizes possíveis para que se possa compreender e definir de forma mais precisa a metaética do Aquinate dentro dos termos da metaética analítica contemporânea.

2 A RELAÇÃO ENTRE ÉTICA E METAFÍSICA NA TEORIA MORAL DE TOMÁS DE AQUINO E A QUESTÃO METAÉTICA CONTEMPORÂNEA

Ao enquadrar o pensamento moral de Tomás de Aquino no contexto dos modelos morais contemporâneos, pode-se pensar que o autor tem pouco a dizer sobre temas atuais, de modo que a teoria da lei natural proposta por ele tem sido relegada ao esquecimento, tanto na ética quanto no direito, parecendo ser algo definitivamente refutado na história do pensamento.

Essa impressão consolidou-se por meio da famosa tese formulada por David Hume (a chamada “Lei de Hume”), segundo a qual não é possível deduzir um dever ser a partir de proposições de fatos, ou melhor, não se poderia deduzir proposições normativas a partir de proposições que seriam meramente descritivas, ou, em uma formulação mais compreensível, não seria possível deduzir valores de fatos. Essa impossibilidade, à primeira vista, colocaria em dificuldades as teorias éticas fundadas

nas obras de Aristóteles e Tomás de Aquino, que possuem um inegável pressuposto metafísico em suas teses.

A partir da segunda metade do século XX, no entanto, surge um movimento intelectual que buscou dar nova vida ao estudo da obra de Aristóteles e Tomás de Aquino e inseri-los nos debates contemporâneos de ética, metafísica, lógica entre outros campos nos quais até então eram desconsiderados. Esse movimento, que teve uma fecundidade especial nos países de língua inglesa, ficou conhecido como “Tomismo Analítico”, e possui como expoentes Eleonore Stump (2008), John Finnis (2007 e 2011), Elizabeth Anscombe (1958), entre outros (MICHELETTI, 2009).

O que caracteriza esse movimento de retorno às fontes clássicas de filosofia moral é a tentativa de “traduzir” o pensamento de Aristóteles e de Tomás para a linguagem analítica contemporânea, para inseri-los nos debates em diversas áreas. Porém, longe de ser um aspecto unificador entre as correntes, muitas vezes tem levado à divergências interpretativas dentro do *corpus thomisticum* relativamente ao tema da lei natural.

O renascimento nos estudos da teoria da lei natural de Tomás de Aquino possui um contraponto bem constatado por Fergus Keer (2016) em seu *After Thomism: Versions of Thomism*. O autor, ao tratar das recepções da ética do Aquinate, pergunta-se se é possível falar em “teoria” (no singular) da Lei Natural, uma vez que tantas são as abordagens existentes a tal ponto que seria possível afirmar uma certa incomensurabilidade entre elas.

Esta diversidade - que, não raramente, gera disputas acirradas - tornou-se ainda mais evidente desde que Germain Grisez escreveu, em 1965, seu *“First Principle of Practical Reason: A Commentary on the Summa Theologiae, 1-2, Question 94, Article 2*, o que foi fundamental para que os estudos acerca dos fundamentos da Lei Natural começassem a ser revisitados e expandidos, em face aos desafios que a ética analítica contemporânea lhes opõe, e também quanto ao cenário anti-metafísico em que a filosofia moral se encontrava na época.

Para que se possa propor as possibilidades metaéticas da obra do Aquinate, é preciso compreender quais são as diferenças entre estes intérpretes de Tomás e qual é a distinção dos diversos projetos teóricos de cada abordagem hermenêutica da obra do Aquinate. Através disso, pode ser que o debate acerca das teorias da Lei Natural possa se tornar mais consciente das divergências internas reais, e também mais forte para lidar com as divergências e críticas externas ao seu âmbito teórico.

Assim, será empreendido o trabalho de não apenas perceber as divergências entre as teorias, mas também de compreender em que nível se encontram cada uma destas divergências, distinguindo, assim, dois níveis: teorias metafisicamente densas ou deflacionadas; tipos de respostas que cada grupo de teorias dá às objeções contemporâneas.

Por fim, será apresentada uma caracterização da compreensão de metaética assumida neste trabalho, para que se possa compreender os passos do argumento.

2.1 DISTINÇÕES POSSÍVEIS ENTRE OS DIVERSOS ENFOQUES DAS TEORIAS DA LEI NATURAL

O que unifica as abordagens concorrentes é o fato de que reivindicam seu fundamento, em maior ou menor medida, na filosofia de Tomás de Aquino. O que as distingue, no entanto, é o fato de que cada uma reconstruirá a teoria do Aquinate segundo diversos enfoques, de modo que nem todas as abordagens possuem os mesmos pontos de partida. Para apresentar esse ponto, distinguiremos as teorias quanto ao tipo de comprometimento metafísico adotado.

2.1.1 Teorias metafisicamente densas ou deflacionadas metafisicamente

A primeira distinção de enfoques será entre teorias densas ou deflacionadas metafisicamente.

As teorias da Lei Natural metafisicamente densas são aquelas cujo enfoque, ponto de partida e metodologia para a investigação moral são semelhantes àquela que é própria para a investigação metafísica. A argumentação por este enfoque parte da concepção de que existe, na obra de Tomás de Aquino, uma ordem cósmica, na qual todas as coisas estão ordenadas finalisticamente ao Fim Último - Deus -, e que, portanto, conhecer algo é conhecer a finalidade deste ente na ordenação cósmica.

Dado o assentimento à tese na ordem metafísica e cosmológica, também é necessário assentir o mesmo quanto à ordem moral. Assim, a metafísica está pressuposta e é necessária para o conhecimento das verdades morais elementares, uma vez que apenas seria possível conhecer os atos adequados para que o ser humano atinja seu fim se é conhecido o fim ao qual a natureza humana é ordenado.

A abordagem teórica nascida desta concepção é de que a filosofia moral nada mais é que uma parte da metafísica, na qual se deve descobrir diretrizes para a ação a partir da descoberta das finalidades próprias do ser humano, inscritas na estrutura ontológica do mesmo.

Na concepção de Lei, presente na I-II ae, como se verá nos próximos capítulos, esta abordagem considera com ênfase o papel da lei eterna na regência do *cosmos*, e forma assim uma concepção específica acerca das relações entre ética e metafísica. De fato, essa é a corrente que, segundo Stephen L. Brock (2020), afirma haver uma união estrita entre ética e metafísica a nível ontológico e epistemológico, enquanto nas teorias metafisicamente deflacionadas, afirma-se haver uma união a nível ontológico, mas não no epistemológico.

Keer (2002), em sua obra *After Aquinas: Versions of Thomism*, chama de Tomismo Leonino aquele nascido da renovação proposta pelo Papa Leão XIII e sua Encíclica *Aeterni Patris*, na qual incentivou os filósofos católicos a se dedicarem com maior empenho ao estudo da obra de Tomás de Aquino, o que fez com que o número de obras acerca do autor crescesse. Um trabalho acadêmico importante, do Case, O.P, *Thomisms: Methodological Plurality in the Study of St. Thomas Aquinas* (2013), busca também encontrar a raiz metodológica para a pluralidade crescente de interpretações da obra do Aquinate.

Os dois autores afirmam que este tomismo tinha por características o fato de ser por vezes um mero esforço interpretativo, uma tentativa por vezes rasa de transformar em teses rígidas a filosofia viva do Aquinate. Por um lado, alguns autores citados neste trabalho podem ser considerados leoninos e, por outro, não.

Entre os autores que possuem uma abordagem metafísica mais densa, encontram-se Manser (1947) e Lagrange (1947), que se encaixam na categoria, uma vez que se fundam sobretudo na renovação leonina e possuem um esforço sobretudo interpretativo da obra do Aquinate. Por outro lado, destes autores não se pode afirmar uma excessiva rigidez ou defesa rasa da filosofia de Tomás de Aquino.

Pode-se dizer que esta corrente toma como ponto de partida proposições metafísicas do Aquinate - seja na metafísica geral, seja na antropologia metafísica - e, deste ponto, partem da compreensão do ser humano e sua natureza direcionada à fins, para dedução dos deveres convergentes à esta natureza. May (2004, p. 125) expõe esta visão:

A ética, portanto, pressupõe e depende da filosofia natural ou da antropologia filosófica que, “começando com o estudo genérico dos seres humanos como objetos naturais e depois como animais, passa a mostrar que os animais dessa espécie são pessoas inteligentes, livres, que compreendem suas próprias atividades, tanto teoricamente quanto na prática. A natureza humana (lei moral natural) à qual devemos nos conformar para sermos pessoas moralmente boas é uma natureza que exige que tomemos decisões sobre o que há de ser incondicionalmente [isto é, o propósito ou fim de um ato humano]”. O conhecimento da lei natural, em outras palavras, é derivado do conhecimento da natureza humana.⁶

Assim, há o que se pode chamar de precedência epistemológica do conhecimento da natureza humana para a filosofia moral, de modo que a primeira seria uma condição de possibilidade para a segunda, e todo bom filósofo moral haveria de ser, em primeiro lugar, um metafísico.

Como exemplificação do fato de que duas abordagens metafisicamente densas podem ser muito diversas, pode-se citar o fato de que, classificando os autores que possuem uma abordagem densa, podem existir dois autores com pontos de partida distintos acerca das ligações entre ética e metafísica. McInerney (1992), por exemplo, se aproxima de um enfoque antropológico, considerando a natureza humana como ponto de partida, e considerando não existir nenhum problema em deduzir conclusões preceptivas a partir de proposições fáticas, de modo que, se cereais são bons, não parece existir nada que impossibilite de dizer que se deve comer cereais.

Desta análise acerca do modo de existir próprio do ser humano, nasce uma teleologia - isto é, uma compreensão finalística -. E que gera, assim, uma série de proposições acerca do que é o bem para o ser humano e, fundada na natureza deste, a normatividade moral dos bens a serem perseguidos dado o tipo de ser que ele é.

O ponto de partida é a estrutura ontológica do ser humano enquanto composto de alma e corpo, e sobretudo da alma e suas potências, com enfoque na potência intelectual, que é o distintivo do ser humano em relação aos outros animais. Deste aspecto distintivo - o *ergon* do ser humano - se pode ter como premissa fundamental que o homem deve agir segundo esta parte mais elevada e distintiva, vale dizer deve agir segundo a razão.

⁶ *Ethics thus presupposes and is dependent on natural philosophy or philosophical anthropology which, “beginning with the generic study of human beings as natural objects, and then as animals, proceeds to show that animals of this sort are intelligent, free persons who understand their own activities both theoretically and practically. The human nature (natural moral law) to which we must conform to be morally good persons is a nature that requires us to make decisions about the unconditionally is-to-be [i.e., the purpose or end of a human act].” Knowledge of natural law, to put it another way, is derived from knowledge of human nature (MAY, 2004, p. 125).*

Isto é um imperativo ao mesmo tempo intelectual e moral, uma vez que assim como o ser humano possui o dever de buscar a verdade, que é uma exigência de sua razão teórica, também na razão prática deve buscar a verdade prática, a verdade da ação, que será a ação moralmente reta.

Ainda no âmbito de uma análise mais carregada metafisicamente, e com um projeto semelhante ao da presente dissertação, temos Alves (2015) em seu livro *Ser e Dever Ser: Tomás de Aquino e o Debate Filosófico Contemporâneo*, no qual, indo além dos textos contidos na Suma de Teologia - obra mais conhecida do Aquinate - busca os fundamentos metaéticos da teoria da Lei Natural Tomista na doutrina metafísica dos transcendentais do ser e de sua conversibilidade mútua, buscando enfatizar a ligação entre a ordem metafísica e a ordem moral.

É possível perceber que ambos os projetos possuem uma abordagem comum: a valorização da metafísica geral do Aquinate como fundamento e pressuposto para a compreensão de sua filosofia moral. Por outro lado, parece que tal tese metafísica seja central para a fundamentação da ética é um ponto de divergência, pois McInerney (1980) parte da estrutura metafísica do ser humano enquanto manifesta pela tese aristotélica do *ergon*, ao passo que Alves (2015) considera a teoria dos transcendentais uma tese chave.

O ponto de partida da abordagem é a teoria dos transcendentais do ente, que afirma que todo ente, pelo próprio fato de existir, possui unidade, verdade e bondade⁷. São características que não são acrescentadas de forma ulterior, mas já existem em todos os entes, independente do que seja.

Assim, tudo o que é, para que seja, é preciso que seja um, possua uma *unidade* entre as partes. Esta unidade, por sua vez, o torna inteligível, manifestando assim o aspecto de verdade presente nos entes. Por fim, todo ente, pelo simples fato de existir, possui uma certa perfeição ontológica, está de alguma maneira em ato, o que o torna *bom* - e neste conceito de *perfectio* está a ligação entre moral e metafísica. No recorte metodológico proposto no trabalho, apenas o verdadeiro e o bem estarão expostos.

Partindo da afirmação tomasiana de que o verdadeiro e o bem são conversíveis entre si, como será mostrado no capítulo seguinte, encontra-se a ligação entre metafísica e filosofia moral, uma vez que o conceito de bem, que é fundamental para a ética, é também relativo ao conceito de verdadeiro, fundamental para a

⁷ A discussão relativa à existência de outros transcendentais (como o *pulchrum*, o belo) é objeto de ampla e calorosa discussão, com implicações profundas na teoria moral, estética e metafísica.

epistemologia e metafísica, uma vez que ambos se encontram, de certo modo, na noção de ente, como se explicará adiante.

As teorias metafisicamente deflacionadas, por outro lado, estão intimamente ligadas ao movimento do tomismo analítico, em voga sobretudo nos ambientes de língua Inglesa, nos quais, tendo em vista a discussão com a filosofia analítica contemporânea, de caráter não metafísico, reduzem o tratamento substantivo à metafísica que o Aquinate fornece em sua obra, sem no entanto negar sua possibilidade.

O principal exemplo deste tipo de teoria é aquela proposta por Grisez, Finnis e Boyle, cuja escola ficou conhecida como Nova Teoria da Lei Natural (*New Natural Law Theory*) ou Teoria Neoclássica da Lei Natural, que é por muitos classificada como uma “Lei Natural sem natureza” (FIGUEROA, 2002, p. 411), na qual o ponto central é a análise da razão prática e sua intencionalidade a diversos bens - que Finnis (2007) chama de Bens Humanos Básicos.

O ponto de partida de Finnis (1998) para esta abordagem, por exemplo, se dá por meio da afirmação de que Tomás de Aquino faz uma distinção metodológica entre quatro ordens da realidade, segundo as quais algo pode ser analisado: a ordem metafísica, a ordem lógica, a ordem moral e a ordem técnica, segundo as quais cada objeto é investigado segundo uma metodologia própria.

A ordem metafísica busca compreender os entes e sua natureza, a lógica, a ordem dos raciocínios, a técnica, sobre o modo de fazer coisas, e, por fim, a ordem moral se refere aos atos autodeterminados e autodeterminantes. Em razão dessa distinção fundamental, a metafísica não se confunde com a moral, uma vez que as duas disciplinas, ainda que sejam dois aspectos do mesmo ser humano, possuem um método de investigação distinto e relativamente independente um do outro.

Com esta distinção, Finnis afirma (FINNIS, 2012) que ainda que ontologicamente a moral dependa da metafísica, ela não possui uma dependência epistemológica em relação a ela. Isto significa que, ainda que seja verdadeiro que a moral possui as características que tem em razão do tipo de ser que o humano é, em razão de sua constituição ontológica, o conhecimento moral não depende de proposições metafísicas anteriores que funcionam como premissas, mas é a razão prática que percebe os objetos como bens a serem perseguidos.

Essa abordagem pode também ser considerada prática, que parte da consideração da razão prática e seu modo de funcionamento relativo aos bens,

descrevendo o ato moral a partir de uma perspectiva do agente, relativamente dissociada da metafísica geral ou da antropologia filosófica - ainda que, de alguma maneira, as pressuponha.

A teoria neoclássica da Lei Natural tem, portanto, um recurso metodológico para uma abordagem metafisicamente deflacionada e é, por esta razão, capaz de dialogar e se ajustar dentro do ambiente próprio da filosofia analítica não-metafísica.

2.1.2 Segunda divisão: tipos de respostas às objeções

A partir das distinções anteriores, pode-se supor de que maneira cada abordagem tem se confrontado com as críticas externas a esta tradição da teoria da lei natural fundada em Tomás de Aquino. Entre várias distinções que podem ser feitas, pode-se dizer que existem basicamente duas atitudes fundamentais, que possuem diversos graus e uma linha tênue que as distingue.

A primeira atitude fundamental às críticas externas são respostas metafísicas às objeções, nas quais se defende que as objeções contemporâneas não são senão consequências de pressupostos metafísicos falsos assumidos pelos objetores. Nada se assume da crítica antimetafísica proposta, principalmente, por correntes da filosofia analítica.

A segunda atitude pode ser atribuída a Finnis e sua escola, na qual são fornecidas respostas analíticas às objeções contemporâneas, compartilhando eles mesmos alguns pressupostos do objetor, sobretudo no âmbito da filosofia analítica e do tomismo analítico que dela nasce.

Em primeiro lugar, tratar desta complexa relação entre metafísica e ética pressupõe um conhecimento razoável acerca do tratamento que foi dado ao tema na pesquisa acadêmica contemporânea. O enfoque, por outro lado, deste trabalho será uma análise detida nos textos do próprio Aquinate - no próximo capítulo -, em um primeiro momento, e, apenas em um segundo momento serão analisadas as controvérsias interpretativas acerca de cada um destes textos.

Uma vez que existem diversas escolas de interpretação da obra de Tomás de Aquino, essa pluralidade fez necessária uma distinção entre o que se chama de filosofia tomasiana e tomismo, sendo a primeira aquela própria do filósofo medieval, e a segunda, as interpretações e reconstruções feitas de suas teorias e sua aplicação para o debate contemporâneo.

De fato, entre ambas há uma distinção, e não uma separação total e radical, uma vez que o trabalho de reconstrução teórica já é um trabalho de interpretação do autor, ainda que, no presente trabalho, faça-se essa distinção apenas para afirmar que não se pretende discutir qual das interpretações está mais correta, mas o que parece ser mais convergente com o pensamento de Tomás, com fundamento em seus textos.

O interesse nesta questão acerca das relações entre metafísica e ética se dá, no presente tempo, sobretudo pelos desafios filosóficos modernos e contemporâneos às concepções metafisicamente carregadas como as de Tomás e outros filósofos medievais. O principal desafio moderno é posto pelo filósofo David Hume, que, ao postular a lei que ficou conhecida como “Lei de Hume”, colocou em dúvida a possibilidade de derivar juízos normativos a partir de juízos descritivos, uma vez que, logicamente, tudo o que está na conclusão de um argumento deve estar antes contido em suas premissas, e, não estando o postulado normativo em qualquer uma das premissas, seria logicamente impossível que ele se encontre na conclusão.

Isso parece fazer com que a ética tenha de se fundamentar não mais na natureza humana, não mais na análise do que é o ser humano e suas conseqüentes finalidades, parece, enfim, excluir toda antropologia filosófica que busque seu fundamento em um modelo teleológico, que enxergue no ser humano uma natureza tal que possua fins determinados e cujos juízos morais podem ser postulados segundo a conformação desta natureza ou não a estes paradigmas.

Contra esta posição, surgem duas visões principais entre os estudiosos do Aquinate acerca da validade desta lei. Em primeiro lugar, surgem os que serão chamados de neoescolásticos, que geralmente rejeitam ou que a lei seja válida ou que a obra do Aquinate cainela e, portanto, sustentam que sua obra ética pode possuir uma forte carga metafísica e que o erro seria de Hume, ao postular sua lei a partir de premissas metafísicas inadequadas.

Um expoente desta tese é Blasi (2013), que em um ensaio chamado *The Role of God in The New Natural Law Theory*, defende que Deus não possui um papel relevante dentro da reconstrução teórica de Finnis e seus seguidores, e que isso se deve não somente a um erro de interpretação de um trecho específico, mas de uma limitação que nasce de uma compreensão limitada do que seja a filosofia antiga e medieval como um todo.

Para Blasi (2013), as críticas modernas e contemporâneas às teorias da lei natural fundadas em Aquino são frutos não de uma rejeição de uma tese apenas, mas

de uma visão de mundo metafisicamente sólida, que enxerga no mundo não meros fatos materiais destituídos de sentido, mas entes que possuem uma ordem teleológica inteligível e que apontam, em última análise, para Deus como fim último. Por isso, quando trata da noção de natureza subjacente em Finnis, diz-se que:

Por trás deste erro está uma diferença maior na concepção de natureza. Finnis e outros teóricos da Nova Lei Natural [NNL theorists] olham para a natureza mais como Hume e Kant que como Aristóteles e Aquino. Eles veem ‘fatos’ e não ‘seres’; eles veem experiências sensoriais em vez de sentidos inteligíveis (BLASI, 2013, p. 38).⁸

Outro escritor que poderia pensa ser o desafio de Hume uma mera pressuposição de uma concepção metafísica falsa é Manser (1947), que pode ser também considerado um filósofo neo-escolástico, que tem sua obra dentro do contexto do incentivo dada pela encíclica *Aeterni Patris*, de Leão XIII. Manser (1947, p. 553-554), afirma que:

Naturalmente, também esta concepção de lei natural está de pé ou cai com a aceitação ou não da doutrina do ato e da potência. Se há nas coisas um universal-potencial, como Aristóteles e Santo Tomás afirmaram contra Heráclito, podemos sustentar nossa opinião. Se não há, como dizem J. Hessen e alguns outros dos nossos, nossa tese é insustentável e, junto com ela, a demonstrabilidade científica do direito natural. Mas em tal caso, não nos resta mas nenhum remédio a não ser nos entregarmos por completo ao subjetivismo.⁹

As objeções da lei de Hume não são válidas, eles concluem, e o filósofo apenas a postula por uma pré-concepção metafísica não confirmada, qual seja, a de que os entes possuem uma qualidade ontológica estática, e não dinâmica e teleologicamente direcionada, como sustentaria a teoria de Tomás.

Para estes autores, não faria sentido postular uma polaridade entre ser e dever-ser, entre descrição antropológico-metafísica e filosofia moral, uma vez que estes dois aspectos se encontram de modo indissociável no ser humano, sendo distintos apenas por razões analítico-metodológicas. Desta forma, considerando que os seres são

⁸ *Behind this mistake there is a major difference in the concept of nature. Finnis and the other NNL theorists look at nature more like Hume and Kant than like Aristotle and Aquinas. They see “facts,” not “beings”; they see sensory experiences rather than intelligible meanings* (BLASI, 2013, p. 38).

⁹ *Naturalmente, también esta concepción de la ley natural está en pie o cae con la aceptación o no aceptación de la doctrina del acto y la potencia. Si hay en las cosas un universale-potencial, como Aristóteles y Sto. Tomas afirmaron en contra de Heráclito, podemos sostener nuestra opinión. Si no lo hay, como dicen J. Hessen y algunos otros de los nuestros, nuestra tesis es insostenible y, junto con ella, la demostrabilidad científica del derecho natural. Pero, en tal caso, no nos queda más remedio que entregarnos por completo al subjetivismo* (MANSER, 1947, p. 553-554).

criados segundo suas naturezas próprias e estas naturezas possuem um caráter teleológico, isto é, ordenado para os fins próprios de sua espécie, pode-se dizer que o que ela deve ser já está virtualmente contido naquilo que ela é, ao menos em forma potencial, e aguardando até esta potencialidade se tornar atualidade em algum momento.

Por isso, o juízo moral seria uma afirmação da conformação ou não de determinada ação com a natureza moral do agente e com o que foi feita para ser, isto é, com seu aspecto teleológico. Por isso, poder-se-ia dizer que ou a lei de Hume é inválida ou que, no mínimo parte de pressupostos metafísicos questionáveis, que não compreendem a dinamicidade dos entes e sua estrutura composta de potência e ato.

Apesar desta resposta aparentemente satisfatória, não foi unânime a reação dos estudiosos do Aquinate em relação à lei de Hume. Entre os estudiosos de Tomás de matriz analítica, há uma grande aceitação desta lei como correta e reformulação das interpretações habituais da obra do Aquinate neste ponto.

Dois dos mais importantes autores deste ramo são Germain Grisez e John M. Finnis, sendo Finnis discípulo do filósofo analítico do Direito H.L Hart, do qual recebeu a incumbência (ORREGO, 2001, p. 74) de pesquisar sobre a tradição filosófica do direito natural e, sobretudo, na obra de Tomás de Aquino, o que levou-o a escrever a famosa obra *Lei Natural e Direitos Naturais* (2007).

Essa nova assimilação da obra do Aquinate tem seu ponto de nascimento mais relevante talvez no artigo de 1965, escrito por Grisez, *First Principles of Practical Reason: A Commentary on the Summa Theologiae, 1–2, Question 94, Article 2*. Neste, Grisez (1965) propugna por uma nova interpretação de um texto seminal da ética tomasiana, no qual o Aquinate analisa a natureza dos primeiros princípios da razão prática e, além disso, se questiona se há um princípio primário desta, e como se dá a analogia entre estes princípios da razão prática e aqueles próprios da razão teórica.

A tese fundamental do artigo é de que até então a tradição de comentadores do Aquinate tem se enganado ao considerar que o primeiro princípio da razão prática - *bonum est faciendum et prosequendum et malum vitandum* - seria de caráter preceptivo, isto é, um império da razão que obriga a certos atos bons específicos, defendendo Grisez (1965) que, pelo contrário, este primeiro princípio seria de caráter diretivo, manifesto pelo uso do gerundivo gramatical, e não do modo imperativo, que expressaria uma ordem, devendo ser assim a tradução mais adequada para esta sentença dizer “o bem é para ser feito” e não “deve ser feito”.

Desenvolvendo mais a discussão, o mesmo autor, agora já com a companhia de John Finnis e Joseph Boyle escrevem o também famoso artigo *First Principles, Practical Truths and Ultimate ends* (1987), no qual buscam desenvolver o que estava em semente no primeiro artigo de Grisez e tomando maior liberdade de nem sempre seguir à risca a terminologia e estrutura conceitual do Aquinate. De fato, este artigo, para a compreensão da letra de Tomás não é fundamental, mas ajuda a aprofundar e compreender em novos termos o que Grisez tentou dizer fundado em Tomás em 1965.

Uma interpretação mais fiel ao texto de Tomás surge apenas quando Finnis, a pedido de Hart, escreve o livro *Aquinas*, no qual busca de forma mais madura, e com mais fundamentos textuais de Tomás, reconstruir sua teoria sobre os primeiros princípios da razão prática e sua relação com a metafísica geral do autor e sobre a relação da ética com o aspecto teológico inegável do Aquinate.

Nesta obra, o que parece ser fundamental é o fato de aceitar a lei de Hume como uma lei válida, mas afirmar que o Aquinate não cai nela, uma vez que sua ética não é uma simples dedução de postulados antropológicos prévios, mas possui uma metodologia própria com relativa independência da metafísica, ainda que esta última esclareça a ética em uma teoria mais compreensiva acerca da natureza humana e da realidade moral.

Estas são, em síntese, as duas das principais respostas que foram tentadas diante da lei de Hume¹⁰. Resta agora apresentar o segundo principal desafio da ética de Aquino, agora na contemporaneidade.

Se Hume foi um autor moderno e esta lei teve seus reflexos na filosofia posterior, o próximo problema da ética contemporânea surge precisamente no âmbito da filosofia analítica, sobretudo por G. E Moore, que formulou crítica que ficou conhecida como falácia naturalista.

Naturalismo - que é o nome da teoria considerada falaciosa para Moore - é uma posição metaética específica que defende que os fatos morais podem ser identificados, em diversos graus possíveis, com os fatos naturais, físicos. Se, de fato, a teoria de Aquino é como McInerney e tantos outros afirmam, poder-se-ia classificar sua teoria como uma de tipo naturalista, uma vez que o critério da bondade ou

¹⁰ Não se pretende, no presente trabalho, fazer uma exegese profunda e textual acerca das teses de Hume e Moore. A preocupação central do argumento é menos com os autores do que com as teses atribuídas a eles e a herança filosófica deixada por estas.

maldade moral seria verificável por um recurso a natureza ontológica do ser humano e a asserção da conveniência ou não de tal ato àquela natureza.

A crítica de Moore pode ser formulada da seguinte maneira: toda teoria metaética naturalista, isto é, que identifique fato moral como fato natural está sujeita ao que pode ser chamado de problema da definição. Isto é: se o bem se identifica com algum fato natural, como pode-se identificá-lo? Podendo identificar, qual espécie de coisa seria este “bem”?

Não podendo, pois, identificar uma coisa apenas que poder-se-ia dizer ser o bem, chama-se de argumento da estranheza (*queerness argument*), isto é, que se há algum fato moral identificado como um fato natural, é preciso admitir que seria uma espécie estranha de coisa, uma vez que não é fácil apontar um fato natural que seja perfeitamente identificável com um fato natural.

Dito isto, parece que são duas as questões que podem ser levantadas com relação a obra do Aquinate, quais sejam: qual a relação entre ética e metafísica em sua obra? É uma relação de dependência fundamental a nível metodológico - isto é, só podemos compreender uma a partir da outra -, ou é uma relação de interdependência ontológica, mas não necessariamente metodológica?

Chegar a uma conclusão neste ponto ajudará a compreender se Tomás poderia ser considerado um naturalista ou não naturalista no âmbito metaético. Parece, a uma primeira vista, que autores de matriz analítica como Grisez e Finnis tenderiam a colocar o Aquinate como um não naturalista, enquanto autores como McInerny tendem a interpretá-lo como um naturalista. É preciso verificar se há alguma razoabilidade nestas posições.

Por outro lado, responder ao desafio de Moore leva a outra questão fundamental da metaética, qual seja, qual a natureza do fato moral, qual a natureza daquilo que se chama “bem”? É identificado com alguma realidade natural ou sobrevém a uma realidade natural? Responder a esta questão ajudará a saber se realmente o argumento de Moore recairia sobre Tomás de Aquino.

Tendo em conta estas tendências fundamentais - reduzidas às duas mais representativas por razões metodológicas - é possível verificar uma certa diferença considerável acerca da posição do Aquinate e dos textos que fundamentam cada posição. Por um lado, autores como McInerny parecem centrar a análise da ética de Aquino a partir da antropologia filosófica contida na Suma de Teologia, enquanto

Finnis e outros tem um enfoque maior na filosofia da ação contida tanto no *Tratado da Lei* da Suma de Teologia, e outras fontes, como os comentários a obra de Aristóteles.

Para que se possa compreender adequadamente a posição de Aquino e para que se verifique qual das posições - se há alguma - que mais se aproxime de seus textos, é preciso retornar para os aspectos mais fundacionais de sua obra. E entre os estudiosos do Aquinate, o historiador Aertsen (1996) afirma que um dos aspectos mais distintivos e fundamentais da filosofia medieval - da baixa idade média -, sobretudo da escolástica, é o seu aspecto transcendental, afirmando o autor de que pode ser a filosofia medieval caracterizada como uma forma transcendental de pensamento.

Este seria, segundo Aertsen, o fio condutor de toda a filosofia do Aquinate. e este aspecto ficou conhecido posteriormente como teoria dos transcendentais. Esta teoria afirma, *lato sensu*, que entre todas as coisas que existem, ainda que possuam consideráveis diferenças entre si, possuem características presentes em todos os entes, não pelo fato de serem este ou aquele, isto ou aquilo, mas pelo fato mesmo de serem entes. Estas seriam características que transcendem as particularidades de cada coisa, e, por esta razão, são chamadas de transcendentais.

Desta forma, todo ente, pelo próprio fato de sê-lo é uno, verdadeiro e bom, e talvez este aspecto da teoria do Aquinate, se tratado com mais extensão pode revelar uma possível ligação entre metafísica e filosofia moral, e também qualificar o modo de ligação, uma vez que nesta teoria, de caráter fortemente metafísico, tomam-se conceitos presentes tanto na epistemologia de Aquino (o conceito de verdade) quanto o conceito de bem (central para a filosofia moral).

Por esta razão, este será um aspecto central do presente trabalho, que a partir disso postula sua hipótese: de que é possível qualificar a relação entre ética e metafísica a partir da teoria dos transcendentais, e que, por meio desta, também se pode qualificar a obra do Aquinate frente aos desafios da metaética contemporânea, herdeira tanto da Lei de Hume quanto do desafio ao naturalismo feito por Moore.

2.2 METAÉTICA: CORRENTES PRINCIPAIS E A METAÉTICA NA FILOSOFIA DE TOMÁS DE AQUINO

Para que se possa inserir esta tese no âmbito da metaética analítica, se faz necessária uma breve introdução do debate contemporâneo a respeito da natureza do fato moral e das conseqüentes classificações que daí advêm.

Quanto à natureza do fato moral, se questiona: que tipo de fato ele é? É um fato da mesma maneira que uma árvore o é, tendo assim uma realidade extramental, ou é apenas uma criação mental usada para expressar satisfação e insatisfação? A partir da resposta que seja dada a estas questões, duas classificações são possíveis: naturalismo e não-naturalismo (SMITH, 1994), sendo que o primeiro pode ser definido como a posição que identifica propriedades naturais (empíricas) com propriedades morais (RAILTON, 1986), e o segundo como uma negação desta tese, isto é, os fatos empíricos não se identificam de forma alguma com os fatos morais, mas os segundos de alguma forma são supervenientes aos primeiros.

Dentro do paradigma contemporâneo, duas teses são relevantes para o presente trabalho: a Lei de Hume e a Falácia Naturalista, já citadas na parte anterior.

A relevância destas teses ao presente tema se dá por serem elas questões que fizeram com que se pensasse, por muito tempo, que as teorias da lei natural estariam ultrapassadas por se utilizarem de um paradigma ou dedutivista ou naturalista.

A primeira, como foi dito, é a popularmente conhecida como Lei de Hume, formulada por David Hume no século XVIII, que afirmava que não ser possível deduzir de premissas fáticas conclusões normativas, ou em sua versão mais popular: não se pode derivar um dever-ser a partir de um ser.

A segunda crítica à Teoria da Lei Natural - infelizmente muito confundida com a primeira - surgiu com o filósofo analítico G.E. Moore, que foi o precursor da ideia de que o conceito de bem é algo inteligível por estar fora do conjunto das realidades naturais, empíricas, e, não sendo uma realidade natural, é uma realidade valorativa, e portanto, meramente subjetiva¹¹, que expressa meramente um estado subjetivo do indivíduo, e não uma realidade objetiva, passível de descrição e definição.

Dessa maneira, criticou fortemente a concepção de que seria possível identificar fatos morais e fatos naturais, que ele chamava de Falácia Naturalista, partindo do chamado *Open Question Argument*, segundo o qual afirma que na definição de “bom” na forma “X é bom”, “X” nunca vai poder ser adequado, porque se fossem seria uma tautologia. Por isso, só se poderia escapar desta tautologia caso X fosse outra coisa que não “bom”, o que levaria à questão inicial de definição. Essa tentativa de equiparar

¹¹ É bem sabido que esta tese metaética de Moore pressupõe uma tese metafísica implícita, que considera apenas as realidades naturais constatáveis e mensuráveis como existentes de fato, e relegando assim os valores a um âmbito meramente subjetivo, sujeito à criatividade do sujeito que valora.

a bondade à uma propriedade natural é a falácia naturalista (SCHWARTZ, 2017, p. 263), na qual se presume que a Teoria da Lei Natural assume.

Dada a longa discussão interna sobre as possibilidades interpretativas da filosofia moral do Aquinate, no entanto, apesar de ter sido um fator positivo para renovar seus estudos e introduzi-lo em vários debates contemporâneos, padece, na perspectiva deste trabalho, de uma limitação de abordagem: demora-se muito na discussão da moral substantiva e até mesmo acerca dos princípios da moral, mas o aspecto metaético da questão é negligenciado - ou, no mínimo, não tão claramente sistematizado como os demais aspectos postos.

O ponto de vista metaético poderá ser útil para uma melhor compreensão das divergências internas entre os autores e tornar os termos mais claros para as divergências externas à filosofia tomasiana.

É preciso definir, em primeiro lugar, os termos da discussão e o que se entende por metaética, para que se compreenda o que se pretende dizer quando surgir o termo. Outras definições serão fornecidas ao longo do trabalho, sendo também a presente definição especificada quando necessário.

Para iniciar, pode-se compreender metaética a partir de uma definição já levantada, de que ela é uma “tentativa de entender os pressupostos e compromissos metafísicos, epistemológicos, semânticos e psicológicos do pensamento, discurso e prática moral” (SAYRE-MCCORD, 2023).

A segunda definição, de Ferreira (2015, p. 23), em seu livro *Metaética e Filosofia do Direito* é também muito útil para tornar mais acessível este conceito:

a metaética trata do conjunto de questionamentos prévios - acerca da composição essencial das propriedades éticas, dos enunciados externados nessa seara, dos juízos morais (se são meras falsificações, atitudes emotivas, manifestações opinativas individuais, reflexos de convenções sociais contingentes ou se são crenças que captam de modo verdadeiro ou falso uma realidade moral exterior e objetiva) - que devem ser respondidos para se entender como as perguntas éticas materiais podem ser respondidas a partir da perspectiva adotada pelas mais variadas tradições morais.

Desta maneira, parece haver uma prioridade epistemológica - uma prioridade explicativa, em outras palavras - da metaética sobre a ética (FERREIRA, 2015, p. 24), de modo que é preciso dar alguns passos para trás na discussão para adentrar o debate substantivo e material com mais precisão.

Assim considerando, o centro da discussão, em um primeiro momento, não será a ética, o discurso sobre a moralidade dos atos, costumes e ações, mas sobre as

noções mesmas de bondade, ação e sua relação com a realidade teórica. Para isso, será analisada a relação entre a ética e a metafísica em Tomás de Aquino, o que será feito a partir do estudo detido de sua teoria dos transcendentais.

Esta teoria, na hipótese levantada, parece manifestar o aspecto metaético de sua obra e parece também responder às questões próprias da metaética, fornecendo instrumental conceitual para discutir com as abordagens externas e talvez constatar que as divergências internas poderiam ser atenuadas por esta mesma abordagem.

É sobre estes fundamentos e pressupostos que o segundo capítulo será construído. Assim, o trabalho seguirá em três partes: em um primeiro momento, será tratada a teoria dos transcendentais em Tomás de Aquino (capítulo 2), para que se tenha sólidos fundamentos para analisar sua teoria da razão prática, relacionando-a a essa teoria (capítulo 3), e, por fim, considerar se é possível qualificar a posição metaética do Aquinate e como isso pode ser feito (capítulo 4).

3 OS TRANSCENDENTAIS EM TOMÁS DE AQUINO

Neste capítulo, apresenta-se a construção da teoria dos transcendentais de Tomás de Aquino, o que será feito segundo dois níveis fundamentais: em primeiro lugar, uma construção histórico-genealógica, na qual se fará um esboço do surgimento do problema dos transcendentais, cotejando os principais filósofos que investigaram o tema, para apresentar seu desenvolvimento histórico, e também para que se evidencie em que sentido a abordagem do Aquinate é original.

Em segundo nível, apresenta-se de forma mais profunda o tratamento de Aquino ao tema a partir de seus principais textos. Serão apresentadas nesta parte análises de suas *Quaestiones de Veritate* e da *Summa Theologiae*, e considerando os principais intérpretes do autor acerca neste tema, sobretudo a obra de Aertsen (1996).

3.1 UMA BREVE HISTÓRIA DA TEORIA DOS TRANSCENDENTAIS.

Para uma adequada compreensão da teoria dos transcendentais, os recursos para estudo são - em comparação com outras áreas da filosofia medieval - relativamente escassos, porém, é possível encontrar medievalistas que se dedicaram profundamente a este estudo e o consideram fundamental para todas as outras áreas da filosofia na idade média.

Um destes é Aertsen (1996, p. 19, p. 23), possuidor de uma compreensão peculiar de filosofia medieval, afirmando que a teoria dos transcendentais¹² é fundamental para todo o pensamento medieval, de tal modo que chega a definição de filosofia medieval como “um modo transcendental de pensamento”. Ele diz que:

A doutrina dos *transcendentia*, segundo a qual o “ente” (*being*¹³), “uno”, “verdadeiro” e “bom” são considerados, não é apenas uma doutrina entre muitas outras, pois ela se preocupa com o que é primeiro e fundacional para o pensamento. Com o passar do tempo, cresceu minha convicção de que a filosofia medieval pode ser considerada como uma forma de pensamento transcendental, como uma *scientia transcendens*.¹⁴

Se é possível considerar a filosofia medieval como um modo transcendental de pensamento, uma *scientia transcendens*, então é preciso que investiguemos os autores mais importantes que desenvolveram este tema, que depois será chamado de “Teoria dos Transcendentais”, até Tomás de Aquino. Seguindo a síntese feita por Aertsen (1996), entre os mais importantes autores que se referem aos primórdios desta teoria podem-se nomear Felipe, o Chanceler, Alexandre de Hales e Alberto Magno, sobre os quais se fará uma breve exposição sobre sua importância doutrinal.

O primeiro autor a ser tratado é Felipe, o Chanceler (1160-1236), que teve como centro de sua atividade intelectual a universidade de Paris, e cujo tratamento dado aos transcendentais - ainda que primitivo - se encontra em seu tratado *De Bono* (AERTSEN, 1996), considerado um dos textos fundacionais para os futuros filósofos que se debruçaram sobre o tema.

Seu objetivo se manifesta desde o prólogo, que revela o desejo do filósofo de ir às bases, os fundamentos do conhecimento, investigando a noção de bem (*bonum*), extremamente importante para a sua época e que exigia um aparato filosófico elaborado. Esta necessidade de aprofundar no tema do bem se devia sobretudo em razão de uma heresia medieval que teve muitos adeptos: a heresia cátara, ou

¹² Note-se que o uso da palavra transcendental, apesar de ter semelhança com as noções de Immanuel Kant, não possuem o mesmo significado. De fato, quando se diz sobre os transcendentais, tem-se por objetivo apenas referir aquelas notas que, não sendo categorias e não as ultrapassando, estão presentes em todos os entes (AERTSEN, 1996, p. 91-93).

¹³ Decidiu-se pela tradução de *being* por ente, em alguns momentos, e em outros, por “ser”. Isso é necessário, uma vez que, em inglês, não existem duas palavras distintas para designar “ser” e “ente”, conceitos diversos na filosofia do Aquinate, e que são expressos por dois termos distintos em latim: *esse* e *ens*.

¹⁴ *The doctrine of the transcendentia. among which being. "one," "true" and "good" are reckoned, is not just another doctrine alongside many others, for it concerns what is the first and the foundation of thought. Over time, my conviction has grown that medieval philosophy can be regarded as a way of transcendental thought, as a scientia transcendens*” (AERTSEN, 1996, p. 19).

albigense, que, sendo filha intelectual do maniqueísmo, defendia a existência de dois princípios co-eternos e contrários, o bem e o mal, sendo o primeiro manifestado sobretudo a partir das realidades espirituais, e o segundo, por outro lado, manifestado pelas realidades materiais. Assim, o mal era relacionado a matéria, e o bem ao espírito, o que é considerado contrário à doutrina cristã de que a criação é, em si, boa.

Por esta razão, fazia-se necessário um profundo estudo acerca da natureza do bem e do modo pelo qual este conceito se relaciona com a criação e com sua articulação na inteligência humana. Em Chanceler, a noção dos transcendentais se refere, sobretudo, às noções fundamentais do pensamento, a partir das quais não se pode reduzir a outros princípios anteriores (AERTSEN, 1996, p. 42)

A articulação filosófica deste tema se dá por meio da noção de *communissima principia*, isto é, os princípios comuníssimos, que seriam, para o Chanceler, o ente (*ens*), o uno (*unum*), o verdadeiro (*verum*) e o bom (*bonum*), que são chamados pelo autor de *primae intentiones*. São ditos comuníssimos por estarem de alguma maneira em todos os seres, por serem comuns a todos eles, de tal maneira que tudo o que foi criado é ao mesmo tempo uno, verdadeiro e bom.

Uma vez que o título de seu tratado é *De Bono - Sobre o Bem* -, percebe-se que este transcendental ganha uma atenção maior do filósofo, de forma que ele começa por considerar se à noção de bem é cabível uma definição. À esta questão ele responde dizendo que não é possível defini-lo, uma vez que toda definição deve incluir gênero próximo e diferença específica, mas pode-se descrevê-lo por meio de suas notas características. Em outras palavras, é possível compreendê-lo a partir de suas *notificationes*.

Essa compreensão através das *notificationes* se mostra em três formas: em primeiro lugar, traz as descrições de Pseudo Dionísio Areopagita e Aristóteles, que tendem a descrever o bem nos termos de sua apetecibilidade, isto é, enquanto este é desejado por todas as coisas. Em segundo lugar, ainda a partir destes filósofos, analisa o bem segundo todas as coisas o desejam, o tem como fim, isto é, em seu aspecto teleológico. Por fim, descreve-o a partir da noção de que o bem é a indivisão do ato da potência.

Continuando seu tratamento sobre os transcendentais, Felipe começa a mostrar de que maneira o transcendental do bem se distingue dos demais. Aertsen afirma que

Filipe formula uma identidade e uma diferença entre o bem e o ente, e sua visão da dupla relação entre os transcendentais seria adotada por pensadores como Alexandre de Hales, Alberto Magno e Tomás de Aquino. **Com relação a seus supostos**, ente e bem são conversíveis; mas com **relação aos seus conceitos**, o bem vai além do ser, pois acrescenta algo ao ser. Essa é a razão pela qual Felipe está tão preocupado com a definibilidade do bem – sua razão deve ser entendida como uma determinação conceitual do ser (AERTSEN, 1996, p. 34, *grifos nossos*).

Assim, a formulação mais completa do autor afirma, ao mesmo tempo, a identidade deles enquanto ao *suppositum*, isto é, ambos se dão no mesmo ente na realidade, e sua distinção conceitual, que se dá mentalmente, pois a noção de bem vai além da noção de ente. Isso se verifica pelo fato de que quando se afirmar a bondade de algo, quer-se dizer algo além do fato de que esta realidade existe, pois, de outro modo, não seria preciso adicionar o *bonum* ao falar do *ens*.

Tem-se, neste trecho, a estruturação da noção de conversibilidade, que auxilia na compreensão dessa paradoxal identidade que, ao mesmo tempo, só o é quanto ao *suppositum*, mas não segundo a razão.

Em suma, Aertsen (1996, p. 40) que sua importância na história dos transcendentais se deu pelo fato de que ele foi o primeiro a relacionar as noções fundamentais de *ens*, *unum*, *verum* e *bonum*, mostrando em que se identificam - no *suppositum* - e no que divergem - conceitualmente -, relação que será tomada como base para os autores posteriores.¹⁵

O segundo autor mais importante para o desenvolvimento da doutrina dos transcendentais é o franciscano Alexandre de Hales (1175-1245), que escreveu uma *Summa Theologiae* na qual disserta sobre esses transcendentais. A abordagem de Alexandre, porém, tem sua originalidade derivada do fato de que ele busca relacionar de forma mais explícita este tema com a teologia católica acerca da Trindade, formando assim a primeira síntese teológica sobre o tema (AERTSEN, 1996, p. 41).

Em primeiro lugar, como não poderia deixar de ser para um franciscano, a doutrina agostiniana da Iluminação Divina é assimilada à teoria dos transcendentais,

¹⁵ *For the first time he brings together four basic notions, "being," "one," "true," and "good," and investigates the mutual relations. Several elements of his doctrine will determine subsequent discussions of the transcendentals. The first is his solution of the question concerning their identity and difference. The communissima are Call' vertible according to their suppositis, but differ according to their concept. The second is the order of the most common notions. based on the notion of indivision. The third is his analysis of the relation between God and the transcendentals to the effect that the conditions concomitant with being are founded on the threefold divine causality. But Philip's doctrine bears the clear marks of a first draft. His account is rather terse and insufficiently explicit; it sometimes gives the impression of having been written in shorthand. It requires further elaboration and completion at many points (AERTSEN, 1996, p. 40).*

resultando na tese de que os transcendentais, que são noções primeiríssimas, são impressas no homem por meio da iluminação. Isto significa que para percebê-los é necessária iluminação da parte de Deus.

O enfoque desta abordagem é relativamente distinto daquele presente em Chanceler. Enquanto Felipe buscava entender os transcendentais como aqueles que são irreduzíveis a qualquer termo anterior, e que, por isso, são os primeiros por serem as noções irreduzíveis, Hales considera-os as *primae impressiones*, o que revela sua influência agostiniana, uma vez que esta concepção de noções impressas na mente parece provir da teoria da iluminação (AERTSEN, 1996, p. 42).

O aspecto simbólico dos transcendentais quanto ao número também foi muito explorado, afirmando Alexandre que eles possuem um aspecto triádico que reflete a Trindade. Assim, a determinação do *ens* seria triádica, à semelhança de Deus Trino, que pode ser expressa da seguinte maneira.

O ente pode ser dividido de três modos: em seu próprio gênero, em relação com sua divina causa e, por fim, em relação com a alma humana. Do primeiro modo, pode-se dividir o ente o seu próprio gênero, isto é, enquanto ente é ente, e, se considerado de forma absoluta, o transcendental evidenciado é o *unum*; se considerado pois de forma relativa aos outros, os transcendentais evidenciados são o *verum* e o *bonum*.

Do segundo modo, pode-se dividir o ente em relação com sua causa divina, isto é, enquanto procede de Deus. Se considerada a causa eficiente, a causa que leva ao ser, o ente é considerado uno (*unum*) em relação a Deus Pai; considerando, por outro lado, a causa exemplar, a causa que é modelo às demais realidades que vêm a ser, o ente é considerado verdadeiro (*verum*) enquanto procede de Deus Filho; por fim, o ente é considerado bom (*bonum*), em relação a Deus Espírito Santo, que é causa final, uma vez que a ligação entre bem e causa final é profunda, como será visto.

Em terceiro, estas três noções transcendentais podem ser consideradas também em sua relação com a alma humana. Enquanto relacionada a memória - que possui um aspecto unificador das experiências -, pode-se considerar o ente uno (*unum*); se considerada, por outro lado, a inteligência, o transcendental correspondente é o verdadeiro (*verum*), uma vez que é a inteligência que capta a verdade ou falsidade; por fim, a vontade corresponde ao transcendental do bom (*bonum*), uma vez que o objeto próprio da vontade é o bem, é o objeto para o qual ela tende.

Esta é a novidade trazida pelo *Halensis*: o paralelismo filosófico-teológico, esta relação simbólica entre a tríade dos transcendentais do ente e a Trindade Una que há

em Deus, relação esta que se funda não apenas em argumentos filosóficos, mas também a textos bíblicos específicos.

O terceiro e último autor paradigmático para o desenvolvimento da doutrina dos transcendentais - e sobretudo, na obra de Tomás de Aquino - é Alberto Magno, que, sendo um dos pais daquela que alguns chamam de “revolução albertino-tomista” (BELDA PLANS, 2002), soube recepcionar a obra de Aristóteles dentro do pensamento cristão.

Sendo um profícuo escritor e comentador, resolveu comentar sobre o bem em seu *De Bono* (1246), no qual levanta as posições dos filósofos até então sobre o tema e busca as notas que estes traziam acerca da natureza do bem, dizendo que estas são a indivisão - parece se referir aqui a Chanceler -, perfeição, fim e atualidade.

Um dos autores que mais inspirou o pensamento medieval acerca dos transcendentais foi Pseudo Dionísio Areopagita, que escreveu o tratado *De Divinis Nominibus* (Sobre os Nomes Divinos), no qual o autor reflete sobre as formas pelas quais se poderia nomear Deus, uma vez que, sendo Infinito, não caberia em um conceito.

O autor afirma ser o primeiro nome divino “Bom”, tese da qual Alberto discorda, uma vez que parece ser “ente” o primeiro nome. Como exige o método escolástico, Alberto faz uma distinção entre os aspectos em que estas relações devem ser compreendidas, e diz que estes são dois.

Em primeiro lugar, o Alberto considera a relação entre *ens* e *bonum* no que é causado, isto é, na criação, considerando que o *ens* precede o *bonum*, neste caso. Já considerando os dois transcendentais em relação à sua causa, Deus, o *bonum* é anterior ao *ens*. É importante saber que, quando o autor faz essa distinção, está a comentar o *De Divinis nominibus*, do Pseudo-Dionísio Areopagita, e esta posição talvez seja uma abordagem conciliadora com o texto.

Aertsen (1996, p. 64) sistematiza a abordagem de Alberto Magno da seguinte maneira: em primeiro lugar, diz que o que os outros transcendentais adicionam ao ente são apenas modos de significação (*modus significandi*), de modo que o *unum* é adicionado ao *ens* enquanto é uma negação da divisão. Já o *verum* nasce quando consideramos o ente, por meio de uma afirmação, relacionado à algo extrínseco a ele mesmo, por meio de uma afirmação de relação conceitual, e, sendo essa afirmação relativa a uma ideia, tem-se o transcendental *verum*; se, porém, relaciona-se a um fim, tem-se o transcendental *bonum*.

Com essa breve digressão histórica, pode-se compreender, de forma mais plena, o valor da síntese de Tomás de Aquino do tema dos transcendentais.

3.2. OS TRANSCENDENTAIS EM TOMÁS DE AQUINO: QUESTÕES DISPUTADAS SOBRE A VERDADE

Uma das principais fontes para o presente trabalho são as *Quaestiones Disputatae de Veritate*, nas quais o Aquinate desenvolve diversos temas ligados à epistemologia, razão prática e, sobretudo, acerca da natureza da verdade e do bem, conceitos centrais para a reconstrução metaética que se pretende no presente trabalho.

Aertsen (1996, p. 79) nota que este texto é fundamental para os que desejam estudar os transcendentais em Aquino, uma vez que nele encontramos algo distintivo com relação aos demais textos nos quais a doutrina pode ser encontrada, que é a metodologia utilizada, sobretudo na questão 1, chamada de *reductio* - redução -, que busca investigar os fundamentos mesmos da natureza dos transcendentais enquanto são aspectos percebidos pela inteligência humana, “é um retorno ao primeiro que é pressuposto em todo conhecimento”.¹⁶

É preciso, em razão deste método, investigar os princípios fundamentais da inteligência humana e explicar como se dá a apreensão daquelas noções fundamentais que fornecem base para todas as demais. Para isso, se passará para a análise das questões sobre a verdade, sobre o bem e sobre o apetite do bem.

3.2.1. *De Veritate* - Questão 1: o que é verdade?

A primeira questão da obra já é fundamental para que se compreenda a natureza da verdade e para que possa partir daí para as relações desta para com o bem. Para que se tenha uma visão geral sobre ela, será feita uma súmula dos temas tratados.

¹⁶ *The method Thomas uses in De Veritate 1.1 is not to be found in either of the other two basic texts. The fascinating thing about this text is that the doctrine of the transcendentals is prepared through a reduction to that which is the foundation of knowledge and science. This approach could be called "transcendental" in the Kantian sense, because according to Kant, in transcendental science the point is no longer to go forward but to go backward. Thomas's resolutio is a going back to that first which is presupposed in all knowledge (AERTSEN, 1996, p. 79).*

Em primeiro lugar, Tomás divide a questão em 12 artigos, dos quais se poderia fazer uma divisão didática a partir de 3 temas principais nos quais toca: (1) a natureza da verdade, (2) onde se encontra a verdade e (3) a relação entre as verdades nas coisas com a verdade em Deus.

No primeiro artigo, se pergunta sobre a natureza da verdade, e é fundamental para que se compreenda o fundamento metafísico da teoria dos transcendentais, uma vez que na primeira questão se coloca uma hipótese fundamental: se o verdadeiro (*verum*) se identifica com a noção de ente (*ens*). De fato, esta é a primeira noção transcendental, a de ente, e nela se fundará também as noções de verdade e bem.

Tomás começa por meio do método da *resolutio*, buscando reduzir todos os conceitos a um conceito fundamental, e que ele afirma ser a de ente, pois tudo o que cai no intelecto é inteligido sob a razão de ente¹⁷, e assim, todas as outras noções se fundam nesta primeira. E é somente a partir da postulação do ente como primeira noção transcendental, i.e. que se encontra de certo modo em todas as coisas existentes e que é fundamento para as demais, ele passa a considerar a segunda noção, que dá título à questão e à obra: a verdade.

O problema inicial que surge ao Aquinate é o fato de que, se estas são noções comuns a todos os seres, de que modo uma se distingue da outra? De fato, Tomás levanta a tese da conversibilidade dos transcendentais entre si, o que é uma questão fundamental para compreender bem como a noção de ente se relaciona com a de verdadeiro, e essa com a de bem, e todas entre si.

De fato, o que é mais difícil de conceber é esta noção de conversibilidade, isto é, em que sentido a noção de ente é conversível com a noção de verdadeiro. Ela conversibilidade implica dizer que são a mesma coisa? Que significam a mesma coisa? O problema filosófico que daí nasceria seria o fato de que dizer que algo é verdadeiro, seria nada mais que dizer que algo é ente, que existe, o que levaria a uma questão ainda mais árdua: se tudo o que existe é ente, e tudo o que é ente é verdadeiro, então de que modo faria sentido dizer que algo é falso? São questões dessa natureza as tratadas neste artigo 1.

Sabe-se que a noção de conversibilidade entre *ens*, *verum* e *bonum* é fundamental para essa teoria e é o que precisamente a define, porém, é preciso fazer distinções importantes nesta tese.

¹⁷ “Aquilo que o entendimento primeiramente concebe como o mais evidente e no qual todas as suas concepções vêm a resolver-se é o ente”

Se fosse verdade dizer simplesmente que o ente e verdadeiro se convertem, haveriam problemas de diversas ordens: em primeiro lugar, diz Tomás que seria uma tautologia dizer algo como “ente verdadeiro”, uma vez que a noção de ente inclui a de verdadeiro e esta a de ente. Porém, parece que dizer ente verdadeiro não é uma noção tão absurda no uso comum da linguagem, e é preciso esclarecer de que modo esse uso deve ocorrer.

Aquino começa a propor que, ainda que seja verdade a conversibilidade entre verdadeiro e ente, não é uma conversibilidade sem qualificação, *simpliciter*, mas uma conversibilidade qualificada. Isso se dá porque se por um lado é verdade que o ente e o bom se convertem, não é verdade que o verdadeiro se converte com o bom. Por isso, pode-se concluir que o ente é a primeira noção transcendental, e as demais só o são por uma certa adição ao ente, “enquanto expressa algum modo dele que não vem expressado pelo nome mesmo de ente” (AQUINO, QDV, q. 1, 2016, p. 92)¹⁸

Tendo esta tese fundamental sido brevemente explicada, se pode avançar a investigação para que se compreenda a noção de verdade em sua natureza, onde se encontra e sua relação com Deus.

Em primeiro lugar, é preciso investigar a natureza do transcendental *verum*, que segue o de *ens*. Tomás começa o primeiro artigo considerando diversas opiniões de autores abalizados, como Agostinho e Anselmo de Cantuária, que assumem, pode-se chamar assim, uma posição de verdade na qual ela possui uma prioridade ontológica ao próprio ente, e, ao mesmo tempo, uma identidade forte entre ambas, parecendo não haver entre as duas noções diferença alguma.

Apresentando um contraponto a esta concepção, o Aquinate considera que a verdade não deve ser dita acerca das coisas de forma primária, mas sim de forma secundária, pois, em primeiro lugar, a verdade se diz do juízo da mente acerca de algo. Não faria sentido considerar uma árvore verdadeira ou falsa, pois quando se vê uma árvore, apenas se apreende a noção de árvore, e a verdade só existirá quando aquele que a vê julga ela como sendo aquilo que é: uma árvore. A falsidade, por sua vez, também só se dará no intelecto, uma vez que ele que pode julgar erroneamente que é uma mesa aquilo que é uma árvore, havendo assim falsidade nos juízos, mas nunca nas coisas.

¹⁸ *sed secundum hoc aliqua dicuntur addere super ens, in quantum exprimunt modum ipsius entis qui nomine entis non exprimitur* (Aquino, 2016, q. 1, a. 1, solutio).

Por essa razão - i. e. de que não há falsidade nas coisas mesmas, mas apenas no juízo -, pode-se dizer que todas as coisas que existem são verdadeiras, enquanto existem e são entes.

3.2.2. *De Veritate* - Questão 21: o que é o bem?

Um segundo texto fundamental para compreender a teoria dos transcendentais é a q. 21 do *De Veritate*, que trata sobre o transcendental *bonum*.

Nesta questão consegue-se ter mais clareza quanto às dificuldades levantadas no tema da verdade, isto é, na pergunta feita de que, se a teoria dos transcendentais pressupõe uma certa conversibilidade entre as noções, de que modo essa conversibilidade se acontece?

No primeiro artigo, Tomás afirma que se pode compreender a noção de ente sem a noção de bem, mas o contrário não é possível, deduzindo daí a prioridade da noção de ente sobre a de bem - e que será visto que o bem é precedido pela noção *verum*. Mas se é verdade que há uma certa adição da noção de bem à noção de ente, pela razão supracitada, é preciso compreender melhor como se dá esta relação.

Aquino (2016, q. 21, p. 1027) afirma que existem 3 (três) modos possíveis de compreender essa adição: em primeiro lugar, quando se junta algo externo à realidade essencial de um ente; em segundo lugar, por contração e determinação, quando uma noção está “contraída” em outra, está de certo modo inclusa em outra mais compreensiva; por fim, existe o juntar de algo apenas por meio da razão, que é a posição defendida pelo Aquinate, uma vez que o “bem adiciona à inteligência do ente um referente perfectivo”¹⁹.

Entende-se a opção do filósofo pelo terceiro modo. Se fosse algo externo à realidade essencial do ente, o *bonum* seria uma realidade outra que poderia ou não existir no ente, seria um acidente em relação ao ente. Também não poderia ser meramente uma explicitação de uma noção contraída em outra mais ampla, uma vez que isso levaria talvez a compreender o *bonum* como uma parte do *verum*, e este como parte do *ens*.

A terceira concepção é a mais adequada para Tomás, uma vez que mostra que o fundamento de todos os transcendentais é idêntico - eles se identificam quanto ao

¹⁹ *Oportet igitur quod verum et bonum super intellectum entis addant respectum perfectivi* (2016, q. 21, a.1, solutio)

suppositum -, mas distinguem-se segundo o aspecto considerado pela razão: enquanto é uno, inteligível ou apetecível. Essas noções são adições, mas são através da razão, e não uma adição de algo sobre outra coisa, como no caso dos acidentes.

A noção de adição, por outro lado, não é simples. Aquino compreende dois modos em que a noção de ente pode ter algo a ela adicionado, e cada um destes modos haverá de se referir a um destes dois transcendentais: *verum* e *bonum*.

O *verum* adiciona ao ente quando o ente é compreendido pelo sujeito, quando é pelo entendimento percebido, uma vez que foi visto na parte anterior que o verdadeiro, existindo primariamente na mente e, secundariamente na realidade, é posterior de certo modo ao ente. O bem, assim, vem depois “pois, enquanto um ente segundo seu ser é perfectivo e completivo de outro, tem razão de fim com relação daquele que por ele se aperfeiçoa”, sendo o bem uma noção profundamente ligada à de fim.

O bem adiciona ao ente a noção de perfectibilidade (*super intellectum entis addant respectum perfectivi*)²⁰, e, a perfectibilidade está ligada à noção metafísica de ato, uma vez que um ente é tão mais perfeito quanto mais esteja em ato, de forma de Tomás considera Deus Ato Puro, sem mescla de qualquer potencialidade. A mesma noção transcendental de bem, adicionando algo de perfectível à noção de ente, também adiciona a de apetecibilidade, pois, enquanto ele é de certa forma perfeito, é apetecível, e, por isso, enquanto é apetecível é considerado um fim a ser buscado pelo ser humano, adicionando a isto a noção de causa final em si (*bonum autem superaddat habitudinem causae finalis*)²¹.

²⁰ *Oportet igitur quod verum et bonum super intellectum entis addant respectum perfectivi. In quolibet autem ente est duo considerare: scilicet ipsam rationem speciei, et esse ipsum quo aliquid subsistit in specie illa; et sic aliquod ens potest esse perfectivum dupliciter. Uno modo secundum rationem speciei tantum. Et sic ab ente perficitur intellectus, qui percipit rationem entis. Nec tamen ens est in eo secundum esse naturale; et ideo hunc modum perficiendi addit verum super ens. Verum enim est in mente, ut philosophus dicit in VI Metaphys.; et unumquodque ens in tantum dicitur verum, in quantum est conformatum vel conformabile intellectui; et ideo omnes recte definientes verum, ponunt in eius definitione intellectum. Alio modo ens est perfectivum alterius non solum secundum rationem speciei, sed etiam secundum esse quod habet in rerum natura. Et per hunc modum est perfectivum bonum. Bonum enim in rebus est, ut philosophus dicit in VI Metaphys. In quantum autem unum ens secundum esse suum est perfectivum alterius et consummativum, habet rationem finis respectu illius quod ab eo perficitur; et inde est quod omnes recte definientes bonum ponunt in ratione eius aliquid quod pertinet ad habitudinem finis; unde philosophus dicit in I Ethicorum, quod bonum optime diffinierunt dicentes, quod bonum est quod omnia appetunt. Sic ergo primo et principaliter dicitur bonum ens perfectivum alterius per modum finis; sed secundario dicitur aliquid bonum, quod est ductivum in finem: prout utile dicitur bonum; vel quod natum est consequi finem: sicut et sanum dicitur non solum habens sanitatem, sed et faciens et conservans et significans (Responsio, q. 21, a. 1).*

²¹ *Ad primum igitur dicendum, quod, cum ens dicatur absolute, bonum autem superaddat habitudinem causae finalis; ipsa essentia rei absolute considerata sufficit ad hoc quod per eam aliquid dicatur ens, non autem ad hoc quod per eam dicatur aliquid bonum (Responsio ad Iam, q. 21, a.1).*

Aqui tem-se o fundamento da noção metafísica de bem, fundamental no presente trabalho. O Aquinate apresenta o bem aqui não no sentido ético, mas, primariamente, no sentido metafísico, isto é, enquanto uma noção que adiciona algo à noção primordial de ente, ainda que esse adicionar algo seja apenas racionalmente considerando, e não materialmente.

Essa noção de perfectibilidade compreende que, enquanto o ente é estruturado e perfeito, o intelecto entende ser algo bom e, portanto, como algo a ser perseguido e buscado. Essa perspectiva antropológica, que revela os entes para os quais os seres humanos tendem, se fundam nesta característica metafísica, e, neste ponto, Jan Aertsen (1996, p. 330) diz que:

A metafísica e a ética são colocadas juntas e conectadas em um nível filosófico pela doutrina dos transcendentais. Eles parece ter uma função fundacional: o primeiro princípio da razão teórica é reduzido ao primeiro transcendental, o ente (*being*)²²; o primeiro princípio da razão prática ao bem. Ente e bem são dois primas diferentes, mas não podem ser separados um do outro. Os fundamentos transcendentais do pensamento teórico e da moralidade apontando, portanto, para uma conexão entre metafísica e ética. Ética, como ciência, não é baseada na 'experiência moral atual', mas requer uma reflexão acerca dos fundamentos da práxis.

Neste ponto, pode-se antecipar brevemente um questionamento. Aertsen diz que a ética, como ciência, requer uma reflexão sobre os fundamentos da *práxis*, fundamentos estes que são metafísicos, por suposto. Neste trecho, parece deixar aberta uma via para os escritores da escola de Finnis, que defendem que, ainda que a metafísica tenha seu papel de trazer luz à decisão moral, não é ela que é base do pensamento moral prático para o agente moral, de modo que ela não é epistemologicamente necessária para a ação moral adequada.

Por outro lado, é preciso reconhecer que Aertsen tem razão ao dizer que, para o Aquinate, essa ligação entre ambas é mais tematizada em sua obra do que a abordagem de tipo finnisiana, ainda que possível do ponto de vista interpretativo.

Já no segundo artigo, Tomás se pergunta se o ente e o bem se convertem no *subiectum*, afirmando que sim, uma vez que na realidade eles não são separáveis, mas apenas racionalmente, de modo que a distinção entre ambos se dá menos nesta realidade do que na razão. A partir deste fundamento, Aquino afirma que a razão de bem (*ratio boni*), isto é, o aspecto do ente que captamos quando captamos o bem é o

²² Na tradução para o inglês, o termo é *being*, ainda que o termo latino presente nos textos seja "ens", ente. O problema de traduzir ens como *being* e da equivocidade deste termo pode ser exemplificado no importante estudo de *Etienne Gilson, O Ser e a Essência*.

ser perfectivo de outro por modo de fim (*sit perfectivum alterius per modum finis*), que se identifica assim com a razão de bem.

A partir disso, tendo já tratado de forma mais extensa sobre os fundamentos metafísicos desta noção e de sua relação com a noção de ente, o autor faz uma observação de cunho mais antropológico, dizendo que este bem, com relação ao ser humano, é percebido como desejado (*appetitum vel desideratum*) pelos que ainda não o alcançaram e dele não fruem, ou como amável ou deleitável (*ut sit dilectum, et quasi delectabile*) por aqueles que o alcançaram já (Responsio q. 21, a. 2)²³.

Ainda que não seja uma distinção explícita e nestes termos, pode-se dizer que são apresentadas duas perspectivas neste tratamento do *bonum* enquanto transcendental: segundo um aspecto metafísico e segundo um aspecto antropológico. No primeiro caso, considera-se o bem enquanto relacionado ao ente e se refere a uma certa perfeição dele, uma perfeição de um ente que realiza seu télos, ou, em outras palavras, que manifesta em sua estrutura a sua causalidade final.

Já no segundo sentido, não se considera o bem primariamente enquanto relativo ao ente, mas enquanto relativo ao ser humano que o compreende sob a razão de finalidade (*ratio finis*) e apetecibilidade, isto é, enquanto este é apetecível, é um bem, e, por essa mesma razão, é um fim. Para que este aspecto seja compreendido, será necessário, no próximo capítulo, tratar do modo que esta noção se comporta na teoria da razão prática de Tomás.

No terceiro artigo desta questão, Aquino investiga sobre a ordem dos transcendentais, questão de suma importância para o tema da razão teórica e prática, como se verá, uma vez que há um paralelismo entre a prioridade metafísica entre os transcendentais e a prioridade antropológica dos mesmos.

Para considerar este tema, Tomás afirma que para compreender a prioridade entre *bonum* e *verum*, é preciso considerar sob dois aspectos distintos: a prioridade considerando os perfectivos ou perfeições em si (*ratio perfectivorum sive perfectionum*), e considerando-as segundo as coisas que são perfectíveis (*ex parte perfectibilium*).

²³ *Dicendum, quod cum ratio boni in hoc consistat quod aliquid sit perfectivum alterius per modum finis, omne illud quod invenitur habere rationem finis, habet etiam rationem boni. Duo autem sunt de ratione finis; ut scilicet sit appetitum vel desideratum ab his quae finem nondum attingunt, et ut sit dilectum, et quasi delectabile, ab his quae finem participant: cum eiusdem rationis sit tendere in finem, et in fine quodammodo quiescere; sicut per eandem naturam lapis movetur ad medium, et quiescit in medio* (Responsio q. 21, a. 2).

Considerando as perfeições em si, o *verum* precede o *bonum*, uma vez que o verdadeiro “é perfectivo de algo segundo sua razão de espécie” (*cum verum sit perfectivum alicuius secundum rationem speciei*, em *De veritate*, q. 21 a. 3 co.). Compreende-se isto quando se sabe que a espécie é dada pela forma, e que esta que torna algo inteligível, e este transcendental está profundamente relacionado com a noção de inteligibilidade, uma vez que as coisas são verdadeiras enquanto são inteligíveis. É preciso, assim, que algo seja inteligível para que seja apetecível, o que revela a prioridade do *verum* sob este aspecto.

Já da parte dos perfectíveis (*ex parte perfectibilium*) o Aquinate afirma ser o *bonum* anterior ao *verum*. E isto por duas razões: em primeiro lugar, ele diz que a perfeição da noção de bem se estende a mais coisas que a de verdadeiro (*perfectio boni ad plura se extendit quam veri perfectio*), uma vez que todas as coisas apetecem o bem, até mesmo uma pedra, ente irracional, é dirigida a seus fins próprios segundo a Lei Eterna de Deus, que é a suma razão pela qual Deus rege todo o cosmos (I-IIae, q. 90), por meio de paixão, mas apetecer ao *verum* é próprio das criaturas racionais, como homens e anjos.

Em segundo lugar, as coisas são aperfeiçoadas (*perfici*) pelo *bonum* e pelo *verum*, mas antes pelo *bonum* que pelo *verum*, uma vez que o *bonum* indica a perfeição entitativa de um ente, já o *verum* a sua cognoscibilidade, o que não é para todos os seres. Assim, considerando segundo as coisas, o bem precede uma vez que a coisa tem de ser perfeita, finalizada, para que seja conhecida.

Quanto a ordem dos transcendentais, Tomás afirma que, em primeiro lugar, vem o ente, uma vez que é o que primeiro cai sob o intelecto (*primum cadit sub intellectum*). À esta noção de ente, segue-se a de *unum*, uma vez que sem esta seria impossível compreender qualquer coisa que seja, uma vez que as coisas são inteligíveis enquanto são unas, e à esta segue a noção de *verum*, uma vez que este ente que é uno possui uma certa inteligibilidade em razão de ser perfectivo de algo segundo sua razão de espécie, como foi dito anteriormente. Por fim, o bem adiciona a esta noção, em último lugar, porque algo só pode ser bom se inteligível, e inteligível só se for uno, e uno só se for ente.

Assim, o Aquinate divide a ordem dos transcendentais a partir de dois critérios: a ordem das perfeições em si mesmas (*ratio perfectivorum sive perfectionum*) e a ordem dos perfectíveis (*ex parte perfectibilium*). Com relação ao primeiro critério, que considera as perfeições em si mesmas, a ordem que se dá é a seguinte: em primeiro

lugar, a noção de ente (*ens*), depois a de uno (*unum*) - que pressupõe a entidade una -, depois a de verdadeiro, uma vez que um ente só pode ser inteligido enquanto é ente e uno, e, por fim, a noção de bondade (*bonum*).

Se considerarmos, por outro lado, a ordem das coisas perfectíveis, então a noção de bem tem prioridade, segundo o Aquinate, uma vez que se estende para mais coisas, é mais ampla em relação aos entes que alcança.²⁴

3.2.3 Transcendentais e teologia natural.

Um tema muito disputado na teoria de Tomás de Aquino seria a ligação da teoria dos transcendentais - uma teoria metafísica e também, segundo a hipótese do presente trabalho, metaética - com sua teologia. Sobretudo na contemporaneidade, muitos intérpretes de Tomás tentaram reconstruir uma teoria moral deflacionada metafísica e teologicamente, como é o caso de John Finnis e sua escola; outros tentam apontar esta relação de maneira mais firme, o que faz com que a ética não tenha, por assim dizer, uma independência relativa.

Tracey Rowland, em seu artigo *Natural Law: from Neo-Thomism to Nuptial Mysticism* (2008), por exemplo, apresenta uma crítica profunda ao projeto de muitos intérpretes de Tomás que buscam compreendê-lo desconsiderando sua teologia, e que o fazem simplesmente para que a teoria da lei natural seja uma língua comum a ser utilizada entre crentes e não crentes.

Segundo a autora, que levanta diversos teólogos que possuem este projeto, é preciso compreender a lei natural considerando-a sob o framework da teologia trinitária de Tomás, de sua teoria das virtudes e a relação destas com os dons do Espírito Santo, entre outras coisas.

²⁴ Pode-se sistematizar o que foi dito por meio do seguinte esquema, a partir do texto latino: a) *Ratio perfectivorum sive perfectionum: Ex parte ipsarum perfectionum: i) Verum est prius secundum rationem, nam est perfectivum alicuius secundum rationem speciei; ii) Ordo: Et ita plura includit in se ratio boni quam ratio veri, et se habet quodammodo per additionem ad illam; et sic bonum praesupponit verum, verum autem praesupponit unum, cum veri ratio ex apprehensione intellectus perficiatur; unumquodque autem intelligibile est in quantum est unum; qui enim non intelligit unum, nihil intelligit, ut dicit philosophus in IV Metaph. Unde istorum nominum transcendentium talis est ordo, si secundum se considerentur, quod post ens est unum, deinde verum post unum, et deinde post verum bonum; b) Ex parte perfectibilium: bonum prius vero: i) perfectio boni ad plura se extendit quam veri perfectio; ii) Secundo, quia illa etiam quae nata sunt perfici bono et vero, per prius perficiuntur bono quam vero: ex hoc enim quod esse participant, perficiuntur bono, ut dictum est; ex hoc autem quod cognoscunt aliquid, perficiuntur vero. Cognitio autem est posterior quam esse; unde et in hac consideratione ex parte perfectibilium bonum praecedit verum.*

Em Tomás essa questão é tratada em seu *De Veritate*, e cotejaremos seus textos com as questões que este tema levanta.

No artigo 4 da questão 21, Tomás se pergunta se todas as coisas são boas em razão da Bondade Primeira, que é Deus. É uma questão fundamental, pois, se elas possuem sua bondade da Bondade Primeira, a relação entre teologia e filosofia moral (cujo conceito central é o de bem), seria inescapável para qualquer teoria fundada no Aquinate; por outro lado, se a resposta é negativa, a bondade dos seres entes independe de Deus, e seria possível uma teoria que desconsiderasse Deus.

A resposta de Aquino não é simples. Em primeiro lugar, ele apresenta diversas razões pelas quais poder-se-ia considerar que algo só pode ser bom em razão da bondade primeira, como afirmando que sendo Deus o Criador, não há bondade que não venha Dele; como se sabe, porém, a posição defendida por ele geralmente é contrária àquela afirmada no início do artigo.

Os dois principais argumentos para contrapor-se a afirmação de que a bondade de as criaturas vem da bondade primeira se encontram no sed contra do artigo: em primeiro lugar, afirma que, assim como os entes não são considerados como tal por serem de mesma ordem que a Essência Primeira, Deus, assim também não se dá no bem, uma vez que os entes bons o são segundo a bondade criada, e não quanto à bondade em si, que cabe apenas a Deus. Essa afirmação se esclarece no segundo argumento em contrário, que afirma que há uma desproporção entre os bens criados e a Bondade Primeira, que é o próprio Deus, já que a Bondade de Deus é eterna e imutável, enquanto a do homem, ao contrário, não o é.²⁵

Assim, são duas bondades, a primeira e a criada, são distintas, mas possuem uma relação específica na ordem de causalidade. Não basta dizer que a bondade tem causa na Bondade Primeira, mas é preciso distinguir quais são os tipos de causalidade existentes, o que Tomás faz distinguindo entre causalidade formal e causalidade exemplar (*De veritate*, q. 21 a. 4 co.), sendo que, considerando o aspecto formal, as

²⁵ No *De Veritate*, q. 21 a. 4 s. c. 1, Tomás diz: Todas as coisas são boas enquanto são entes, pois, segundo Agostinho, enquanto somos, somos bons. Mas não é dito que todos os entes o são formalmente através da essência primeira, mas através da essência criada. Assim, não são todas as coisas boas formalmente pela bondade primeira, mas pela bondade criada (*omnia sunt bona in quantum sunt entia, quia, secundum Augustinum, in quantum sumus, boni sumus. Sed non dicuntur omnia entia formaliter per essentiam primam, sed per essentiam creatam. Ergo nec omnia sunt bona formaliter bonitate prima, sed bonitate creata*). Cabe lembrar que a identificação de Deus com o Bem Primeiro é apresentada na *Suma de Teologia*, I, q. 16.

coisas são boas pela bondade criada, são boas enquanto são, mas, por outro lado, são boas em razão da Bondade primeira segundo a causalidade exemplar.²⁶

Resposta semelhante oferece Tomás na Suma de Teologia (I, q. 7), afirmando que nem todos os entes são bons pela bondade divina, mas por bondade própria, por sua bondade criatural, poder-se-ia dizer²⁷. Isso não quer dizer que não há relação alguma entre a Bondade Divina e a bondade dos entes, e Tomás afirma de modo qualificado esta relação tanto na Suma de Teologia quanto no *De Veritate*.

Na Suma, na q. 7, a. 4, ele responde que todas as coisas podem ser ditas boas e entes enquanto tem sua origem no Ser Supremo e Bem Supremo, mas apenas por um certo modo de assimilação (*per modum cuiusdam assimilationis*), que seria remota e deficiente. Essa deficiência se dá uma vez que as coisas não são boas, como fica evidente na q. 21 do *De Veritate*, por essência, mas sim por uma certa participação, uma participação verdadeira, mas limitada.

Tomás continua dizendo que se pode dizer que esta origem do bem nas coisas a partir de Deus se dá de três modos: Deus é o Primeiro princípio exemplar, efectivo e final de toda a bondade. Isso quer dizer que Ele é modelo exemplar do qual todas as demais imitam de forma mais ou menos remota; que é também a causa eficiente de tudo o que é bom e que, por fim, é a Bondade à qual todas as coisas boas tendem.²⁸

O Aquinate parece querer evidenciar aqui uma posição entre dois extremos possíveis. O primeiro extremo seria considerar que toda a bondade dos entes vem de

²⁶ Dizemos, pois, segundo a opinião comum, que todas as coisas são boas formalmente pela bondade criada, como por uma forma inerente, mas, por outro lado, são boas pela bondade incriada como que pela forma exemplar [*Sic igitur dicimus secundum communem opinionem, quod omnia sunt bona creata bonitate formaliter sicut forma inhaerente, bonitate vero increata sicut forma exemplari*]. (*De veritate*, q. 21 a. 4 co.)

²⁷ Mas, em contrário, pode-se dizer que todas as coisas são boas enquanto são. Mas não se dizem todos serem pelo ser divino, mas pelo ser próprio. Logo, não são todas as coisas boas pela bondade divina, mas pela bondade própria [*sed contra est quod omnia sunt bona in quantum sunt. Sed non dicuntur omnia entia per esse divinum, sed per esse proprium. Ergo, non omnia sunt bona bonitate divina, sed bonitate propria*] (ST, I, q. 7, a. 4, sed contra).

²⁸ Tomás (2016) diz: Portanto, deste primeiro que é ente e bom por essência, cada coisa pode ser dita boa e ente, enquanto dele participa por certa assimilação, mesmo longínqua e deficiente, como mostrou o artigo precedente. Daí que cada coisa é chamada boa em razão da bondade divina, como primeiro princípio exemplar, eficiente e finalizador de toda bondade. No entanto, cada coisa é ainda denominada boa em razão da semelhança com a bondade divina que lhe é inerente; e que é formalmente sua bondade, pela qual se denomina boa. Existe, portanto, a bondade única de todas as coisas e as múltiplas bondades (*A primo igitur per suam essentiam ente et bono, unumquodque potest dici bonum et ens, in quantum participat ipsum per modum cuiusdam assimilationis, licet remote et deficienter, ut ex superioribus patet. Sic ergo unumquodque dicitur bonum bonitate divina, sicut primo principio exemplari, efectivo et finali totius bonitatis. Nihilominus tamen unumquodque dicitur bonum similitudine divinae bonitatis sibi inhaerente, quae est formaliter sua bonitas denominas ipsum. Et sic est bonitas una omnium; et etiam multae bonitates*). (ST, I, q. 7, a. 4, respondeo, corpus)

Deus, sem qualificação, de modo que as coisas seriam consideradas boas da mesma forma que Deus é Bom, o que poderia levar, em última análise, à uma posição panteísta, que considera existir uma univocidade em relação à bondade de Deus e das criaturas.

Por outro lado, considerar que a bondade de Deus seria totalmente diferente da bondade dos entes, não possuindo entre si relação alguma, poderia levar à eliminação da noção de participação e também a possibilidade de compreender em que medida estes bens intermediários levariam ao Bem Supremo, uma vez que entre eles não haveria relação alguma.

Outro texto também importante para este tema é a q. 5 da parte I da Suma de Teologia (2016), cujo tema é o bem em geral (*de bono in communi*). Cabe frisar o contexto no qual esta questão se encontra: na primeira parte da Suma Teológica, quando Tomás trata da natureza de Deus e seus atributos, entre os quais se conta a bondade. Apesar do contexto primariamente teológico, a questão vai considerar o bem de modo geral, cujo tratamento pode ser aplicado ao tema em questão.

No primeiro artigo é apresentada a tese da identificação entre bem e ente, na qual ele diz que eles são idênticos na realidade, apesar de serem distintos racionalmente (*bonum et ens sunt idem secundum rem, sed differunt secundum rationem tantum*). Neste, sabe-se que não se trata propriamente da Bondade Divina, objeto do próximo artigo. Fica evidente, portanto, que o bem terá nuances diversas aplicadas a Deus e ao ser humano e os demais entes.

Se eles são idênticos na realidade, isto é, todo ente é bom, e não podemos separá-los fisicamente, pode-se fazê-lo abstratamente, racionalmente, considerando o aspecto sob o qual o objeto é considerado pela razão, sendo que o bem é percebido sob o aspecto (*rationem*) de apetecível, desejável²⁹. Além disso, aqui também o Aquinate faz uma ligação da noção de bem com a de perfectibilidade³⁰, dizendo que o que é apetecível o é segundo é perfeito (*unumquodque est appetibile secundum quod est perfectum*), e a perfeição é estar em ato, de modo que todo ser é perfeito enquanto está em ato, e é dito bom desta maneira.

²⁹ *Respondeo dicendum quod bonum et ens sunt idem secundum rem, sed differunt secundum rationem tantum. Quod sic patet. Ratio enim boni in hoc consistit, quod aliquid sit appetibile. (q. 5, a. 1, resp.)*

³⁰ *Manifestum est autem quod unumquodque est appetibile secundum quod est perfectum: nam omnia appetunt suam perfectionem. Intantum est autem perfectum unumquodque in quantum est actu: unde manifestum est quod intantum est aliquid bonum, in quantum est ens: esse enim est actualitas omnis rei, ut ex superioribus patet. (q. 5 a. 1, resp.)*

Ele confirma este tratamento metafísico acerca do bem relacionando-o com perfectibilidade no art. 3 da q. 5, quando responde acerca da bondade presente em todos os entes, buscando mostrar em que ela consiste. Ela consiste, segundo o Aquinate, em ser perfeito de certo modo, de estar em ato, uma vez que cada coisa é tão mais perfeita enquanto está em ato - e, por isso, Deus é Ato Puro -, de modo que é a sua perfeição de ato que lhe traz a apetecibilidade³¹.

Tem-se, pois, duas descrições acerca do bem: uma descrição metafísica (bem e perfectibilidade) e outra descrição antropológica (isto é, do bem enquanto apetecível, enquanto desejado pelos seres humanos).³² Não parecem ser, em um primeiro momento, contraditórias.

No art. 4 da q. 5³³, apresenta-se a razão de causalidade final que o bem possui, o que será também apresentado no *Tratado da Lei*. O bem, aqui, é tido como a perfeição dos entes, o seu ser em ato, e portanto, a razão de sua apetecibilidade, de modo que essa apetecibilidade manifesta que é considerado sob a razão de fim.

Tomás aprofunda a explicação mostrando que a razão de bem pressupõe tanto a razão de causa eficiente quanto a de causa formal, uma vez que as coisas são levadas ao ato pela causa eficiente, e o seu ato é a causa formal, e, enquanto estão em ato, são as coisas perfeitas.

Apenas na questão 6 começa-se a tratar da Bondade de Deus e o modo com que Ele é a Suma Bondade, como foi visto, de modo que se chegue a conclusão de

³¹ *Respondeo dicendum quod omne ens, in quantum est ens, est bonum. Omne enim ens, in quantum est ens, est in actu, et quodammodo perfectum, quia omnis actus perfectio quaedam est. Perfectum vero habet rationem appetibilis et boni, ut ex dictis patet. Unde sequitur omne ens, in quantum huiusmodi, bonum esse* (Aquino, 2016).

³² *Respondeo dicendum quod bonum et ens sunt idem secundum rem, sed differunt secundum rationem tantum. Quod sic patet. Ratio enim boni in hoc consistit, quod aliquid sit appetibile, unde philosophus, in I Ethic., dicit quod bonum est quod omnia appetunt. Manifestum est autem quod unumquodque est appetibile secundum quod est perfectum, nam omnia appetunt suam perfectionem. Intantum est autem perfectum unumquodque, in quantum est actu, unde manifestum est quod intantum est aliquid bonum, in quantum est ens, esse enim est actualitas omnis rei, ut ex superioribus patet. Unde manifestum est quod bonum et ens sunt idem secundum rem, sed bonum dicit rationem appetibilis, quam non dicit ens* (Aquino, 2016).

³³ *Respondeo dicendum quod, cum bonum sit quod omnia appetunt, hoc autem habet rationem finis; manifestum est quod bonum rationem finis importat. Sed tamen ratio boni praesupponit rationem causae efficientis, et rationem causae formalis. Videmus enim quod id quod est primum in causando, ultimum est in causato, ignis enim primo calefacit quam formam ignis inducat, cum tamen calor in igne consequatur formam substantialem. In causando autem, primum invenitur bonum et finis, qui movet efficientem; secundo, actio efficientis, movens ad formam; tertio advenit forma. Unde e converso esse oportet in causato, quod primum sit ipsa forma, per quam est ens; secundo consideratur in ea virtus effectiva, secundum quod est perfectum in esse (quia unumquodque tunc perfectum est, quando potest sibi simile facere, ut dicit philosophus in IV Meteor.); tertio consequitur ratio boni, per quam in ente perfectio fundatur.]* (Aquino, 2016).

que as coisas não são boas em razão da Bondade primeira formalmente, mas apenas exemplarmente. Temos então estabelecido como Tomás considera a relação da Bondade Divina e a bondade dos entes, e de que modo é possível considerá-la sob uma descrição antropológica e outra metafísica.

A partir destas noções, podem ser também derivadas posições mais substantivas metafisicamente. De fato, Araújo (2019, p. 131) afirma que a noção de bem em Tomás possui, como diversos aspectos de sua obra, uma estrutura triádica – que, é evidente, tem uma referência à teologia trinitária assimilada -, e que tudo o que é bom o é segundo um modo, espécie e ordem.

Essa estrutura manifesta uma profunda relação, segundo Araújo (2019), com os três transcendentais: *unum*, *verum* e *bonum*. O modo exprimiria o *unum*, pois dá estrutura coesa e coerente, lhe dá unidade fundamental, que, uma vez dada, manifesta uma estrutura formal inteligível que há de ser considerada sob o aspecto da espécie e do transcendental *verum*, uma vez que este está ligado, como foi visto acima, à inteligibilidade dos entes. Por fim, a ordem manifesta sua diretividade para o fim, e, em última análise, ao fim último do ser humano, e a noção de fim é conversível, com a de *bonum*.

No próximo capítulo, todo o argumento tratado no presente, será associado com o tema da razão prática e da metafísica enquanto tratados pelo Aquinate.

4 TEORIA DOS TRANSCENDENTAIS, RAZÃO PRÁTICA E METAFÍSICA

Estabelecidos, no capítulo anterior, os fundamentos da teoria dos transcendentais em Tomás de Aquino, que é um aspecto fundamental em sua filosofia (AERTSEN, 1996), neste capítulo se buscará unir as intuições precedentes e sintetizar o modo com o qual este aspecto esclarece a concepção de razão prática do Aquinate, auxiliando a compreensão das relações entre ética e metafísica em sua teoria.

Em primeiro lugar, importa compreender a teoria da ação humana de Aquino e o papel que a razão prática nela possui, para que se possa compreender de maneira mais adequada a relação entre os conceitos de *verum* e *bonum* na metafísica e na ética. Assim, essa exposição será dividida em três partes: (1) a razão prática na *Suma de Teologia*, (2) a noção de bem e sua conversibilidade com a noção de fim no *Tratado da Beatitude*, (3) os primeiros princípios da razão prática no *Tratado da Lei*.

Serão apresentadas também, a cada parte da exposição, as diversas assimilações e interpretações contemporâneas acerca de cada um destes temas, para que, no próximo capítulo, se tenha material adequado para reconstruir a metaética do Aquinate.

Se defenderá, ao fim desta exposição, que existem duas posições fundamentais na interpretação da filosofia moral do Aquinate: uma posição metafisicamente robusta, e outra, metafisicamente deflacionada. O papel da teoria dos transcendentais em cada uma destas posições será diverso, mas parece estar subjacente em ambas.

4.1 A RAZÃO PRÁTICA NA SUMA DE TEOLOGIA

Sendo a filosofia moral do Aquinate fundada sobretudo no estudo da razão prática, é preciso iniciar pela fonte mais sistemática deste tema, que são as questões 75-90 da parte I da *Suma de Teologia*, também conhecidas como *Tratado do Homem*.

Na filosofia, é comum que se distinga entre filosofia teórica e filosofia prática, sendo que a primeira tem por objeto todos os entes enquanto apreendidos e investigados por si mesmos, e a segunda tem por objeto a ação humana e os fins aos quais ela visa. É precisamente este segundo ramo que compreende o estudo da lei natural, das virtudes e vícios e, enfim, da moralidade em geral.

Tomás, ao tratar dos princípios que regem a ação humana, como os hábitos bons e maus – virtudes e vícios -, as potências, a Graça e a Lei, constata que na estrutura ontológica do ser humano existem diversas potências, que são por ele distinguidas entre: vegetativas, presentes tanto nos seres humanos quanto em todos os demais seres vivos, que se dirigem ao crescimento e à nutrição; sensitivas, que são comuns tanto aos seres humanos quanto aos animais brutos, e as intelectivas, próprias aos seres humanos, não partilhada com outros animais.

E por possuir essa potência intelectual, tem uma faculdade chamada intelecto, que ao captar um objeto, tem um conhecimento dele por meio de um processo de abstração intelectual no qual alcança – à medida de suas possibilidades – a resposta para a pergunta sobre sua essência. Este conhecimento está na ordem da apreensão teórica que se preocupa com a natureza daquele objeto e suas características.

Mas este conhecimento do objeto apreendido pode ou não ser ordenado para uma ação específica, e isto permite o Aquinate distinguir analiticamente entre intelecto especulativo e intelecto prático, dizendo que

Em sentido contrário, (...) o intelecto especulativo torna-se prático por extensão. (...). Portanto, o intelecto especulativo e o intelecto prático não são potências distintas. Respondo. (...). Ora, é accidental a um objeto apreendido pelo intelecto ser ordenado ou não para a ação. E tal é a diferença entre o intelecto especulativo e o prático. O intelecto especulativo é aquele que não ordena o que apreende para a ação, mas somente para a consideração da verdade. Ao contrário, o intelecto prático ordena para a ação aquilo que apreende (AQUINO, 2016, p. 459)

A partir deste fragmento, pode-se considerar que a razão prática é o aspecto da inteligência que ordena para a ação aquilo que é apreendido. Assim, é possível afirmar, com Tomás de Aquino, que a razão é prática *per extensionem* - por extensão - da razão teórica, afirmação de extrema importância, uma vez que firma bases para as reflexões posteriores acerca da relação entre razão teórica e prática.

O fato de que o intelecto teórico se faz prático *per extensionem*, e que é, neste sentido, anterior, revela um paralelo com a prioridade da noção de *verum* em si, como foi visto na parte anterior do trabalho. A prática sendo por extensão, revela o *bonum* sendo posterior, em certo sentido, à noção de *verum*, como tratada no *De Veritate*.

Avançando no tratamento da lei natural, o Aquinate diz que ao apreender um ente—o primeiro que cai na apreensão de modo absoluto -, percebe-se ser impossível afirmá-lo e negá-lo ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto, o que permite descobrir o primeiro princípio do intelecto teórico, o da não contradição. E a partir disso, Aquino diz que “os preceitos da lei natural estão para as obras a realizar-se como os primeiros princípios nos atos de demonstração” (AQUINO, 2015, p. 561, q. 94, art. 2, *sed contra*) e que, se os princípios nos atos da demonstração se fundam todos no princípio da não contradição—fundado na razão de ente -, o primeiro princípio da razão prática se funda na razão de bem.

Há, portanto, uma analogia entre os preceitos da lei natural (*praecepta legis naturae*) e os primeiros princípios nos atos de demonstração (*prima principia in demonstrativis*), por um lado, e entre as obras a realizar-se com os atos de demonstração. Para compreender, pois, o *status* deste primeiro princípio da razão prática, é preciso compreender qual a natureza dos atos de demonstração e o ponto comum da analogia do Aquinate.

Assim, se o primeiro que cai na apreensão de modo absoluto é o ente (*ens*), e que pela razão especulativa ou teórica é apreendido sob o aspecto do verdadeiro (*verum*) e na razão prática é apreendido sob o aspecto de bem (*ratio boni*), que se ordena à obra, (AQUINO, 2015, p. 562; MACHADO, 2015, p. 213), pode-se dizer que

há uma certa prioridade do aspecto especulativo sobre o prático, pois, como já se viu acima, o ordenar à ação é acidental na apreensão.

Apesar dessa prioridade—que não é cronológica -, Tomás também postula a convertibilidade entre esses aspectos no ente, dizendo que “a verdade e o bem se incluem mutuamente. Pois a verdade é certo bem, sem o qual não seria apetecível; e o bem é certa verdade, sem a qual não seria inteligível” (AQUINO, 2015, p. 459. I, q. 79, a.11, ad 2), mas salvando ainda a afirmação de que o verdadeiro tem prioridade sobre o bem, e o ente tem prioridade sobre ambos (MACHADO, 2015, p. 102–103; AQUINO, 2015, p. 562).

Conclui-se e guarda-se sobre o tratamento da razão prática de Tomás que: (I) o intelecto prático o é por extensão do teórico, isto é, ordenar para a ação é algo acidental à apreensão do objeto, uma vez que nem toda apreensão é ordenada à ação, o que faz com que esse ordenar não seja essencial; (II) há uma analogia entre os primeiro princípio da razão teórica e o primeiro princípio da razão prática; e (III) o verdadeiro [*verum*], que é o aspecto do objeto visado pelo intelecto enquanto teórico é anterior ao bem [*bonum*] visado pelo intelecto enquanto ordenado à ação, uma vez que é possível uma apreensão sem ordenação prática, mas não é possível uma ordenação prática sem apreensão.

Assim, é preciso compreender o que é a verdade teórica para o Aquinate e, a partir disso, considerar se há uma verdade prática e como se assemelha e distingue da verdade teórica, o que, necessariamente, exige que se inicie tratando sobre a possibilidade do ser humano de conhecer qualquer coisa que seja, e, se pode, como pode conhecer os entes extra-mentais, isto é, existentes fora da mente humana.

4.1.1. A verdade teórica como *adequatio*

A noção de verdade mais conhecida pelos estudiosos de Tomás é a verdade como *adequatio*, uma adequação existente entre intelecto e coisas. A razão, passando de um conhecimento para outro, vai chegando a conclusões cada vez mais específicas sobre as coisas. A inteligência do ser humano, nesta antropologia filosófica, é capaz de abstrair as características particulares de cada ente e, assim, possuir um certo conhecimento sobre a essência de determinado objeto.

Assim, tem-se uma primeira noção sobre o que esta *adequatio* significa para o Aquinate. Segundo o autor, a realidade não é algo criado pelo homem, mas é algo

que o antecede e à qual ele se adequa, sabendo que ela possui suas leis próprias, sua estrutura fundamental em cada âmbito. No caso da matemática, por exemplo, tem-se uma verdade teórica de que dois mais dois é igual a 4, e independentemente do que o homem pense acerca disso, não poderá fazer com que o resultado deste cálculo seja outro.

É neste sentido que a verdade, para Aquino, é uma adequação do intelecto à coisa, ou seja, uma afirmação é verdadeira caso a proposição do intelecto corresponda à realidade extramental afirmada, caso o intelecto se adeque a essa realidade.

Tendo assentada a tese da analogia fundamental entre razão teórica e prática, e considerando que a razão prática é para Aquino nada mais que uma extensão da teórica, ordenando o apreendido para a ação, é preciso considerar de que maneira se pode falar de verdade - que no tomasmo é correlata ao termo *adequatio* - prática.

Para tal empresa, não basta que se investigue a sua obra magna, a *Suma Teológica*: é preciso partir para outros textos e comentários escritos pelo Aquinate. Neste sentido, tem-se o estudo de Mirko Skarica, chamado *La Verdad Practica en Santo Tomás de Aquino (Anuário Filosófico, 1999, p. 291-314)*, no qual o autor analisa dois textos do *Corpus Thomisticum*, que tratam acerca da verdade prática.

O primeiro texto analisado é a *Suma de Teologia*, na I-IIae, q. 57, a.5, ad 3am, no qual diz ser a verdade prática a conformidade do intelecto ao reto apetite (*per conformitatem ad appetitum rectum*):

Por outro lado, a verdade do intelecto prático está na *conformidade com o apetite reto* e essa conformidade não cabe nas coisas necessárias, que não dependem da vontade humana (AQUINO, 2015, p. 126).

O segundo texto que Skarica (1999) apresenta é do comentário do Aquinate ao *Peri Hermeneias* de Aristóteles, I, 3, 107, que é quase ignorado no *Corpus Thomisticum*, no qual afirma que o intelecto prático é a medida para a realidade, quando consideramos sua verdade própria. Não há discordância aqui, apenas diferenças de foco, sendo que no primeiro texto, o centro é a ação prudente, e já neste segundo, o ato de julgar é central.

Não poucos intérpretes da obra de Tomás de Aquino, ao considerarem a verdade prática, compreendem-na de forma quase igual à chamada verdade teórica, tomando por base a semelhança de formulações encontradas na *Suma*: na

formulação acerca da verdade teórica, se diz que é uma adequação do intelecto à coisa; já na verdade prática, também se diz que é uma adequação, mas ao apetite reto. Em ambas a noção de *adequatio* se faz presente, mas pergunta-se: essa *adequatio* é a mesma para os âmbitos teóricos e práticos?

Skarica (1999) defende que, se é verdade que a relação é de conformação, adequação com a realidade, pode-se dizer que essa adequação não é dita de igual maneira. Se no âmbito teórico, o intelecto se adequa à realidade, na verdade prática, a adequação se dá de modo inverso: a realidade se adequa ao intelecto. O intelecto é a mensura, a medida com a qual a coisa é medida. Tomás utiliza-se do exemplo da verdade de uma obra, que será tão mais verdadeira quanto mais se conforma com a realidade presente na mente do artista³⁴, e esta será uma analogia importante para compreender a dimensão própria da verdade prática em sua obra.

No exemplo dado por Tomás, do artífice que faz sua obra, esta última é verdadeira na medida em que se adequa ao projeto da mente do artista, e como a arte - técnica - é um empreendimento prático, a moral também sendo, o ato moral será verdadeiro enquanto se adequa ao projeto de ação ao fim, ao apetite intelectual do fim. Em suma, na *expositio*, a verdade prática é uma *adequatio* na qual o intelecto é a medida (*mensura*) e a coisa é o medido (*mensuratum*). Essa medida do intelecto é verdadeira enquanto é causa da verdade da coisa, enquanto é efetiva; e a coisa medida é verdadeira contanto se conforme com sua medida.

E como se pode comparar esta formulação com a feita no texto supracitado da Suma Teológica, acerca do apetite reto? O apetite reto nada mais é que aquele que retamente se configura com a medida (razão) do que há de ser feito. Na obra moral, tanto a razão quanto o apetite estão presentes: a razão (que é a medida) afirma e o apetite persegue.

A partir de agora, se passará a analisar de que maneira esse conceito vem sendo discutido entre os intérpretes contemporâneos de Tomás.

4.1.2 As Estruturas da Razão Teórica e Prática e o desafio da Lei de Hume

³⁴ *Alio vero modo res comparantur ad intellectum sicut mensuratum ad mensuram, ut patet in intellectu practico, qui est causa rerum. Unde opus artificis dicitur esse verum in quantum attingit ad rationem artis, falsum vero in quantum deficit a ratione artis*

Tome-se como ponto de partida, nesta sessão, o artigo de Germain Grisez, *The First Principle of Practical Reason* (1965), fazendo referência a outros artigos de Finnis, quando necessário.

Ao comentar acerca das estruturas da razão prática na obra de Aquino, Grisez mantém quase todos os conceitos centrais que foram explicados acima. De fato, ele considera a antropologia subjacente ao pensamento aristotélico-tomista e afirma que o ser humano possui potências intelectivas, que por sua vez podem operar teórica ou praticamente.

As principais divergências surgem quando consideram essa tese à luz dos desafios analíticos postos à filosofia moral clássica. Assim, o problema central que os autores Neoclássicos parecem buscar resolver é o da impossibilidade de derivação de proposições normativas a partir de descrições gerais sobre os estados de coisas: a chamada Lei de Hume (FINNIS, 2007). Esse é um ponto central para a interpretação da obra de Aquino, uma vez que, sua abordagem metafísica pode fazer parecer que há uma dedução da moral a partir da análise metafísica da natureza humana.

Quanto à este problema, os autores iniciam por pressupor que a Tese de Hume é verdadeira, ou seja, que de fato não é possível derivar um “dever ser” a partir de um “ser”, derivar de premissas teóricas verdades práticas, sem cair em falácia.

Ao considerar a estrutura da inteligência humana, vemos que ela possui duas dimensões: teórica e prática. A primeira dimensão é própria dos empreendimentos teóricos, como as ciências naturais, a filosofia, a curiosidade de uma criança pequena ao querer conhecer o que é um pássaro e o que ele faz por nenhuma razão senão o desejo insaciável de conhecer; já a segunda dimensão diz respeito aos atos humanos enquanto voluntários e finalísticos – isto é, se dirigem a um fim específico.

Para Grisez e Finnis (1988) – assim como para Tomás, que diz que a inteligência se ordena à prática *per extensionem* -, essas dimensões são duas faces de uma mesma e única razão, que é apenas analiticamente distinta para fins de descrição. Mas apesar dessa afirmação, para os autores, isso não implica – como afirmam que o esquema neoescolástico fez – que os princípios da razão prática são uma conclusão de análises antropológicas teóricas acerca da natureza humana e seus fins.

Essa impossibilidade de que os primeiros princípios práticos sejam deduções de teóricos anteriores é mostrada quando Grisez (1988, p. 274) afirma que as proposições teóricas dizem respeito ao que as coisas são, e as práticas dizem respeito ao que é *para ser* – *is to be* – e qualquer bom lógico saberia reconhecer que uma

conclusão prática – ou seja, de algo que é para ser - não pode ser alcançada caso em suas premissas estejam apenas proposições do sobre o que algo é , uma vez que nada pode estar nas conclusões que não esteja antes nas premissas.

Assim, a formulação Neoclássica acerca da razão prática tem o corolário de que os princípios da razão prática não são descobertas por alguém ao analisar um conjunto de proposições teóricas que lhe dariam fundamento. Na verdade, ao falar de princípios da razão prática, fala-se de razões ultimas para a ação, no sentido de que não são instrumentais para atingir algum fim ulterior, e por isso é que Aquino fala de Primeiros Princípios da Razão Prática, porque são princípios que não são conclusões de raciocínios ulteriores, mas são os primeiros em sua ordem, estando fundados sob o Princípio Primaríssimo da Razão Prática.

Assim, a análise acerca da razão prática ganha uma relativa autonomia, e fazer Filosofia Moral não é mais apenas a afirmação de verdades acerca da natureza humana e deduzir disto um conjunto de normas morais, mas sim um projeto que é eminentemente prático. Finnis (FINNIS, 2012, p. 12) sintetiza a tese dizendo que:

[O] entendimento primário de alguém sobre o bem humano e sobre o que –e valoroso para seres humanos almejam, fazerem, terem ou serem é alcançado quando se considera o que seria bom e valoroso fazer, pegar, ter e ser – i.e., por definição quando alguém está pensando praticamente. A minha tese não nega, em nenhum momento, que o entendimento assim obtido pode ser compatibilizado com o conhecimento geral da natureza humana, i.e. das potencialidades humanas e suas várias formas de realização. O que eu, de fato, afirmo é que o nosso contato primário com o que é bom para nós (ou, na verdade, a realização das nossas potencialidades) é um contato prático.

Essa afirmação da praticidade radical da ética tem importantes consequências para o conjunto da Teórica Neoclássica e lançam uma nova luz para as teses já estudadas de Tomás sobre o Primeiro Princípio da Razão Prática, por exemplo. Se agora o estudo da razão prática – por sua relativa autonomia – se torna mais especializado, podemos dizer que o tratamento acerca desse primeiro princípio se torna pormenorizado, com muitos benefícios para a compreensão da ação humana.

4.1.2.1 Verdade Prática na Teoria Neoclássica

Assim, todo o tratamento dado à razão teórica e prática desagua na questão da verdade prática. Se, como os neoclássicos afirmam, há uma relativa autonomia da razão prática, no sentido que ela possui seus próprios princípios que são primeiros

em sua ordem, pode-se conceber que a razão possua uma verdade na ordem prática? E, considerando a relativa autonomia que a razão prática ganha na teoria neoclássica, pode-se supor que a verdade prática será diferente da teórica, em certo sentido.

Em um extenso artigo publicado em 1987, *First Principles, Practical Truths and Ultimate Ends*, Germain Grisez, John Finnis e Joseph Boyle explicam que assim como a razão teórica possui uma verdade - que nada mais é que a adequação do intelecto à coisa, à realidade, na formulação de Aquino -, também a razão prática tem de ter uma verdade a ser alcançada.

E tendo em vista sua abordagem acerca da razão prática e a Lei de Hume, afirmam que esta verdade prática não constitui uma *adequatio* a uma verdade teórica anterior que já está dada. Isso quer dizer que o meu ato de comer alimentos saudáveis não é verdadeiro – no sentido prático – por ser adequado à uma proposição teórica anterior que diz: deve-se buscar a saúde, e afastar a doença, por exemplo. Não é neste sentido que se fala de verdade prática.

No âmbito teórico, há uma adequação da inteligência à coisa, o que quer dizer que a inteligência se adequa à realidade que já existe, e não cria a realidade. Já na verdade prática, não é assim que acontece: a razão prática se refere à ação humana, e na ação, o ser humano leva as coisas à existência. Assim, ele pensa em uma oportunidade de agir, e leva a ação, modifica a realidade que se encontra diante dele.

A verdade prática consiste em antecipar a realização do que é possível fazer em conformidade com a proposição prática, e na diretividade da ação para a realização. Sinteticamente, pode-se dizer que: “A verdade (isto é, a adequação) do conhecimento prático é a conformidade do que é para ser através do conhecimento até o conhecimento que irá ajudar a trazer isto” (GRISEZ; FINNIS; BOYLE; 1987, p. 117).

4.1.3. Críticas à Teoria Neoclássica

O primeiro argumento se volta contra a pretensão de uma apreensão da razão prática dissociada de qualquer proposição teórica anterior – uma vez que Grisez e sua escola querem escapar da Lei de Hume – e contra a separação radical entre Razão Teórica e Razão Prática.

Steven Long (2001), citando um texto da *Suma de Teologia* (I, q. 79, a.11, sed contra, 2015, p. 459), busca mostrar que, para Aquino, o intelecto prático apenas dirige ao operar a verdade conhecida, e portanto, é impossível que haja um conhecimento prático dissociado de qualquer verdade teórica anterior, uma vez que o desejo do bem pressupõe um conhecimento prévio do mesmo, em razão de que só é possível apetecer um bem que antes é conhecido como tal.

Além disso, o ordenar à ação é algo accidental, de tal maneira que Tomás afirma que esta é precisamente a diferença entre ambos:

O intelecto especulativo é aquele que não ordena o que apreende para a ação, mas somente para a consideração da verdade. Ao contrário, o intelecto prático ordena para a ação aquilo que apreende. É por isso que diz o Filósofo no livro III da Alma: 'O intelecto especulativo é diferente do prático por seu fim'. Por isso, um e outro são denominados segundo seu fim, um especulativo, e o outro prático, isto é operativo (AQUINO, 2015, p. 459).

Ou seja, o intelecto pode ordenar o que foi apreendido para a ação ou não, sem com isso desnaturar o conhecimento teórico. Mas por sua vez, não pode haver conhecimento prático sem teórico, uma vez que não pode ser ordenado o que antes não foi apreendido.

Todas as exposições acerca da razão em suas duas dimensões, segundo Long (2001), estão intimamente ligadas a outro aspecto da obra do Aquinate, que diz respeito aos transcendentais do ser. Os transcendentais são aspectos da realidade que estão presentes em todos os entes; e por isso, ainda que sejam todos tão diversos, possuem em comum que são entes, que são unos, bons e verdadeiros.

Na I *Pars.* da *Suma*, q. 16, a.4, *respondeo*, Aquino defende que, entre os transcendentais, há uma prioridade do *verum* sobre o *bonum*, uma vez que ele é mais próximo do ente e porque, como já foi dito, não há apetite sem conhecimento. Nesse texto, Aquino (ST,I,q.16, a. 4, resp., 2016, p. 367) explica que:

RESPONDO. Ainda que o bem e o verdadeiro quanto ao supósito sejam convertíveis com o ente, eles diferem quanto à razão. E, sob este aspecto, o verdadeiro, absolutamente falando, é anterior ao bem. Dois argumentos o provam. Primeiro, pelo fato de que o verdadeiro está mais próximo do ente, que é anterior, do que o bem. O verdadeiro concerne ao próprio ser de maneira absoluta e imediata, ao passo que a razão do bem é consecutiva ao ser enquanto ele é de certo modo, perfeito, pois é assim que é atrativo. Em segundo lugar, o conhecimento naturalmente precede o apetite. Logo, como o verdadeiro concerne ao conhecimento, e o bem ao apetite, o verdadeiro, segundo a razão, será anterior ao bem.

Dessa maneira, o ente é o primeiro apreendido em absoluto pelo intelecto, seguido pelo verdadeiro, que é seguido pelo bem, e por isso “a operação prática do intelecto pressupõe e é construída sobre a especulativa” (LONG, 2001, p. 266).

Assim, conclui esta crítica dizendo que para Aquino é absurda a ideia de que não se pode derivar um “dever” de um “ser”, pois as proposições teóricas—acerca de algum aspecto do ser das coisas, de seus aspectos fáticos—podem ser razões para a ação. Por isso, o conhecimento dos fins naturais do ser humano de forma especulativa constitui, para Long (2001, p. 268), razões implícitas para a ação.

Um exemplo muito claro dessa posição – que rejeita que a Lei de Hume seja um real problema para as Teorias da Lei Natural - está no livro *Aquinas and Human Action: A Theory of Practice*, de McInerny (1992). Neste livro, o autor afirma que proposições descritivas acerca do ser humano podem gerar deveres morais, como no exemplo seguinte: se uma pessoa—um nutricionista, por exemplo—diz que cereais são bons para a saúde, McInerny (1992, p. 191-192) diz que não vê nenhuma incoerência em dizer que disto se conclui que se deve comer cereais.

Outros autores, como Henri Veatch, defendem que, na antropologia metafísica de Tomás não há esse abismo entre ser e dever-ser criado pelas filosofias analíticas, e que todo ente, em sua constituição ontológica possuem certas determinações finalísticas, um modo de operar determinado pela sua natureza, que se identifica com o seu dever ser. Por isso, o *dever ser* já está de alguma maneira contido no *ser* (FIGUEROA, 2002, p. 415).

Em síntese, vemos que as críticas podem ser classificadas sobretudo em hermenêuticas e metafísicas.

As críticas hermenêuticas – de Long (2001), por exemplo – afirmam que a Teoria Neoclássica cria um abismo entre a razão prática e teórica, e que isso é algo que contraria claramente o tratamento bem definido que Aquino dá a elas. Esse tratamento dado pelo Aquinate e pretensamente esquecido pelos neoclássicos é (a) a afirmação da unidade entre esses dois aspectos em uma mesma razão, distintas apenas operacionalmente, o que na abordagem neoclássica parece ser um abismo de separação. Além disso, os neoclássicos parecem desconsiderar (b) a compreensão da razão prática como uma extensão da teórica, ordenando à ação o que foi apreendido e considerado em seu aspecto de verdade.

Já as críticas metafísicas dizem respeito aos pressupostos metafísicos de Tomás aparentemente obscurecidos.

Em primeiro lugar, em outros textos da Suma, os críticos dizem que Aquino deixa claro que a dimensão veritativa do ente (*verum*) precede a dimensão apetecível (*bonum*), uma vez que é impossível apetecer por algo não apreendido. E por isso, a afirmação da autonomia do primeiro princípio da razão prática de outros princípios da razão teórica não é apenas um erro prático, mas também um erro metafísico velado.

Além disso, a Teoria Neoclássica parece esquecer que o ente na metafísica tomista não é algo estático, mas um composto de ato e potência, e o ser humano sempre está em latência para uma atualização de suas capacidades, que já estavam com ele antes, em estado potencial. Essa atualização do que está em latência é o seu dever ser, a concretização dinâmica, o ente finalizado neste aspecto, ainda que não esteja em outros. Por isso, não há separação radical e incomunicável entre ser e dever ser, uma vez que o dever ser está contido no ser, e investigar o que um ente determinado é já nos revela um pouco de suas latências, do que ele deve ser.

Geralmente as críticas surgem de autores que se utilizam do texto supracitado da Suma de Aquino, no qual ele afirma ser a verdade prática uma adequação ao apetite reto. A partir disso afirmam que a adequação que há é do intelecto ao reto apetite, compreendido como um apetite adequado ao fim da natureza humana.

Em um artigo de 2015, Brock (2015) defende a tese de que, ao contrário da visão neoclássica de verdade prática, o conceito de verdade significa a mesma coisa tanto no aspecto teórico quanto no aspecto prático.

Todo esse debate parte da tese da analogia entre razão teórica e prática, e que forma de analogia e paralelismo há entre elas. Essa interpretação, que afirma serem estritamente iguais, foi chamada por Skiarca (1999) de tese do paralelismo estrito, compartilhada por outros tomistas como Carlos Massini e Garcia Huidobro, que criticam a teoria neoclássica como uma tese que nega essa analogia e paralelismo e afirma uma autonomia total entre razão teórica e prática, e daí derivaria a concepção de razão prática tão diferente.

Se a falsidade teórica se dá quando o intelecto afirma algo que não está na realidade ou não está da maneira que afirma, a falsidade prática se dá quando se segue não o reto apetite, mas o apetite desviado pelos vícios e paixões. Isso, em última análise, explica as ações imorais.

A primeira crítica é a de Long (2001), que afirma ter a Teoria Neoclássica criado um abismo entre razão teórica e prática, autonomizando quase por completo a segunda – tornando a razão teórica praticamente inútil para entender a Lei Natural.

Em primeiro lugar, pode-se dizer que a crítica de Long (2001, p. 274) de que o funcionamento da razão prática em Finnis é “puramente prático—no sentido de carecer de qualquer apreensão do ser [*being*]” é improcedente. Finnis, em seu *Lei Natural e Direitos Naturais* (2007) afirma claramente a interdependência mútua entre as descrições teóricas e avaliações acerca do que é para ser feito, mesmo mantendo a afirmação de que não há dedução com ponto de partida na antropologia filosófica.

E nos *Fundamentos de Ética* desfaz esse mal-entendido, tratando da interdependência, dizendo que “[a] Ética não é deduzida ou inferida da metafísica nem da antropologia. No entanto, uma metafísica ou uma antropologia equivocada irá bloquear o entendimento reflexivo sobre o modo pelo qual alguém participa dos bens humanos” (FINNIS, 2012, p. 21).

Quanto às críticas metafísicas, poder-se-ia responder que, a relativa autonomia da razão prática não contradiz nenhuma afirmação acerca da prioridade do *verum* sobre o *bonum*, mas sim os analisa em suas respectivas dimensões. Os Neoclássicos provavelmente responderiam que para toda apreensão de bens a serem perseguidos, a compreensão teórica, a boa disposição intelectual teórica é importante, como já foi dito, mas ela não é o que determina primariamente o modo pelo qual o agente vê um algo como uma razão para agir.

Muitos Neoescolásticos rejeitam a Lei de Hume como um obstáculo por considerarem que a metafísica tomista não é estática, mas sim dinâmica, no sentido de que todo ser possui em sua natureza potências que estão latentes para realização. O ser, desse modo, inclui em si o dever-ser de uma coisa, e por isso, fazer afirmações acerca da natureza humana já é – de certa maneira – dizer o que ela deve ser.

Mas Grisez, Finnis e sua escola em momento algum discordam que na estrutura de um ser, em sua natureza, estão presentes capacidades a serem atualizadas. Finnis rejeita a validade Lei de Hume à nível ontológico, mas a aceita a nível lógico proposicional; isto é, concorda que todo ser possui em suas estruturas ontológicas potências a serem atualizadas, e que o que ela há de ser em sua plenitude já está de alguma forma dado em seu ser, em sua natureza. Mas discorda que de uma proposição fática se possa concluir de forma válida logicamente qualquer conclusão que contenda um “Logo, deve...”.

Por isso, pode-se dizer que, se bem compreendido o aspecto metodológico das quatro ordens da realidade e da perspectiva interna da análise moral, pode-se afirmar que Finnis não nega a abordagem metafísica nem que os bens são apreendidos de

acordo com a natureza do agente; apenas diz que a compreensão desses não depende, *prima facie*, de um conhecimento teórico anterior sobre esta natureza.

E isto esclarece também a questão da impossibilidade de derivar uma proposição normativa de uma descritiva – isto é, um *dever* de um *ser* -, pois revela que o autor não está tratando de ontologia, quando defende a ilegitimidade desta derivação, mas sim está afirmando uma impossibilidade de formulação proposicional de um dever moral a partir de uma proposição descritiva anterior.

Essa distinção de níveis de aceitação a Tese de Hume só é possível na Teoria Neoclássica por sua precisa distinção entre ordens da realidade. A Lei de Hume é falsa se considerada nas análises da natureza – primeira ordem da realidade -, mas verdadeira se consideramos a terceira ordem – dos atos autodeterminados e autodeterminantes – e de que forma um agente é motivado a agir com vistas a um fim.

Considerando a exposição acima acerca da razão prática, pode-se concluir que a tese do paralelismo estrito, como formulada acima, é dificilmente defensável, considerando que é impossível adequar o intelecto à realidade no âmbito prático, uma vez que a coisa a ser feita ainda não existe na realidade, não havendo, portanto, algo pré-existente para que se adeque (SKIARCA, 1999).

Assim, percebe-se que, ainda que criticável em outros pontos, a abordagem neoclássica pode ser considerada como tendo boa fundamentação textual em Aquino, ao menos neste aspecto. Isso fará com que seja necessário, na conclusão, apresentar a metaética que nasce desta corrente hermenêutica específica.

4.2 O BEM E SUA CONVERSIBILIDADE COM A NOÇÃO DE FIM NO TRATADO DA BEATITUDE

Outra fonte fundamental para a teoria da ação humana em Tomás de Aquino são as questões 1-5 da I-IIae, também conhecidas sob o título de *Tratado da Beatitude*, no qual o autor investiga a natureza teleológica da ação humana, e, sobretudo, o fim para o qual se dirige o ser humano e em que este consiste.

Na primeira questão, ele se pergunta qual seria o fim último da vida humana, e inicia sua investigação a partir do modo de agir do homem. Percebe que todo ser humano age tendo em vistas um fim, e que isto é a estrutura mesma da ação humana, de modo que o objeto da vontade humana é o fim e o bem (*obiectum autem voluntatis*

est finis et bonum. Unde oportet quod omnes actiones humanae propter finem sint), (AQUINO, 2015, ST, I-IIae. q. 1, a. 1, *respondeo*).

Esse tratamento teleológico não se reduz a natureza humana, mas a toda criação, uma vez que todas as coisas se dirigem a Deus enquanto Fim Último, tanto uma pedra, como um leão, como um ser humano. A diferença fundamental é que, no ser humano, esse modo de dirigir-se a Deus é por meio de sua natureza racional, não por coação extrínseca, como nos entes inanimados (*Et ideo proprium est naturae rationalis ut tendat in finem, quasi se agens vel ducens ad finem; natura vero irrationalis, quasi ab alio acta vel ducta*) (AQUINO, 2016, ST, I-IIae, q. 1. a. 2, *respondeo*).

Se dirigindo assim cada coisa para seu devido fim, é preciso, como se demonstrou em outra questão da Suma de Teologia, que esses fins não regressem ao infinito, uma vez que isso levaria ao absurdo.

Outro artigo importante para a presente investigação e que conduz à noção de bem em geral é o art. 8 da questão 5 da I-IIae. Neste artigo, Tomás discute se todos os homens buscam essa beatitude ou se apenas alguns a desejam, e faz uma distinção: todos os homens desejam a beatitude, mas como isso pode se dar quando se ve que alguns seres humanos buscam coisas moralmente questionáveis? Isso seria uma busca pela felicidade? Felicidade seria, então, buscar o que dá prazer?

Todos buscam a beatitude, se a considerarmos segundo seu aspecto geral (*secundum communem rationem beatitudinis*, ST, I-IIae. q. 5, art. 8, *resp*), enquanto deseja um bem específico que satisfaz sua vontade. De fato, é impossível não desejar o bem, uma vez que, quando se deseja algo, se deseja sob a razão de bem (*sub ratio boni*). Isso se une com o que foi dito acima no tratamento do Aquinate do bem nas *Quest. de Veritate*, uma vez que ele mesmo diz naquela obra que o *bonum* existente nas criaturas é de outra ordem que o *bonum* existente em Deus, sendo o primeiro um bem criado, e o segundo, incriado.

4.3 OS PRIMEIROS PRINCÍPIOS DA RAZÃO PRÁTICA NO TRATADO DA LEI

Tendo tratado da teoria da ação do Aquinate, na qual viu-se que a noção de bem, sob a perspectiva antropológica, é teleológica, isto é, revela uma certa convergência entre a vontade humana e o objeto buscado por ela enquanto bem, e, tendo compreendido por meio do capítulo anterior que, sob uma perspectiva metafísica, o

bem é considerado uma certa perfeição de ser, uma perfeição determinada em seu ato de ser, pode-se compreender agora com mais profundidade o processo no qual a mente humana apreende algo como bem e se dirige para ele.

Uma das principais fontes deste estudo se encontra no *Tratado da Lei*, no qual Tomás trata da razão prática e os seus princípios, o que é fundamento para sua teoria da lei natural, um dos pontos de sua moral substantiva e que auxilia a compreensão de seu espectro metaético, na última parte do presente trabalho.

O papel destas questões dentro do esquema geral da Suma é importante para a compreensão da moralidade. O tratado está contido na I-IIae, que tem por objetivo explicar os princípios dos atos humanos, que, segundo o autor, podem ser intrínsecos e extrínsecos - isto é, podem ter sua origem no próprio ser humano (intrínsecos) ou fora dele (extrínsecos). Entre os princípios extrínsecos, Tomás situa a Lei e a Graça, que movem o ser humano ao seu fim.

Começando, pois, a tratar sobre a lei, oferece o autor uma noção mais geral, dizendo ser ela “certa regra e medida dos atos, segundo a qual alguém é levado a agir, ou a apartar-se da ação” (I-II, q. 90, a.1, resp).

E, a partir disso, começa por distinguir quatro ordens de leis, o que é tese central para o presente tema: há a lei eterna, que é a suma razão de Deus enquanto ordena todas as coisas criadas, a lei divina, que é a lei positiva de Deus manifesta nos 10 mandamentos, a lei natural, que é a participação da lei natural pela criatura racional, e, por fim, a lei humana, a lei positiva humana, que os seres humanos criam a fim de determinar melhor os preceitos mais gerais da lei natural.

Aqui, importa ter em conta a definição de lei para o Aquinate e compreender a especificidade da lei natural na diretividade dos atos humanos, definição que é a seguinte: uma certa ordenação da razão ao bem comum, promulgada por aquele que tem o cuidado pela comunidade (*quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam comunitatis habet, promulgata*) (q. 90, a.4, resp).

É uma ordenação da razão, pertence à razão, e se dirige ao bem comum - e não ao bem privado -, deve também ser dada não por qualquer um, mas por aquele que tem o cuidado da comunidade, seja este uma só pessoa, sejam muitos; por fim, tem de ser promulgada, isto é, levada ao conhecimento dos que são sujeitos a esta lei, para que a conhecendo, possam obedecer.

Dessa maneira, podemos identificar a definição de lei de Aquino dentro das quatro causas formuladas por Aristóteles, a causa formal, material, eficiente e final,

sendo (i) ordenação da razão – causa formal, (ii) bem comum – causa final, (iii) promulgada – causa material, (iv) autoridade – causa eficiente.

A ordenação da razão é causa formal uma vez que não existe lei que assim possa ser chamada que não seja racional, o bem comum é causa final pois a lei o visa, em contraposição ao bem privado, ela precisa ser promulgada por ser necessário que seja levada ao conhecimento dos sujeitos a ela, sendo o ato de promulgação a matéria por meio da qual a lei é apresentada aos demais, e, por fim, a autoridade é a causa eficiente, porque ela que realiza a lei e garante seu cumprimento.

Sabendo disso, todas as quatro ordens de lei trazidas por Aquinate contém estas características, que podem ser ditas também (vide supra) quatro causas, na concepção aristotélica. O que distingue, pois, a lei natural das demais ordens de lei? Em primeiro lugar, está assente que ela tem sua origem última - como todas as outras - na lei eterna, que é considerada a “suma razão de Deus que ordena todo o universo” (ST, I-IIae, q. 93); assim, a lei eterna ela rege todas as coisas criadas para seus devidos fins, sejam estes entes inanimados ou animados.

Porém, a forma com que estas coisas são dirigidas aos seus devidos fins não é a mesma. Para as criaturas irracionais, são movidas segundo o instinto e paixão; para os racionais, por outro lado, são guiadas pela lei eterna para seus fins por meio da razão, daí que diga Tomás ser a lei natural uma participação da lei eterna na criatura racional (*participatio legis aeternae in rationali creatura*) (q. 91, a. 2, resp).

Para a presente investigação, porém, importa compreender o tratamento que Tomás dá para a lei natural na Suma de Teologia, sobretudo por meio de seu tratamento acerca dos primeiros princípios da razão prática, discussão sem paralelo algum em qualquer parte de sua obra (GRISEZ, 1965).

Sobre esta questão, é preciso ter em mente o que foi dito sobre a antropologia filosófica de Tomás, que revela existir no ser humano uma razão teórica e uma razão prática, sendo a primeira ligada à compreensão da realidade, que se liga à noção de adequação e ao transcendental do *verum*, e a segunda ligada à sua modificação.

A tese fundamental de Tomás para compreender a razão prática é a tese da analogia, tese que é explorada a partir da q. 94, a. 2, *sed contra*, na qual Aquino (2015, p. 561) diz que:

Os preceitos da lei natural estão para as obras a realizar-se como os primeiros princípios nos atos de demonstração. Ora, os primeiros princípios indemonstráveis são vários. Logo, também são vários os preceitos da lei.³⁵

Com isso, o autor quer afirmar que existem vários preceitos da lei natural, e sua demonstração parte do pressuposto de que há uma analogia entre os primeiros preceitos da lei natural (*prima praecepta legis naturalis*) e os primeiros princípios nas demonstrações (*prima principia in demonstrativis*).

O argumento continua quando ele diz que existem certos princípios nas demonstrações que são per se nota (conhecidos por si mesmos) e outros que são evidentes apenas quanto à nós (*quoad nos*). Ou seja, existe uma inteligibilidade objetiva de determinado ente, por um lado, isto é, o quanto ele é em si mesmo inteligível, e outra inteligibilidade subjetiva, isto é, o quanto pode ser compreendido pelo ser humano, com suas limitações intelectuais.

Na resposta do mesmo texto (ST, I, 1. 94, a. 2), Tomás afirma que nas coisas que caem na apreensão de todos (*quae in apprehensione omnium cadunt*) existe uma ordem. E essa ordem se manifesta tanto na razão teórica quanto na prática: na teórica, o primeiro que cai na apreensão é o ente, e este ente, quando cai no pensamento, torna compreensível o primeiro princípio indemonstrável, que é o princípio lógico da não contradição, que é o fato de não se pode afirmar e negar algo ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto - e este seria o primeiro princípio *in demonstrativis*.

Uma vez que são análogos estes dois aspectos da razão humana (teórico e prático), é preciso saber o que é que primeiro cai na apreensão da razão prática (*practicae rationis*). Aquino (2015, p. 562-563) afirma ser o bem (*bonum*), pois toda ação é em vista de um fim, que tem a razão de bem, como ele mesmo afirma. Desta tese, ele busca mostrar qual seria o primeiro preceito da lei natural (*primum praeceptum legis*):

Assim como o ente é o primeiro que cai na apreensão de modo absoluto, assim o bem é o primeiro que cai na apreensão da razão prática, que se ordena à obra: todo agente, com efeito, age por causa de um fim, que tem a razão de bem. E assim o primeiro princípio na razão prática é o que se funda na razão de bem que é 'bem é aquilo que todas as coisas desejam'. Este é, pois, o primeiro princípio da lei [*primum praeceptum legis*], que o bem deve³⁶

³⁵ *Sic se habent praecepta legis naturalis in homine quantum ad operabilia, sicut se* AQUINO, 2015, I-IIae, q. 94, a. 2, sed contra)

³⁶ É oportuno notar que Grisez (1965) tem como uma de suas críticas principais às interpretações habituais deste texto o fato de ser ele traduzido - também aqui nesta versão em português - com um sentido mais de império, ordem, que um sentido de diretividade, que poderia ser traduzido para o português como 'o bem é para ser feito', e 'o mal é para ser evitado'.

ser feito e procurado, e o mal, evitado. E sobre isso se fundam todos os outros preceitos da lei na natureza, como, por exemplo, todas aquelas coisas que devem ser feitas ou evitadas pertencem aos preceitos da lei de natureza, que a razão prática naturalmente apreende ser bens humanos³⁷.

Sendo este o primeiro princípio da razão prática, e tendo como centro o conceito de bem, que, segundo Tomás, possui razão de fim, isto é, possui uma estreita ligação com a noção de finalidade, de teleologia, pode-se compreender melhor como isso se associa com a noção metafísica de bondade contida na teoria dos transcendentais.

A partir deste texto, diversas interpretações surgiram. A primeira, como foi dito, é a de Grisez e sua escola; a segunda, dos autores de metafísica mais densa.

Brock (2020) divide em 4 as posições atuais acerca da relação entre Lei Natural e Lei Eterna, o que também inclui a relação entre princípios da filosofia moral do Aquinate e se estes se relacionam - e de que modo o fazem - com os pressupostos teológicos e metafísicos do Aquinate, pressupostos que, como se demonstrou, incluem a teoria dos transcendentais.

Para Brock (2020), as posições acerca dessa relação são de dois tipos: a primeira considera que a lei natural pode ser muito bem compreendida sem o recurso teológico-metafísico, e se divide em duas posições possíveis dentro desta mais geral. A primeira posição possível derivada desta primeira defende que tratar a lei natural a parte da teoria geral da Lei que a subsume à Lei Eterna não só é possível, mas também desejável. A segunda posição derivada é que a Lei Natural tem a *ratio legis* citada na q. 90 mesmo desconsiderando sua relação com a Lei Eterna.

A segunda posição possível considera que o tratamento da Lei Natural é inseparável da noção de Lei Eterna, e esta posição se divide em duas também: há quem considere que a lei natural pode ser dita lei apenas em sentido desqualificado, e que a compreensão plena dela enquanto lei depende de nosso conhecimento da Lei Eterna; outros consideram que a lei natural mesma já é uma forma de lei divina.

O que pode ser concluído da presente discussão é que, pode-se, a partir dos textos supracitados, reconstruir dois tipos de metaética para o Aquinate: uma com uma robustez metafísica maior e que ou parte metodologicamente da metafísica ou

³⁷ *Sicut autem ens est primum quod cadit in apprehensione simpliciter, ita bonum est primum quod cadit in apprehensione practicae rationis, quae ordinatur ad opus; omne enim agens agit propter finem, qui habet rationem boni. Et ideo primum principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni, quae est: bonum est quod omnia appetunt. Hoc est ergo **primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et presequendum, et malum vitandum**. Et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae: ut scilicet omnia illa facienda vel vitanda pertineant ad praecepta legis naturae, quae ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana (Aquino, 2015, p. 562-563).*

ao menos a tem como indispensável no tratamento da ética; outra, que é metafisicamente deflacionada e que, ou considera que o tratamento metafísico prévio não é necessário ou é apenas um complemento aperfeiçoador.

5 À GUIA DE CONCLUSÃO: METAÉTICA EM TOMÁS DE AQUINO.

Concluída a investigação precedente, pode-se dizer que um dos conceitos fundamentais do Aquinate, sem o qual não se pode investigar qualquer uma de suas posições substantivas é o de *bonum*, o bem. Este conceito, em sua obra, é fundamental tanto para o desenvolvimento de sua teoria da lei natural quanto para sua filosofia da ação humana.

Foi visto que grande parte das divergências internas entre os intérpretes contemporâneos do Aquinate se manifesta através do tratamento dado a este conceito e sua relação com a teoria da razão prática. Por esta razão, buscou-se investigar mais a fundo este conceito a partir de suas fontes fundamentais, nas *Quaestiones Disputatae de Veritate* e na *Summa Theologiae*.

Nas questões, se viu formulada a teoria dos transcendentais, na qual afirma Tomás a identidade dos supósitos nas noções de *verum* e *bonum*, e também a ordem que estas noções transcendentais guardam entre si, sendo a noção de unidade a primeira, seguida pelo *verum* e, por fim, ao conceito de bem.

Na Suma de Teologia, de forma não muito sistemática, foram encontradas várias afirmações acerca da natureza do bem e sua relação com o conceito de verdadeiro. Foi visto o modo pelo qual Tomás trata esta noção sob o ponto de vista teológico e antropológico: na primeira parte da Suma de Teologia, articula a noção de bondade em geral com a bondade divina, mostrando a relação de causalidade exemplar entre a bondade divina e a das criaturas.

A segunda citação encontrada na obra diz que “todas aquelas coisas para as quais o homem tem inclinação natural, a razão apreende como bens” (AQUINO, 2015, p. 563/ I-IIae, q. 94, art. 2, resp), o que descreve o bem em termos de sua correlação com a inclinação natural do ser humano.

Sendo a inclinação própria do ser humano - seu *ergon* - a racionalidade, pode-se concluir que todos os objetos que aos quais os ser humano se inclina são considerados como bens, afirmação fundamental para a compreensão de sua teoria da lei natural e para sua análise acerca dos primeiros princípios da razão prática.

Uma terceira descrição desta noção, presente na *Suma de Teologia*, é retirada de Aristóteles, na qual descreve o bem de acordo com sua característica de ser apetecido por todas as coisas: “o bem é aquilo para o qual todas as coisas tendem” (ARISTÓTELES, apud AQUINO, 2002, p. 194), o que é, ao mesmo tempo, uma descrição da noção de bem segundo uma teleologia universalista e uma reafirmação do pressuposto fundamental de sua teoria da ação.

Como afirmado no princípio deste trabalho, não se tem como objetivo afirmar que o conceito de bem não foi tematizado pelos intérpretes de Tomás, mas afirma-se que talvez ainda não se tenha dado a devida atenção a ele fora de sua obra magna, a *Suma de Teologia*, e tampouco tem-se feito adequadamente a relação deste conceito com a filosofia moral. Por esta razão, a presente investigação considerou dois textos fundamentais presentes nas *Quaestiones Disputatae de Veritate*, para que fosse feita uma análise mais ampla desta teoria.

Viu-se também que, relativamente a este tema, dois enfoques hermenêuticos têm sido realizados: um enfoque metafisicamente denso, e outro mais deflacionado no âmbito metafísico. No capítulo anterior foi feita a relação entre estes conceitos expressos no *De Veritate* com os mesmos presentes na *Suma de Teologia*, de modo que se compreende de forma mais profunda os fundamentos textuais sobre os quais cada expoente se funda para sua reconstrução do pensamento do Aquinate.

Alguns que analisam o conceito de bem a luz da teleologia encontrada no tratado do homem e no tratado da bem-aventurança, e, partindo destes pontos conforme a metafísica neles contida. Outros analisam o conceito de bem iluminando sua natureza a partir de sua relação com a metafísica geral, relacionando o conceito de bem ao conceito de ente, e estes dois ao de perfeição (*perfectio*), para mostrar que tudo o que é, é bom porque é ser, é perfeição de alguma maneira, e por isso, não é mau em si.³⁸

Por essa razão, uma compreensão mais integral deste tema, que conseguiria compreender seu aspecto antropológico-moral e metafísico, necessita de uma análise mais detida ao conceito de bem em um âmbito mais fundamental: o da metaética, que parece capaz de fazer a ligação fundamental entre o conceito de bem enquanto transcendental do ente e o conceito de bem enquanto fim, como se defende neste trabalho.⁷ Como se afirmou no início da investigação, compreende-se metaética como

³⁸ Na Teodiceia de Agostinho, o mal não é considerado substância em si, mas apenas privação de bem. Todo ente, dessa maneira, seria bom em si, apenas uma privação ou mau uso deste que levaria ao mal, seja ontológico - corrupção -, seja moral - vício, desordem.

o esforço analítico de definir os pressupostos não valorativos dos juízos e teorias morais. Tendo isso dito, em algumas tentativas de reconstruir a abordagem tomista acerca do conceito de bem, se recorreu à metafísica dos transcendentais do ser, tese tomista que afirma que todo ente, pelo próprio fato de ser ente, é verdadeiro e bom.

Alguns estudiosos (STENBERG, 2011; ALVES, 2015) chegam até mesmo a afirmar que esta é a tese metaética fundamental do Aquinate, e que permite uma ligação adequada entre metafísica geral e filosofia moral, sendo possível encontrar formulações várias desta tese em variados textos.³⁹ É a partir desta hipótese que se fundou a presente investigação.

Tomando estes e outros textos esparsos na obra do Aquinate, foi possível buscar uma reconstrução analítica da teoria dos transcendentais, como a feita por Stenberg (2011) que foi também chamada, no primeiro capítulo, de Tese da Co-Extensionalidade (STENBERG, 2011), segundo a qual o bem e o verdadeiro são co-extensivos entre si, isto é, se identificam enquanto ao objeto - o ente -, mas se distinguem intencionalmente - isto é, uma distinção de razão. Uma ideia clara desta tese formulada nestes termos permite avançar para a conexão entre metafísica e filosofia da ação.

Foi mostrado que, para uma reta compreensão desta tese, é necessário retomar alguns termos próprios da filosofia tomasiana: ente, como já foi visto, é aquilo que primeiro cai na apreensão do intelecto, o que é primeiramente conhecido (AQUINO, 2015/q. 94, a.2); e todo ente nada mais é que uma mescla de atualidade e potencialidade, isto é, um objeto que possui determinações concretas e latências a serem trazidas à tona, a serem atualizadas, levadas ao ato.

Sendo trazidas à tona, estas capacidades que são meramente potencialidades, são atualizadas, e o ente está em ato. O conceito de ato, por sua vez, está conectado com a noção de perfeição (*perfectio*), que liga um tema da ontologia geral de Tomás de Aquino e sua teologia, uma vez que, se um ente é tão mais perfeito quanto mais em ato está (AQUINO, 2016, p. 194/ ST, I, q. 5, art. 1, resp.), Deus possui em sumo grau todas as perfeições, por ser Ato Puro (AQUINO, 2016, p. 187/ ST, I, q. 4, a.1,

³⁹ Dois textos já citados e que servem de fundamento:

O bem e o ente são idênticos na realidade; eles só diferem quanto à razão. (...) É então evidente que o bem e o ente são idênticos na realidade; mas o termo “bom” exprime a razão de “atrativo” que o termo ente não exprime.” (AQUINO, 2016, p. 194/ ST, I, Q. 5, a.1, resp.).

A verdade e o bem se incluem mutuamente. Pois a verdade é um bem, sem o que não seria apetecível; e o bem é uma verdade, sem o que não seria inteligível. (AQUINO, 2002, p. 459/ ST, I, Q. 79, a. 11, ad 2)

resp), sem mescla de qualquer potencialidade. Este aspecto, assim, se liga com a doutrina da simplicidade divina.

Assim, na metafísica geral de Tomás de Aquino, a perfeição entitativa de determinado ente se identifica com sua bondade ontológica, e por esta razão, o mal não existe enquanto substância. E estes entes, enquanto possuem esta bondade ontológica, esta perfeição, esta atualidade, são apetecíveis - isto é, são desejados pela vontade humana que os apreende como bons. Por essa razão, a perfectibilidade ontológica revela como o conceito de *bonum* é fundamental tanto no julgamento das realidades não humanas - objeto de estudo da metafísica - quanto nas realidades humanas, propriamente morais.

Por esta razão, pode-se afirmar que na metaética do Aquinate existem três conceitos fundamentais que se relacionam entre si: *ens*, *verum* e *bonum*. Ainda que sejam três termos metafísicos, o primeiro é profundamente considerado no estudo da metafísica, o segundo também está ligado ao estudo da epistemologia, e por fim, o último seria estudado pela filosofia moral, cujo objeto de estudo é a ação. Assim, alguns autores (ALVES, 2015) buscam aprofundar na interdependência destes, mostrando como o conceito de bem (*bonum*) depende da análise conceitual do verdadeiro (*verum*), e ambos, por sua vez, dependem do conceito de ente (*ens*).

Conclui-se, portanto, que na concepção do Aquinate o *verum* e *bonum* se identificam na realidade, uma vez que ambos têm por fundamento o ente, mas se distinguem intencionalmente na apreensão do agente: isto é, o ser humano entende o ente e pode considerá-lo sob estes dois aspectos: o aspecto veritativo e o aspecto da bondade.

5.1 DETERMINANDO ANALITICAMENTE O NATURALISMO DE TOMÁS DE AQUINO

O objetivo de toda investigação precedente foi apresentar notas da teoria de Tomás de Aquino que pudessem apontar para a caracterização metaética de sua filosofia moral. Não se busca defender uma tese específica sobre metaética e que exclua as possíveis interpretações, mas sim apresentar quais são as possibilidades dadas pelo texto, para que entendamos as divergências entre os intérpretes com maior precisão.

Tendo em vista a caracterização e determinação da tese no âmbito da metaética analítica, é necessário introduzir brevemente o debate contemporâneo a respeito da natureza do fato moral e das classificações advindas deste debate. Serão retomados conceitos já expostos no primeiro capítulo, e serão introduzidos novos conceitos que podem ser úteis para a melhor compreensão do argumento do presente trabalho.

Em primeiro lugar, pode-se considerar as divisões que os próprios autores analíticos usam em relação às teorias metaéticas. A primeira divisão surge quando se investiga acerca da natureza da moralidade e da noção de bem, e, existindo o bem, se pergunta acerca de que tipo de fato ele é, se possui realidade tal como possui uma pedra ou tal como um número da matemática. Essa realidade pode ser tangível - tal como a pedra - ou intangível - como o número.

A partir da posição assumida neste ponto, pode-se considerar duas posições sobre o tema: a naturalista e a não naturalista (SMITH, 1994). A primeira posição, em sentido amplo, identifica propriedades naturais empiricamente verificáveis com propriedades morais (RAILTON, 1986); já a segunda surge como uma negação desta primeira tese, afirmando que os fatos empíricos são de natureza totalmente diversa dos fatos morais, e que os últimos são, de certo modo, supervenientes aos primeiros.

A partir do levantamento feito nos capítulos anteriores, existem diversas posições interpretativas acerca da obra do Aquinate, e não é fácil perceber qual metaética subjaz sua filosofia. Para os filósofos que investigam sua filosofia moral a partir e através de sua antropologia metafísica, parece que subjaz à sua interpretação uma metaética de cunho naturalista, que faz uma relação profunda entre a noção de bem e a metafísica geral.

Este é o projeto de autores da corrente neo-escolástica, como Manser (1948). Para estes autores, o tratamento filosófico da noção moral de bondade deve ser precedido por uma compreensão metafísica da realidade, sendo como que uma condição epistemológica para o aprofundamento na realidade moral.

Partindo dos intérpretes que possuem de uma abordagem metafisicamente deflacionada, como Grisez, John Finnis e sua escola, seus intérpretes e críticos tem dificuldades em definir se eles desposam uma teoria metaética naturalista ou um não naturalista. Por um lado, a teoria parece não-naturalista em razão de sua afirmação constante de que a ética é um estudo acerca da razão prática - e não de metafísica, em sentido primário.

Essa corrente também afirma a importância de considerar os bens aos quais o ser humano é inclinado a perseguir como aspectos de seu florescimento humano integral, teleologicamente buscados em razão da natureza que o ser humano possui, assemelhando-se assim, por outro lado, a uma teoria naturalista. O próprio Finnis (1998), afirma a importância de bons pressupostos metafísicos para compreender a ética.

Este aspecto aberto e não tão determinado de autores como John Finnis geram muitas vezes debates que poderiam ser melhor compreendidos se situados dentro do âmbito dos pressupostos metaéticos, e não diretamente nos aspectos metafísicos e de conclusões morais substantivas. Crítico de Finnis, Crowe (2020, p. 16), afirma que:

Uma teoria naturalista do valor (como o termo é usado na metaética contemporânea) considera que os valores são idênticos ou fundamentados em fatos naturais - grosso modo, fatos que podem ser analisados pelas ciências físicas. Uma teoria não naturalista nega isso. Não está totalmente claro se Finnis e os novos teóricos da lei natural concordam com um ponto de vista naturalista ou não naturalista, mas a ênfase de Finnis na razão prática sobre a especulativa tem um sabor distintamente não naturalista. (...) No entanto, sua visão precisa sobre o assunto nunca é explicitada. Essa falta de uma metaética clara leva Jean Porter a acusar Finnis de fazer os **valores básicos parecerem metafisicamente misteriosos.**

A controvérsia acerca do caráter destas noções fundamentais e de sua articulação metaética encaminha para a parte final do trabalho, na qual a hipótese a ser aprofundada será de que a metaética do Aquinate pode ser melhor compreendida se considerasse a teoria dos transcendentais como o ponto de articulação entre ética e metafísica.

A tese possui uma característica que aparenta ser, *prima facie*, naturalista, pois considera que as propriedades morais se identificam de alguma forma com as propriedades naturais⁴⁰. Outros autores, como Stenberg (2011, p. 22), em sua dissertação, caracteriza essa tese como uma espécie de “reducionismo sintético”.

Esta classificação - reducionismo sintético - é explicada a partir de um exemplo: ao considerar os conceitos de “água” e de “H₂O” sabe-se que ambos se referem ao mesmo objeto, mas apesar disso, os conceitos possuem conteúdos distintos, sendo que o conteúdo do segundo se refere à sua composição química, enquanto o primeiro não. E, considerando o discurso comum, cotidiano, é possível perceber que os dois

⁴⁰ Novamente, aqui é preciso considerar esta classificação de forma qualificada, em razão da dificuldade já referida de considerar que para Aquino exista algo como “propriedade moral”, no sentido de algo que sobrevém à substância e é outra coisa que não ela.

termos são usados em contextos discursivos distintos - em casa, ou em um laboratório de química, por exemplo. E esta diferença contextual pode - apesar de se referir ao mesmo objeto - manifestar uma intenção comunicativa muito diversa.

Em termos metaéticos, Stenberg (2011) chama a Teoria dos transcendentais como tese da co-extensionalidade, pois os dois termos acima expressam de que maneira os conceitos podem se referir a um mesmo objeto (*idem secundum rem*) apesar de serem distintos segundo a razão própria de seu conceito (*differunt secundum rationem tantum*) (AQUINO, 2016, p. 194/ *ST, I, Q. 5, a.1*). A respeito disso, escreve o comentador:

Assim como água e H₂O diferem em seus conteúdos conceituais, também “bem” pode diferir em seus conteúdos conceituais e alguns outros conceitos ou afirmações não avaliativas. Mas, assim como água e H₂O compartilham seu referente, também pode ser bom e esse outro conceito ou declaração não avaliativa compartilhar um referente. E, então, talvez assim como o que é ser água seja, em última análise, redutível a ser H₂O, também o que é ser bom pode ser redutível a esse conceito ou afirmação que não inclui termos avaliativos (STENBERG, 2011, p. 23-24).

Assim, se, como Stenberg (2011) afirma, o termo “água” pode ser redutível à “H₂O”, é possível que o conceito de “bom” possa ser reduzido à algum termo que não seja valorativo, escapando assim de importantes objeções contemporâneas, como a Lei de Hume e a Falácia Naturalista.

Dado que o *bonum* poderia ser reduzido a um termo não valorativo, mas descritivo, e dado que este termo descritivo se realize em alguma realidade natural, poder-se-ia classificar Aquino como um naturalista. Porém, isto exige uma qualificação conceitual: o fato moral não se identifica, em Tomás, *simpliciter*, com o fato empírico em todos os seus âmbitos, mas apenas se identifica quanto ao objeto: o ente.

Um naturalismo não qualificado não é capaz de abarcar o fato de que o moral e empírico se distinguem segundo a razão, isto é, possuem objetos intencionais distintos apesar do mesmo fundamento *in re*. Em termos mais precisos, poder-se-ia dizer que o naturalismo de Tomás tem o seguinte conteúdo:

- a) Metafisicamente: o bem e o verdadeiro se identificam no *suppositum*, e são conversíveis entre si neste, já que *bonum* - assim como o *verum* - é uma característica transcendental do ente, e não uma de tipo accidental, que lhe sobrevém. O verdadeiro só é apetecível à medida que é bom e este só o é à medida que é inteligível, verdadeiro.

- b) Epistemologicamente: o *bonum* é intencionalmente distinto do *verum*, isto é, distinto racionalmente, e por isso, uma teoria que busque se fundar na teoria da razão prática de Aquino não necessariamente abandona seu naturalismo, mas o qualifica.

Parece que, com esta explicitação, pode-se compreender de modo mais adequado as divergências entre intérpretes nos capítulos anteriores. Os autores que partem de uma perspectiva mais carregada metafisicamente podem até mesmo discordar daqueles que partem de uma metafísica deflacionada, mas não podem dizer que essa não seja uma perspectiva permitida pela obra de Aquino.

É possível até mesmo dizer que não foi a perspectiva que o próprio Tomás adotou - e nisso estão corretos -, mas não se pode dizer que é contra o texto do Aquinate. De fato, pode não ser uma tese tomasiana, isto é, que o próprio Aquino pensara, mas parece que pode ser considerada uma tese tomista, uma tese que, ainda que o autor não tenha pensado nela nestes termos, é permitida exegeticamente.

Resta analisar como as duas principais objeções levantadas pela metaética analítica moderna (Hume) e contemporânea (Moore) podem ser melhor compreendidas e respondidas a partir dos fundamentos trazidos até este ponto.

5.2 OS PRESSUPOSTOS METAÉTICOS DO AQUINATE EXPLICITADOS.

Tendo especificado o tipo de naturalismo qualificado que o Aquinate assume, é preciso considerar a crítica moderna e contemporânea das teorias da lei natural de inspiração tomista, e ver como a presente investigação auxilia em uma compreensão mais profunda das respostas possíveis a estas objeções.

Uma das possibilidades de explicitar os postulados metaéticos do Aquinate será por meio da análise de autores que tentaram responder os desafios, como John Finnis. Este autor, em sua obra *Aquinas* (1998) afirma que em Tomás há possibilidade filosófica - presente no Comentário a *Ética* - para distinguir quatro ordens da realidade, que iluminam os objetos investigados pelo engenho humano e os métodos e limites de cada investigação.

As quatro ordens são: natural, técnica, moral e lógica. A terceira ordem é a moral, dos atos autodeterminados e autodeterminantes, que considera a perspectiva interna do agente moral que cogita nas razões para agir, exposta por Finnis, em contraposição com uma dedução a partir de postulados metafísicos, exprime bem a tese de que não

se deduz de compreensões metafísicas prévias o pensamento moral, uma vez que nasce sim de uma reflexão e experimentação de bens básicos.

No primeiro capítulo foi visto o argumento de Moore sobre a estranheza do fato moral, e, presumivelmente, todas as teorias de matriz naturalista estariam refutadas por esta razão. Sobre esta crítica, acerca da indefinibilidade do bem, alguns pontos precisam ser levantados.

Em primeiro lugar, a crítica de Moore, ao rejeitar a identificação, parece supor que o que resta é uma teoria da superveniência do fato moral ao fato natural. Além disso, dá por assente que não há meio termo entre a tese da identificação total e a tese da superveniência.

Porém, partindo de uma abordagem inspirada em Tomás de Aquino, na supramencionada posição naturalista qualificada, esse dilema não seria um problema, uma vez que - na linguagem do Aquinate - dizer que um ser é bom é dizer algo relativo à sua substância e não a seus acidentes. Assim, o bem não é definível por propriedades (*property-based theory*) de um objeto, não é definível pela categoria de acidentes - como se fosse um atributo, um predicado accidental do ser -, mas sim, é relativo à sua própria natureza enquanto ente atualizado e atualizável.⁴¹

Qualquer que seja, portanto, a classificação que se faça da metaética tomista que Finnis pressupõe - seja naturalismo ou reducionismo sintético -, Tomás não cai na falácia naturalista de Moore, uma vez que não atribui a noção de bem a acidentes ou propriedades supervenientes aos objetos naturais, mas à perfeição substancial de um ente.

Assim, é possível conciliar em uma única e mesma teoria coerente três aspectos de sua filosofia: em primeiro lugar, o fundamento do conceito de bem ligado à metafísica geral por meio do conceito e ente e a convertibilidade entre ambos na realidade e distinção conceitual.

Por esta razão, afirma-se ser o fato moral um fato intencional. Este, por sua vez, possui seu fundamento na realidade entitativa, sem uma identificação estrita, mas qualificada. Por fim, o conceito de bem é ligado com a teleologia de sua teoria da Ação, cujo pressuposto fundamental é de que “todo ente age em vista de um bem, que tem razão de fim (*ratio boni*)” (q. 94, a.2).

⁴¹ Parece também que são estes os pressupostos implícitos de Finnis ao rejeitar uma terceira crítica: o *Queerness Argument* (Argumento da Estranheza), formulado por John Mackie, que afirma a incognoscibili

Desta forma, assim como dizemos que um carro é bom pelo funcionamento adequado para que atinja seu fim - o transporte de indivíduos -, podemos dizer que além da perfeição substancial dos entes, no qual o conceito de aplica a todas as substâncias, há uma bondade própria dos seres humanos, que é como que uma espécie de bondade que “é subsumida sob uma abordagem (*account*) mais geral que se aplica a todas as substâncias” (STENBERG, 2011, p. 9-10)

A partir do exposto no trabalho, pode-se adicionar um argumento subsidiário ao que foi dito: uma vez que a posição metaética de Tomás possui nuances relevantes, pode-se pensar se a distinção entre fato e valor realmente seria compreensível ao lado de sua teoria.

Muitos estudiosos de Tomás têm se dedicado a mostrar que ele não cai na distinção radical entre fato e valor, outros mostram que ele os distingue bem. Porém, parece que, à luz do exposto, este binômio sequer é inteligível para o Aquinate, uma vez que ele parece supor previamente a separação que deseja mostrar a existência, pressupõe que exista algo como fato bruto e valor superveniente. Essa própria distinção já mostra que se assume um pressuposto metaético - não metafísico, como se poderia pensar - anacrônico na avaliação da teoria do Aquinate.

Assim temos um naturalismo qualificado, para o qual a Lei de Hume não se aplica - por não ser uma teoria naturalista em sentido estrito que identifique fato moral com fato natural - e que a Falácia Naturalista também não é capaz de impugnar, pois é um tipo de naturalismo no qual o bem não é definido relativamente a acidentes, mas à substância, à perfeição entitativa.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao considerar um possível paradigma metaético em Tomás de Aquino, a presente dissertação começou por apresentar o estado da questão da hermenêutica da obra do Aquinate a respeito das relações entre moral e metafísica. Considerando uma distinção de tratamentos acerca dessas relações, verificou-se que, ainda que os autores se fundem em Tomás, suas conclusões acerca da conexão são diversas.

Essas divergências nascem, sobretudo, considerando o paradigma atual da metaética, e se pergunta se é possível classificar Tomás como um naturalista ou não-naturalista.

É proposta uma possibilidade de reconstrução metaética do Aquinate - que nunca tratou explicitamente de metaética - a partir da teoria dos transcendentais, que, em síntese, afirma que todo ente, pelo próprio fato de existir, é uno, verdadeiro e bom, e, fazendo isso, parece mostrar um caminho para uma ligação entre metafísica e filosofia moral.

As fontes utilizadas para a investigação foram, sobretudo, a *Summa Theologiae* e as Questões Disputadas sobre a Verdade, e, considerando questões específicas de cada uma das obras, buscou-se compreender os fundamentos da moral em Tomás de Aquino, com a finalidade de compreender, em um nível introdutório, qual seria a posição do autor medieval na consideração da metaética contemporânea.

Em um segundo momento, tendo considerado o tema do transcendental *verum* e do *bonum* em si, a partir das fontes supracitadas, buscou-se mostrar como esses temas são relacionados à sua antropologia filosófica e, sobretudo, com o tema dos princípios da razão prática e da lei natural.

Por fim, apresentando um panorama dos principais desafios metaéticos da contemporaneidade, foi proposta uma qualificação de Tomás de Aquino, fundada na discussão dos capítulos anteriores, que afirma que o autor não pode ser classificado de forma não qualificada, seja na corrente naturalista ou não-naturalista. Propõe-se, assim, um naturalismo qualificado, e são descritas as características fundamentais deste naturalismo.

A presente dissertação fornece uma base para discussões posteriores acerca da recepção da obra de Tomás de Aquino, tanto para estudiosos do período medieval, quanto aos interessados pela filosofia moral contemporânea.

REFERÊNCIAS

Bibliografia primária:

AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica**: a criação, o anjo, o homem. São Paulo: Loyola, v. 2, 2002.

AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica**: *os hábitos e as virtudes, os dons do Espírito Santo, os vícios e os pecados, a Lei antiga e a Lei nova, a graça*: volume 4: I seção da II parte: questões 49-114/Santo Tomás de Aquino. - 3. Ed. - São Paulo: Edições Loyola, 2015.

AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica**: teologia, Deus, trindade, volume 1: I parte: questões 1-43/ Santo Tomás de Aquino. - São Paulo: Edições Loyola, 2016a.

AQUINO, Tomás de. *Questiones Disputatae de Veritate*. Traduzido por Robert W. Mulligan, James V McGlynn e Robert W. Schmidt. Chicago: Henry Regnery Company, 1952. Edição disponível em <https://isidore.co/aquinas>.

AQUINO, Tomás de. *Cuestiones Disputadas sobre la Verdad*. Tomo I. Colección de pensamiento medieval y renascentista. EUNSA, 2016.

AQUINO, Tomás de. *Cuestiones Disputadas sobre la Verdad*. Tomo II. Colección de pensamiento medieval y renascentista. EUNSA, 2016.

Bibliografia secundária:

AERTSEN, Jan A. **Medieval Philosophy & the Transcendentals**: The Case of Thomas Aquinas. Leiden: E.J. Brill, 1996.

ALVES, Anderson Machado Rodrigues. **Ser e dever-ser**: Tomás de Aquino e o debate filosófico contemporâneo. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência Raimundo Lúlio, 2015.

ANSCOMBE, Gertrude Elizabeth Margaret. Modern moral philosophy. **Philosophy**, v. 33, n. 124, p. 1-19, 1958. Disponível em: <https://tomwilk.net/wp-content/uploads/2019/08/Modern-Moral-Philosophy-Anscombe.pdf>. Acesso em: 25 nov. 2023.

ARAUJO, Marcos Paulo Fernandes de. John Finnis, a metafísica tomasiana do ser, e a moderna gramática dos direitos humanos em lei natural e direitos naturais como barbarismo. **Synesis**, v. 11, n. 2, fev. 2019.

BELDA PLANS, Juan. **La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI**. Biblioteca de autores cristianos, 2002.

BROCK, Stephen L. **The Light That Binds**: A Study in Thomas Aquinas's Metaphysics of Natural Law. Nova York: Pickwick Publications, 2020.

BROCK, Stephen L. **The philosophy of Saint Thomas Aquinas**: a sketch. Oregon: Cascade Books, 2015.

CASE, Nicholas S. **Thomisms: Methodological Plurality in the Study of St. Thomas Aquinas**. 2013. Tese de Doutorado. Graduate Theological Union. Disponível em:

https://www.academia.edu/3840584/Thomisms_Methodological_Plurality_in_the_Study_of_St_Thomas_Aquinas, Acesso em: 25 nov. 2023.

DI BLASI, Fulvio. The role of God in the new natural law theory. **National Catholic Bioethics Quarterly**, v. 13, n. 1, 2013.

FERREIRA NETO, Arthur Maria. **Metaética e a fundamentação do direito**. Porto Alegre: Elegancia Juris, 2015.

FIGUEROA, Pablo. ¿ Retorno a Aquino? El nuevo derecho natural y las relaciones entre metafísica y moral. **Persona y Derecho**, p. 391-441, 2002.

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

FINNIS, John. **Lei natural e direitos naturais**. São Leopoldo: Unisinos, 2007.

FINNIS, John. **Reason in action: Collected essays volume I**. OUP Oxford, 2011.

FINNIS, John. **Fundamentos de ética**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012.

GARRIGOU-LAGRANGE, Réginald. **La síntesis tomista**. Roma: Romae apud Institutum, 1947.

GRISEZ, Germain. First Principle of Practical Reason: A Commentary on the Summa Theologiae, 1-2, Question 94, Article 2, The; Note. **Natural Law Forum**, 1965. 107. Disponível em: https://scholarship.law.nd.edu/nd_naturallaw_forum/107. Acesso em 20 nov. 2023.

GRISEZ, Germain; BOYLE, Joseph; FINNIS, John. Practical principles, moral truth, and ultimate ends. **Am. J. Juris.**, v. 32, p. 99, 1987.

GRISEZ, Germain. O primeiro princípio da razão prática. **Revista Direito GV**. v. 3. n. 2, p. 179–218, jul-dez, 2007.

HERVADA, Javier. **Lições propedêuticas de filosofia do direito**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.

JACOBS, James Michael. **The metaphysics of morals in Thomas Aquinas: The transcendentals as the foundation for natural law ethics**. Nova York: Fordham University, 2002.

JACOBS, James Michael. **The Transcendentals and the Precepts of the Natural Law. Vera Lex**. 2004. Disponível em:

https://www.academia.edu/16333185/The_Transcendentals_and_the_Precepts_of_the_Natural_Law. Acesso em: 25 nov. 2023.

KERR, Fergus. **After Aquinas: Versions of Thomism**. Nova Jersey: Blackwell, 2008.

LONG, Steven A. St. Thomas Aquinas through the analytic looking-glass. **The Thomist: A Speculative Quarterly Review**, v. 65, n. 2, p. 259-300, 2001.

MANSER, Gallus. **La esencia del Tomismo**. Traducción de la 2a edición alemana. Madrid: Conselho Superior de Investigaciones Científicas do Instituto Luís Vives de Filosofia, 1947. Disponível em: https://www.traditio-op.org/biblioteca/Aquino/La_esencia_del_Tomismo,_Fr_Gallus_Manser_OP.pdf . Acesso em: 21 nov 2023.

MAUSER, Bernard. **The ontological foundations for natural law theory and contemporary ethical naturalism**. Wisconsin: Marquette University, 2011.

Disponível em:

https://epublications.marquette.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1095&context=dissertations_mu. Acesso em: 25 nov. 2023.

MAY, William E. Contemporary Perspectives on Thomistic Natural Law. In: GOYETTE, John; LATKOVIC, Mark; MYERS, Richard (Coords.). **St. Thomas Aquinas and the Natural Law Tradition: Contemporary Perspectives**. Washington: University of America Press, 2004, p. 113–156.

MCINERNY, Ralph. **Aquinas on human action: a theory of practice**. Washington: Catholic Univ of Amer Pr, 1992.

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

MICHELETTI, Mário. **Tomismo analítico**. Tradução de Benôni Lemos e Patrícia Collina Bastianetto. Aparecida: Ideias & Letras, 2009.

ORREGO, Cristóbal. John Finnis: Controversias contemporáneas sobre la teoría de la ley natural. **Acta Philosophica**, v. 10, n. 1, p. 73-92, 2001. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2422997>. Acesso em: 21 nov de 2023.

RAILTON, Peter. Moral Realism. **The Philosophical Review**, 1986. Disponível em: <https://jstor.org/stable/2185589>. Acesso em: 20 nov. 2023.

ROWLAND, Tracey. Natural Law: From Neo-Thomism to Nuptial Mysticism. **Communio: International Catholic Review**, v. 35, p. 374-96, 2008.

SAYRE-MCCORD, Geoff. Metaethics. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. 2023. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/metaethics/>. Acesso em: 25 nov. 2023.

SCHWARTZ, Stephen. **Uma breve história da filosofia analítica**: De Russell a Rawls. Tradução Milton C. Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2017.

SOUSA, Luís Carlos Silva de. Lei natural e bem transcendental em Tomás de Aquino. **Sapientia**. 2009. Disponível em: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/lei-natural-transcendental-tomas-aquino.pdf>. Acesso em: 26 de nov. 2023.

SKARICA, M. La verdad práctica en Santo Tomás de Aquino. **Anuario Filosófico**, 32(1), 1999, p. 291-314.

STENBERG, Joseph. **Aquinas on Happiness**. A dissertation submitted to the Faculty of the Graduate School of the University of Colorado in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy. Colorado, 2011.

STUMP, Eleonore. **Aquinas**. Londres: Routledge, 2008.

SMITH, M. **The Moral Problem**. Oxford: Blackwell, 1994.