

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS
Instituto de Filosofia, Sociologia e Política
Programa de Pós-Graduação em Filosofia



Dissertação de Mestrado

**O bem e sua relação com o bem comum na Suma Teológica de Santo Tomás
de Aquino**

Julian Ritzel Farret

Pelotas, 2020

Julian Ritzel Farret

**O bem e sua relação com o bem comum na Suma Teológica de Santo Tomás
de Aquino**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia, Sociologia e Política da Universidade Federal de Pelotas, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Sérgio Ricardo Streffling

Pelotas, 2020

Universidade Federal de Pelotas / Sistema de Bibliotecas
Catalogação na Publicação

F245b Farret, Julian Ritzel

O bem e sua relação com o bem comum na suma
teológica de santo Tomás de Aquino / Julian Ritzel Farret ;
Sérgio Ricardo Stréfling, orientador. — Pelotas, 2020.

119 f.

Dissertação (Mestrado) — Programa de Pós-Graduação
em Filosofia, Instituto de Filosofia, Sociologia e Política,
Universidade Federal de Pelotas, 2020.

1. Bem. 2. Bem comum. 3. Tomás de Aquino. 4.
Metafísica. 5. Psicologia e ética. I. Stréfling, Sérgio Ricardo,
orient. II. Título.

CDD : 108

Julian Ritzel Farret

O bem e sua relação com o bem comum na Suma Teológica de Santo Tomás de
Aquino

Dissertação aprovada, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em
Filosofia, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Filosofia, Sociologia
e Política, Universidade Federal de Pelotas.

Data da defesa: 18 de dezembro de 2020.

Banca examinadora:

Prof. Dr. Sérgio Ricardo Strefling (Orientador)

Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

Prof. Dr. Manoel Luís Cardoso Vasconcellos

Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

Prof. Dr. Andrey Ivanov

Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas/Pontificia Università San
Tommaso D'Aquino

RESUMO

FARRET, Julian Ritzel. **O bem e sua relação com o bem comum na Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino**. Orientador: Sérgio Ricardo Streffling. 2020. 119 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia, Sociologia e Política, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2020.

Este trabalho se propõe a estudar o bem comum dos pontos de vista metafísico, psicológico e ético, segundo Santo Tomás de Aquino. O seu objetivo, assim, é encontrar, na obra do Aquinate, a definição de bem comum para, depois, verificar como essa noção se relaciona com as diferentes partes do seu pensamento. Para tanto, uma premissa se impõe: o bem comum é, antes, bem. E, por isso, em cada parte da pesquisa, convém examinar, antes, o bem e, depois, o bem comum, seu posterior lógico. Partindo dessa lógica, este estudo, em primeiro lugar, encontrou a definição tomista de bem – aquilo a que todas as coisas tendem –, e, em seguida, destacou que, em Deus, se identificam sua substância e o bem comum, adentrando, em seguida, na propriedade do bem de se comunicar e em sua característica de ser uma noção analógica, tendo Deus – o Sumo Bem e Bem Comum – por primeiro analogado. Ao abordar o bem e o bem comum do ponto de vista do homem, o estudo demonstra que o bem é objeto da inteligência (= intelecto prático) e da vontade (= apetite intelectual), mas sob dois diferentes aspectos: para a inteligência (= intelecto prático), o bem é objeto enquanto cognoscível, sob o aspecto de verdadeiro – *sub ratione veri* –; para a vontade (= apetite intelectual), o bem é objeto enquanto apetecível, amável – *ut appetibile*. A vontade, apesar do livre-arbítrio do homem, diante do Bem Comum, da Visão Beatífica, não pode não querê-Lo, ou seja, O quer necessariamente, pois Nele o bem está de forma perfeita e infinita, a saciar de modo necessário e absoluto o apetite. Do ponto de vista ético, o trabalho destaca que se deve falar do bem e do mal nas ações do mesmo modo como falamos do bem e do mal nas coisas, pois cada coisa age como é – cada coisa tem de bem quanto tem de ser. Em relação aos atos interiores da vontade, as ações humanas, possuindo bondade dependente, tiram a sua bondade do fim de que dependem. Em relação às consequências dos atos humanos, para Santo Tomás, o pecado é o ato contrário da retidão em uma dimensão moral, a qual é assegurada pelo ordenamento ao fim, em especial ao fim último verdadeiro, de acordo com a razão. O trabalho demonstra, assim, que a moralidade da vontade humana depende de sua conformação com a vontade divina – ou seja: sua ordenação ao bem comum. Além disso, que o bem comum, na medida em que constitui fim último do homem e ordena todos os seus atos voluntários, a modo de causa final, funciona como verdadeiro limite ao livre-arbítrio, explicando, então, as consequências dos atos humanos, especialmente seu mérito e seu demérito, considerado o prejuízo ou o benefício causado ao bem comum. Enfim, o estudo adentra nas premissas do pensamento político, compreendendo a ideia de ordem natural e de lei.

Palavras-chave: bem; bem comum; Tomás de Aquino; metafísica; psicologia; ética.

ABSTRACT

FARRET, Julian Ritzel. **Good and its relation with common good in St. Thomas Aquina's Summa Theologica**. Advisor: Sérgio Ricardo Strefling. 2020. 119 f. Dissertation (Master in Philosophy) – Institute of Philosophy, Sociology and Politics, Federal University of Pelotas, Pelotas, 2020.

This research aims to study the common good from an metaphysical, psychological and ethical points of view, according to St. Thomas Aquinas. Its objective, then, is to find, in Aquina's work, the definition for common good, to later verify how this idea relates to the different parts of his thinking. So, a premise is necessary: the common good is, rather, good. Therefore, in each part of the research, it is convenient to examine, first, the good and, then, the common good, its logical posterior. Based on this logic, this study, first, found the thomistic definition of good - what all things tend to - and then highlighted that, in God, its substance and the common good are identified, entering, then, in the quality of the good of communicating and in its characteristic of being an analogical notion, having God - the Paramount Good and Common Good - as the first analogue. When addressing the good and the common good from the point of view of man, the study shows that the good is the object of the intelligence (= practical intellect) and will (= intellectual appetite), but under two different aspects: for intelligence (= practical intellect), the good is object as knowable, under the aspect of true - *sub ratione veri* -; for the will (= intellectual appetite), the good is object as desirable, amiable - *ut appetibile*. The will, despite the free will of man, before the Common Good, and before the Beatific Vision, cannot not want Him, that is, He necessarily wants Him, because in Him the good is in a perfect and infinite way, to satisfy the appetite in a necessary and absolute way. From an ethical point of view, the work emphasizes that one must speak of good and evil in actions in the same way as we speak of good and evil in things, since each thing acts as it is - each thing has as good as it has being. Regarding the inner acts of the will, the human actions, having dependent goodness, take their goodness from the end which they depend on. In regards to the consequences of the human acts, for St. Thomas, sin is the opposite act of the righteousness in a moral dimension, which is ensured by ordering to the end, especially the ultimate true end, according to reason. The work thus demonstrates that the morality of the human will depends on its conformity with the divine will - that is: its ordination to the common good. Furthermore, that the common good, insofar as it constitutes man's ultimate end and orders all his voluntary acts, as a final cause, works as a true limit to free will, explaining, then, the consequences of human acts, especially its merit and demerit, considering the damage or benefit caused to the common good. Finally, the research enters into the premises of political thought, understanding the idea of natural order and law.

Keywords: good; common good; Thomas Aquinas; metaphysics; psychology; ethics.

ABREVIATURAS E SIGLAS

De veritate = Questões disputadas sobre a verdade

Quod. = Questões de quodlibet

SCG = Suma contra os gentios

ST = Suma de Teologia

De virtutibus = Questões disputadas sobre as virtudes

Met. = Comentário à metafísica de Aristóteles

De regno = Sobre o reino

De potentia = Questões disputadas sobre o poder de Deus

SUMÁRIO

1 – Introdução.	9
2 – Fundamentos metafísicos do bem comum.	17
2.1 – Bem: transcendental do ser.	17
2.1.1 – Vocabulário metafísico.	17
2.1.2 – Definição de bem.	23
2.1.3 – Do bem em geral.	24
2.1.4 – Da bondade de Deus.	30
2.2 – Bem comum: da comunicabilidade à analogia.	34
2.2.1 – Definição de bem comum.	34
2.2.2 – Comunicabilidade do bem.	35
2.2.3 – Teoria da analogia.	40
2.2.4 – Analogia do bem comum.	45
2.2.5 – Ordem e distinção das coisas: os muitos bens comuns.	47
2.2.6 – Fim último – bem comum – natural e sobrenatural.	51
3 – Funções psicológicas do bem comum.	54
3.1 – Bem: objeto da vontade e do intelecto prático.	54
3.1.1 – Potências da alma.	54
3.1.2 – Bem <i>ut appetibile</i> e bem <i>sub ratione veri</i>	61
3.1.3 – O ato da vontade.	62
3.2 – Bem comum: objeto necessário da vontade.	64
3.2.1 – Livre-arbítrio.	64
3.2.2 – Necessidade da vontade diante do Bem Comum.	71
4 – Consequências ético-políticas do bem comum.	76
4.1 – Apresentação da moral tomista.	76
4.1.1 – A Beatitude – Fim do homem.	76
4.1.2 – O voluntário.	77
4.1.3 – As paixões.	80
4.1.4 – Os hábitos.	82

4.2 – A bondade dos atos humanos.....	83
4.2.1 – A bondade e a malícia dos atos humanos em geral.	84
4.2.2 – A bondade do ato interior da vontade.	85
4.2.3 – A bondade e a malícia dos humanos exteriores.	86
4.2.4 – As consequências dos atos humanos em razão da sua bondade ou da sua malícia.	88
4.2.5 – O bem e o mal nas paixões da alma.....	89
4.2.6 – A bondade e a malícia dos prazeres.....	91
4.3 – Bem comum: moralidade da vontade, limites do livre-arbítrio e consequências do ato humano.	92
4.3.1 – Moralidade da vontade e sua conformidade com a vontade divina.	92
4.3.2 – Bem comum: os limites do livre-arbítrio.	95
4.3.3 – As consequências dos atos humanos em razão da sua bondade ou da sua malícia.	98
4.4 – Ordem natural.	100
4.4.1 – Natureza e ordem humanas.	100
4.4.2 – Ordem e justiça.....	102
4.5 – O Tratado da Lei.	105
5 – Considerações finais.	110
6 – Referências bibliográficas.	114

1 – Introdução.

Bonum commune – bem comum, em tradução literal –, é expressão latina que Santo Tomás de Aquino (1225?-1274) utiliza em várias passagens de sua obra. A mais célebre e citada delas é, certamente, a definição de lei: ordenação da razão para o bem comum, promulgada por aquele que tem cuidado da comunidade – *rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata* (ST, Ia-IIae, q. 90, a. 4). Por mais célebre que seja, no entanto, esta passagem não esgota o tratamento dado ao assunto pelo Aquinate. E o estudo do bem comum apresenta uma grande dificuldade: Santo Tomás não escreveu um tratado dedicado ao bem comum, em si – seu estudo está espalhado ao longo da sua obra, nos mais variados contextos (WALSHE, 2013-2014). Aliás, o bem comum é abordado, rigorosamente, em todas as partes da *Suma Teológica* – a expressão bem comum (em latim: *bonum commune*) é utilizada em aproximadamente 75 questões¹, a abranger, aproximadamente, 106 artigos ao longo do texto: 8 artigos na *prima pars*, 40 na *prima secundae*, 64 na *secunda secundae* e, por fim, 2 na *tertia* (FONTOURA, 2016, p. 23-24).

A *Suma Teológica*, aliás, é estruturada em razão da relação existente entre a criatura² e seu Criador. Ela parte da ideia de Deus, princípio e fim de todas as coisas (MODDE, 1949, p. 225)³, e passa pelo homem, que chega ao mundo, nele atua e, depois, retorna para Deus. A *prima pars*, desse modo, trata da criação do mundo e da doutrina de Deus, enquanto a *secunda* trata do mundo criado e de como ele é organizado segundo a inteligência divina – trata-se do movimento da criatura em direção a Deus⁴, um tratado teológico perfeitamente articulado dos atos humanos (MARITAIN, 1973, p. 15) – e a *tertia* consiste basicamente em um tratado sobre Cristo: a Salvação e retorno ao Pai. A *Suma*, assim, está organizada de modo a se falar de

¹ Na Tabula Aurea, de Pietro de Bergamo (BERGOMO, 1960), embora sejam inúmeras as referências à bondade – *bonitas* – e às suas variações, são poucas as referências ao bem comum – *bonum commune*.

² Convém destacar o caráter absoluto que existe entre Criador e criatura na filosofia de Santo Tomás. Para o Aquinate (TOMÁS DE AQUINO, 2014), todas as coisas criadas são conservadas no ser por Deus, e num instante retornariam ao nada, se fossem por Ele abandonadas (*De potentia*, q. 5, a. 1).

³ A ideia de que Deus é causa e fim de todas as coisas criadas será abordada com mais calma ao longo do trabalho. Trata-se de um dos princípios-chaves para compreender a posição do bem comum da filosofia de Santo Tomás de Aquino e é extraído imediatamente da Sagrada Escritura: tudo foi criado por Ele e para Ele (Epístola de São Paulo aos Colossenses, I, 16).

⁴ A tentação moderna de considerar o mundo um mecanismo impele o homem a perder de vista, precisamente, essa relação vivente que tem Deus com sua criação (BOUCHET, 1984, p. 126).

Deus – considerado em si mesmo, em um primeiro momento; em seguida, por meio do homem, criado à Sua imagem; e, por fim, por Cristo, o seu Verbo.

Decorrência dessa estrutura, Santo Tomás, nas primeiras questões da *Suma Teológica*, se lança sobre discussões metafísicas, a discutir Deus, Sua existência, simplicidade, perfeição e bondade, a bondade em geral, a eternidade, a verdade etc. É nas suas primeiras linhas, portanto, que o Aquinate lança as premissas filosóficas sobre as quais edificará a sua obra – em especial, no caso, a *Suma Teológica*. Em um segundo momento, ao estudar o mundo criado para compreender o Criador a partir da sua criatura, Santo Tomás escreve um tratado de psicologia⁵, no qual estuda a natureza humana. Por fim, depois de compreendido o Criador e a sua criatura, a *Suma Teológica* passa a abordar a sua obra – ou seja: os atos humanos. E sob esse aspecto oferece-nos uma obra de moral.

O bem comum, nesse contexto, aparece – de algum modo – em todas as partes da *Suma Teológica* – ou seja: é possível se falar em bem comum de um ponto de vista metafísico, de um ponto de vista psicológico e de um ponto de vista ético⁶. Aliás, Maurice De Wulf, citado por André Modde, acertadamente afirma que a moralidade de Santo Tomás é intimamente dependente de sua psicologia e de sua metafísica. O valor da personalidade, o fim do homem, a noção de bondade moral, são todos estabelecidos de acordo com as doutrinas do pluralismo, da finalidade universal, da bondade de ser (MODDE, 1949, p. 223).

É verdade que a *Suma* não é uma obra sobre o bem e o bem comum e o Aquinate não a organizou em ordem a compreendê-los. Trata-se de reconhecer que tais noções são abordadas ao longo da obra e que podemos procurar, em cada parte da *Suma*, algum aspecto específico do bem e do bem comum e como se relaciona com as partes específicas da filosofia – a metafísica, a psicologia e a ética. E, nesse sentido, conhecer a verdade metafísica de algo, enquanto tal, é conhecer a sua adequação à ideia divina desta coisa. Por isso, o bem comum é, primeiro, definido –

⁵ Félix Adolfo Lamas prefere o uso da expressão antropologia para designar a parte da filosofia que tem o homem como objeto (LAMAS, 2013, p. 67-90). Aliás, parece apropriado que o *subjectum* dê nome à ciência, de modo a se denominar ciência do homem ou antropologia a ciência que considera o homem *simpliciter* e tudo o que se ordena a ele *secundum quid* (CALDERÓN, 2011, p. 428).

⁶ As expressões *ética* e *moral* possuem berço no termo grego *éthos* e no seu adjetivo *èthikè*, que tanto pode significar o *caráter* de uma pessoa, a maneira pela qual ela habita o mundo, como os *costumes*, as maneiras de se comportar numa sociedade em determinada época. Neste trabalho, seguindo a Santo Tomás e aos filósofos de tradição tomista, optamos por tratar ética e moral como expressões sinônimas.

ou seja: à luz da metafísica. Fixada essa premissa, Santo Tomás a insere em contextos específicos e, neles, explica as suas relações.

Uma noção filosófica tão alta e relevante, a perpassar e influir em todos os aspectos do pensamento, certamente demanda uma definição clara, tratada de maneira uniforme: não haveria solidez na filosofia que, depois de definir bem comum, utilizasse diferentes conceitos ao se estudar o homem ou os seus atos. Em contraste, no entanto, parte relevante dos comentadores de Santo Tomás – em especial os contemporâneos – utilizam definições de bem comum muito diferentes, sem a unidade necessária para serem abordadas, sem contradições, dos pontos de vista metafísico, psicológico e ético.

Juan Antonio Widow explica que o bem comum é aquele que, sob qualquer aspecto, pode ser objeto de apetência, lembrando que algo é apetecível na medida em que constitua a perfeição ou o complemento real de um sujeito. Bem comum é, assim, um bem, em si, comunicável ou participável. É um bem que não é de uma parte com exclusão das outras, mas de todas as partes. É o bem do todo. O oposto do bem comum, por conseguinte, é o bem particular – o bem da parte (WIDOW, 2007, p. 31-32).

Embora Widow se refira ao bem comum como o bem apetecível sob qualquer aspecto, Eudaldo Forment Giral, da Universidade de Barcelona, imprime uma interpretação mais concreta ao texto tomista, relacionando-o com aspectos bastante palpáveis – o bem-estar material, os bens culturais e a paz. Em suas palavras (GIRALT, 2010)⁷:

O fim, ou bem comum, abrange três finalidades essenciais: o bem-estar material, os bens culturais e a paz. Estruturados, ou informados, pela justiça, contribuem para o aperfeiçoamento da pessoa. Com eles, cada membro da sociedade poderá atingir graus de perfeição que fora dela seriam impossíveis de alcançar.

O bem comum significa, portanto, as condições materiais e espirituais que permitem à sociedade promover a perfeição da pessoa. Não são parte do bem comum os interesses gerais nem a razão de Estado, enquanto tais, ou independentemente de sua bondade.

⁷ No original, em espanhol: “El fin, o bien común, incluye tres finalidades esenciales: el bienestar material, los bienes culturales y la paz. Estructurados, o informados, por la justicia, contribuyen a la perfección de la persona. Con ellos, cada miembro de la sociedad podrá conseguir grados de perfección que fuera de ella le serían imposible de alcanzar.

El bien común significa, por tanto, las condiciones materiales y espirituales que permiten que la sociedad pueda promover a la perfección de la persona. No forman parte del mismo ni los intereses generales, ni la razón de estado, en cuanto tales, o sin consideración de su bondade”.

Partindo da definição de Widow – segundo a qual o bem comum deve ser, sob qualquer aspecto, apetecível –, e cotejando-a com a de Giralt, surge a curiosa situação em que as condições materiais e espirituais para o aperfeiçoamento humano constituíram o sumo bem, apetecível e desejáveis sob qualquer aspecto e em qualquer circunstância à natureza humana: e sempre visando ao bem estar material, aos bens culturais e à paz. O cotejo dessas interpretações demonstra a dificuldade de, ao se descer ao concreto e imediato, definir com precisão que é o bem comum de uma sociedade específica ou, ainda, o bem comum de toda a sociedade humana.

No entanto, o problema não se encerra com a polêmica definição do bem comum. Ao lado disso, debate-se a própria existência de um bem comum imanente à sociedade, separado e independente de um bem comum transcendente, o Sumo Bem. Ferrater Mora afirma, acerca disso, que os fins espirituais e o bem supremo pertencem a uma ordem diferente do bem comum da sociedade. Em suas palavras (MORA, 1956, p. 211-212):

A questão do bem comum foi amplamente esclarecida por outros escolásticos (por exemplo, Egídio Romano e Francisco Suárez) e por não poucos autores modernos. Diante da tendência a subordinar de maneira demasiado radical a ordem natural e temporal à ordem divina e espiritual, certos escritores modernos adotaram o ponto de vista inverso, considerando bem comum do Estado como o único bem possível. Isso levou certos pensadores contemporâneos, como Jacques Maritain (*La personne et le bien comum*, 1946), a considerar que o afã “reducionista” – o que reduz o bem temporal ao espiritual ou vice-versa – é consequência de se ter esquecido a distinção entre o indivíduo e a pessoa. O indivíduo por, e deve com frequência, sacrificar-se pelo bem comum natural e, ao mesmo tempo, aproveitar-se dele para os fins terrenos; a pessoa, em contrapartida, é uma entidade de natureza em última instância espiritual, que se subtrai em muitos casos aos requisitos da ordem natural estatal. O bem comum, em suma, é coisa dos indivíduos, mas não necessariamente das pessoas. Porém, na medida em que as pessoas se incorporam e se manifestam em indivíduos que são membros de uma sociedade, deve-se supor que há também certa relação entre o ser pessoal e o bem comum natural do Estado.

Em seu comentário, Mora ainda se aproxima – aparentemente de maneira não intencional – do problema do bem comum natural, alcançável pelo homem sem nenhum auxílio Divino, com as simples forças humanas, amparado só na sua natureza. É esse, aliás, o bem comum de que falam os gregos: o bem da cidade – a virtude. A metafísica de Aristóteles, nesse sentido, não permite um destino transcendente ao homem. Sua felicidade e perfeição possíveis permanecem confinadas aos limites da vida presente, na qual ele só pode aspirar, e nem sempre alcançar, o bem possível para o homem neste mundo (FRAILE, 1956, p. 524).

Nem sempre, no entanto, essa distinção é clara nos comentadores de Santo Tomás e, embora se possa falar em bem comum próprio de cada sociedade, qualquer que seja – a sociedade familiar, a profissional, a esportiva, a cultural –, parece mais apropriado o emprego da expressão no tocante ao fim da sociedade política⁸, a qual, por ter caráter abrangente, reúne em seu âmbito as pessoas todas e as sociedades menores todas que a integram (SOUSA, GARCIA e CARVALHO, 1998, p. 61). Nesse sentido, é frequente na literatura a definição de bem comum como o bem dos membros da sociedade civil enquanto tal (MAGNAVACCA, 2005).

Seguindo raciocínio parecido com o de Aristóteles e focando no aspecto político do bem comum, Mondin, por sua vez, em verbete dedicado completamente ao bem comum, afirma o seguinte (MONDIN, 2000, p. 98-101)⁹:

É o bem de uma comunidade de pessoas (família, tribo, cidade, estado, ordem religiosa etc.) e, portanto, é relativo à natureza da comunidade a que se refere. O bem comum da sociedade política é o mais importante - *principalissimum* de acordo com S. T. - e compreendo o de comunidades particulares precisamente porque na sociedade política elas encontram seu apoio e completude.

Em sua investigação, Mondin encontra o fundamento antropológico do bem comum, apresenta um conceito cristão e, por fim, explica a relação existente entre o bem pessoal e o bem comum. Diferente do que diria Aristóteles, no entanto, para o autor esse bem comum existe para todos e não se esgota na vida presente, atingindo sua plena realização na vida eterna – *egli sa che c'è un bene di tutti che non si esaurisce nell'arco della vita presente, ma consegue la sua piena attuazione nell'ambito della vita eterna* (MONDIN, 2000, p. 99).

O *Dicionário teológico e doutrinal de Santo Tomás de Aquino*, de Pedro Jesús Lasanta, por fim, a despeito da técnica e profundidade com que aborda os principais temas da filosofia tomista, não apresenta uma definição de bem comum. Em quatro

⁸ Sobre o bem comum político, consultar Félix Adolfo Lamas, *El bien comun político* (LAMAS, 2006), e Felipe Widow Lira, para quem o fim da *polis* consiste na intencionalidade cognoscitiva do bem comum (LIRA, 2005).

⁹ No original, em italiano: “È il bene di una comunità di persone (famiglia, tribù, città, Stato, Ordine religioso ecc.), ed è quindi relativo alla natura della comunità a cui si riferisce. Il bene comune della società politica è quello più importante - *principalissimum* secondo S.T. - e comprensivo di quello delle comunità particolari proprio perché nella società politica queste trovano il loro sostegno e completamento”.

diferentes verbetes, o autor se limita a descrever algumas de suas características (LASANTA, 2010, p. 226)¹⁰:

979. Superior ao bem particular

Sendo o bem comum melhor que o bem próprio de um só, não se deve infringir o que convém ao bem público, por mais que não convenha a uma pessoa privada (*Comentário à Política de Aristóteles*, livro I, lição IV: *Política*, I, 4, 5).

980. O interesse da parte deve se ordenar ao bem comum

Sucedem também que diversas vontades de diversos homens, referentes a coisas opostas, podem ser boas, por quanto querem que algo ocorra ou não ocorra por diversas razões particulares.

Mas não é reta a de quem quer um bem particular se não se referir ao bem comum como fim, porque inclui o apetite natural de uma parte se ordena ao bem comum do todo (*Suma Teológica*, I-II, 19, 10).

981. O bem comum é melhor que o particular

O bem comum é sempre mais amável que o próprio, o mesmo que à parte o bem do todo é mais amável que o seu bem parcial, como já foi dito (a. 3) (*ST*, II-II, 26, 4, ad 3).

982. Buscando o bem comum também se procura o particular

Quem busca o bem comum da multidão busca também, como consequência, o seu próprio por duas razões (...), porque não pode se dar o bem próprio sem o bem comum, seja da família, seja da cidade, seja da pátria (*ST*, II-II, 47, 10, ad 2).

É curioso que Lasanta, em contraste com outros comentadores de Santo Tomás, dedique parte de seu estudo ao bem comum sem, no entanto, defini-lo. Esse fato, por si só, revela a complexidade envolvida no tema e a dificuldade de se apresentar uma definição que abranja, tecnicamente, todos os ramos do pensamento

¹⁰ No original, em espanhol: "979. Superior al bien particular

Siendo el bien común mejor que el bien propio de uno solo, no debe infringirse lo que conviene al bien público, por más que no convenga a una persona privada (*Comentario a la Política de Aristóteles*, libro I, lección IV: *Política*, I, 4, 5).

980. El interés de la parte debe ordenarse al bien común

Sucedem también que diversas voluntades de diversos hombres, referentes a cosas opuestas, pueden ser buenas, por cuanto quieren que algo ocurra o no ocurra por diversas razones particulares.

Pero no es recta la de quien quiere un bien particular si no se refiere al bien común como fin, porque incluso el apetito natural de una parte se ordena al bien común del todo (*Suma Teológica*, I-II, 19, 10).

981. El bien común es mejor que el particular

El bien común es siempre más amable que el propio, lo mismo que a la parte el bien del todo es más amable que el bien parcial suyo, como queda dicho (a.3) (*ST*, II-II, 26, 4, ad 3).

982. Buscando el bien común también se procura el particular

Quien busca el bien común de la multitud busca también, como consecuencia, el suyo propio por dos razones (...), porque no puede darse el bien propio sin el bien común, sea de la familia, sea de la ciudad, sea de la patria (*ST*, II-II, 47, 10, ad 2)".

tomista. Não é exagero afirmar, desse modo, que a perfeita definição de bem comum, na tradição tomista¹¹, é, pelo menos, controvertida.

Os comentadores do Santo Doutor, no entanto, além de tratarem do bem comum e sobre ele escreverem sem antes estabelecerem claramente a sua definição, se limitam, muitas vezes, a relacioná-lo com os seus escritos políticos, deixando de lado a sua relação com os demais ramos da filosofia. Esse comportamento é compreensível. O bem comum exerce função tão relevante no pensamento político de Tomás que não parece exagerado afirmar que a própria legitimidade do exercício do poder encontra justificação, a despeito dos aspectos formais de investidura, quando suas exigências fundamentais são atendidas, ou seja, quando o bem comum é visado pelo governante como verdadeiro fim a ser perseguido pela sociedade¹². Mas isso não reduz a necessidade de se olhar as demais variáveis.

Além disso, os conceitos correntes de bem comum parecem muitas vezes ignorar algumas distinções relevantes, como as existentes entre o bem comum natural e o sobrenatural, e entre o bem comum imanente e o transcendente, de modo que a polissemia da expressão bem comum induz o autor à ambiguidade e o leitor à confusão. Considerando, pois, o contexto atual, este trabalho propõe encontrar, na obra de Santo Tomás – especialmente na *Suma Teológica* –, a definição de bem e, em seguida, a sua relação com o bem comum, dos pontos de vista metafísico, psicológico e moral.

Essa perspectiva, no entanto, parte de uma importante premissa: o bem comum é, antes, bem – e a comunicabilidade é uma das suas propriedades. Poderia causar estranheza ao olho desatento que um estudo que se diz dedicado ao bem comum se concentre em definir o bem e descer às suas minúcias: a relação do bem e do ser, o bem enquanto causa final, a divisão do bem, a conveniência da bondade de Deus, o sumo bem, a bondade essencial de Deus e a participação das criaturas na bondade de Deus.

¹¹ Não se desconhece a distinção, consagrada por Henrique Cláudio de Lima Vaz, entre pensamento tomista (*thomistisches Denken*) – que identifica as diversas escolas tomistas – e pensamento tomásico (*thomasiches Denken*), que se tornou representativo dos pensadores que tendem a manter diálogo com a cultura filosófica atual e um indicativo referente ao que, historicamente, legou-nos Santo Tomás de Aquino (VAZ, 2002). Todavia, neste trabalho, por questões didáticas, preferimos utilizar exclusivamente a expressão *tomista*, para significar ambas as realidades. As referências diretas ao texto de Santo Tomás serão, por sua vez, explicitamente indicadas.

¹² Para Santiago Ramirez, as bases para a concepção tomista de bem comum são, precisamente, o ser e o fim (RAMIREZ, 1956, p. 13-21).

A verdade, no entanto, é que, sob certo aspecto, falar em bem é falar em bem comum. Santo Tomás de Aquino de fato ensina que o bem é difusivo de si mesmo – *bonum est diffusivum sui esse* (ST, Ia, q. 5, a. 4, arg. 2) –, ou seja, que pertence essencialmente ao bem o comunicar-se aos outros – *pertinet autem ad rationem boni ut se aliis communicet* (ST, IIIa, q. 1, a. 1). O bem, portanto, por sua própria natureza, se comunica e, em certo aspecto, é comum. E, a rigor, sob esse ponto de vista, poderíamos afirmar que a expressão bem comum não é senão uma tautologia. Mas esse viés não esgota o assunto: não podemos resumir o bem comum ao bem – não estamos diante de expressões sinônimas, menos ainda de noções equivalentes. Ao longo da sua obra, o Aquinate realiza uma verdadeira distinção entre bem e bem comum e devemos compreendê-la.

De qualquer forma, esse fato se impõe a modo de método em nossa pesquisa. Por conta dele, abordaremos, sucessivamente, o bem e o bem comum, seu posterior lógico, ao longo de todo o trabalho – ou seja: dos pontos de vista metafísico, psicológico e ético. Além disso, não podemos perder de vista o fato de que a doutrina de Santo Tomás, tomada no seu conjunto, além de uma filosofia, é uma obra teologia que usa a filosofia como *serva* – ele, aliás, sequer se deu por filósofo. Nesse sentido, em teologia, o aspecto crítico e, por conseguinte, a ordem da investigação analítica não tem razão de ser: a doutrina se recebe, não se descobre – crê-se, não se critica (SERTILLANGES, 2019, p. 39-40).

Dividiremos, assim, o trabalho em três grandes capítulos. No primeiro (2), estudaremos o bem (2.1) e o bem comum (2.2) do ponto de vista metafísico, procurando defini-los com base, especialmente, na *Suma Teológica* – ou seja: abordaremos o bem enquanto transcendental do ser e a sua comunicabilidade. Depois de definidas com precisão as expressões, passaremos a estudar o relacionamento do bem (3.1) e do bem comum (3.2) com o homem, ou seja, nos dedicaremos a uma abordagem psicológica do assunto, tratando o bem como objeto da vontade e do intelecto prático e o bem comum como objeto necessário da vontade. Por fim, apresentaremos alguns aspectos introdutórios à filosofia moral tomista (4.1) para então nos dedicarmos ao estudo da bondade dos atos humanos (4.2), às consequências sociais dos atos humanos e aos limites do livre-arbítrio, ou seja, à relação do bem comum com a moral de Santo Tomás (4.3), e, por fim, nos aproximaremos da noção de ordem natural (4.4) e de lei (4.5), tentando, com isso, compreender algumas premissas fundantes da política.

2 – Fundamentos metafísicos do bem comum.

2.1 – Bem: transcendental do ser.

2.1.1 – Vocabulário metafísico.

Ao nos propormos abordar o bem comum do ponto de vista metafísico, deparamo-nos com o problema de situá-lo corretamente na metafísica tomista, e utilizar um vocabulário que expresse com precisão os conceitos. A natureza acadêmica deste trabalho, dirigido a um público muito específico e habilitado, de antemão, a navegar neste universo, nos tenta a saltar sobre qualquer introdução ou premissa de ordem geral de nosso raciocínio. A metafísica, no entanto, é espinhosa. E Santo Tomás de Aquino foi um grande metafísico, dono de um vocabulário extremamente técnico, a exigir atenção de quem se aproxima. Além disso, por tratar de princípios primeiríssimos, qualquer erro de definição ou de compreensão, neste tema, pode ser causa de graves desvios com consequências trágicas nas conclusões.

Segundo Álvaro Calderón, um tratado metódico de Metafísica deveria se dividir em três partes: 1) uma introdução, a tratar da ciência do ente em si mesmo; 2) uma parte resolutive, a tratar dos princípios da ciência do ente, dos princípios do *esse*, dos princípios do *fieri* e do Primeiro Princípio; e 3) uma parte judicativa, a tratar das propriedades do ente, do ente *per accidens* e do *ens verum* (CALDERÓN, 2011, p. 515). As limitações deste trabalho, no entanto, nos permitem apenas introduzir o assunto, aproximando eventual neófito do seu vocabulário e lançando algumas premissas que, nos parece, solidificam a via sobre a qual caminharemos ao tentar compreender que é o bem comum. Pensando nisso, tentaremos introduzir de forma bastante resumida a metafísica tomista e o seu objeto, apresentando os seus conceitos e noções mais importantes para este estudo.

É tradicional a lição de que a metafísica é a ciência do ente enquanto ente¹³ (CALDERÓN, 2011, p. 434-437). E afirmando isso lhe conferimos o seu objeto

¹³ São muitas as dificuldades que envolvem a tradução dos termos latinos *ens*, *esse* e *existentia*. Parece-nos que a melhor tradução seria, respectivamente, ente, ser e existência. Na maior parte das vezes em que os textos empregam a palavra *ser*, os autores costumam se referir à forma nominal da palavra correspondente ao termo latino *ens*. Sendo assim, em boa parte das suas ocorrências, *ser* poderia ser mais bem traduzido por *ente*. Entretanto, há vezes em que *ser* é utilizado tendo em vista o termo latino *esse*. A verdade, no entanto, é que não existe, entre os autores e tradutores de língua portuguesa, a tradição de distinguir *ser* e *ente*. Ressalvadas algumas opções de tradutores específicos, tanto o vocábulo latino *ens* quanto o vocábulo latino *esse* são traduzidos como *ser*. Tal costume, nos parece, pode causar mais confusão em um assunto que já possui muitas complexidades. De qualquer

próprio¹⁴ – ou, mais tecnicamente, seu *subiectum*¹⁵. Embora precisa e correta, essa definição não expressa todo seu significado a quem não está familiarizado com o tema e suas distinções. A modo de explicação, embora ainda modesta, costuma-se afirmar que o objeto da metafísica é o estudo das primeiras causas – ou seja: das causas mais universais (CALDERÓN, 2011, p. 433).

Essas causas primeiras conduzem ao estudo do ente. Mas o ente enquanto ente, e não de um ponto de vista particular e específico, como fazem as ciências particulares. A matemática examina o ente abstraindo-lhe tão somente o aspecto de quantidade; a biologia examina-o enquanto vivo; a medicina, do ponto de vista da manutenção e recuperação da saúde. As ciências particulares, portanto, estudam o ente a partir de certos recortes: não analisam que algo seja de modo absoluto. Existem coisas que a matemática não considera do ponto de vista da biologia, nem a biologia considera do ponto de vista da matemática. E nenhuma delas examina o ente do ponto de vista mais universal. Nenhuma ciência particular considera o ente universal enquanto tal, mas só alguma parte do ente universal enquanto tal – *nulla scientia particularis considerat ens universale inquantum huiusmodi, sed solum aliquam partem entis divisam ab aliis* (Met., L. IV, l. 1, n. 4)¹⁶.

A ciência que examina a realidade no seu aspecto mais geral, no que há de mais comum entre todas as coisas, é a metafísica. Ela se pergunta o que há de comum em todos os entes, quais os princípios comuns a todas as coisas, o que permite dizer que a pedra é ente e um ser humano também é ente. E o que há de mais comum entre todas as coisas é o ser algo: a noção de ser. É esse o objeto da metafísica, o que há de mais comum entre tudo o que existe, o que o ente de uma pedra expressa de comum em relação ao ente de um ser vivo: o ente deles enquanto são ente. Para Santo Tomás, o ser é, ao mesmo tempo, a perfeição e o princípio de todas as coisas

forma, neste trabalho, a fim de evitar possível confusões, seguiremos o costume do vernáculo e não faremos distinção entre ser e ente. A esse respeito, para aprofundamento, convém consulta a obra de Étienne Gilson, *Ser e essência* (GILSON, 2016). Além disso, para uma perfeita compreensão da noção de ser e de essência, segundo a filosofia de Santo Tomás de Aquino e o Magistério da Igreja, indispensável o estudo atento das vinte quatro teses tomistas, de Hugon (HUGON, 1998).

¹⁴ Segundo Jacques Maritain, o objeto formal da metafísica é *ens sub ratione entitatis* (MARITAIN, 2003, p. 109). Juan Antonio Widow, por sua vez, afirma que o objeto próprio da metafísica são os entes intelectuais (WIDOW, 1984, p. 83-91).

¹⁵ Se denomina *subiectum* aquilo que cada ciência considera *simpliciter* (CALDERÓN, 2011, p. 431).

¹⁶ Neste trabalho, consultamos os livros I a IV (TOMÁS DE AQUINO, 2016), V a VIII (TOMÁS DE AQUINO, 2017) e IX a XII (TOMÁS DE AQUINO, 2020) do *Comentário à metafísica de Aristóteles* em sua edição brasileira, publicada pela Vide Editorial, editada e traduzida por Paulo Faitanin e Bernardo Veiga.

– toda coisa é porque tem ser (SCG, L. I, c. XXII, n. 6)¹⁷. Aliás, uma noção básica em Tomás de Aquino é que todas as coisas possuem ser, embora o possuam de modo distinto. E nesse sentido afirma-se que o objeto da metafísica é o ente enquanto ente.

Sobre a denominação da metafísica, Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento ensina o seguinte (NASCIMENTO, 2017):

esta ciência será chamada de metafísica, na medida em que considera o ente e o que se lhe segue. O nome metafísica se justifica, pois, na via da resolução (ordem analítica do pensamento), o mais geral se encontra após o menos geral. É o que se dá aqui, pois o ente e que o acompanha (o que há de mais geral) se apresentam como transfísicos, isto é, além e acima do ente sensível, que nos é mais imediato. Finalmente, por considerar as primeiras causas das coisas, cabe-lhe o nome de filosofia primeira.

Santo Tomás de Aquino foi, por excelência, um metafísico. A riqueza da sua obra nesse ponto é tamanha que restituiu ao lugar exato pontos de vista de Platão e, amparado na obra de Aristóteles (o próprio Aquinate se dizia um aristotélico¹⁸), chegou a fazer distinções não percebidas pelo Estagirita (MARITAIN, 1948, p. 68). É o caso do seu opúsculo *De ente et essentia* (O ente e a essência)¹⁹, em que traça a clara divisão do ente – em sentido estrito, ente se diz de duas maneiras: numa, é o que se divide pelas dez categorias; na outra, é o que significa a verdade das proposições (*De ente et essentia*, I, § 1º) – de um lado, e da essência – ente, na primeira acepção, é o que significa a essência da coisa (*De ente et essentia*, I, § 2º), ou seja: essência diz que, por ela e nela, o ente recebe o ser (*De ente et essentia*, I, § 3º) –, de outro. A metafísica tomista, nesse sentido, é realista e, comparada com os estudos aristotélicos, se diferencia, principalmente, por considerar o ato de todas as coisas o ser, e não a forma. Podemos afirmar, aliás, que o ponto central da metafísica tomista consiste, precisamente, no estudo do ato de ser.

Em toda a sua amplitude, o ser pode se dividir em ato e potência (JOLIVET, 1963, p. 287). Uma abordagem profunda do assunto deve ser buscada no próprio

¹⁷ Neste trabalho, consultamos a *Suma contra os gentios* em sua 2ª edição brasileira, publicada pela Ecclesiae e traduzida por Dom Odilão Moura OSB (TOMÁS DE AQUINO, 2017).

¹⁸ Luís Alberto De Boni afirma que “não nos devemos iludir quanto ao aristotelismo de Tomás de Aquino. Facilmente se engana quem, *tout court*, toma o Aquinate como aristotélico. Ele possui uma capacidade extraordinária de argumentação, que lhe permite, valendo-se de premissas aristotélicas, chegar a conclusões bem distantes daquelas do Filósofo” (DE BONI, 2018). Josef Pieper, na mesma linha, diz ser equivocado ver em Tomás uma marcha a Aristóteles. Na verdade, também Platão, Santo Agostinho e o neoplatônico Dionísio Areopagita têm presença muito ativa em sua obra (PIEPER, 2005, p. 57).

¹⁹ Neste trabalho, consultamos a edição brasileira da obra, publicada pela Presença, com introdução, tradução e notas de D. Odilão Moura, OSB (TOMÁS DE AQUINO, 1981).

texto de Tomás de Aquino, em especial no seu *Comentário à Metafísica* (Met., L. IX, l. 1, 5, 7, 8 e 9). A noção de potência, a rigor, se insere no rol de noções analógicas que não podem ser definidas, mas que podemos nos esforçar para apreender, como por indução, por meio de exemplos. Sua noção mais próxima é a de *possibilidade*. O ser em potência, o possível, se refere, assim, à existência: poder existir. Mas não possui nenhuma realidade nas coisas, limitando-se a ser no espírito de quem o concebe – mas, fundamentalmente, na inteligência divina. O ato, por sua vez, se manifesta por sua oposição à potência – ele determina o ente em potência. O ato é a materialização, a determinação, de uma dentre todas as possibilidades do ser (= de tudo o que o ser é em potência). Na realidade, a noção positiva de ato é a de ser acabado, de perfeição, por oposição à potência, que é imperfeição. As ideias de ato e potência, nesse sentido, constituem princípios organizadores de toda a metafísica tomista (GARDEIL, 2013, p. 411-412). Em resumo, a potência é a aptidão de se tornar alguma coisa; o ato é o estado do ser que adquiriu ou recebeu a perfeição para a qual estava em potência (JOLIVET, 1963, p. 289).

Essa distinção entre ato e potência está por detrás de diversas outras em toda a filosofia e explica grande parte da realidade. Um exame mais profundo e preciso de suas nuances conduz, naturalmente, à uma distinção no ser de um aspecto essência e de um aspecto existência – *esse* ou *existentia*. O ser aparece aos nossos sentidos como “o que é” – ou seja: como coisa certa, uma *essência*, que possui a notável propriedade de ser ou de *existir*. A existência consiste, assim, no ato último do ser que faz com que exista efetivamente. Para tanto, ela compõe-se realmente com a essência nos seres criados, para constituir o ser limitado e contingente (GARDEIL, 2013, p. 528). As noções de ato e potência estão, assim, implícitas nas de essência e existência. A essência é o que pode existir, como estando em potência para a existência, e a existência é o que confere à essência o ato de existir, o que faz dela ser em ato. Em seu sentido estrito, enfim, a essência é aquilo pelo que uma coisa é o que é e difere de qualquer outra – animal racional, assim, exprime a essência do homem (JOLIVET, 1963, p. 288-289).

Nesse sentido, em Deus, essência e existência se confundem²⁰, enquanto, nas criaturas, se distinguem – ou seja: é realmente possível que se conceba algo, na

²⁰ Santiago Ramirez destaca que a identidade de essência e existência no ser primeiro é, na ordem ontológica, a causa da identidade entre a natureza e a operação, assim como a distinção real de

inteligência, sem que se comprove realmente que isso tem o ser. A essência, nesse contexto, consiste na definição, na determinação do ente, enquanto a existência é o seu ato de ser. O que impede o ente de ser Puro Ato de Ser (ou seja: Deus mesmo) é a sua determinação, a sua essência que, ao fazer o ente ser o que é, o faz finito.

Ao compararmos o Puro Ato de Ser e os entes, percebemos que, enquanto estes são compostos, Deus é simples – não havendo Nele nenhuma composição. Cada ente tem seu próprio ato de ser. Mesmo assim, o ato de ser de um ente finito não é subsistente como em Deus, a exigir a essência que o recebe. Nesse sentido, a relação das criaturas com Deus é uma relação de participação, de modo que a participação do ente finito é sua própria essência.

Ao lado dessas considerações, podemos também nos aproximar das ideias de substância e de acidente. Para tanto, deve-se perceber, primeiro, que as coisas possuem muitos aspectos ou partes. Mas não é necessário considerá-los, todos, para dizer o que as coisas são. Existem aspectos ou partes que podemos não ter em conta ao se responder que é – *quid est* – tal coisa: primeiro, existem aquelas partes que as vezes se dão e as vezes não, sem que a coisa deixe de ser o que é; mas também existem outras partes que, embora sempre se encontrem na coisa, não é necessário tê-las presente para dizer o que a coisa é. Existem outros aspectos ou partes que, ao contrário, não podem deixar de se considerar se se quer saber que é a coisa. Sendo assim, ao responder que é – *quid est* – a coisa, devemos mencionar, ao menos, todas as partes sem as quais a coisa não só não pode existir, mas também sequer pode ser conhecida com propriedade. A essas duas classes de partes ou aspectos, denominamos essencial e accidental (CALDERÓN, 2011, p. 36-37).

No universo de aspectos ou partes que as coisas que se oferecem aos nossos cinco sentidos possuem, a *substância* é o que primeiro discernimos, em vez de qualquer outro aspecto ou *acidente*. O homem, ao sentir, associa as diversas sensações – o que vê com o que ouve, cheira, toca e saboreia –, se pergunta que é isso que vê, ouve, cheira, toca e saboreia e, facilmente, entende que as cores, os odores e as demais sensações são aspectos de algo colorido, cheiroso etc., algo que está debaixo – algo que *sub-stat*. É possível se considerar a cor sem o odor e vice-versa. Mas não se pode considerar a cor sem aquilo do que a cor é, nem o odor sem aquilo que *sub-stat* – ou seja: a cor, o odor e as demais sensações podem ser

existência e ser, nas coisas criadas, é a razão de que nelas se distingue realmente operação e sujeito operante (RAMIREZ, VIEJO, *et al.*, 1947, p. 208-209).

deixadas de lado na consideração da coisa, mas nunca aquilo que *sub-stat* às sensações. A esse primeiro aspecto que alcança a inteligência se denomina substância, pois é como o substrato das demais coisas acidentais, as que denominamos acidentes (CALDERÓN, 2011, p. 39). O conjunto da substância e dos acidentes se denomina gêneros supremos do ser ou, mais comumente, categorias – nomenclatura que se deve à obra de Aristóteles²¹.

Que exista uma multiplicidade dessas modalidades é um fato manifesto para Aristóteles, que reconheceu a existência de dez gêneros supremos do ser: a substância (*substantia*) e os nove diferentes modos de acidentes – a quantidade (*quantitas*), a qualidade (*qualitas*), a relação (*relatio*), a ação (*actio*), a paixão (*passio*), o lugar (*ubi*), a posição (*situs*), o tempo (*quando*) e a posse (*habitus*). As categorias, na sua totalidade, não podem convir senão aos seres materiais e, segundo Santo Tomás, essa divisão só se aplica aos seres criados (GARDEIL, 2013, p. 381-382). No entanto, o objetivo de Aristóteles é identificar os predicados que englobem todo e qualquer objeto no mundo.

No estudo do ser, no entanto, não se encontram apenas propriedades determinadas, que pertencem à essência de um ser específico. Existem outras que são comuns a todo ser e transcendem as categorias. Tradicionalmente, afirma-se que o ser possui três propriedades transcendentais – a unidade, a verdade e a bondade – existindo quem a elas adicione uma quarta – a beleza. Transcendental implica, assim, em oposição às categorias, aquilo que é comum a todos os seres, que não se limita a um determinado ser, estando em todos os gêneros do ser (GARDEIL, 2013, p. 360). Sendo assim, uma propriedade do ser é transcendental quando se pode converter com ele – ou seja: quando intensifica a sua noção sem nada lhe adicionar ou diminuir. Enquanto as propriedades gerais dividem e limitam o ser, as propriedades transcendentais aumentam a sua compreensão sem dividir ou limitar (BOUCHET, 1976, p. 47). O bem, desse modo, constitui uma das propriedades transcendentais do ser.

Por fim, mas não menos importante, devemos entender a noção de ordem. A rigor, não se trata de uma noção estudada nos manuais de metafísica. Apesar disso,

²¹ Em Aristóteles, o estudo das categorias pode ser encontrado, especialmente, em Categorias 1b25-2a4. Neste trabalho, todas as menções à obra de Aristóteles foram consultadas na edição espanhola do compêndio de sua obra completa, publicada pela editora Aguilar e traduzida do grego por Francisco Samaranch (ARISTÓTELES, 1967).

trata-se de ideia fundamental para compreender o pensamento do Santo Doutor, presente constantemente em seus textos e cuja compreensão precária dirige o leitor a equívocos. O termo se aplica analogamente a muitos aspectos da realidade. Tecnicamente, no entanto, ordem designa a relação conveniente de partes desiguais entre si visando a algo que é o seu princípio de ordem (VALDES, 1983). A noção, desse modo, supõe que algo seja primeiro ou principal e, dependendo dessa prioridade, todos os componentes da ordem se distribuam gradualmente. A ordem se baseia precisamente nessa comparação das coisas ordenadas com um princípio para a ordem²² (BOUCHET, 1976, p. 102-103).

2.1.2 – Definição de bem.

Uma vez introduzido o vocabulário metafísico de Santo Tomás e compreendido que o bem – ou a bondade – consiste em uma das propriedades transcendentais do ser, podemos, valendo-nos dessa noção – superficial, é verdade, mas abrangente –, nos aproximar da definição de bem e compreender seus precisos contornos e características. Para tanto, primeiro, é imperioso esclarecer uma questão metodológica: a despeito de a obra de Santo Tomás ser vasta e serem muitas as passagens dedicadas, ainda que parcialmente, ao estudo do bem, é nas questões 5 e 6 do Tratado de *Deo Uno*, primeiro livro da *prima pars* da *Suma Teológica*²³, e na questão 21 do *De veritate*²⁴, que Santo Tomás de Aquino se dedica ao estudo do bem de forma específica. Será nessas questões que buscaremos os contornos do pensamento tomista.

Ao estudar o bem, especialmente na questão 21 do *De veritate*, Santo Tomás, ao mesmo tempo em que retoma elementos de Platão e de Aristóteles, dedica-se a

²² Para Andrey Ivanov, “toda ordem consiste em certa proporção: *omnis autem ordo proportio quaedam est*. Por vezes, Tomás de Aquino utiliza *ordo* no sentido de relação. Mas principalmente *ordo* exprime para Tomás a relação de precedência e posterioridade (*prius et posterius*) segundo modos distintos: segundo a situação das partes, o movimento, o tempo, a perfeição, a origem (que compete às três pessoas divinas), a causalidade, a demonstração (no intelecto)... Esses modos são as espécies da ordem. Mas além da precedência e posterioridade (ou seqüência) e da ordem específica, a noção de ordem inclui a distinção, pois não há ordem senão entre coisas distintas. Temos, então, três propriedades da ordem: a precedência e posterioridade, a distinção e a ordem específica” (IVANOV, 2006).

²³ Neste trabalho, os textos em português da *Suma Teológica* foram consultados nas edições das editoras Loyola (TOMÁS DE AQUINO, 2005), bilingue, e Permanência (TOMÁS DE AQUINO, 2016), monolíngue. O texto latino foi consultado no *Corpus Thomisticum* (TOMÁS DE AQUINO), além da editora Loyola. As citações literais em português são todas da edição Permanência; as em latim, do *Corpus Thomisticum*.

²⁴ Neste trabalho, a questão 21 do *De veritate* foi consultada em versão em português, publicada pela editora Ecclesiae (TOMÁS DE AQUINO, 2015).

enfrentar essa dupla tradição: de um lado, a tradição platônica, continuada pelos agostinianos, segundo a qual o bem se apresenta como um princípio transcendente e separado, o que culmina de modo natural na afirmação da anterioridade e, portanto, da preeminência do bem sobre o ser – sendo dela, todavia, que trará o elemento participativo, ao afirmar que o ser criado não é bom por sua essência, mas enquanto participa de modo dependente da bondade absoluta divina; de outro, a tradição realista do aristotelismo que, ao considerar o bem de maneira empírica, faz dele uma perfeição implicada nas coisas – e dele tomará a noção de apetibilidade do bem e a noção de analogia, central para compreensão não só do bem, mas também do ser. Diante desse embate, Santo Tomás desenvolve um diálogo entre as tradições, a culminar na assimilação, pela posição aristotélica, da tese oposta (GARDEIL, 2013, p. 374-377).

Aproximando-nos do tema, em específico, notamos que, para definir o que é o bem, Santo Tomás retoma, explicitamente, a clássica lição de Aristóteles, segundo a qual bem é aquilo que todas as coisas apeteçam – *quod omnia appetunt* (ST, Ia, q. 5, a. 1) –, é perfeição desejável – *Sed bonum dicit rationem perfecti, quod est appetibile* (ST, Ia, q. 5, a. 1, ad. 1). No entanto, como lhe é peculiar, Santo Tomás avança sobre o pensamento aristotélico para afirmar que Deus é o Sumo Bem, pura e simplesmente – *Deus est summum bonum simpliciter* (ST, Ia, q. 6, a. 2).

Isso significa que, de início, a fim de encontrar a natureza do bem, Santo Tomás retoma o texto da *Ética a Nicômaco* e define fundamentalmente o bem por sua relação com o apetite: o bem é aquilo para o que tendem todas as coisas – *quod omnia appetunt*. Assim como o verdadeiro se define pela relação da inteligência com o ser, o bem se define pela relação do ser com o apetite. Mas enquanto o verdadeiro se encontra principalmente na potência de conhecer, o bem se encontra inicialmente na coisa: o bem é a coisa mesma, na medida em que a coisa funda a propriedade da apetibilidade (GARDEIL, 2013, p. 375).

Essa compreensão sobre o bem e sua definição se reflete, claramente, na própria estrutura com que o Aquinate se debruça sobre o tema na *Suma Teológica* – a q. 5 da Ia dedica-se ao estudo do bem em geral; a q. 6, por sua vez, ao estudo da bondade de Deus. Sigamos, pois, esse mesmo raciocínio.

2.1.3 – Do bem em geral.

a) Relação entre o bem e o ente – ST, Ia, q. 5, a. 1, a. 2 e a. 3; *De veritate*, q. 21, a. 1 e a. 2.

O bem, desse modo, é estudado como um transcendental – um modo interno que distingue o ser necessária e universalmente. Sendo assim, bem e ente são convertíveis: o bem implica a razão de apetibilidade do ente, existente na coisa. Ele é, assim, a abertura do ente para o ser desejado – e não moralmente desejado, mas enquanto metafisicamente bom. A rigor, o bem não se encontra, propriamente, na alma – como o verdadeiro se encontra no intelecto –, mas na coisa.

Para chegar a essa conclusão, no entanto, Santo Tomás, antes, se dedica a comprovar que o bem e o ente se distinguem – ou seja: que não há, entre eles, confusão. A esse respeito, o Aquinate registra que Boécio e Averróis – O Comentador – parecem sugerir que o bem difere realmente do ente, enquanto Santo Agostinho afirmara sermos bons na medida em que somos – a ignorar eventual distinção entre bem e ente. Como lhe é costumeiro, Santo Tomás faz distinções peculiares e encontra o perfeito meio, a esclarecer o pensamento dos que lhe antecedem. Para ele, bem e ente são realmente idênticos, mas se distinguem racionalmente – *bonum et ens sunt idem secundum rem, sed differunt secundum rationem tantum* (ST, Ia, q. 5, a. 1).

Isso se explica porque a essência do bem consiste em fazer algo desejável – sendo desejável aquilo que é perfeito, na medida em que os entes desejam a própria perfeição, e o amor que cada ente tem por sua própria perfeição é causado por Deus mesmo, de modo perfeitamente análogo ao amor que Deus tem de si mesmo (VALDES, 1983). O ente é o estar em ato das coisas. Santo Tomás o demonstra afirmando que a existência é o estar em ato de toda forma ou natureza, ao passo em que a bondade ou a humanidade estão em ato quando as supomos existentes – *esse est actualitas omnis formae vel naturae, non enim bonitas vel humanitas significatur in actu, nisi prout significamus eam esse* (ST, Ia, q. 3, a. 4). Sendo assim, se o ente é perfeito na medida em que está em ato, será bom na medida em que é ente – pois o ente é o estar em ato das coisas. Portanto, bem e ser são realmente idênticos – *secundum rem*, apenas –, mas o bem acrescenta ao ser a noção de desejável – de apetibilidade –, o que lhe é estranho – *manifestum est quod bonum et ens sunt idem secundum rem, sed bonum dicit rationem appetibilis, quam non dicit ens* (ST, Ia, q. 5, a. 1).

Sobre isso, Santo Tomás explica, no *De veritate*, q. 21, a. 1, que são três os modos pelos quais se pode acrescentar algo a outro: primeiro, se acresce algo real,

externo à essência daquela realidade, à qual se diz que se acrescenta; segundo, se acresce algo a outro a modo de contração ou determinação, assim como o homem (animal racional²⁵) acrescenta algo ao animal; e, por fim, se acresce algo a outro só segundo a razão, quando algo que é da definição de um e não é da definição de outro – o que não existe na natureza das coisas, mas na razão – assim como o cego acresce algo ao homem (a cegueira), que não é um ente na natureza, mas um ente de razão, compreendido pela privação.

Aquilo que é só da razão, pode sê-lo de dois modos: negação e certa relação. O uno, por exemplo, acresce ao ente aquilo que é apenas da razão – a negação, na medida em que se define o uno como ente indiviso – *dicitur enim unum quasi ens indivisum* (*De veritate*, q. 21, a. 1). Já o verdadeiro e o bom se dizem positivamente, razão por que só podem acrescentar uma relação que é apenas de razão. No texto desta questão, Santo Tomás cita Aristóteles para afirmar que essa relação existe apenas no ser de razão, sendo a própria relação certa dependência, assim como a ciência depende do cognoscível, mas não o inverso.

Sendo assim, a relação pela qual a ciência se refere ao cognoscível é real, mas a relação pela qual o cognoscível se refere à ciência é apenas de razão. E isso ocorre com todas as coisas que se relacionam com a medida e o medido, ou com o perfectivo e o perfectível. O bem, desse modo, assim como o verdadeiro, acrescenta à inteligência de uma relação perfectiva. O Aquinate ensina, por fim, que de dois modos um ente pode ser perfectivo. De um modo, segundo a noção de espécie – e, assim, pelo ente se aperfeiçoa o intelecto que percebe a noção de ente, embora o ente não esteja nele –; de outro modo, o ente é perfectivo segundo o ser que tem na natureza das coisas. Por esse modo é perfectivo o bem. De fato, citando Aristóteles, Santo Tomás afirma que o bem existe nas coisas – *bonum enim in rebus est* (*De veritate*, q. 21, a. 1).

Corolário disso tudo, fala-se que o ente é logicamente anterior ao bem – *ens secundum rationem est prius quam bonum* (ST, Ia, q. 5, a. 2). Logicamente anterior, nesse sentido, é aquilo que o intelecto concebe em primeiro lugar – e isso é o ente, já que algo é cognoscível na medida em que está em ato. O ente é, pois, o objeto próprio do intelecto, é o primeiro inteligível e, naturalmente, é logicamente anterior ao bem.

²⁵ Ao discutir se alma racional é criada, no Artigo 9 da Questão 3 do *De potentia*, Santo Tomás (TOMÁS DE AQUINO, 2013) afirma que foi condenada a opinião que afirmava que a alma racional se reproduz com o sêmen, concluindo que a alma racional não se propaga pela capacidade de quem gera – *Unde relinquatur quod anima rationalis non propagetur per virtutem generantis* (*De potentia*, q. 3, a. 9).

Todavia, o bem, por ser de natureza desejável, implica relação de causa final. Por isso, no causar, o bem é anterior ao ente, assim como o fim é anterior à forma – *in causando, bonum est prius quam ens, sicut finis quam forma* (ST, Ia, q. 5, a. 2, ad. 1). Não obstante isso, o próprio ente tem a *rationem* de bem – *ipsum igitur esse habet rationem boni* (De veritate, q. 21, a. 2). E como o bem inclui a noção de ente, é impossível que algo que seja bem não seja ente – *impossibile est aliquid esse bonum quod non sit ens* (De veritate, q. 21, a. 2) –, de modo que o bem e o ente são convertíveis.

Considerando-se todos esses aspectos da relação do ente e do bem, Santo Tomás ensina, enfim, de maneira taxativa, que todo ente é bom – *omne ens, inquantum est ens, est bonum* (ST, Ia, q. 5, a. 3) –, pois é em ato e, de certo modo, perfeito, já que todo estar em ato é perfeição. Como toda perfeição é, por natureza, desejável e boa – *unumquodque est appetibile secundum quod est perfectum* (ST, Ia, q. 5, a. 1), todo ente é bom.

André Modde arremata esse raciocínio destacando que se Deus é o princípio, ele também é o fim. Por isso, deve-se distinguir entre os dois polos do relacionamento entre a criatura e o Criador. E, de fato, se Deus criou o mundo próprio, ele queria ao mesmo tempo um fim para a criatura (ST, Ia, q. 44, a. 4). Nesse sentido, existe um fim inerente à criação – e isso que nos leva diretamente à noção de perfeição. Buscar seu fim é buscar sua perfeição, buscar seu bem, e como todo bem é ente, o fim da criatura só se encontrará em Deus, autor de seu bem e de sua perfeição. A plenitude do ente, que é para cada ente sua perfeição, só pode derivar de Deus, autor de todo ente e, portanto, de toda bondade e perfeição. Esta gravitação incessante da criatura, proveniente de Deus e necessariamente tendendo para ele, expressa dois movimentos do mesmo ato (MODDE, 1949, p. 226).

b) Bem: causa final²⁶ – ST, Ia, q. 5, a. 4.

Santo Tomás, como já assinalamos, seguindo Aristóteles, ao definir o bem, o faz em razão da sua relação com o apetite – *bonum sit quod omnia appetunt*. Considerada, pois, a relação do bem com o apetite, abre-se ao intelecto o fato de que a ordem do bem e a ordem da finalidade coincidem perfeitamente. O Aquinate, nesse

²⁶ Para Guido Soaje Ramos, não se encontra em Santo Tomás, *expressi verbis*, a afirmação de um primeiro princípio *per se notum* de finalidade, embora se encontre em sua obra um finalismo universal (RAMOS, 1983).

sentido, é explícito ao afirmar que a noção de bem consiste em que algo seja perfectivo de outro a modo de fim – *ratio boni in hoc consistat quod aliquid sit perfectivum alterius per modum finis* (*De veritate*, q. 21, a. 2). Pode-se, assim, afirmar que em tudo aquilo em que se encontra a noção de fim, encontra-se também a noção de bem – *omne illud quod invenitur habere rationem finis, habet etiam rationem boni* (*De veritate*, q. 21, a. 2).

Sendo assim, aquilo que pode ser desejado o é a título de causa final e não pode ser para o sujeito senão um bem – inversamente, todo bem pode ter razão de causa final (GARDEIL, 2013, p. 376). A ideia de bem, no entanto, implica também causa eficiente e causa formal. Sobre a ordem causal, Santo Tomás ensina o seguinte (Ia, q. 5, a. 4)²⁷:

Sendo o bem aquilo que todos os seres desejam, e implicando isto a idéia de fim, é claro que o bem implica essa mesma idéia, mas também a de causa eficiente e de causa formal. Pois vemos que aquilo que é primeiro no causar, é último no efeito; assim o fogo aquece antes de comunicar sua forma, embora esta lhe resulte da sua forma substancial. Assim, na ordem da causalidade, primeiro, vem o bem e o fim, que move a causa eficiente; depois, ação desta, que move para a forma; e, terceiro, sobrevém a forma. E universalmente²⁸, quanto ao efeito: primeiro, vem a forma, que determina o ser; segundo, nessa forma descobrimos uma virtude ativa, própria do ser enquanto perfeito, pois é perfeito o que pode produzir algo de semelhante a si, como diz o Filósofo; terceiro, segue-se a noção do bem, pela qual a perfeição se funda no ser.

Deve-se observar que a causalidade final implica uma causalidade eficiente e, no princípio desta, uma causalidade formal. Entretanto, de modo próprio, o bem age apenas como causa final: suscitando o desejo. Esse aspecto irradiante do bem, que se encontra expresso no famoso adágio *bonum est diffusivum sui* – o bem é difusivo de si mesmo – não deverá, portanto, ser compreendido como uma espécie de

²⁷ No original em latim: “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”.

²⁸ No texto original em latim, a sentença se inicia assim: “Unde e converso esse oportet in causato”. A edição brasileira da *Suma Teológica* da editora Loyola, por sua vez, traduz o referido trecho por *inversamente*, e não *universalmente*, como o faz a edição da editora Permanência. Parece-nos, assim, se tratar de um erro de digitação da versão impressa.

atividade eficiente ou de irradiação propriamente dita. A causa final, o bem, como tais, se comportam como motores imóveis, enquanto determinam somente o movimento de apetição (GARDEIL, 2013, p. 376).

A noção de finalidade, estudada em toda a sua universalidade, nos revela que a causa final só pode corresponder a um bem, e que, inversamente, todo bem é um fim. Do ponto de vista da atividade ou do ser em tendência, todo agente age em vista de um fim, o que é a própria fórmula do princípio de finalidade – *omne agens agit propter finem*. A mais profunda razão metafísica para a necessidade de um fim em toda ação é encontrada no fato de que um agente, que, do ponto de vista de sua atividade, está em potência, carece, para agir, de ser determinado. Ele só agirá se for determinado a algo certo, que tenha função de fim. Nas palavras de Santo Tomás (ST, Ia-IIae, q. 1, a. 2)²⁹:

O agente porém só move visando um fim, pois se não fosse determinado a certo efeito não produziria antes um de preferência a outro. Ora, para produzir um determinado efeito, necessário é seja determinado a algo certo como natureza de fim.

No fundo, é ainda a doutrina fundamental da ordenação essencial da potência ao ato – ou da fundamentação daquela a partir deste – que entra em jogo.

c) Divisão do bem: honesto, útil e deleitável – ST, Ia, q. 5, a. 6.

O bem, sendo convertível com o ser, é, como esse, uma noção analógica de múltiplas significações: há um bem correspondente a cada ser particular. Retomando uma fórmula de Aristóteles, Santo Tomás, nesta questão, divide o bem em honesto, útil e deleitável. E esta divisão, se corretamente compreendida, parece exaustiva. Na q. 5, a. 6, da Ia, Santo Tomás explica deste modo essa divisão (ST, Ia, q. 5, a. 6)³⁰:

²⁹ No original em latim: “Agens autem non movet nisi ex intentione finis. Si enim agens non esset determinatum ad aliquem effectum, non magis ageret hoc quam illud, ad hoc ergo quod determinatum effectum producat, necesse est quod determinetur ad aliquid certum, quod habet rationem finis”.

³⁰ No original, em latim: “Respondeo dicendum quod haec divisio proprie videtur esse boni humani. Si tamen altius et communius rationem boni consideremus, invenitur haec divisio proprie competere bono, secundum quod bonum est. Nam bonum est aliquid, inquantum est appetibile, et terminus motus appetitus. Cuius quidem motus terminatio considerari potest ex consideratione motus corporis naturalis. Terminatur autem motus corporis naturalis, simpliciter quidem ad ultimum; secundum quid autem etiam ad medium, per quod itur ad ultimum quod terminat motum, et dicitur aliquis terminus motus, inquantum aliquam partem motus terminat. Id autem quod est ultimus terminus motus, potest accipi dupliciter, vel ipsa res in quam tenditur, utpote locus vel forma; vel quies in re illa. Sic ergo in motu appetitus, id quod est appetibile terminans motum appetitus secundum quid, ut medium per quod tenditur in aliud, vocatur utile. Id autem quod appetitur ut ultimum, terminans totaliter motum appetitus, sicut quaedam res in

Esta divisão é propriamente do bem humano. Mas serve também, propriamente, para o bem como tal, se considerarmos essa noção mais alta e largamente. Pois é bem aquilo que é desejável e termo do movimento do apetite, termo que pode ser apreciado conforme o movimento dos corpos naturais. Ora, o movimento de um corpo natural acaba, absolutamente falando, no seu último termo; relativamente, porém, no termo médio, pelo qual chega ao último; e assim, chama-se termo de um movimento qualquer ponto em que uma parte dele acaba. Porém, o termo último do movimento pode ser tomado, em sentido amplo, como a causa mesma para o qual ele tende, p. ex., o lugar ou a forma; ou como o repouso na mesma. Por onde, chama-se *útil* o que é desejável e termina o movimento do apetite, relativamente, como meio de tender a outra coisa. *Honesto* se chama ao que é desejado com uma coisa, que termina total e ultimamente o movimento do apetite, à qual, em si mesma este tende; pois, honesto se denomina aquilo que é desejado em si mesmo. *A deleitação*, por fim, é o que termina o movimento do apetite, como repouso na coisa desejada.

Sendo assim, considerado o apetite em tendência para o bem, o que é desejado pode ser meio ordenado a um fim ulterior ou pode ser o próprio fim. No primeiro caso, o bem desejado, a título de meio, é o *bonum utile*. No segundo caso, dois pontos de vista podem ainda ser considerados: ou o bem de que se trata é o próprio termo objetivo do movimento apetitivo e se tem o *bonum honestum* (o bem honesto é o bem como simples termo do desejo, e nada mais); ou o bem considerado designa a posse subjetiva deste último, o *quies in re desiderata*, e se tem o *bonum delectabile* (não há evidentemente deleite no sentido próprio da palavra senão para os seres dotados de afetividade). O primeiro desses três bens é o bem honesto, ao qual os outros se reportam a título de meio de complemento (GARDEIL, 2013, p. 376). Além disso, o bem comum consiste em um bem honesto – bom em si mesmo e cuja bondade não depende de nenhuma outra. Fosse esse o caso, estaríamos diante de um bem útil ou deleitável, cuja bondade é totalmente depende de outra (VALDES, 1983).

2.1.4 – Da bondade de Deus.

Na questão 6, Santo Tomás cuidará da bondade de Deus – *De bonitate Dei* – em quatro artigos. Nos três primeiros examina o tema partindo de Deus em si – *Deus in se* –, na última, examina a bondade de Deus em relação às criaturas – *relative ad creaturas*.

quam per se appetitus tendit, vocatur honestum, quia honestum dicitur quod per se desideratur. Id autem quod terminat motum appetitus ut quies in re desiderata, est delectatio”.

a) Conveniência da bondade em Deus – ST, Ia, q. 6, a. 1.

Ensina o Aquinate que ser bom convém a Deus de modo excelente – *bonum esse praecipue Deo convenit* (ST, Ia, q. 6, a. 1). E Santo Tomás não afirma que Deus é perfeito e, por isso, é bom. Seu raciocínio segue outro caminho: Deus é princípio e, portanto, é fim e bem. O mesmo agente tem, necessariamente, razão de bem para o efeito. E dado que Deus é a primeira causa eficiente, possui razão de bem e de apetibilidade.

O agente, em si, é desejável, assumindo o caráter de bem – *ipsum agens est appetibile, et habet rationem boni* (ST, Ia, q. 6, a. 1). É bom o apetecível. E a cada coisa apetece a sua própria perfeição. No efeito, todavia, sua perfeição ou forma é necessariamente certa semelhança do agente, pois todo agente, como é, age – *omne agens agit sibi simile* (ST, Ia, q. 3, a. 3, arg. 2). Por isso, sempre o mesmo agente é apetecível e tem razão de bem para o efeito, pois o que lhe apetece é participar da semelhança daquele.

Na resposta deste artigo estão presentes os grandes princípios da metafísica tomista. A tradição tomista ensina que a forma dá existência – *Forma dat esse*. Por conseguinte, toda comunicação de forma implica uma certa comunidade de ser. E a causalidade deve ser compreendida em termos de participação: a causa, sempre, de um modo ou de outro, dá seu ser a participar ao efeito. A perfeição alcançada pelo efeito (ST, Ia, q. 4, a. 2) se encontra unívoca ou eminentemente na causa. Como a cada coisa apetece sua própria perfeição, não como bem útil, mas como um fim pela nobreza que tem si, dirigirá seu amor para onde encontrar essa mesma nobreza.

b) Deus: o Sumo Bem – ST, Ia, q. 6, a. 2.

Santo Tomás de Aquino, como já adiantamos, ao estudar o bem, parte da definição aristotélica, dizendo que bem é aquilo a que todas as coisas tendem – *quod omnia appetunt* (ST, Ia, q. 5, a. 1) –, é perfeição desejável – *Sed bonum dicit rationem perfecti, quod est appetibile* (ST, Ia, q. 5, a. 1, r. 1). No entanto, como lhe é característico, avança sobre o pensamento aristotélico para afirmar que Deus é o Sumo Bem, absolutamente – *Deus est summum bonum simpliciter* (ST, Ia, q. 6, a. 2).

A bondade é atribuída a Deus na medida em que, como primeira causa que é, todas as perfeições desejadas fluem Dele. Todavia, não é causa unívoca, mas equívoca – e não genérica, mas análoga. Portanto, assim como o efeito, não se encontra nEle de modo uniforme – pertencendo à mesma espécie, ou, ainda, ao

mesmo gênero –, mas de modo eminentíssimo – *excellentissimo modo* (ST, Ia, q. 6, a. 2). Eis as palavras da *Suma*³¹:

Deus é o sumo bem, absolutamente, e não só num determinado gênero ou ordem de coisas. Assim, o bem é atribuído a Deus, conforme já se disse, enquanto todas as perfeições desejadas dele efluem, como de causa. Não efluem dele, porém, como de agente unívoco, segundo do sobredito claramente resulta. Mas, como de agente, que não tem de comum com os seus efeitos nem a espécie nem o gênero. Ora, a semelhança do efeito que se encontra, na causa unívoca, de maneira uniforme, encontra-se na causa equivocada, de maneira mais excelente; assim, o calor existe de modo mais excelente no sol, que no fogo. Por onde, existindo o bem em Deus, como na causa primeira, não unívoca de todos os seres, nele necessariamente existe de modo excelentíssimo. E, por isso, é chamado sumo bem.

A bondade se funda na perfeição. Por conseguinte, algo perfeito será bom – e algo infinitamente perfeito será infinitamente bom. Logo, Deus será não só perfeito, mas bom em grau sumo e infinito (RAMIREZ, VIEJO, *et al.*, 1947, p. 202). Nessa questão, aliás, as principais objeções não dizem que Deus não seja o sumo bem, mas, ao contrário, que não deveria se dizer *sumo*, pois isso supõe uma comparação, e a Sua bondade é incomparável com a das criaturas. Consequência lógica da suma bondade divina e da causalidade final que toda bondade implica, todo o universo, com as suas partes, se ordena para Deus como para o fim – *totum universum, cum singulis suis partibus, ordinatur in Deum sicut in finem* (ST, Ia, q. 65, a. 2).

c) Bondade na essência de Deus – ST, Ia, q. 6, a. 3; *De veritate*, q. 21, a. 5.

Segundo Santo Tomás, só Deus é bom por sua essência – *solus Deus est bonus per suam essentiam* (ST, Ia, q. 6, a. 3). Cada coisa se diz boa enquanto é perfeita. Mas a perfeição de algo pode ser de três modos: a) segundo a qual é constituída em seu ser; b) pelo que se adicionam acidentes necessários à sua perfeita operação; c) pelo que alcança alguma outra coisa como seu fim. A primeira é a bondade radical de cada coisa, fim da sua geração. A segunda é o fim último imanente da coisa, a entelégia ou perfeita atualização de sua natureza. A terceira é seu fim

³¹ No original, em latim: “Deus est summum bonum simpliciter, et non solum in aliquo genere vel ordine rerum. Sic enim bonum Deo attribuitur, ut dictum est, in quantum omnes perfectiones desideratae effluunt ab eo, sicut a prima causa. Non autem effluunt ab eo sicut ab agente univoco, ut ex superioribus patet, sed sicut ab agente quod non convenit cum suis effectibus, neque in ratione speciei, nec in ratione generis. Similitudo autem effectus in causa quidem univoca invenitur uniformiter, in causa autem equivocata invenitur excellentius, sicut calor excellentiori modo est in sole quam in igne. Sic ergo oportet quod cum bonum sit in Deo sicut in prima causa omnium non univoca, quod sit in eo excellentissimo modo. Et propter hoc dicitur summum bonum”.

último transcendente, a perfeita integração ao todo, em relação ao fim último, que é Deus, o que se alcança pela operação.

Na resposta a esta questão, Santo Tomás destaca que, assim, a primeira perfeição do fogo consiste na sua existência, que lhe vem da forma substancial; a segunda, na calidez, leveza, secura e acidentes semelhantes; e a terceira perfeição consiste em repousar no seu lugar (ST, Ia, q. 6, a. 3). Seguindo o mesmo raciocínio, podemos afirmar que o homem obtém sua primeira perfeição ao nascer, a segunda ao ser santo e a terceira ao estar no céu.

Essa perfeição tripla não corresponde, por essência, a nada criado – mas somente a Deus: a) o Único cuja essência é seu *esse*; b) a quem não sobrevém acidente algum – e o que se predica acidentalmente a outros, Lhe convém essencialmente, assim como o poder, a sabedoria etc.; e c) não se ordena a nada como fim, pois Ele é o fim de tudo. Ou seja: só Deus tem, por essência, omnímota perfeição. Só Ele é bom por essência – *unde manifestum est quod solus Deus habet omnimotam perfectionem secundum suam essentiam. Et ideo ipse solus est bonus per suam essentiam* (ST, Ia, q. 6, a. 3). As criaturas, por sua vez, não são boas por essência, mas por participação – *creaturas non esse bonas per essentiam, sed per participationem* (De veritate, q. 21, a. 5).

d) Participação das criaturas na bondade de Deus – ST, Ia, q. 6, a. 4; De veritate, q. 21, a. 4.

Todos os seres, desejando as próprias perfeições, desejam a Deus mesmo, por serem elas uma semelhança do ser divino – *perfectiones omnium rerum sunt quaedam similitudines divini esse* (ST, Ia, q. 6, a. 1, ad. 2). Ou seja: só Deus é bom por essência; as criaturas o são por participação. O que se pergunta, então, Santo Tomás nesta questão é se as coisas são chamadas boas por bondade própria ou por bondade divina. No primeiro caso, se poderia esquecer sua dependência de Deus; no segundo, se poderia cair em panteísmo.

Isso se resolve na medida em que há uma só bondade, em virtude da qual todas as coisas são boas, enquanto existem muitas bondades – *est bonitas una omnium; et etiam multae bonitates* (ST, Ia, q. 6, a. 4). Ou seja: as coisas podem se dizer boas *ab extrinseco* e *ab intrínseco*. No primeiro caso, a coisa pode se dizer boa com a bondade divina, no sentido de que provém de Deus, que é o primeiro princípio exemplar, efetivo e final de toda bondade. No segundo, o ser se diz bom por uma

semelhança com a bondade divina que lhe é inerente, que é formalmente sua bondade e o denomina.

O fundamento filosófico desta conclusão é a doutrina da participação: cada coisa pode ser considerada ente e bom enquanto participa, por certa assimilação, embora remota e deficiente, deste Primeiro que é ente e bom por essência – *a primo igitur per suam essentiam ente et bono, unumquodque potest dici bonum et ens, inquantum participat ipsum per modum cuiusdam assimilationis, licet remote et deficienter* (ST, Ia, q. 6, a. 4).

O bem criado, portanto, embora possua realidade objetiva, só é bom por participação da bondade de Deus. Deus mantém a bondade das coisas, enquanto elas compartilham da Sua bondade, pela Sua criação e desejo de conservá-las. A bondade das coisas criadas depende, assim, da Bondade primeira – elas são boas porque são entes.

2.2 – Bem comum: da comunicabilidade à analogia.

2.2.1 – Definição de bem comum.

Definida com precisão a noção de bem segundo Santo Tomás, podemos avançar para procurar compreender que vem a ser o bem comum. Como já afirmamos nas primeiras linhas deste trabalho, parece-nos que, ao considerar a natureza difusiva da bondade em Tomás, a expressão bem comum pode consistir em uma verdadeira tautologia: todo bem, por natureza, se comunica. Apesar disso os textos do Aquinate fazem claramente esta distinção, de modo que não podemos reduzir a noção de bem comum, em seu texto, à de bem.

A exemplo do que ocorre com a noção de bem, Santo Tomás de Aquino afirma, explicitamente, que em Deus se identificam sua substância e o bem comum – *in Deo sit unum et idem eius substantia et bonum commune* (ST, Ia, q. 60, a. 5, ad. 5) –, de modo que, enquanto bem comum de todos, cada qual O ama mais que a si mesmo – *inquantum est bonum commune omnium, unumquodque naturaliter diligit plus Deum quam seipsum* (ST, Ia, q. 60, a. 5, ad. 5) – e mais do que nosso bem individual, assim como toda parte ama mais o bem do todo do que seu próprio bem de parte (DEVILLERS, 2019, p. 64). Portanto, Deus é o bem comum de todo o universo, seu princípio e seu fim; o bem comum inteligível e celeste (MODDE, 1949, p. 228-232).

Afirmar, nesse sentido, que Deus é o próprio bem comum, por excelência, é a chave para se compreender essa noção, em toda a sua abrangência e profundidade. Froelich, nesse sentido, identifica três diferentes sentidos atribuídos ao bem comum por Santo Tomás: 1) bem comum como predicado; 2) bem comum como meio; e 3) bem comum como causa e fim último (FROELICH, 1989, p. 43-55). No primeiro sentido, refere-se às coisas que são potencial e abstratamente bens para qualquer um. São bens comuns que fazem parte da natureza humana, como a felicidade ou o conhecimento, mas não são fins em si mesmos. *Bona communia*, por sua vez, são os bens comuns como meio: são bens materiais, reais, que são distribuídos para que os indivíduos façam uso privado. Já o *bonum commune in causando* é o bem como fim: é numericamente um, ou tem só uma causa (FROELICH, 2008).

Se de fato está correta esta divisão de que trata Froelich (2008), ela só pode ser bem compreendida a partir do fato de que Deus, de um lado, é o Sumo Bem (ST, Ia, q. 6, a. 2) – em cuja participação toda criatura adquire sua bondade (*De veritate*, q. 21, a. 5) –, e, de outro, é o próprio bem comum (ST, Ia, q. 60, a. 5, ad. 5) – compreendido ele como predicado, como meio ou mesmo como fim. No entanto, diante dessa polissemia, a completa compreensão do bem comum exige que se estude, ainda que brevemente, a noção de comunicabilidade e a teoria da analogia. Sabedores de que Santo Tomás, na *Suma*, utiliza a expressão bem comum para significar mais de uma realidade e, além disso, é explícito ao afirmar que o bem comum é Deus mesmo, é a teoria da analogia que explicará que relação existe entre esses diversos significados, assim como a noção de comunicabilidade é que esclarecerá que propriedade é esta do bem que o adjetiva, fazendo nascer uma nova noção.

2.2.2 – Comunicabilidade do bem.

Tentando explicar de forma simples algo que envolve certa sofisticação, Mortimer Adler comenta que, embora existam coisas que chamamos nossas, existem outras que admitimos não ser exclusivamente nossas, que nós compartilhamos com os outros – as coisas que dividimos são comuns (ADLER, 2010, p. 12). O bem comum é um bem que, naturalmente, é comunicável – ou participável. É um bem que não é de uma parte com exclusão das demais, mas, ao contrário, é de todas as partes ao mesmo tempo. É o bem do todo. Desse modo, se opõe ao bem comum o bem particular – ou seja: o bem da parte (WIDOW, 2007, p. 31). A comunicabilidade é uma

propriedade do bem. E essa propriedade de se comunicar lhe pertence por sua própria natureza. De fato, Santo Tomás de Aquino ensina que o bem é difusivo de si mesmo – *bonum est diffusivum sui esse* (ST, Ia, q. 5, a. 4, arg. 2) –, ou seja, que pertence essencialmente ao bem o comunicar-se aos outros – *pertinet autem ad rationem boni ut se aliis communicet* (ST, IIIa, q. 1, a. 1). Aliás, toda bondade é comunicada de Deus às criaturas (ST, Ia, q. 47, a. 1)³²:

a multidão e a distinção das coisas vêm da intenção do agente primeiro, Deus. Pois, trouxe as coisas ao ser, para comunicar a sua bondade às criaturas, que a representam. E, como esta não pode ser representada suficientemente por uma só criatura, produziu muitas e diversas; e assim o que falta a uma, para representar a divina bondade, é suprido por outra. Pois, a bondade, existente em Deus pura e simplesmente, bem como uniformemente, existe nas criaturas múltiplice e divididamente. Por onde, com mais perfeição participa da divina bondade e a representa todo o universo do que outra criatura qualquer.

A ideia de participação, nesse sentido, está imbricada na de bem comum e na noção de ordem, a exigir um esclarecimento: a ordem conota multiplicidade de entes referidos a um princípio uno de cuja natureza participam, segundo a prioridade e posterioridade. Participação pode significar o direito de alguém sobre a parte de um todo quantitativo ou a ação de tomar parte no usufruto de um bem indivisível. Nesse último sentido, os que assistem a um concerto participam da mesma partitura musical, sem que a participação de cada um possa ser medida (BOUCHET, 1976, p. 58). Ruben Calderon Bouchet, desse modo, seguindo a Santo Tomás, ensina que participar é receber particularmente algo que a outro convém universalmente. O ser convém a Deus de maneira universal e por essência. Às coisas criadas, só de forma particular e por participação. Mas Deus é ato primeiro e, portanto, princípio universal de todo ato. Sua infinidade contém, virtualmente e sem composição, tudo o que existe. Todas as coisas participam dEle, mas não como se fossem suas partes, e sim porque foram feitas por Ele e cada um tem seu ser dEle, mas esse ser participado não adiciona ou subtrai nada ao ser de quem participa (BOUCHET, 1976, p. 58-59).

³² No original, em latim: “distinctio rerum et multitudo est ex intentione primi agentis, quod est Deus. Produxit enim res in esse propter suam bonitatem communicandam creaturis, et per eas repraesentandam. Et quia per unam creaturam sufficienter repraesentari non potest, produxit multas creaturas et diversas, ut quod deest uni ad repraesentandam divinam bonitatem, suppleatur ex alia, nam bonitas quae in Deo est simpliciter et uniformiter, in creaturis est multipliciter et divisim. Unde perfectius participat divinam bonitatem, et repraesentat eam, totum universum, quam alia quaecumque creatura”.

Juan Antonio Widow, a esse respeito, se reportando à tradicional divisão do bem em honesto, útil e deleitável (ST, Ia, q. 5, a. 6), ensina que o que é bem em si é o bem honesto, o qual é naturalmente comunicável (WIDOW, 2012, p. 94). Nesse sentido, o bem, pelo simples fato de ser bem, por sua própria natureza, é comunicável. E falar-se, assim, em bem comum não seria senão uma tautologia. Mas essa afirmação, para ser bem compreendida, exige que se olhe também para o ser que, por ser conversível com o bem (ST, Ia-IIae, q. 26, a. 4; e q. 54, a. 3, ad. 2), constitui um claro paralelo.

Nesse sentido, Deus é, absolutamente, o ser primeiro – *Deus est primum ens simpliciter* (ST, Ia, q. 3, a. 8) –, é o ser causa do ser, da bondade e de qualquer perfeição em tudo quanto existe – *ergo est aliquid quod omnibus entibus est causa esse, et bonitatis, et cuiuslibet perfectionis* (ST, Ia, q. 2, a. 3). Já nas coisas criadas, diferente do que ocorre em relação a Deus, o ser, a bondade e a perfeição estão em diferentes graus. Ao lado disso, o ser constitui o objeto próprio do intelecto – *ens est proprium obiectum intellectus* (ST, Ia, q. 5, a. 2) –, o que equivale a dizer que ele é cognoscível na medida em que é, mais ou menos segundo o seu grau de ser (VERNAUX, 1969, p. 93). Por essa razão, as coisas que apresentam o ser deficiente e imperfeito são pouco cognoscíveis, como a matéria, o movimento e o tempo. O bem, por sua vez, em paralelo com o ser, será tanto mais comunicável quanto mais perfeito for. E o bem mais perfeito chega a tal comunicabilidade que funda a relação entre os homens – a própria sociedade.

O comum a uma pluralidade de entes pode se entender de dois modos: primeiro, quando a comunidade é de razão e, assim, o gênero é comum às espécies e as espécies aos indivíduos; segundo, quando o comum é um bem real – os habitantes de uma aldeia, por exemplo, têm em comum um prédio de pastoreio. No primeiro caso, o comum, gênero ou espécie, é menos real que aqueles de quem se predica e, portanto, é também menos perfeito: o indivíduo possui existência concreta; o gênero ou a espécie, não. Nesse caso, a imperfeição do mais comum vem da sua universalidade predicativa: vivente tem uma extensão maior que animal, mas sua amplitude denotativa está em relação inversa às perfeições reais conotadas. No segundo caso, um ente é comum a muitos quando permanece em si mesmo e estende seus benefícios, por participação quantitativa ou qualitativa, a todos os outros: quanto mais extensa e profundamente penetrar sua bondade nos particulares, mais perfeita será a sua realidade. Deus é causa de tudo o que é. Sua bondade se estende a todos

os entes do universo e se diz “bem comum” de todas as criaturas porque causa-as e as sustenta em seu ser (BOUCHET, 1976, p. 59-60). Deus, assim, é, a um só tempo, causa e fim de todas as coisas.

A participação do bem honesto não só não o esgota, mas, ao contrário, o atualiza no sujeito a que se comunica, em razão da sua propriedade de se comunicar (WIDOW, 2012, p. 94). O saber, nessa lógica, bem do entendimento, se for alcançado/possuído por alguém, um sábio, não terá nenhum impedimento para que seja alcançado/possuído, ao mesmo tempo e da mesma maneira, por outra pessoa – ao contrário: que alguém possua um bem dessa natureza é condição para que outros também participem dele (WIDOW, 2012, p. 94). É o caso do sábio, que poderá ensinar. Os bens materiais – menos perfeitos –, por outro lado, não são bens em si. São, assim, por sua natureza, exclusivos, excludentes. Isso significa que a posse ou o uso dos bens materiais por alguém impede a posse ou o uso simultâneo por outro (WIDOW, 2012, p. 94). A maçã, nessa lógica, bem da nutrição, uma vez que seja possuída por alguém, não poderá ser possuída, ao mesmo tempo e da mesma maneira, por ninguém mais. O uso do bem material, nesse sentido, o esgota.

Essa propriedade de se comunicar do bem é a base para que exista um bem comum da sociedade, entendido como um bem do todo. Afinal, ainda que o bem do todo compreenda diversos outros bens, incluídos os materiais, eles não constituiriam uma unidade se não existisse esse bem comum superior, que é o fim que os unifica. Para entender a natureza do bem comum, é necessário, por conseguinte, distinguir entre as diferentes classes de todo a que ele se refere.

Juan Antonio Widow ensina que só se pode compreender a natureza do bem comum se se souber a que classe de todo ele se refere: a um todo integral – constituído pela soma ou pelo complemento de suas partes quantitativas (WIDOW, 2007, p. 31-32) – ou a um todo potestativo – o conjunto de potencialidades, faculdades, virtudes ou funções (BEUCHOT, 2011, p. 86). O todo integral não entra em todas e cada uma de suas partes, nem com sua natureza nem com o seu poder. O todo potestativo, por sua vez, entra em todas e cada uma de suas partes com sua natureza. Suas partes se chamam potestativas e residem em uma mesma natureza,

mas não participam de seu poder e, por isso, possuem subordinação, baseada nesses graus de participação no poder do todo³³ (BEUCHOT, 1987, p. 53).

O bem comum de um todo integral, constituído que é pela soma ou complemento de suas partes quantitativas, é a sua própria integridade: sua unidade está determinada pela adequada união das suas partes. Por isso, no todo integral, o bem do todo se comunica às partes apenas de maneira material – ou seja: mediante a sua união. O bem do todo depende materialmente das partes, pois é a sua integração física que o constitui – se retirarmos um ovo de uma dúzia de ovos, deixamos de ter uma dúzia; e se uma cadeira perder uma perna, deixa de cumprir sua função de cadeira. No todo integral, a razão de ser da parte é “fazer número” no todo, conformando-o (WIDOW, 2007, p. 31-32).

Ao contrário, em um todo potestativo, o bem comum é o fim ao qual se ordenam as suas partes, pela sua atividade ou operação, cada uma de maneira diversa. O fim, aqui, transcende às partes, pois não é proporcionado, em particular, a nenhuma delas. Mas, ao mesmo tempo, é um bem das partes, às quais se comunica, a cada uma de modo diferente, formalmente enquanto bem do todo ou bem comum. Cada parte, dispondo-se a seu modo em relação ao fim do todo, cumpre nele uma função e mediante o cumprimento das funções de cada parte se alcança o fim do todo – sendo esse, assim, a perfeição de cada uma delas (WIDOW, 2007, p. 32). Widow assim explica a comunicabilidade do bem no todo potestativo e no todo integral (WIDOW, 2007, p. 32):

A comunicabilidade do bem do todo potestativo é, pois, muito mais perfeita que a do bem do todo integral: há nele uma comunicabilidade inexistente no todo integral. Quando diversos artistas se unem para fabricar peças distintas que hão de unir-se para constituir uma obra completa, ela, como um todo, é o fim da operação de cada um. As tarefas parciais se justificam em razão do todo, do fim comum, tendo cada um, apesar disso, a sua própria especificação particular. A obra acabada, em relação às peças que a constituem, é um todo integral. Mas enquanto fim da operação comum da sua fabricação, na qual confluem, complementando-se, as operações parciais, a obra acabada é o fim de um todo potestativo: a arte da fabricação, diversificada nas funções mutuamente ordenadas.

Nesse caso, seguindo o seu raciocínio, a arte ou a capacidade de cada um desses artistas para fazer bem o que lhes cabe fazer é o seu princípio de unidade em

³³ Para compreender com profundidade a distinção entre as diferentes espécies de todo, consultar, especialmente, *On the Primacy of the Common Good*, de Charles De Koninck (KONINCK, 1997), mas também *Fidelissimus Discipulus Ejus*, de Sebastian Walshe (WALSHE, 2013-2014).

ordem à realização da obra. Ao atuar em comum com o objetivo de realizar a obra, constituem um todo, uma sociedade concreta de artistas. E em um deles deverá se dar a arte como um todo, de maneira que se constitua em princípio da operação comum, dirigindo a tarefa parcial dos demais. Essa é a função do arquiteto na construção de um edifício, em relação aos demais operários: tendo presente de modo direto o bem do todo, pode ordenar essas funções específicas, complementando-as adequadamente entre si.

Nesse sentido, são muitos os bens comuns dos quais se pode predicar a mesma noção. Todavia, a todos convém ser bem de um todo. Especialmente por isso, o termo bem comum não é unívoco, mas análogo – ou seja: não significa o mesmo ao se referir a um ou a outro desses bens diversos. Nesses casos, a única coisa que se significa em comum ao empregar um mesmo termo para designar diferentes realidades é a semelhança que existe entre elas. Mesmo assim, como em toda analogia, existe uma ordem na denominação. Existe algo do qual o termo se diz de modo principal, significando nele o bem comum completo e perfeito. Dos demais só se fala em razão da maior ou menor semelhança ou proximidade que guarda com o primeiro. A completa compreensão da noção de bem comum demanda, assim, que se entenda a teoria da analogia.

2.2.3 – Teoria da analogia.

Santo Tomás, em seus escritos, não se dedicou a estudar, por ela mesma e com amplitude, a noção de analogia. Todavia, fez dela constante aplicação, o que acaba por conferir um caráter relativo e incompleto às suas exposições, dificultando a sua harmonização. Por essa razão, a pretensão de se formular uma teoria tomista da analogia se mostra bastante laboriosa. No entanto, considerando que este trabalho não tem a pretensão de revisar a teoria tomista da analogia, mas apenas descrevê-la, a modo de premissa, a fim de compreender como o Aquinate a utiliza ao definir bem comum, preferimos nos valer do resumo elaborado por Henri-Dominique Gardeil em sua *Iniciação à filosofia de Santo Tomás de Aquino*, acompanhado de alguns comentários elaborados por Juan Antonio Widow em seu *Curso de Metafísica*.

a) Noção da analogia.

Nos textos tomistas, a analogia é apresentada como um modo intermediário de atribuição lógica, entre a atribuição unívoca e a atribuição equívoca. Resumidamente,

pode-se afirmar que o termo unívoco se reporta aos seus inferiores segundo uma mesma significação; o termo equívoco convém às coisas às quais é atribuído segundo significações inteiramente diversas; e o termo análogo se refere aos seus inferiores segundo uma significação parcialmente diferente e parcialmente semelhante (GARDEIL, 2013, p. 317). O termo unívoco, portanto, significa o mesmo, ao se dizer de diversos sujeitos. São termos que possuem não só a identidade da voz, mas também a identidade do significado. Os conceitos significados por expressões unívocas abstraem as espécies das diferenças individuais e os gêneros das diferenças específicas. Os termos equívocos, por sua vez, embora coincidam na voz, não coincidem no significado. Trata-se de uma coincidência no uso da voz, pelo que é necessário, para se evitar cair em equívocos, esclarecer em que sentido se utilizada a expressão (WIDOW, 2012, p. 70).

Entre os termos equívocos existe uma distinção que corresponde à natureza mesma da linguagem humana: existem termos equívocos *a casu* – os dois ou mais significados coincidem por acaso de ser apresentado pela mesma voz –, e termos equívocos *a consilio* – possuem a mesma voz por intenção de quem utiliza o termo. Essa intenção tem um fundamento objetivo: a semelhança que existe entre os diversos sujeitos dos quais se diz o nome. Semelhança – em latim, *similitudo* –, se diz em grego, analogia (WIDOW, 2012, p. 70). A analogia designa, assim, uma relação, uma conveniência, uma proporção: toda denominação analógica se refere, portanto, a uma relação entre seres. A analogia pode ser considerada sob dois aspectos: de um lado, das realidades, as quais se referem umas às outras, ou seja, aos analogados; de outro, do conceito, em que o espírito se esforça por unificar a diversidade que tem diante dos olhos. Além disso, a analogia implica sempre uma certa ordem, o que supõe um princípio unificador. Para que haja analogia verdadeira é preciso, pois, que haja uma pluralidade de realidades referidas umas às outras, segundo uma certa ordem, e que o espírito se esforce para unificá-las em um só conceito.

b) Divisão da analogia.

Santo Tomás de Aquino destaca que, a seguir o uso corrente da expressão, é possível distinguir três diferentes modos de semelhança (ST, Ia, q. 4, a. 3):

Fundando-se a semelhança na conveniência ou comunidade de forma, a sua multiplicidade é correlativa aos múltiplos modos por que existe a comunidade formal. Assim, certas coisas se consideram semelhantes por terem de comum

a mesma forma, na mesma proporção e do mesmo modo; e, destas se diz que são, não somente semelhantes, mas iguais na semelhança; assim, duas coisas igualmente brancas são semelhantes pela brancura. E esta é a mais perfeita das semelhanças. — De outra maneira, dizem-se semelhantes as coisas que têm forma comum, na mesma proporção, não, porém, do mesmo modo, mas, mais ou menos; assim, se diz que o menos branco é semelhante ao mais branco. E esta semelhança é imperfeita. — De terceiro modo, semelhantes se dizem as coisas que têm forma comum, não porém, na mesma proporção, como claramente se dá com os agentes não unívocos, Ora, todo agente, como tal, produzindo efeito semelhante a si, e agindo pela sua forma, é necessário haver no efeito a semelhança da forma do agente. Se, pois, este for da mesma espécie que o seu efeito, haverá semelhança formal entre um e outro, na mesma proporção específica; assim, um homem gera outro. Se, porém, o agente não for da mesma espécie, haverá semelhança, não, porém, quanto à proporção específica; assim, as coisas geradas pela virtude do sol encerram, certamente, alguma semelhança com ele, do qual recebem a forma, por semelhança, não específica, mas genérica apenas. Se, pois, houver algum ente não contido em nenhum gênero, os seus efeitos ainda mais remotamente terão a semelhança da forma agente e não chegarão a participar da semelhança desta, na mesma proporção específica ou genérica, mas só analogicamente, no sentido em que se diz que o ser em si é comum a tudo. E deste modo, as coisas criadas por Deus, primeiro e universal princípio de todos os seres, com ele se assemelham, enquanto seres.

Seguindo esse raciocínio, Widow afirma existirem três diferentes espécies de analogia: a) analogia de proporção, b) analogia de proporcionalidade e c) analogia de desigualdade (WIDOW, 2012, p. 73-77). Gardeil, no entanto, afirma que apenas dois grandes tipos de analogia devem ser retidos: a analogia de atribuição (para Santo Tomás, de proporção) e a analogia de proporcionalidade (GARDEIL, 2013, p. 319).

b.1) A analogia de atribuição.

A analogia de atribuição foi utilizada por Aristóteles, especialmente para definir o ser, objeto da metafísica. Nesse tipo de analogia, a unidade se dá pela referência dos diversos analogados a um mesmo termo. Por exemplo: fala-se em urina são, alimento são, medicina são etc., na medida em que essas diversas coisas têm relação de sinal ou de causa relativamente à saúde. A saúde, propriamente dita, só se encontra de modo próprio no animal.

Nessa espécie de analogia há sempre um analogado principal, o qual é o único a possuir intrinsecamente a “razão” significada pelo termo considerado. Os outros analogados são qualificados segundo esta “razão” somente por uma simples denominação. A saúde, no exemplo citado, só existe, formalmente e como tal, no animal. Em consequência, diremos que a forma é una, de uma unidade numérica, encontrando-se apenas em um só analogado. Além disso, essa forma deve figurar na

definição dos outros analogados. Por fim, esses analogados derivados não podem ser representados por um só conceito, mas somente por uma pluralidade de conceitos, implicando-se, de certa maneira, uns aos outros. Entre os analogados desse tipo há uma certa ordem de gradação, segundo estejam em uma proximidade maior ou menor do analogado.

b.2) A analogia de proporcionalidade.

Na analogia de proporcionalidade, a unidade dos analogados não se dá pelas relações que teriam relativamente a um termo único (o primeiro analogado), mas por suas proporções mútuas. Por exemplo, existe uma analogia, do ponto de vista da atividade de conhecimento, entre a visão e a inteligência, porque a visão está para o olho assim como a inteligência está para a alma (GARDEIL, 2013, p. 319-320).

O que distingue a analogia de proporcionalidade da analogia de atribuição é que, na de proporcionalidade, a “razão” significada pelo termo se encontra intrinsecamente ou formalmente em cada um dos analogados. Não há, pois, nesse caso, um primeiro analogado que seria o único a possuir essa “razão”. O fundamento desta analogia não é mais uma relação extrínseca, simplesmente, mas uma comunidade profunda entre os diferentes termos: visão e inteligência são verdadeiramente, uma e outra, atos de conhecimento. Segue-se daí que, nesta analogia, um dos termos não se encontra implicado necessariamente na definição dos outros termos e que todos os termos podem, de uma certa maneira, ser representados por um conceito único, conceito imperfeitamente unificado contudo.

Santo Tomás, em um texto sobre o qual costuma-se se apoiar para estabelecer esta doutrina, subdivide a analogia de proporcionalidade em analogia metafórica e em analogia própria (*De veritate*, q. 11, a. 2). Na analogia própria, que é aquela que definimos, a “razão” significada pelo termo se encontra formalmente e verdadeiramente em cada um dos analogados. Na analogia metafórica, nós a encontramos propriamente só em um dos dois, os outros só a compreendem a modo de similitude. Sendo assim, o riso, que convém propriamente ao homem, só é atribuído à campina por similitude. Esta última forma de pensamento tem um emprego contínuo e a própria teologia faz dele uso frequente. Entretanto, devido à sua impropriedade, tal analogia não deve ser mantida em metafísica (GARDEIL, 2013, p. 320).

c) Unidade e abstração do conceito analógico.

Lançadas as premissas do raciocínio, deve-se destacar a principal dificuldade em se trabalhar com o conceito analógico, qual seja, saber como um conceito pode conseguir unificar uma diversidade sem excluir essa própria diversidade. Naturalmente, esse problema não alcança a analogia metafórica e a analogia de atribuição, pois, nesses casos, não há conceito único que envolva todos os analogados, mas, ao contrário, há um conceito principal unívoco, que corresponde ao analogado principal, e, para os analogados derivados, conceitos especiais relacionadas ao conceito principal.

Por outro lado, na analogia de proporcionalidade, na medida em que a razão exprimida pelo termo analógico está intrinsecamente compreendida em cada um dos analogados, pode-se falar de um conceito analógico único: a substância, a quantidade, a qualidade, a relação etc. são formalmente do ser e se encontram, portanto, todas elas, compreendidas na unidade da noção de ser. Mas isso, sozinho, não explica como pode um conceito guardar uma verdadeira unidade, se ao mesmo tempo deve exprimir uma diversidade.

Se se trata de um conceito unívoco, de uma noção genérica, por exemplo, a unidade de significado é muito clara: os termos ser vivo, animal, possuem um conteúdo preciso e determinado. Nesses casos, a passagem aos termos inferiores, às espécies, se fará pela intervenção de diferenças específicas, exteriores ao gênero – mas que nele já estavam, ainda que apenas em potência. Sendo assim, pode-se afirmar que o conceito unívoco é, formalmente, uno, mas, em potencial, é divisível.

No caso do conceito analógico, unidade e diversidade se realizam de modo diferente. Nesse caso, os analogados, por sua natureza, não podem ser excluídos do conceito. Eles necessariamente se encontram nele representados, ainda que apenas de um modo implícito e dentro de uma certa confusão. É desse mesmo modo que a inteligência compreende todos os homens de uma multidão sem que o olhar se detenha em algum deles em particular.

A unidade de um tal conceito não será a unidade de uma forma abstrata, mas uma unidade proporcional, fundada sobre a conveniência real que os analogados mantêm entre si. O conceito analógico é um conceito uno, de uma unidade proporcional, envolvendo implicitamente ou de modo confuso a diversidade dos seus analogados. Desse conceito único e confuso passamos ao conhecimento distinto de cada analogado, tornando explícito o modo que lhe corresponde. Temos então um conhecimento preciso. Mas é bem evidente que passamos do conceito analógico geral

para o conceito particular de um analogado: da noção de ser, por exemplo, à de substância ou de relação.

d) Ordem e princípio na analogia.

Como já dito, na analogia de atribuição, só há significação se os analogados secundários se referem a um analogado principal, que se encontra necessariamente compreendido na definição desses termos secundários. Ela implica, assim, na sua própria natureza, uma ordenação a um princípio concreto. Por outro lado, ao se estudar a analogia de proporcionalidade, não se pode afirmar com a mesma clareza a existência de ordenação a um princípio concreto.

Alguns comentadores encontram-se notadamente encorajados a defender esta propriedade também na analogia de proporcionalidade, especialmente ao considerarem que Santo Tomás parece falar equivalentemente de atribuição analógica e de atribuição graduada *per prius* e *per posterius*. Nesse sentido, em toda analogia existiria, portanto, uma ordem entre os analogados, o que supõe, evidentemente, a existência de um princípio de ordem, o qual só pode ser um primeiro analogado concretamente determinado (GARDEIL, 2013, p. 322-323).

De fato, parece difícil negar que, mesmo na analogia de proporcionalidade, existe uma graduação e, portanto, um certo princípio de ordem. Todavia, é tarefa árdua saber se esse princípio é numérica e concretamente uno e, portanto, se existe um verdadeiro primeiro analogado, ou se se trata apenas de um princípio proporcionalmente uno, obtido pelo relacionamento dos analogados. Mesmo assim, parece correto afirmar que é possível formar uma certa noção analógica, sem se reportar a um primeiro analogado – muito embora a estrutura mais profunda da ordem considerada só se manifeste na medida em que a unidade da noção se funde sobre a de um primeiro termo real.

Esse primeiro analogado, que é o princípio de ordem na analogia de atribuição, pode-se encontrar segundo as diversas linhas de causalidade. Santo Tomás enumera habitualmente as causalidades material, eficiente e final, às quais acrescenta, algumas vezes, a causalidade exemplar. Portanto, para as mesmas noções, pode-se tratar de várias ordens e, portanto, de vários princípios de analogia.

2.2.4 – Analogia do bem comum.

a) A noção de bem comum é uma noção analógica.

Lançadas essas premissas, podemos afirmar que a noção de bem comum, para que seja compreendida em toda a sua extensão, só pode ser entendida como uma noção analógica. Certamente, não se trata de noção equívoca, pois não é uma simples palavra à qual não corresponderia nenhuma realidade profunda. Também se pode afirmar que a noção não é unívoca, pois não pode se diferenciar à maneira de um gênero. Resta, pois, que seja analógica, isto é, que contenha, de maneira ao mesmo tempo diferenciada e unificada, as diversas modalidades de bem comum.

Como já destacamos, segundo Froelich (2008), Santo Tomás aplica a noção de bem comum em três diferentes sentidos: 1) bem comum como predicado; 2) bem comum como meio; e 3) bem comum como causa e fim último. Fontoura explica que esse primeiro sentido se refere àquelas coisas que são potencialmente, e abstratamente, bens para qualquer um. São bens comuns que fazem parte da natureza humana, como a felicidade ou o conhecimento, mas não são fins em si mesmos; *bona communia* são os bens comuns como meio: são bens materiais, reais, que são distribuídos para os que os indivíduos façam uso privado, e o conceito está relacionado ao que Tomás chama de “justiça distributiva”; já o *bonum commune in causando* é o bem como fim: é numericamente um, ou tem só uma causa (FONTOURA, 2016).

Santo Tomás se refere a essa terceira categoria, ao dizer que “Deus e o bem comum são uma e mesma coisa” e que aqueles que buscam esse tipo de bem “inclinam-se para a essência divina”, assim como ao dizer que a “justiça legal ordena o homem para o bem comum” e que a “injustiça (...) o bem comum despreza” ou mesmo que “é lícito matar o pecador para a preservação do bem comum”.

Esses diferentes sentidos da expressão bem comum, identificados pelos comentadores de Santo Tomás, só podem ser completamente compreendidos tendo-se clara a ideia de que a noção de bem comum é uma noção analógica. Somente a partir desse prisma é que se pode compreender os diferentes modos que Santo Tomás se refere ao bem comum ao longo de toda a sua obra.

b) Bem comum: uma analogia de proporcionalidade intrínseca.

Na obra de Santo Tomás de Aquino, o bem comum é análogo de uma analogia de proporcionalidade intrínseca: sua maior ou menor perfeição depende do grau de participação do analogado – bem comum natural – com o analogante principal – Deus

– (BOUCHET, 1976, p. 60). Existe um primeiro analogado, Deus, ao qual se reportam todas as outras modalidades de bem comum. Essas outras modalidades de bem comum, a rigor, só o são na medida em que participam da bondade do primeiro analogado, o Sumo Bem, Deus. Santo Tomás, nesse sentido, é explícito, na *Suma Teológica*, ao examinar se o anjo mais ama a Deus do que a si mesmo (ST, Ia, q. 60, a. 5, rep. 5)³⁴:

Identificando-se, em Deus, a sua substância e o bem comum, todos os que vêem a essência divina, em si, pelo mesmo movimento de dileção, movem-se para ela como distinta dos outros seres e como sendo um bem comum. E sendo, enquanto bem comum, naturalmente amada de todos, é impossível não a ame quem a vê. Os que, porém, não a vêem a conhecem por certos efeitos particulares que, por vezes, contrariando-lhes a vontade, diz-se, então, que esses odeiam a Deus. Mas, como bem comum de todos, cada qual naturalmente o ama mais que a si mesmo.

Como já afirmamos neste trabalho, são muitos os bens comuns dos quais se pode predicar a mesma noção. Mas a todos convêm ser bem de um todo. Como em toda analogia, existe uma ordem na denominação, algo do qual o termo se diz de modo principal, significando nele o bem comum completo e perfeito. Esse bem comum completo e perfeito, o primeiro analogado na analogia do bem comum, é Deus, o Sumo Bem (ST, Ia, q. 60, a. 5, rep. 5). E como todo bem comum se refere a um todo, Deus, o Sumo Bem, se refere a tudo o quanto criado. Dos demais bens comuns só se fala em razão da maior ou menor semelhança ou proximidade que guarda com o primeiro, e na medida em que se ordena ao primeiro.

2.2.5 – Ordem e distinção das coisas: os muitos bens comuns.

A noção de bem comum se aplica à ordem universal de todos os entes criados – ou seja: esta dependência intrínseca de todas as coisas para com seu Criador. A natureza dúplice desta dependência se manifesta ao se destacar que Deus é, a um só tempo, causa eficiente e causa final de todos os entes reais. A expressão universo indica a convergência da pluralidade de entes em uma unidade de sentido. O universo

³⁴ No origina em latim: Ad quintum dicendum quod, cum in Deo sit unum et idem eius substantia et bonum commune, omnes qui vident ipsam Dei essentiam, eodem motu dilectionis moventur in ipsam Dei essentiam prout est ab aliis distincta, et secundum quod est quoddam bonum commune. Et quia inquantum est bonum commune, naturaliter amatur ab omnibus; quicumque videt eum per essentiam, impossibile est quin diligat ipsum. Sed illi qui non vident essentiam eius, cognoscunt eum per aliquos particulares effectus, qui interdum eorum voluntati contrariantur. Et sic hoc modo dicuntur odio habere Deum, cum tamen, inquantum est bonum commune omnium, unumquodque naturaliter diligat plus Deum quam seipsum.

é uma ordem e, como tal, se aplica uma relação de muitos distintos e desiguais em uma referência comum a um princípio primeiro de acordo com o qual se distribuem suas prioridades (BOUCHET, 1976, p. 62-63).

Deus, desse modo, criou o universo todo com vista a si mesmo, imprimindo nele uma ordem, uma de cujas partes é homem (VALDES, 1983). É por isso que Santo Tomás ensina que Deus é o bem comum de todo o universo e de todas as suas partes – *Deus est bonum commune totius universi et omnium partium eius* (Quod. I³⁵, q. 4, a. 8).

No bem do universo existem dois aspectos que devem ser distinguidos: um bem separado – Deus – e outro imanente às coisas mesmas – a ordem das partes entre si. Assim como os integrantes de um exército guardam entre si uma relação de hierarquia imposta pela disciplina, os entes do mundo criado estão ordenados em uma referência comum a Deus. Os membros do exército se ordenam reciprocamente segundo seus diversos ofícios e todos concorrem ao bem geral que é a vitória. Do mesmo modo, a multiplicidade das criaturas se ordena conforme uma distribuição de valores. Esse ordenamento recíproco é o bem comum imanente. A esse respeito, Santo Tomás de Aquino diz o seguinte (SCG, L. II, c. 42, n. 2)³⁶:

Além disso, aquilo que é o ótimo nas coisas causadas reduz-se ao que é ótimo nas causas, como a sua primeira causa, pois os efeitos devem ser proporcionais às causas. Ora, o ótimo em todos os entes causados é a ordem do universo, na qual está o bem do universo, na qual está o bem do universo, como também nas coisas humanas o bem social é mais divino que o bem de um só. É, pois, necessário que a ordem do universo seja reduzida a Deus como em sua causa própria, pois Deus, como o demonstramos acima, é o sumo bem. Logo, a distinção das coisas, em que consiste o bem do universo, não é causada por causa segunda, mas antes pela intenção da causa primeira.

Ruben Calderon Bouchet, partindo desta lição, ensina que esse ordenamento é a perfeição do universo. E como a ordem do universo tem razão de todo em relação às partes que o constituem, a perfeição do todo é superior à perfeição das partes singulares (BOUCHET, 1976, p. 63).

³⁵ Neste estudo, a obra *Quodlibet I* foi consultada exclusivamente em latim, por meio da *Opera omnia* de Santo Tomás publicada pelo *Corpus Thomisticum*,

³⁶ No original, em latim: *Id quod est optimum in rebus causatis, reducitur ut in primam causam in id quod est optimum in causis: oportet enim effectus proportionales esse causis. Optimum autem in omnibus entibus causatis est ordo universi, in quo bonum universi consistit: sicut et in rebus humanis bonum gentis est divinius quam bonum unius. Oportet igitur ordinem universi sicut in causam propriam reducere in Deum, quem supra ostendimus esse summum bonum. Non igitur rerum distinctio, in qua ordo consistit universi, causatur ex causis secundis, sed magis ex intentione causae primae.*

Santo Tomás de Aquino, ao estudar a prudência, faz importantes distinções, explicando as diversas espécies de prudência em paralelo com os seus diversos fins – ou seja: seu bem comum³⁷. Nesse raciocínio, são identificados, explicitamente, pelo menos três bens comuns, além do bem próprio de cada um: o bem da família³⁸, o bem da cidade e o bem do reino³⁹. Nas palavras do Aquinate (ST, Ia-IIae, q. 47, a. 11)⁴⁰:

Como já dissemos, as espécies de hábitos se diversificam pela diversidade de objetos, a qual se considera em dependência da razão formal da mesma. Ora, a razão formal de todos os meios depende do fim, como do sobredito resulta. Por onde e necessariamente pela relação com fins diversos se diversificam as espécies de hábito. Ora, os fins diversos são: o bem próprio de cada um, o bem da família, o da cidade e do reino. Logo, é forçoso haja tantas espécies diferentes de prudência, quanta é a diferença desses fins. De modo que uma seja a prudência propriamente dita, ordenada ao bem próprio de cada um; outra, a econômica, ordenada ao bem comum da casa ou da família; a terceira, que é a política, ordenada ao bem comum da cidade ou do reino.

Convém destacar que a ordem, como relação de uma multiplicidade de coisas desiguais e distintas a um princípio primeiro, se funda na natureza mesma das coisas ordenadas. Em uma autêntica comunidade de ordem – uma comunidade ordenada –, o bem do todo é o melhor bem de cada uma de suas partes. E a razão é simples: Deus fez cada criatura proporcionada ao universo. A perfeição de uma parte do mundo não pode se dar se de alguma maneira não se ajusta à perfeição do conjunto e colabora com ela. A criatura singular realiza o seu bem próprio integrando-se no bem comum. Na ordem familiar humana, o bem comum do lar é o melhor bem do pai, da mãe e dos filhos. Falar do bem de um membro da comunidade distinto do bem comum é se referir a uma perfeição que a parte pode adquirir com desprezo de sua ordenação

³⁷ Sobre a prudência política, no pensamento de Santo Tomás de Aquino, consultar *A prudência política em Tomás de Aquino*, de Sérgio Ricardo Streffling (STREFFLING, 2003).

³⁸ A respeito da família na ordem política, importante consultar *Aquinas on the family and the political common good*, de John J. Goyette (GOYETTE, 2018).

³⁹ Estudando a formação do estado moderno, o que denominou estado tecnocrático, Galvão de Sousa afirma peremptoriamente: toda sociedade política é composta de outros agrupamentos associados entre si e subordinados ao poder que se constitui acima destes círculos sociais menores, unificando-os na persecução do bem comum (SOUSA, 2018, p. 62).

⁴⁰ No original, em latim: “Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, species habituum diversificantur secundum diversitatem obiecti quae attenditur penes rationem formalem ipsius. Ratio autem formalis omnium quae sunt ad finem attenditur ex parte finis; sicut ex supradictis patet. Et ideo necesse est quod ex relatione ad diversos fines diversificentur species habitus. Diversi autem fines sunt bonum proprium unius, et bonum familiae, et bonum civitatis et regni. Unde necesse est quod et prudentiae differant specie secundum differentiam horum finium, ut scilicet una sit prudentia simpliciter dicta, quae ordinatur ad bonum proprium; alia autem oeconomica, quae ordinatur ad bonum commune domus vel familiae; et tertia politica, quae ordinatur ad bonum commune civitatis vel regni”.

ao todo – a isso se pode denominar bem do singular ou bem privado (BOUCHET, 1976, p. 64). Nesse sentido, na *Suma*, por exemplo (ST, Ia, q. 105, a. 6)⁴¹:

Como toda causa exerce o papel de princípio, de qualquer deriva uma certa ordem para os seus efeitos. Por onde, as ordens se multiplicam com a multiplicação das causas; e assim como uma causa está contida noutra, assim uma ordem, na outra. E portanto, a causa superior não está contida na ordem da causa inferior, mas inversamente. E um exemplo claro disso nos dão as coisas humanas; pois, do pai de família depende a ordem da casa, contida na ordem da cidade, que procede do seu governador, o qual, por sua vez, está compreendido na ordem do rei, que rege todo o reino.

O bem do universo, nesse sentido, se funda em uma conexão recíproca de causas e se alcança quando uma criatura atua em outra, se fazendo à sua semelhança e obrando como seu fim e exemplo. Essas diversas ordens – a casa, a cidade, o reino⁴² etc. – possuem, cada qual, um bem comum que lhe é próprio, consideradas, em cada caso, as suas peculiaridades próprias – suas necessidades imediatas, seus fins⁴³. No entanto, esse bem comum, próprio, imanente, é bem enquanto está ordenado ao bem comum do todo, transcendente, a Deus mesmo, portanto (VALDES, 1983). E, como bem resumiu Maritain, a pessoa é ordenada diretamente para Deus como para o seu fim último absoluto, sendo que essa ordenação direta para Deus transcende todo bem comum criado, bem comum da sociedade política e bem comum intrínseco do universo (MARITAIN, 1962, p. 15).

⁴¹ No original, em latim: “qualibet causa derivatur aliquis ordo in suos effectus, cum quaelibet causa habeat rationem principii. Et ideo secundum multiplicationem causarum, multiplicantur et ordines, quorum unus continetur sub altero, sicut et causa continetur sub causa. Unde causa superior non continetur sub ordine causae inferioris, sed e converso. Cuius exemplum apparet in rebus humanis, nam ex patrefamilias dependet ordo domus, qui continetur sub ordine civitatis, qui procedit a civitatis rectore, cum et hic contineatur sub ordine regis, a quo totum regnum ordinatur”.

⁴² Para um estudo aprofundado da política segundo Santo Tomás, convém consultar, pelo menos, as seguintes obras: *El Cuerpo Místico de Cristo y la Reorganización de la Sociedad*, de Denis Fahey (FAHEY, 2009); *Concepción Católica de la Política*, de Julio Meinvielle (MEINVIELLE, 1974); *Para que El reine*, de Jean Ousset (OUSSET, 2011); *Política de Cristã*, de Guilherme Devillers (DEVILLERS, 2019); *Fundamentos de la política*, de Jean Marie Vaissière (VAISSIÈRE, 1979); *El hombre, animal político*, de Don Juan Antonio Widow (WIDOW, 2007); *El Reino de Dios: la Iglesia y el orden político*, de Álvaro Calderón (CALDERÓN, 2017).

⁴³ No *De regno*, aliás, retomando a analogia retirada da Sagrada Escritura, Santo Tomás afirma que os pastores devem buscar o bem do rebanho, e cada regente o bem da multidão a ele sujeita – *bonum siquidem gregis pastores quaerere debent, et rectores quilibet bonum multitudinis sibi subiectae* (TOMÁS DE AQUINO, 2017, p. 39-39).

2.2.6 – Fim último – bem comum – natural e sobrenatural⁴⁴.

Santo Tomás de Aquino, ao investigar se há um só fim último para todos os homens, responde a essa questão fazendo uma distinção sutil (ST, Ia-IIae, q. 1, a. 7)⁴⁵:

Sob duplo aspecto se pode considerar o último fim: quanto à sua essência e quanto ao seu conteúdo. — Ora, quanto à essência todos convêm no desejar o fim último; pois todos desejam alcançar a própria perfeição, que é a essência do fim último, como já se disse. — Mas quanto ao conteúdo, nem todos os homens nele convêm. Pois, uns desejam as riquezas, como o bem perfeito: outros porém, o prazer: outros, por fim, outras coisas. Assim como o doce é agradável a todo gosto, mas para este a mais agradável é a doçura do vinho, para aqueles, a do mel ou qualquer outra. Mas necessariamente, a mais deleitável há de ser a doçura em que mais se deleita quem tem o gosto perfeito. E semelhantemente é necessário seja completíssimo o bem, que deseje como último fim quem tem o afeto bem disposto.

Existem, assim, homens com o coração retificado pela graça divina, que amam a Deus sobre todas as coisas como fim último sobrenatural, conhecido à luz da fé. Existem outros, com o coração torcido – separado de Deus e voltado às criaturas – que amam o dinheiro sobre todas as outras coisas, cujo deus ou fim último é Mamom ou o próprio ventre, conhecido à luz de uma razão ofuscada pelo pecado. Poderia, nesse contexto, haver homem que, sem a Revelação, apoiado apenas na razão natural, reconheça que há um Deus, Sumo Bem, e o tome como fim último, amando-O sobre todas as coisas e amando as coisas enquanto se ordenam a Ele? Esse homem, efetivamente, tenderia a Deus como fim natural e, sendo príncipe de algum estado, poderia ordená-lo efetivamente a esse fim natural – Deus conhecido à luz da razão (CALDERÓN, 2017, p. 59-60).

O Santo Doutor, ao cuidar da necessidade de graça (ST, Ia-IIae, q. 109), depois de afirmar que sem a graça o homem pode conhecer alguma verdade (ST, Ia-IIae, q. 109, a. 1) e fazer algum bem (ST, Ia-IIae, q. 109, a. 2), se pergunta se o homem pode

⁴⁴ Um aprofundamento da noção de bem comum natural pode ser realizada pela consulta à obra de André Modde, *Le bien commun dans la philosophie de saint Thomas* (MODDE, 1949).

⁴⁵ No original, em latim: “de ultimo fine possumus loqui dupliciter, uno modo, secundum rationem ultimi finis; alio modo, secundum id in quo finis ultimi ratio invenitur. Quantum igitur ad rationem ultimi finis, omnes conveniunt in appetitu finis ultimi, quia omnes appetunt suam perfectionem adimpleri, quae est ratio ultimi finis, ut dictum est. Sed quantum ad id in quo ista ratio invenitur, non omnes homines conveniunt in ultimo fine, nam quidam appetunt divitias tanquam consummatum bonum, quidam autem voluptatem, quidam vero quodcumque aliud. Sicut et omni gustui delectabile est dulce, sed quibusdam maxime delectabilis est dulcedo vini, quibusdam dulcedo mellis, aut alicuius talium. Illud tamen dulce oportet esse simpliciter melius delectabile, in quo maxime delectatur qui habet optimum gustum. Et similiter illud bonum oportet esse completissimum, quod tanquam ultimum finem appetit habens affectum bene dispositum”.

amar a Deus sobre todas as coisas, só pelas suas faculdades naturais, sem o auxílio da graça (ST, Ia-IIae, q. 109, a. 3)⁴⁶. Assim responde Santo Tomás:

Como já dissemos na Primeira Parte (q. 60, a. 5), onde também expusemos as diversas opiniões sobre o amor natural dos anjos, o homem, no estado da natureza íntegra, podia obrar, em virtude da sua natureza, o bem que lhe é conatural, sem o acréscimo do dom da graça, embora, não sem o auxílio da moção divina. Ora, amar a Deus sobre todas as coisas é conatural ao homem e mesmo a qualquer criatura, não só racional, mas também irracional e mesmo inanimada, conforme o modo do amor que convém a cada uma delas. E a razão está em ser natural a todos os seres desejarem e amarem o que lhes corresponda a natureza; pois, todo ser age conforme a sua capacidade natural, segundo Aristóteles. Ora, é manifesto que o bem da parte é para o bem do todo. Por onde, por desejo ou amor natural, cada ser ama o seu bem próprio, por causa do bem comum de todo o universo, que é Deus. Por isso, Dionísio diz, que Deus atrai todas as coisas ao seu amor. Por onde, o homem, no estado da natureza íntegra, referia não só o amor de si mesmo ao amor de Deus, como fim, mas também o de tudo o mais. E assim, amava a Deus mais que a si mesmo e sobre todas as coisas. Mas no estado da natureza corrupta, já não procede do mesmo modo por causa do apetite da vontade racional, que, por causa da corrupção da natureza procura o seu bem particular; salvo sendo restaurada pela graça de Deus. E portanto, devemos dizer, que o homem, no estado de natureza íntegra, não precisa do dom da graça, acrescentada aos seus dotes naturais, para amar a Deus naturalmente sobre todas as coisas; embora, precisasse do auxílio de Deus, para mover-se para esse fim. Mas no estado da natureza corrupta, precisa, mesmo para isso, do auxílio da graça, que restaura a natureza.

Podemos afirmar, então, que a natureza humana deve ser considerada em dois estados: a natureza íntegra e a natureza caída. E em sua natureza íntegra, o homem podia com suas próprias forças naturais realizar o bem que lhe é conatural, sem o acréscimo do dom da graça. Sendo assim, em estado de integridade, o homem ordenava o amor de si mesmo ao amor de Deus como a seu fim, e fazia o mesmo

⁴⁶ No texto original, em latim: “sicut supra dictum est in primo, in quo etiam circa naturalem dilectionem Angelorum diversae opiniones sunt positae; homo in statu naturae integrae poterat operari virtute suae naturae bonum quod est sibi connaturale, absque superadditione gratuiti doni, licet non absque auxilio Dei moventis. Diligere autem Deum super omnia est quiddam connaturale homini; et etiam cuilibet creaturae non solum rationali, sed irrationali et etiam inanimatae, secundum modum amoris qui unicuique creaturae competere potest. Cuius ratio est quia unicuique naturale est quod appetat et amet aliquid, secundum quod aptum natum est esse, sic enim agit unumquodque, prout aptum natum est, ut dicitur in II Physic. Manifestum est autem quod bonum partis est propter bonum totius. Unde etiam naturali appetitu vel amore unaquaeque res particularis amat bonum suum proprium propter bonum commune totius universi, quod est Deus. Unde et Dionysius dicit, in libro de Div. Nom., quod Deus convertit omnia ad amorem sui ipsius. Unde homo in statu naturae integrae dilectionem sui ipsius referebat ad amorem Dei sicut ad finem, et similiter dilectionem omnium aliarum rerum. Et ita Deum diligebat plus quam seipsum, et super omnia. Sed in statu naturae corruptae homo ab hoc deficit secundum appetitum voluntatis rationalis, quae propter corruptionem naturae sequitur bonum privatum, nisi sanetur per gratiam Dei. Et ideo dicendum est quod homo in statu naturae integrae non indigebat dono gratiae superadditae naturalibus bonis ad diligendum Deum naturaliter super omnia; licet indigeret auxilio Dei ad hoc eum moventis. Sed in statu naturae corruptae indiget homo etiam ad hoc auxilio gratiae naturam sanantis”.

com o amor às demais coisas – amava, assim, a Deus mais que a si mesmo. Por outro lado, no estado de natureza caída, se não for corrigido pela graça divina, o homem não pode, por suas forças, realizar o bem que lhe é conatural, pois o apetite da vontade racional, devido à corrupção da sua natureza, se inclina ao bem privado. Nesse estado, a natureza necessita da graça não só para dirigir-se ao fim sobrenatural (= *gratia elevans*), mas também para deixar o bem privado e se dispor ao amor de Deus sobre todas as coisas (= *gratia sanans*).

O fim sobrenatural, desse modo, não nega o fim natural. Mas existe aqui uma distinção: não o supõe, mas o assume. Um fim supõe outro quando é necessário alcançar primeiro este para, em seguida, poder alcançar aquele. Ir de Paris a Roma, assim, supõe ir a Milão. Mas um fim assume outro quando, ao alcançá-lo, se alcança de modo eminente tudo o que implica o outro, como, ao dar 100 passos, se assume tenha dado 10⁴⁷. Tanto o homem íntegro como o homem justo se ordenam a Deus como Bem Universal. Mas o homem íntegro, à luz da razão retificada por sua boa vontade, só pode alcançá-lo de uma maneira mediata, por elevação de todos os bens criados. O justo, por outro lado, à luz da fé informada pela caridade, o alcança de modo distinto. Por isso não pode se dizer que o fim sobrenatural supõe alcançar primeiro o natural, mas que o assume, pois o justo alcança o Bem Universal de modo eminente, a implicar tudo o que o homem íntegro alcança em sua ordenação a Deus como fim natural (CALDERÓN, 2017, p. 70-71).

⁴⁷ *Sub ponere* significa por debaixo, o que implica manter a distinção de fins, embora *ad sumere* signifique tomar para si, o que obscurece a distinção, não restando senão um único fim. Todavia, nem sempre essas palavras são utilizadas com sentidos tão precisos.

3 – Funções psicológicas do bem comum.

3.1 – Bem: objeto da vontade e do intelecto prático.

Depois de compreendidas as definições de bem e de bem comum – ou seja: compreendido o que são, do ponto de vista metafísico – pretendemos visualizar estas noções à luz de um novo prisma: o psicológico⁴⁸. Portanto, devemos primeiro fazer um esclarecimento de ordem semântica. A expressão psicologia, modernamente, adquiriu contornos muito restritos e, frequentemente, é mal compreendida em textos filosóficos – especialmente clássicos. Neste trabalho, utilizamos a expressão para significar a ciência da alma – ou seja: do princípio vital de um corpo organizado (VERNAUX, 1969, p. 9). Com isso, almejamos aqui compreender de que modo o bem e o bem comum se relacionam com o homem, que influência a bondade das coisas opera sobre a vontade e sobre o intelecto do homem, animal racional, e, especialmente, como se comporta o homem diante do bem comum.

3.1.1 – Potências da alma.

Depois de se debruçar sobre as criaturas espiritual (Tratado dos Anjos) e corpórea (Tratado da Criação Corpórea), Santo Tomás de Aquino, em seu Tratado Sobre o Homem, passa a considerar o homem, esse composto de substância espiritual e corpórea – *spirituali et corporali substantia componitur* (ST, Ia, q. 75, pr.). Nesse sentido, estuda primeiro a natureza do homem mesmo (ST, Ia, q. 75-89) para, em seguida, estudar a sua produção (ST, Ia, q. 90-102).

O Aquinate destaca, nesse sentido, que as considerações sobre a natureza do homem, no que toca à alma, pertencem propriamente ao teólogo. As considerações quanto ao corpo, ao contrário, só pertencem ao teólogo quando estuda a sua relação com a alma. É por isso que o tratado se inicia precisamente estudando a alma em si mesma. No entanto, Santo Tomás organiza este tratado lembrando que existem três coisas nas substâncias espirituais: a essência, a virtude e a operação – *essentia, virtus et operatio* (ST, Ia, q. 75, pr.). Por isso, primeiro se estuda as coisas pertencentes à essência da alma (ST, Ia, q. 75-76); em seguida, as pertencentes à sua virtude – ou às suas potências – (ST, Ia, q. 77-83); e, por fim, as pertencentes à sua operação (ST, Ia, q. 84-89). Um tratado de psicologia exigiria um exame detalhado tanto da essência

⁴⁸ Félix Adolfo Lamas prefere o uso da expressão antropologia para designar a ciência que tem o homem como objeto (LAMAS, 2013, p. 67-90).

quanto das virtudes e da operação da alma⁴⁹. Nosso foco, neste trabalho, todavia, permite um exame mais específico, a fim de compreender as partes da psicologia que se relacionam com o bem e com o bem comum. Por isso, estudaremos brevemente as potências da alma.

Seguindo a Santo Tomás, podemos afirmar que ao teólogo cabe estudar apenas as potências intelectivas e apetitivas, pois são elas as potências suscetíveis de virtude. O conhecimento dessas potências, no entanto, pressupõe o das demais, o que levou Santo Tomás a estudá-las de forma tripartida: as coisas que servem de preâmbulo ao intelecto, as potências intelectivas e as potências apetitivas. Desse modo, afirma o Aquinate que cinco gêneros de potências da alma devem ser distinguidos: o vegetativo, o sensitivo, o apetitivo, o motivo local e o intelectivo (ST, Ia, q. 78, a. 1).

Para os fins do nosso estudo, devemos destacar que essas potências se dividem em diferentes gêneros, a depender de seu objeto, na medida em que quanto mais elevada for a potência, tanto mais universal será seu objeto – *quanto enim potentia est altior, tanto respicit universalius obiectum* (ST, Ia, q. 78, a. 1). Nesse sentido, as operações da alma podem ser examinadas sob uma ordem tríplice: a) há a potência que tem por objeto só o corpo, unido à alma; b) há outro gênero de potências que tem por objeto algo mais universal: todo corpo sensível, e não só o corpo unido à alma; e c) existe, por fim, outro gênero de potências que visa a um objeto ainda mais universal: não só o corpo sensível, mas todo ente, universalmente.

Esses dois últimos gêneros de potências exercem operação relativa – não só a uma coisa conjunta, mas a uma coisa extrínseca. Nesse sentido, assim como é necessário que o ser esteja ligado ao seu objeto, em relação ao qual opera, também é necessário que a coisa extrínseca, objeto da operação da alma, se compare a ela por dois aspectos da sua natureza: a) de um modo, por lhe ser natural estar unida à alma e nela estar por sua semelhança – e sob este aspecto, existem dois gêneros de potências: o sensitivo (relativo ao objeto menos comum, ao corpo sensível) e o intelectivo (relativo ao objeto comuníssimo, ao ente universal); b) de outro modo, enquanto a alma mesma se inclina e tende para a coisa exterior – e sob este aspecto, existem dois gêneros de potências: o apetitivo (pelo qual a alma está para a coisa

⁴⁹ O tema é devidamente tratado em *O antropocentrismo de Tomás de Aquino segundo Metz*, de Sérgio Ricardo Streffling (STREFFLING, 1998).

extrínseca como fim, que é primeiro na intenção) e o motivo local (pelo qual a alma está para a coisa exterior como para o termo da operação e do movimento).

Por outro lado, se se considerar os modos pelos quais a operação da alma ultrapassa a operação da natureza corpórea, as almas devem ser distinguidas em três diferentes tipos: a) a alma racional – para a operação que ultrapassa de tal modo a natureza corpórea que sequer se exerce por meio de órgão corpóreo; b) a alma sensitiva – inferior à racional, que se realiza por órgão, mas não por qualquer qualidade corpórea; e c) a alma vegetativa – operação ínfima da alma, exercida pelo órgão corpóreo e em virtude da qualidade corpórea, mas mesmo assim excedem a operação da natureza corpórea, na medida em que procedem de princípio intrínseco (ST, Ia, q. 78, a. 1).

a) Potências intelectivas.

O intelecto, nesse contexto, é, para a alma, não a sua essência, mas potência – *intellectus sit aliqua potentia animae, et non ipsa animae essentia* (ST, Ia, q. 79, a. 1) –, e potência passiva – *intellectus est potentia passiva* (ST, Ia, q. 79, a. 2) –, posto o nosso inteligir, a rigor, ser como um sofrer – ou seja: recebemos sem de nada ser privados (ST, Ia, q. 79, a. 2). É curioso, nesse sentido, que o nosso intelecto passivo pode ser denominado apetite sensitivo, no qual estão as paixões da alma e, segundo Aristóteles, se chama racional por participação, na medida em que obedece à razão (ST, Ia, q. 79, a. 2, ad. 2). Aliás, é da essência da potência passiva conservar e receber. Por isso, a memória consiste na própria potência intelectiva, e não em potência diferente (ST, Ia, q. 79, a. 7).

Do mesmo modo, no homem, a razão e o intelecto constituem a mesma potência – *in homine eadem potentia est ratio et intellectus* (ST, Ia, q. 79, a. 8). Ensina Santo Tomás, nesse sentido, que inteligir é, simplesmente, apreender a verdade inteligível; raciocinar é proceder de uma para outra intelecção, para conhecer a verdade inteligível. O raciocinar, desse modo, está para o inteligir, assim como o ser movido está para o repousar, ou o adquirir está para o possuir. Um pertence ao perfeito, o outro, ao imperfeito. Ser movido e repousar não se reduzem a potências diversas – é pela mesma natureza que uma coisa se move e repousa localmente. Ou seja: a razão é, assim, o modo de ser da inteligência. A razão superior e a inferior, como entendido por Santo Agostinho, são, também, uma só e mesma potência. A razão superior considera ou delibera nas coisas eternas, considerando-as em si

mesmas, tirando delas as regras de ação. Elas se distinguem, pois, pela função dos atos – *per officia actuum* – e pelos diversos hábitos – *secundum diversos habitus* –, de modo que à razão superior se atribui a sapiência e à inferior, a ciência – *superiori rationi attribuitur sapientia, inferiori vero scientia* (ST, Ia, q. 79, a. 9).

Nesse contexto, o vocábulo inteligência significa, propriamente, o ato mesmo do intelecto – que é inteligir. A inteligência, no entanto, não se distingue do intelecto como uma potência de outra, mas como o ato da potência. Na tradição tomista, o intelecto se divide em prático e especulativo. Mas, para Santo Tomás, essa divisão não permite falar de duas potências distintas – ao contrário: trata-se de uma distinção em razão de a potência estar ou não ordenada à operação. De qualquer sorte, ao que é apreendido pelo intelecto, ser ou não ordenado à operação é algo meramente accidental (ST, Ia, q. 79, a. 11). A diferença entre intelecto especulativo e prático consiste nisto: aquilo que o intelecto especulativo apreende não se ordena à operação, mas apenas à consideração da verdade; por outro lado, o apreendido pelo intelecto prático se ordena à operação.

O objeto do intelecto prático é o bem ordenado à operação – *obiectum intellectus practici est bonum ordinabile ad opus* (ST, Ia, q. 11, ad. 2). Note-se que a verdade e o bem se incluem um no outro – *verum et bonum se invicem includunt* (ST, Ia, q. 11, ad. 2) –, pois, afinal, a verdade é um certo bem (do contrário não seria desejável) e o bem é uma certa verdade (do contrário não seria inteligível). Desse modo, assim como o objeto do apetite pode ser o verdadeiro, sob o aspecto de bom, assim também o objeto do intelecto prático é o bem que se ordena à operação, sob o aspecto de verdadeiro. O intelecto prático, nesse sentido, a exemplo do que ocorre com o intelecto especulativo, conhece a verdade, mas ordenando a verdade conhecida para a operação. Mas o intelecto prático não se confunde com a vontade. Enquanto aquele tem por objeto o bem enquanto cognoscível – *sub ratione veri* –, esta tem por objeto o bem enquanto apetecível, amável – *ut appetibile* (VERNAUX, 1969, p. 145).

b) Potências apetitivas.

Depois de compreender as potências intelectivas da alma, Santo Tomás se dedica a estudar as potências apetitivas – tanto o que existe de comum entre elas como, especificamente, a sensualidade, a vontade e o livre-arbítrio. Sendo assim, de início, o Aquinate esclarece que existe na alma uma potência apetitiva – *necesse est*

ponere aliquam potentiam animae appetitivam (ST, Ia, q. 80, a. 1). Para chegar a essa conclusão, deve-se ter em mente que cada inclinação resulta de uma forma – *formam sequitur aliqua inclinatio* (ST, Ia, q. 80, a. 1) –, de sorte que a inclinação natural (= apetite natural) resulta da forma natural (que determina cada ente a um ser próprio). Ao lado disso, nos entes dotados de conhecimento, a forma natural é suscetível de receber as espécies das outras coisas: sendo assim, o sentido recebe as espécies de todos os sensíveis, e o intelecto, de todos os inteligíveis. Nesse sentido, para Santo Tomás, a alma do homem, de certo modo, se torna em tudo pelo sentido e pelo intelecto. Daí a conclusão de que, assim como as formas existem nos entes que tem conhecimento de modo mais elevado que o das formas naturais, assim é necessário que haja neles uma inclinação superior ao modo de inclinação natural. Ora, essa inclinação superior pertence à virtude apetitiva da alma, pela qual o animal pode apetecer as coisas que apreende, além das que se inclina pela forma natural – *et haec superior inclinatio pertinet ad vim animae appetitivam, per quam animal appetere potest ea quae apprehendit, non solum ea ad quae inclinatur ex forma naturali* (ST, Ia, q. 80, a. 1).

Conhecendo as potências intelectivas da alma, podemos afirmar que o apreendido e o apetecido, no que toca ao seu objeto, são idênticos. Existe, todavia, uma relação distinta de cada uma dessas potências em relação ao seu objeto. O objeto, nesse sentido, é apreendido como ente sensível ou inteligível – *apprehenditur enim ut est ens sensibile vel intelligibile* (ST, Ia, q. 80, a. 1, ad. 2). No entanto, só será apetecido como conveniente ou bom – *appetitur vero ut est conveniens aut bonum* (ST, Ia, q. 80, a. 1, ad. 2). Por isso se diz que a diversidade de potências se fundamenta nas diversas relações com os objetos, e não na simples diversidade material.

Ao lado disso, como já deve ser óbvio, merece destaque o fato de o apetite intelectual constituir potência distinta do sensitivo – *appetitus intellectivus sit alia potentia a sensitivo* (ST, Ia, q. 80, a. 2). A potência apetitiva, aliás, é uma potência passiva – sua natureza consiste, precisamente, em ser movida pelo que foi apreendido. Por isso Santo Tomás afirma que o apetecível apreendido é motor não movido, enquanto o apetite é motor movido – *appetibile apprehensum est movens non motum, appetitus autem movens motum* (ST, Ia, q. 80, a. 2).

A sensualidade, nesse sentido, consiste no nome do apetite sensitivo – *sensualitas est nomen appetitus sensitivi* (ST, Ia, q. 81, a. 1). A palavra sensualidade,

na *Suma Teológica*, advém do movimento sensual, de que trata Santo Agostinho. O movimento sensual é, assim, o apetite consequente à apreensão sensível. A operação da virtude apreensiva se completa estando as coisas apreendidas no apreendente, já a operação da virtude apetitiva se completa pelo inclinar-se do apetente para a coisa apetecida. Ou seja: enquanto a operação da virtude apreensiva é assimilada ao repouso, a operação da virtude apetitiva mais se assimila ao movimento. Por isso se entende por movimento sensual a operação da virtude apetitiva – *per sensualem motum intelligitur operatio appetitivae virtutis* (ST, Ia, q. 81, a. 1).

O apetite sensitivo, nesse sentido, é uma só potência, mas em gênero (= a sensualidade) – *appetitus sensitivus est una vis in genere, quae sensualitas dicitur* – (ST, Ia, q. 81, a. 2). Se divide, assim, em outras duas espécies de apetite sensitivo: a irascível e a concupiscível – *sed dividitur in duas potentias, quae sunt species appetitus sensitivi, scilicet in irascibilem et concupiscibilem* (ST, Ia, q. 81, a. 2). Santo Tomás compreende, desse modo, que, dada a natureza humana, é necessário haver na parte sensitiva duas potências apetitivas. Por uma delas o animal se inclina, de modo absoluto, a buscar o que lhe é conveniente e a fugir do que lhe é nocivo – o concupiscível. Por outra, todavia, o animal resiste ao que se opõe às coisas convenientes e que lhes causam dano – o irascível. O irascível e o concupiscível, nesse sentido, obedecem à parte superior – *irascibilis et concupiscibilis obediunt superiori parti* (ST, Ia, q. 81, a. 3) –, em que reside o intelecto – ou a razão – e a vontade, de dois modos: um quanto à razão, outro quanto à vontade. Citando a Santo Tomás (ST, Ia, q. 81, a. 3)⁵⁰:

⁵⁰ No texto original latino: “irascibilis et concupiscibilis obediunt superiori parti, in qua est intellectus sive ratio et voluntas, dupliciter, uno modo quidem, quantum ad rationem; alio vero modo, quantum ad voluntatem. Rationi quidem obediunt quantum ad ipsos suos actus. Cuius ratio est, quia appetitus sensitivus in aliis quidem animalibus natus est moveri ab aestimativa virtute; sicut ovis aestimans lupum inimicum, timet. Loco autem aestimativae virtutis est in homine, sicut supra dictum est, vis cogitativa; quae dicitur a quibusdam ratio particularis, eo quod est collativa intentionum individualium. Unde ab ea natus est moveri in homine appetitus sensitivus. Ipsa autem ratio particularis nata est moveri et dirigi secundum rationem universalem, unde in syllogisticis ex universalibus propositionibus concluduntur conclusiones singulares. Et ideo patet quod ratio universalis imperat appetitui sensitivo, qui distinguitur per concupiscibilem et irascibilem, et hic appetitus ei obedit. Et quia deducere universalia principia in conclusiones singulares, non est opus simplicis intellectus, sed rationis; ideo irascibilis et concupiscibilis magis dicuntur obedire rationi, quam intellectui. Hoc etiam quilibet experiri potest in seipso, applicando enim aliquas universales considerationes, mitigatur ira aut timor aut aliquid huiusmodi, vel etiam instigatur. Voluntati etiam subiacet appetitus sensitivus, quantum ad executionem, quae fit per vim motivam. In aliis enim animalibus statim ad appetitum concupiscibilis et irascibilis sequitur motus sicut ovis, timens lupum statim fugit, quia non est in eis aliquis superior appetitus qui repugnet. Sed homo non statim movetur secundum appetitum irascibilis et concupiscibilis; sed expectatur imperium voluntatis, quod est appetitus superior. In omnibus enim potentiis motivis ordinatis, secundum movens non movet nisi virtute primi moventis, unde appetitus inferior non sufficit movere, nisi appetitus superior consentiat. Et hoc est quod philosophus dicit, in III de anima, quod appetitus superior movet appetitum

Assim, obedecem à razão, quanto aos atos próprios deles. E isso porque ao apetite sensitivo, nos animais, é natural ser movido pela virtude estimativa; como, p. ex., a ovelha, tendo o lobo como inimigo, teme. Ora, como já ficou dito (q. 78, a. 4), em lugar da estimativa o homem tem a virtude cogitativa, chamada por certos razão particular, por ser a que compara entre si as intenções individuais. Donde o ser natural ao apetite sensitivo, no homem, mover-se por ela. Mas a essa razão particular mesma é natural ser movida e dirigida pela razão universal; e daí vem que, nos raciocínios silogísticos, de proposições universais se tiram conclusões particulares. Por onde, como é claro, a razão universal impera sobre o apetite sensitivo, que se divide em concupiscível e irascível, e obedece àquela. E como deduzir conclusões singulares, de princípios universais, não é função do simples intelecto, mas da razão, resulta o dizer-se que o irascível e o concupiscível mais obedecem à razão do que ao intelecto. E isso todos podem experimentar em si mesmos; pois, a aplicação de certas considerações universais mitiga ou instiga a ira, o temor e afetos semelhantes.

À vontade, porém, está sujeito o apetite sensitivo, quanto à execução, que se faz pela virtude motiva. Pois, nos animais, o movimento se segue, imediatamente, ao apetite concupiscível e ao irascível; assim, a ovelha, temendo o lobo, foge imediatamente; e isso porque não há, nos animais, um apetite superior que repugne. Ao passo que o homem não se move imediatamente pelo apetite concupiscível e pelo irascível; mas espera o império da vontade, que é apetite superior. Ora, em todas as potências motivadas ordenadas, o segundo motor não move senão em virtude do primeiro. Por onde, o apetite inferior não basta para mover, sem que nisso consinta o superior. E isso diz o Filósofo: o apetite superior move o inferior, como a esfera superior, a inferior.

É, pois, desse modo, que o irascível e o concupiscível estão sujeitos à razão.

Curiosamente, na questão 82, Santo Tomás estuda a vontade, apetite intelectual que é, comparando-a ao intelecto. Nesse sentido, afirma que, em termos absolutos, o intelecto é mais nobre do que a vontade – *simpliciter tamen intellectus est nobilior quam voluntas* (ST, Ia, q. 82, a. 3). Todavia, não só em absoluto (considerada tal qual ela é) se examina a eminência de uma coisa em relação à outra, mas também relativamente (considerada por comparação com outra). E para conhecer a eminência de algo é preciso conhecer o seu objeto. Quanto mais é simples e abstrato o objeto, tanto mais nobre e elevado. Por vezes, portanto, a vontade será mais elevada que o intelecto: precisamente por o seu objeto consistir em algo mais elevado que o objeto do intelecto. Enquanto a ação do intelecto consiste em a noção da coisa inteligida nele residir, a da vontade se completa pela sua inclinação à coisa como em si mesma é. Desse modo, quanto mais a coisa (em que consiste o bem) for mais nobre que a alma mesma (na qual reside a noção inteligida), tanto mais elevada a vontade será que o intelecto. E quanto mais a coisa (em que consiste o bem) for

inferiorem, sicut sphaera superior inferiorem. Hoc ergo modo irascibilis et concupiscibilis rationi subduntur”.

inferior à alma (também por comparação com tal coisa), tanto o intelecto é mais elevado que a vontade. Por isso, diz Santo Tomás, melhor o amor que o conhecimento de Deus – *melior est amor Dei quam cognitio* (ST, Ia, q. 82, a. 3).

Encerrando seu estudo das potências apetitivas, Santo Tomás ensina que o livre-arbítrio consiste em verdadeira potência, e não em hábito – *unde impossibile est quod liberum arbitrium sit habitus. Relinquitur ergo quod sit potentia* (ST, Ia, q. 83, a. 2), e potência apetitiva – *liberum arbitrium est appetitiva potentia* (ST, Ia, q. 83, a. 3). Curiosamente, para o Aquinate, considerando-se que a potência que quer é a mesma que elege, a vontade e o livre-arbítrio são uma só potência – *voluntas et liberum arbitrium non sunt duae potentiae, sed una* (ST, Ia, q. 84, a. 4).

Entre as questões 84 e 89, o Aquinate se debruçará sobre os atos e hábitos da alma – ou seja: sobre a sua operação –, mais especificamente os da parte intelectiva da alma, dado que os da parte apetitiva pertencem ao estudo da ciência moral e serão objeto de parte própria da *Suma Teológica*. Considerando, pois, nosso interesse específico, no estudo do bem e do bem comum, convém, por ora, concentrar esforços na compreensão da sua relação com as potências próprias da alma que lhe são adequadas. Por isso, nos aproximemos da noção de vontade.

3.1.2 – Bem *ut appetibile* e bem *sub ratione veri*.

Depois de introduzidas, ainda que sucintamente, as potências da alma – as suas virtudes –, segundo Tomás, devemos nos dedicar a compreender com alguma profundidade duas potências em específico, dada a sua relação com o bem: a vontade e o intelecto prático.

Como já dissemos, na tradição tomista, o apetite intelectivo constitui potência distinta do sensitivo – *appetitus intellectivus sit alia potentia a sensitivo* (ST, Ia, q. 80, a. 2). É que, por existirem dois diferentes gêneros de potências de conhecimento – os sentidos e a inteligência –, devem existir também dois diferentes gêneros de potências apetitivas: as potências apetitivas sensíveis, que seguem o conhecimento sensível, e a potência apetitiva intelectual, que segue o conhecimento intelectual. A vontade, assim, consiste precisamente na potência apetitiva intelectiva (ST, Ia-IIae, q. 31, a. 4), na medida em que do conhecimento se segue o apetite (VERNAUX, 1969, p. 147).

O bem, nesse contexto, é objeto da inteligência (= intelecto prático) e da vontade (= apetite intelectual). Todavia, o é sob duas diferentes noções: para a inteligência (= intelecto prático), o bem é objeto enquanto cognoscível, sob a noção

de verdadeiro – *sub ratione veri* (ST, Ia, q. 79, a. 11, ad. 2) –; para a vontade (= apetite intelectual), o bem é objeto enquanto apetecível, amável – *ut appetibile*. O objeto do intelecto prático é o bem ordenado à operação – *obiectum intellectus practici est bonum ordinabile ad opus* (ST, Ia, q. 11, ad. 2). E aqui, como já destacamos, a verdade e o bem se incluem um no outro – *verum et bonum se invicem includunt* (ST, Ia, q. 11, ad. 2): a verdade é um certo bem (senão não seria desejável) e o bem é uma certa verdade (senão não seria inteligível). Sendo assim, o objeto do apetite pode ser o verdadeiro, na medida em que possui a noção de bom, e o objeto do intelecto prático pode ser o bem que se ordena à operação, na medida em que possui a noção de verdadeiro. Assim como o intelecto especulativo, o intelecto prático conhece a verdade – aliás, trata-se da mesma potência –, mas ordenando-a para a operação. Todavia, essa identidade no objeto não nos permite afirmar que o intelecto prático e a vontade se confundem, pois, enquanto aquele tem por objeto o bem enquanto cognoscível, sob a noção de verdadeiro – *sub ratione veri* –, esta tem por objeto o bem enquanto apetecível, amável – *ut appetibile* (VERNAUX, 1969, p. 145).

3.1.3 – O ato da vontade.

Muito embora, até aqui, tenhamos estudado a vontade enquanto potência apetitiva intelectual, merece ser destacado que a expressão vontade designa, ora, a potência pela qual queremos (= potência apetitiva intelectual), ora o ato mesmo da vontade – *voluntas quandoque dicitur ipsa potentia qua volumus; quandoque autem ipse voluntatis actus* (ST, Ia-IIae, q. 8, a. 2). Ao estudarmos a vontade enquanto ato, algumas nuances merecem ser destacadas. Segundo Paulo Martines, a vontade, entendida como uma tendência para algo, é colocada em presença de um objeto que lhe é oferecido pela inteligência e que determinará a especificação de seu ato, cabendo à vontade a determinação na dimensão de seu exercício, aceitando ou recusando o que lhe é proposto (MARTINES, 2019, p. 253).

Segundo Santo Tomás de Aquino, para que a vontade tenda para alguma coisa, a despeito de o seu objeto ser o bem, não é necessário que o bem exista na realidade, mas que algo seja apreendido sob a ideia de bem – *voluntas in aliquid tendat, non requiritur quod sit bonum in rei veritate, sed quod apprehendatur in ratione boni* (ST, Ia-IIae, q. 8, a. 1). Ou seja: o fim é o bem ou o que parece bem. E isso se explica porque toda inclinação resulta de alguma forma – *cum omnis inclinatio consequatur aliquam formam* (ST, Ia-IIae, q. 8, a. 1) – e, enquanto o apetite natural

decorre da forma existente na natureza, os apetites sensitivo e intelectivo decorrem da forma apreendida – *sequitur formam apprehensam* (ST, Ia-IIae, q. 8, a. 1). Desse modo, enquanto o apetite natural tende para o bem existente na realidade, o apetite animal, ou o voluntário, tende para o bem apreendido.

É isso o que explica os atos humanos voluntários aparentemente maus. Como visto, o objeto da vontade é o bem, e só o bem, mas não o bem na realidade, e sim o bem apreendido intelectualmente. O mal jamais é querido em si mesmo: o mal não pode ser amado. A rigor, mesmo quando se “quer o mal”, é sempre algum aspecto de bondade que é visado: um prazer, emoção, a cessação de um mal maior etc. (VERNAUX, 1969, p. 152-153). A potência dos contrários é, de fato, a mesma, mas ela não se comporta do mesmo modo em relação a cada um. A vontade tende para o bem e para o mal. Mas para o bem ela tende apeteendo-o, enquanto para o mal ela tende fugindo. Por isso o apetite em ato do bem se denomina vontade, a designar este ato da vontade. À fuga do mal, por outro lado, se denomina, antes, negação da vontade – *noluntas*. Ou seja: assim como a vontade quer o bem, assim também a sua negação foge do mal (ST, Ia-IIae, q. 8, a. 1, ad. 1).

A vontade, enquanto potência, alcança tanto o fim quanto os meios. Cada potência se estende a tudo o em que pode existir, de qualquer modo, por natureza, o seu objeto. E a ideia de bem, nesse sentido, objeto da potência da vontade, encontra-se não só no fim, mas também nos meios. A vontade, enquanto ato, por outro lado, só quer o fim, e não os meios, na medida em que o ato simples de uma potência recai sobre o objeto em si da potência, e o que é, em si mesmo, bem e querido é o fim. A vontade, enquanto ato, nesse contexto, quer, propriamente, o fim em si. Os meios não são bens e nem são queridos, em si, mas em ordem ao fim.

O ato da vontade, além disso, é movido pelo intelecto – *intellectus movet voluntatem* (ST, Ia-IIae, q. 9, a. 1). Como ensina Santo Tomás, o objeto move determinando o ato, a modo de princípio formal, pelo qual, nos seres naturais, a ação é especificada. O princípio formal primeiro é o ente e o verdadeiro universal, objeto do intelecto – *Primum autem principium formale est ens et verum universale, quod est obiectum intellectus* (ST, Ia-IIae, q. 9, q. 1). E, portanto, por este modo de moção, o intelecto move a vontade, apresentando-lhe o seu objeto.

Ao lado disso, o apetite sensitivo, quanto ao objeto, move a vontade – *ex parte obiecti, appetitus sensitivus movet voluntatem* (ST, Ia-IIae, q. 9, a. 2). É que, pela paixão do apetite sensitivo, o homem é imutado para alguma disposição. Por onde,

quando levado por uma paixão, parece-lhe conveniente o que lhe não pareceria se dela estivesse isento; assim, o que parece bom ao irado não o parece ao calmo.

3.2 – Bem comum: objeto necessário da vontade.

3.2.1 – Livre-arbítrio.

Segundo Santo Tomás de Aquino, os seres podem ser divididos em três diferentes grupos: a) os que agem sem discernimento, b) os que agem com discernimento, mas não livre – proveniente do instinto natural, e não da reflexão –, e c) os que agem com discernimento livre – proveniente não de um instinto natural, mas da reflexão racional –, como o homem. Por sua virtude cognoscitiva, o homem discerne racionalmente que deve buscar ou evitar algo, de modo que a razão, no que toca às coisas contingentes, pode decidir entre dois opostos. Como os atos particulares são contingentes, em relação a eles o juízo da razão tem de se conciliar com termos opostos e não fica determinado a um só. A liberdade (= livre-arbítrio) consiste, precisamente, nessa indeterminação do homem diante do bem.

A liberdade, primeiramente, consiste nessa indeterminação ou indiferença da vontade com relação às muitas opções reais que se oferecem. Se alguém está subconscientemente determinado com relação a alguma alternativa, já não é verdadeiramente livre a sua conduta. Por isso, em uma segunda análise, a liberdade consiste na ausência de coação – entendido por coação tudo o que impede ou inibe a voluntariedade plena do ato. Por fim, a liberdade é a propriedade do ato voluntário, pelo qual o sujeito se determinam, elege e decide – e enquanto faculdade da vontade para se determinar, se chama livre-arbítrio (WIDOW, 1983, p. 156-157). Por isso, para Tomás, pelo fato mesmo de ser racional, o homem possui livre-arbítrio – *homo est liberi arbitrii* (ST, Ia, q. 83, a. 1; *De veritate*⁵¹, q. 24, a. 1) –, verdadeira potência da alma (ST, Ia, q. 83, a. 2; *De veritate*, q. 24, a. 4), e potência apetitiva (ST, Ia, q. 83, a. 3).

Além disso, segundo o Santo Doutor, o livre-arbítrio⁵² e a vontade são uma só potência, embora o nome se refira a apenas um ato dela: o ato de eleger (*De veritate*,

⁵¹ Neste trabalho, a questão 24 do *De veritate* foi consultada na edição brasileira da obra, publicada pela editora Edipro (TOMÁS DE AQUINO, 2015).

⁵² Sobre o tema, consultar *A pessoa humana enquanto consciência e liberdade em Tomás de Aquino*, de Sérgio Ricardo Strefling (STREFLING, 2020).

q. 24, a. 6). Nesse sentido, assim como o intelecto está para a razão, também a vontade está para a virtude eletiva – ou seja: para o livre-arbítrio. Nas palavras de Santo Tomás (ST, Ia, q. 83, a. 4)⁵³:

É necessário sejam as potências apetitivas proporcionadas às apreensivas, como já se disse (q. 64, a. 2). Ora, assim como na apreensão intelectual o intelecto é proporcionado à razão; assim, no apetite intelectual proporcionam-se a vontade e o livre arbítrio, que não é senão a virtude eletiva. E isto bem se evidencia pela relação dos objetos e dos atos. Pois, *inteligir* importa na recepção simples de uma coisa; por onde, consideram-se inteligidos, no sentido próprio, os princípios que, sem raciocínio, são conhecidos em si mesmos. Mas, *raciocinar*⁵⁴, propriamente, é passar do conhecimento de uma coisa para o de outra; e, por isso, propriamente, raciocinamos sobre as conclusões, conhecidas pelos princípios. Semelhantemente, por parte do apetite, *querer* importa no simples desejo de uma coisa; e, por isso, diz-se que a vontade quer o fim, desejado em si mesmo. Ao passo que *eleger* é desejar uma coisa por causa de outra, que se quer conseguir; e, por isso, propriamente, se refere às coisas que conduzem ao fim. Ora, assim como, na cognição, o princípio está para a conclusão, na qual assentimos por causa dos princípios; assim, na apetição, o fim está para as coisas conducentes ao fim e que por causa daquele são desejadas. Por onde, é manifesto que assim como o intelecto está para a razão, assim está a vontade para a virtude eletiva, i. é., para o livre arbítrio. Mas, como já se demonstrou antes (q. 79, a. 8), a mesma potência que entende raciocina, assim como a mesma que repousa é movida. Logo, a mesma potência que quer também elege. E, por isso, a vontade e o livre arbítrio não são duas potências, mas uma só.

A virtude eletiva (= livre-arbítrio), desse modo, se insere no estudo da psicologia. Trata-se de uma liberdade interior, de decisão ou de escolha, e é fase essencial na formação de um ato voluntário. Em analogia com a *libertas a coactione*, a virtude eletiva consiste em estar isento de uma inclinação necessária para o ato – ou seja: de fazer tal ou qual escolha. Mas o ato livre não é indeterminado. Aliás, sequer

⁵³ No original, em latim: "Respondeo dicendum quod potentias appetitivas oportet esse proportionatas potentiis apprehensivis, ut supra dictum est. Sicut autem ex parte apprehensionis intellectivae se habent intellectus et ratio, ita ex parte appetitus intellectivi se habent voluntas et liberum arbitrium, quod nihil aliud est quam vis electiva. Et hoc patet ex habitudine obiectorum et actuum. Nam intelligere importat simplicem acceptionem alicuius rei, unde intelligi dicuntur proprie principia, quae sine collatione per seipsa cognoscuntur. Ratiocinari autem proprie est devenire ex uno in cognitionem alterius, unde proprie de conclusionibus ratiocinamur, quae ex principiis innotescunt. Similiter ex parte appetitus, velle importat simplicem appetitum alicuius rei, unde voluntas dicitur esse de fine, qui propter se appetitur. Eligere autem est appetere aliquid propter alterum consequendum, unde proprie est eorum quae sunt ad finem. Sicut autem se habet in cognitivis principium ad conclusionem, cui propter principia assentimus; ita in appetitivis se habet finis ad ea quae sunt ad finem, quae propter finem appetuntur. Unde manifestum est quod sicut se habet intellectus ad rationem, ita se habet voluntas ad vim electivam, idest ad liberum arbitrium. Ostensum est autem supra quod eiusdem potentiae est intelligere et ratiocinari, sicut eiusdem virtutis est quiescere et moveri. Unde etiam eiusdem potentiae est velle et eligere. Et propter hoc voluntas et liberum arbitrium non sunt duae potentiae, sed una".

⁵⁴ A fim de se compreender a terceira operação do espírito – o raciocínio – convém consultar a obra de Jacques Maritain, *Elementos de filosofia II: a ordem dos conceitos, lógica menor - lógica formal* (MARITAIN, 1977), e de Henri-Dominique Gardeil, *Iniciação à filosofia de Santo Tomás de Aquino: introdução, lógica, cosmologia* (GARDEIL, 2013, p. 145-164).

se pode falar em ato indeterminado, pois, desde o momento em que existe, o ato é desta ou daquela forma. O ato livre, porém, não é *predeterminado*. A vontade, antes indeterminada, se determina, ela mesma, a realizar o ato. A vontade, portanto, é senhora, é árbitro do seu ato. Daí o nome livre-arbítrio. Seguindo, assim, a lição tomista, a liberdade de escolha – *libertas arbitrii* – pode tomar duas formas: liberdade de exercício – *libertas exercitii* – e liberdade de especificação – *libertas specificationis* (VERNAUX, 1969, p. 172). Nas palavras do Santo Doutor (ST, Ia-IIae, q. 10, a. 2)⁵⁵:

De duplo modo é a vontade movida: quanto ao exercício do ato e quanto à especificação dele, procedente do objeto. — Ora, do primeiro modo a vontade não é movida necessariamente por nenhum objeto; pois podemos não cogitar de um objeto e por conseqüência não querê-lo atualmente. Mas quanto ao segundo modo de moção, a vontade é ora necessariamente movida pelo objeto e, ora, não. Pois no movimento de qualquer potência, pelo seu objeto, deve-se considerar a razão por que este move aquela. Assim, o visível move a vista sob o aspecto de cor atualmente visível; por onde, proposta à vista, a cor necessariamente a move, a menos que a desviemos; e isto pertence ao exercício do ato. Se porém fosse proposta à vista algo de colorido, não atualmente, de todos os modos, mas, de certo modo, sim, e, de certo, não, a vista não veria tal objeto necessariamente; pois, podendo visá-lo por onde não atualmente colorido, não o veria. Ora, assim como o atualmente colorido é o objeto da vista, assim o bem o é da vontade. (...)

A liberdade de escolha se relaciona a duas diferentes alternativas: a) de um lado, há escolha entre agir ou não agir – ou seja: exercer ou não exercer o ato –; b) em uma segunda alternativa, há escolha entre fazer isto ou fazer aquilo, realizar este ou aquele ato (VERNAUX, 1969, p. 172). Tecnicamente, pode-se afirmar que o ato começa, simultaneamente, na vontade e na inteligência. Não se trata de afirmar duas diferentes classes de liberdade: são duas diferentes raízes da liberdade – uma na inteligência, outra na vontade.

Essas duas formas de liberdade são distintas, sendo possível que se tenha a primeira e não se tenha a segunda. A segunda supõe a primeira, que é fundamental.

⁵⁵ No texto original latino: “voluntas movetur dupliciter, uno modo, quantum ad exercitium actus; alio modo, quantum ad specificationem actus, quae est ex objecto. Primo ergo modo, voluntas a nullo objecto ex necessitate movetur, potest enim aliquis de quocumque objecto non cogitare, et per consequens neque actu velle illud. Sed quantum ad secundum motionis modum, voluntas ab aliquo objecto ex necessitate movetur, ab aliquo autem non. In motu enim cuiuslibet potentiae a suo objecto, consideranda est ratio per quam obiectum movet potentiam. Visibile enim movet visum sub ratione coloris actu visibilis. Unde si color proponatur visui, ex necessitate movet visum, nisi aliquis visum avertat, quod pertinet ad exercitium actus. Si autem proponeretur aliquid visui quod non omnibus modis esset color in actu, sed secundum aliquid esset tale, secundum autem aliquid non tale, non ex necessitate visus tale obiectum videret, posset enim intendere in ipsum ex ea parte qua non est coloratum in actu, et sic ipsum non videret. Sicut autem coloratum in actu est obiectum visus, ita bonum est obiectum voluntatis”.

Não há liberdade de escolher este ou aquele ato a não ser que se tenha a liberdade, para cada um, de exercê-lo ou não. A liberdade, aqui, aparece como uma espécie de absoluto, não comportando graus. Uma ação tomada globalmente pode ser mais ou menos voluntária. Por isso, o homem nem sempre é plenamente responsável pelos seus atos. Mas quando se está diante da vontade mesma, reduz-se tudo a uma questão: se houve ou não escolha, decisão deliberada. Se não, imperou a necessidade e não importa a sua fonte ou o seu modo. Mas se houve, o homem se engajou no seu ato, porque decidiu com conhecimento.

Hugo Renato Ochoa, a esse respeito, afirma que a liberdade deve ser compreendida como um caminho até um fim, mas um caminho que se aperfeiçoa pelo caminhar, conforme sua retidão – ou seja: a liberdade não consiste em algo absoluto (OCHOA, 1984, p. 107).

Em Santo Tomás, é possível encontrar pelo menos dois diferentes argumentos para comprovar o livre-arbítrio. Ao estudá-lo, no Tratado Sobre o Homem, o Aquinate ensina que se o homem não fosse dotado de livre-arbítrio, os conselhos e exortações, os preceitos e as proibições, as recompensas e penas, tudo isso não teria razão de ser – *homo est liberi arbitrii, alioquin frustra essent consilia, exhortationes, praecepta, prohibitiones, praemia et poenae* (ST, I, q. 83, a. 1). É o que, segundo Vernaux (VERNAUX, 1969, p. 174), se conhece como prova pelo consenso universal. Todavia, o principal argumento de Santo Tomás é metafísico. Do ponto de vista metafísico, é necessário, em um primeiro momento, descobrir se é possível uma demonstração da liberdade, a fim de responder à objeção de que a liberdade é indemonstrável, posta uma suposta contradição: demonstrar seria tornar a conclusão necessária, mas declarar a liberdade necessária seria negá-la. A liberdade, assim, só poderia ser livremente afirmada.

A objeção, a rigor, é um paralogismo, pois supõe que se deve escolher entre uma liberdade absoluta e uma necessidade absoluta. Seguindo-se tal raciocínio, diria-se que, se o homem é livre, só pode sê-lo por inteiro, em toda e qualquer função. Todavia, o argumento é falso, pois o homem é perfeitamente livre, mas não inteiramente⁵⁶. Além disso, comprovar intelectualmente a existência do livre-arbítrio não se confunde com o exercício do livre-arbítrio. A propriedade de necessário não está na vontade, mas no intelecto. A inteligência humana, ao estudar o modo de

⁵⁶ Os limites da liberdade humana serão abordados no capítulo 4.3.2 deste trabalho.

correr, não corre. Do mesmo modo, ao estudar a liberdade, não está operando livremente. Dito de outro modo: a razão não é livre, mas apenas a vontade. Logo, parece possível fundar a liberdade racionalmente.

Impossível, na verdade, é afirmar a liberdade de um determinado ato, em um indivíduo concreto. Nesse caso, só o indivíduo saberá se realizou o seu ato livremente. O papel da metafísica se limita a demonstrar que a liberdade é possível, que é consequência de o homem ser dotado de inteligência e vontade. Sendo assim, não se pretende demonstrar, do ponto de vista metafísico, a existência de qualquer ato livre, em particular, mas que a liberdade é uma característica inerente à natureza humana – ou seja: que o homem é dotado de livre-arbítrio. Santo Tomás o demonstra do seguinte modo (ST, Ia-IIae, q. 10, a. 2)⁵⁷:

(...) Por onde, proposto à vontade um objeto, que seja bom universalmente e sob todos os pontos de vista, a vontade, se quer alguma coisa, há de tender para ele necessariamente, pois não poderia querer o contrário. Se porém se propuser um objeto que não seja bom, sob os pontos de vista, a vontade não tende para ele necessariamente⁵⁸. E como a falta de qualquer bem tem a natureza de não-bom⁵⁹, só o bem perfeito e indiciente é tal que a vontade não pode deixar de querê-lo; e isso é a beatitude. Ao passo que quaisquer outros bens particulares, enquanto deficientes, podem ser considerados como não-bens e, como tais, ser repelidos ou aceitos pela vontade, cujo objeto pode uma mesma coisa, e luzes diversas.

De forma sintética, Santo Tomás argumenta que a vontade segue a concepção de um bem. Se o objeto representado é absolutamente bom, sob todos os aspectos, a vontade tenderá *necessariamente* para ele. Se o objeto não é absolutamente bom, na medida em que não realizada a bondade perfeita, poderá ser considerado não-bom ou não-amável. A vontade, assim, não está necessitada a querê-lo. Nesse sentido, se nenhum objeto, fora a beatitude, é o bem perfeito, a vontade não está

⁵⁷ No original, em latim: “Unde si proponatur aliquod obiectum voluntati quod sit universaliter bonum et secundum omnem considerationem, ex necessitate voluntas in illud tendet, si aliquid velit, non enim poterit velle oppositum. Si autem proponatur sibi aliquod obiectum quod non secundum quamlibet considerationem sit bonum, non ex necessitate voluntas feretur in illud. Et quia defectus cuiuscumque boni habet rationem non boni, ideo illud solum bonum quod est perfectum et cui nihil deficit, est tale bonum quod voluntas non potest non velle, quod est beatitudo. Alia autem quaelibet particularia bona, inquantum deficiunt ab aliquo bono, possunt accipi ut non bona, et secundum hanc considerationem, possunt repudiari vel approbari a voluntate, quae potest in idem ferri secundum diversas considerationes”.

⁵⁸ Parece-nos que, no caso, a tradução que melhor exprimiria o significado do texto original latino seria: “No entanto, se se propuser um objeto que não seja bom sob *todos* os pontos de vista, a vontade não tenderá para ele necessariamente”.

⁵⁹ Do mesmo modo, nesse caso, parece-nos que a tradução melhor exprimiria o significado do texto latino original seria: “Dado que qualquer defeito do bem tem razão de não-bem”.

determinada por nenhum bem particular. Se ela o quer é porque o escolhe, ou seja, se determina a si mesma. A raiz da liberdade está, pois, na inteligência, que concebe o Bem perfeito e julga, a partir dele, os bens particulares – imperfeitos em comparação ao Bem. Poderíamos, a partir disso, atribuir liberdade a todo ser inteligente, naquilo que concerne a escolha entre bens particulares. É esta, aliás, a lição de Santo Tomás (ST, I, q. 59, a. 3)⁶⁰, ao estudar o livre-arbítrio dos anjos:

Por onde, só o ser inteligente pode agir com livre juízo, conhecendo a noção universal do bem, pela qual poderá julgar boa tal ou tal coisa. Por isso, onde houver intelecto, haverá livre arbítrio.

Esse mesmo argumento, curiosamente, é apresentado por Santo Tomás com algumas variações em diferentes momentos. Especificamente ao estudar o livre-arbítrio em seu Tratado Sobre o Homem, a lição segue o seguinte raciocínio (ST, I, q. 83, a. 1)⁶¹:

O homem, porém, age com discernimento; pois, pela virtude cognoscitiva, discerne que deve evitar ou buscar alguma coisa. Mas esse discernimento, capaz de visar diversas possibilidades, não provém do instinto natural, relativo a um ato particular, mas da reflexão racional. Pois a razão, relativamente às coisas contingentes, pode decidir entre dois termos opostos, como se vê nos silogismos dialéticos e nas persuasões retóricas. Ora, os atos particulares são contingentes e, portanto, em relação a eles, o juízo da razão tem de se avir com termos opostos e não fica determinado a um só. E, portanto, é forçoso que o homem tenha livre arbítrio, pelo fato mesmo de ser racional.

Vernaux ainda afirma que é possível deduzir a liberdade da natureza da razão – ou seja: da divisão que existe entre o plano da razão e o da ação. O homem, enquanto ser racional, não age por instinto, como fazem os animais, mas pelo juízo, explica ele. No entanto, entre o plano das necessidades lógicas, em que se move a razão, e o plano das situações particulares e contingentes, em que se desenvolve a ação, existe um longo caminho. Nunca a razão pode deduzir rigorosamente a partir

⁶⁰ No original, em latim: “Sed solum id quod habet intellectum, potest agere iudicio libero, inquantum cognoscit universalem rationem boni, ex qua potest iudicare hoc vel illud esse bonum. Unde ubicumque est intellectus, est liberum arbitrium”.

⁶¹ No original, em latim: “Sed homo agit iudicio, quia per vim cognoscitivam iudicat aliquid esse fugiendum vel prosequendum. Sed quia iudicium istud non est ex naturali instinctu in particulari operabili, sed ex collatione quadam rationis; ideo agit libero iudicio, potens in diversa ferri. Ratio enim circa contingentia habet viam ad opposita; ut patet in dialecticis syllogismis, et rhetoricis persuasionibus. Particularia autem operabilia sunt quaedam contingentia, et ideo circa ea iudicium rationis ad diversa se habet, et non est determinatum ad unum. Et pro tanto necesse est quod homo sit liberi arbitrii, ex hoc ipso quod rationalis est”.

de primeiros princípios⁶² a ação precisa que deve ser colocada *hic et nunc*. Logo, no que se refere a uma ação, sempre particular e contingente, o juízo não está determinado, permanecendo como que suspenso entre o sim e o não. Por conseguinte, se agimos nessas condições, é por uma decisão livre (VERNAUX, 1969, p. 178).

Sua explicação, em si, não está equivocada. Nos parece, no entanto, que essa linha de raciocínio mistura dois problemas diferentes: o juízo da prudência, de um lado, e a liberdade, de outro. Até aqui, sustentamos nossas afirmações em uma comparação entre o Bem Universal e os bens particulares: a vontade, diante do Bem Universal, é determinada, mas, diante dos bens particulares, é indeterminada. Essa passagem do Bem Universal para os bens particulares, da vontade determinada para a indeterminada, no entanto, não se confunde com o juízo da prudência, com a descida dos primeiros princípios, abstratos, ao ato particular concreto. A própria passagem tomista em que Vernaux se apoia, nos parece, indica esta distinção. Em *De malo*, Santo Tomás afirma o seguinte (*De malo*, q. 6, a. 1)⁶³:

A forma intelectual é universal, sob a qual numerosos podem ser compreendidos. Mas como os atos estão no singular, nos quais não há nenhum que seja adequado à potência universal, a inclinação da vontade fica indeterminada com relação ao muito. Como se um artífice concebesse a forma de uma casa em geral, na qual estão compreendidas diversas formas de casas, sua vontade pode ser inclinada a fazer uma casa quadrada, ou redonda, ou de outra figura.

Sendo assim, a liberdade pode também ser deduzida da natureza do pensamento abstrato: a representação intelectual do bem é universal. Como o bem particular, embora se adéque ao universal, não o esgota, não o realizando em toda a sua amplitude e pureza, a vontade que se inclina para o bem permanece indeterminada em relação aos diversos bens. Um arquiteto, assim, ao conceber

⁶² É interessante notar que Santo Tomás de Aquino demonstra o paralelo existente entre os primeiros princípios do intelecto e os primeiros princípios operativos. Na Questão 16 do *De veritate*, o Aquinate explica: assim como a alma tem certo hábito natural, pelo qual conhece os princípios das ciências especulativas, aos quais denominamos primeiros princípios do intelecto, assim também existe nela certo hábito natural dos primeiros princípios operativos, que são os princípios universais do direito natural, hábito que corresponde à *sindérese* (TOMÁS DE AQUINO, 2015).

⁶³ No original, em latim: “sed forma intellecta est universalis sub qua multa possunt comprehendi; unde cum actus sint in singularibus, in quibus nullum est quod adaequet potentiam universalis, remanet inclinatio voluntatis indeterminate se habens ad multa: sicut si artifex concipiat formam domus in universali sub qua comprehenduntur diversae figurae domus, potest voluntas eius inclinari ad hoc quod faciat domum quadratam vel rotundam, vel alterius figurae”.

intelectualmente uma casa em geral, concebe a essência “casa”, que é indeterminada. Quando a constrói, redonda ou quadrada, de tijolo ou de pedra, a determina.

Por fim, ainda, é possível encontrar na obra tomista a liberdade como derivação da capacidade humana de refletir. Eis suas palavras (*De veritate*, q. 24, a. 2)⁶⁴:

Se o juízo não está em poder de qualquer um, mas é determinado de fora, também o apetite não estará no seu poder e, por consequência, nem o movimento ou a operação. Mas o juízo está em poder daquele que julga, segundo ele possa julgar seu juízo; com efeito, disso que está em nosso poder, nós podemos julgar. Mas julgar seu juízo somente é próprio da razão que reflete sobre seu ato e conhece as relações das coisas que julga e pelas quais julga. Portanto a raiz de toda liberdade está contida na razão.

Ou seja: a vontade segue o juízo. Se não somos senhores de nosso juízo, não seremos, também, de modo algum, senhores de nosso querer. Mas o homem, ao julgar aquilo que ele deve fazer, pode julgar o seu próprio juízo, porque ele conhece o fim, o meio e a relação de um com o outro. Por conseguinte, ele é senhor de seu juízo graças à reflexão.

3.2.2 – Necessidade da vontade diante do Bem Comum.

Estudando a vontade, Santo Tomás de Aquino afirma que necessário é o que não pode deixar de ser – *necesse est enim quod non potest non esse* (ST, Ia, q. 82, a. 1). E para compreender se a vontade deseja algo de modo necessário, o Aquinate explica que o movimento da vontade constitui uma certa inclinação para alguma coisa – *motus voluntatis est inclinatio quaedam in aliquid* (ST, Ia, q. 82, a. 1) –, de sorte que, assim como se chama natural o que é conforme a inclinação da natureza, também se chama voluntário o que é conforme a inclinação da vontade. Ao lado disso, é impossível que algo seja, simultaneamente, violento e natural, assim como é impossível que algo coagido ou violento seja voluntário.

Disso, todavia, não decorre que a necessidade do fim repugne à vontade, pois é possível que exista um único modo de se obter tal fim. A necessidade natural, igualmente, também não repugna à vontade. A partir disso, Santo Tomás ensina que,

⁶⁴ No original, em latim: “Et ideo, si iudicium cognitivae non sit in potestate alicuius, sed sit aliunde determinatum, nec appetitus erit in potestate eius, et per consequens nec motus vel operatio absolute. Iudicium autem est in potestate iudicantis secundum quod potest de suo iudicio iudicare: de eo enim quod est in nostra potestate, possumus iudicare. Iudicare autem de iudicio suo est solius rationis, quae super actum suum reflectitur, et cognoscit habitudines rerum de quibus iudicat, et per quas iudicat: unde totius libertatis radix est in ratione constituta”.

assim como o intelecto adere necessariamente aos primeiros princípios, também a vontade adere necessariamente ao último fim, que é a beatitude – *necesse est quod, sicut intellectus ex necessitate inhaeret primis principiis, ita voluntas ex necessitate inhaereat ultimo fini, qui est beatitudo* (ST, Ia, q. 82, a. 1). E isso é assim porque o fim está para a operação como o princípio para a especulação, sendo que o que convém a um ser, natural e imovelmente, seja o fundamento e o princípio de todas as demais conveniências. A natureza da coisa é, em cada ser, o que é primário, todo movimento procedendo de algum ser imóvel – *naturaliter alicui convenit et immobiliter, sit fundamentum et principium omnium aliorum, quia natura rei est primum in unoquoque, et omnis motus procedit ab aliquo immobili* (ST, Ia, q. 82, a. 1).

Mas a vontade não quer, necessariamente, tudo o que quer – *voluntas non ex necessitate vult quaecumque vult* (ST, Ia, q. 82, a. 2). Segundo Santo Tomás, existem certos bens particulares sem conexão necessária com a beatitude, dado que, mesmo sem eles, o homem pode ser feliz. E a tais bens a vontade não adere necessariamente. Existem outros, no entanto, que possuem conexão necessária com a beatitude – *sunt autem quaedam habentia necessariam connexionem ad beatitudinem* (ST, Ia, q. 82, a. 2) – e pelos quais o homem adere a Deus – *quibus scilicet homo Deo inhaeret* (ST, Ia, q. 82, a. 2) –, só em quem consiste a verdadeira beatitude – *in quo solo vera beatitudo consistit* (ST, Ia, q. 82, a. 2). Sendo assim, antes de ser demonstrada pela certeza da visão divina a necessidade de tal conexão, a vontade não adere, necessariamente, a Deus nem às coisas de Deus, mas a vontade de quem vê a Deus em essência adere a Ele necessariamente – *sed voluntas videntis Deum per essentiam, de necessitate inhaeret Deo* (ST, Ia, q. 82, a. 2).

Além disso, como já dissemos, a vontade, enquanto ato, só quer o fim – *voluntate secundum quod nominat proprie actum, sic, proprie loquendo, est finis tantum* (ST, Ia-IIae, q. 8, a. 2) –, ou seja, quer o fim em si – *voluntas proprie est ipsius finis* (ST, Ia-IIae, q. 8, a. 2). Os meios, por outro lado, não são bens e, por isso, em si mesmos, não são queridos. Os meios são queridos em ordem ao fim – *ex ordine ad finem* (ST, Ia-IIae, q. 8, a. 2). Por isso, a vontade não os quer senão na medida em que quer o fim. E tudo o que o homem deseja há de forçosamente desejar por causa do último fim (ST, Ia-IIae, q. 1, a. 6). No entanto, ao querer o fim, a vontade move-se a si mesma a querer os meios – *voluntas per hoc quod vult finem, movet seipsam ad volendum ea quae sunt ad finem* (ST, Ia-IIae, q. 9, a. 3).

Nesse ponto, é importante fazer uma distinção. A vontade é movida de dois modos: quanto ao exercício do ato e quanto à sua especificação, procedente do seu objeto. Do primeiro modo, a vontade não é movida necessariamente por nenhum objeto, pois, afinal, é possível sequer cogitar de um objeto e, por conseguinte, não o querer em ato. Em relação ao segundo modo, a vontade ora pode ser movida necessariamente pelo objeto e ora não. Segundo Santo Tomás, isso é assim porque, no movimento de qualquer potência por seu objeto, é necessário que se considere a razão por que este a move – *consideranda est ratio per quam obiectum movet potentiam* (ST, Ia-IIae, q. 10, a. 2). Desse modo, é possível que o objeto seja apresentado à potência, em ato, de um modo que, dada a sua natureza, não a move. O exemplo dado na *Suma* é do colorido à vista (ST, Ia-IIae, q. 10, a. 2)⁶⁵:

Assim, o visível move a vista sob o aspecto de cor atualmente visível; por onde, proposta à vista, a cor necessariamente a move, a menos que a desviemos; e isto pertence ao exercício do ato. Se porém fosse proposta à vista algo de colorido, não atualmente, de todos os modos, mas, de certo modo, sim, e, de certo, não, a vista não veria tal objeto necessariamente; pois, podendo visá-lo por onde não atualmente colorido, não o veria.

Nesse sentido, assim como o colorido em ato é objeto da vista, assim também o bem é objeto da vontade. Por isso, se proposto à vontade um objeto bom universalmente e sob todos os pontos de vista, ela, se quer alguma coisa, tenderá para ele necessariamente – *si proponatur aliquod obiectum voluntati quod sit universaliter bonum et secundum omnem considerationem, ex necessitate voluntas in illud tendet* (ST, Ia-IIae, q. 10, a. 2) –, pois não poderia querer o contrário. Por outro lado, se proposto à vontade um objeto que, sob qualquer ponto de vista, não seja bom, ela não tenderá para ele necessariamente.

Se a vontade tem por objeto o bem, segue-se daí que ela ama necessariamente o bem puro e perfeito: o Bem Absoluto, que constitui o seu fim último e que a inteligência concebe como um ideal (ST, Ia, q. 82, a. 1; *De veritate*⁶⁶, q. 22, a. 5). Há aí uma necessidade de natureza, comparável àquela que determina a inteligência

⁶⁵ No texto original latino: “Visibile enim movet visum sub ratione coloris actu visibilis. Unde si color proponatur visui, ex necessitate movet visum, nisi aliquis visum avertat, quod pertinet ad exercitium actus. Si autem proponeretur aliquid visui quod non omnibus modis esset color in actu, sed secundum aliquid esset tale, secundum autem aliquid non tale, non ex necessitate visus tale obiectum videret, posset enim intendere in ipsum ex ea parte qua non est coloratum in actu, et sic ipsum non videret”.

⁶⁶ Neste trabalho, a Questão 22 do *De veritate* foi consultada na edição brasileira da obra, publicada pela editora Edipro (TOMÁS DE AQUINO, 2015).

para a afirmação quando ela vê a evidência dos primeiros princípios, pois o último fim desempenha na ordem prática, o mesmo papel que os princípios da ordem especulativa (VERNAUX, 1969, p. 153). Considerada neste movimento espontâneo que resulta de sua própria natureza, a vontade se chama *voluntas ut natura* (vontade como natureza) e se opõe à vontade livre, *volunta ut libera*. Ela não ama os bens particulares senão em virtude desse amor fundamental que a dirige para o Bem e os ama somente na medida em que apresentam seu reflexo, uma participação desse Bem, e podem servir de meio para atingi-lo (ST, Ia-IIae, q. 1, a. 6). Mas essa necessidade da vontade não é uma deficiência do livre-arbítrio. Ao contrário: é a sua perfeição. O homem foi criado por Deus para a Deus retornar. E a Visão Beatífica é o aperfeiçoamento final do homem, aquilo que havia desejado por detrás de tudo o que havia desejado em particular. Ao ver a Divina Essência não pode não querê-La, pois foi criado para vê-La.

Podemos procurar precisar qual é o Bem, fim último da vontade, por dois caminhos: pela teologia natural (extrínseco e dedutivo); ou pela análise do querer (psicológico e indutivo). A Teologia natural mostra que Deus é o Bem (ST, Ia, q. 6, a. 2), o fim último da criatura, que é amado implicitamente em tudo aquilo que é amado (ST, Ia, q. 44, a. 4). Isso é verdadeiro para todo ser e para todo apetite natural inconsciente. Todo ser ama a Deus – ainda que não o conheça –, pois Deus contém todas as perfeições que as criaturas buscam e nada é bom senão por participação de Sua Bondade (SCG, L. III, c. 17-21 e 24). Isso é verdade, em particular, para o homem e para o seu apetite específico que é a vontade: em tudo aquilo que ele ama, é, a rigor, a Deus que ele ama. Uma objeção muito evidente, lembrando que muitos homens ignoram a Deus, pergunta como poderiam querer o que não conhecem. A resposta é simples: querendo um bem que ele concebe, o homem quer o Bem. E o Bem é Deus, embora o ignore. Despertada pela representação de um bem, e com mais razão ainda pela concepção do Bem, a vontade tende realmente, embora de um modo implícito, para Deus (VERNAUX, 1969, p. 154).

A análise do querer e de sua lógica interna, do mesmo modo, também mostra que ele tem a Deus por fim último, pois o homem procura naturalmente a felicidade (ST, Ia-IIae, q. 5, a. 8). Mas a beatitude não está em nenhum bem criado, ensina em Santo Tomás (ST, Ia-IIae, q. 2-3; CG, III, 26-40). Somente a posse de um bem infinito pode satisfazer o coração humano e saciar sua inquietude. Desse modo, o homem,

ao procurar a felicidade, tende implicitamente para Deus. Eis Santo Tomás (ST, Ia-IIae, q. 2, a. 8)⁶⁷:

é impossível a beatitude do homem consistir em algum bem criado. Pois esta é o bem perfeito que sacia totalmente o apetite; do contrário, se algo ainda restasse a apetecer, não seria ele o fim último. Ora, o objeto da vontade, que é o apetite humano, é o bem universal, como o do intelecto é a verdade universal. Ora, disto não é capaz nenhum bem criado, mas só Deus, porque toda criatura tem a bondade participada. Por onde só Deus pode satisfazer a vontade do homem, conforme a Escritura (Sl 102, 5): O que enche de bens o teu desejo. Logo, só em Deus consiste a beatitude dele.

Esta análise é de ordem metafísica e se apoia sobre fatos de experiência universal – ou seja: que o homem quer a felicidade e que não a encontra neste mundo. Todavia, ela ultrapassa o campo da experiência e coloca uma tese: é falsa toda beatitude que o homem pretender encontrar num bem finito. No plano da consciência reflexa e da liberdade, por outro lado, o homem pode colocar seu último fim em qualquer outra coisa que não seja Deus. Como diz São Paulo: há pessoas que fazem de seu ventre um deus (Fil. 3, 19). Há outros que fazem um deus ou da Ciência ou da Arte. E é nesta disjunção sempre possível entre a *voluntas ut natura* (vontade como natureza) e a *voluntas ut libera* (vontade como livre) que reside todo o drama do destino (VERNAUX, 1969, p. 155).

Como já afirmamos, o bem comum, para Santo Tomás, é Deus mesmo – a divina bondade (ST, Ia, q. 6, a. 2; e q. 60, a. 5, ad. 5) –, fim último de todas as coisas (ST, Ia, q. 44, a. 4), e amado implicitamente em tudo o que é amado – ou seja: Deus é o bem mais comunicável, o que pode ser fruído, de forma perfeita e absoluta, por toda e qualquer criatura, sem que isso em nada o reduza ou prejudique. Se Deus é o próprio Bem Comum, a vontade, diante dele, o quer necessariamente, pois Nele o bem está de forma perfeita e infinita, saciando necessária e absolutamente o apetite.

⁶⁷ No texto original, em latim: “impossibile est beatitudinem hominis esse in aliquo bono creato. Beatitudo enim est bonum perfectum, quod totaliter quietat appetitum, alioquin non esset ultimus finis, si adhuc restaret aliquid appetendum. Obiectum autem voluntatis, quae est appetitus humanus, est universale bonum; sicut obiectum intellectus est universale verum. Ex quo patet quod nihil potest quietare voluntatem hominis, nisi bonum universale. Quod non invenitur in aliquo creato, sed solum in Deo, quia omnis creatura habet bonitatem participatam. Unde solus Deus voluntatem hominis implere potest; secundum quod dicitur in Psalmo CII, qui replet in bonis desiderium tuum. In solo igitur Deo beatitudo hominis consistit”.

4 – Consequências ético-políticas do bem comum.

4.1 – Apresentação da moral tomista.

Santo Tomás de Aquino ensina que o homem foi feito à imagem e semelhança de Deus – exprimindo imagem a inteligência, o livre arbítrio e o poder sobre si mesmo. Se na *prima pars* da *Suma Teológica* o Santo Doutor estuda Deus, Ele mesmo, e sua criação, na *prima secundae* estuda Deus a partir da sua criatura: o homem – Sua imagem – e o princípio das suas obras, realizadas por ter livre-arbítrio e ser senhor delas.

Para tanto, divide-a em nove tratados: 1) da bem aventurança – em que define o fim último da vida humana; 2) dos atos humanos – em que pretende compreender que atos conduzem e que atos desviam da bem-aventurança; 3) das paixões da alma – os atos comuns do homem com os animais; 4) dos hábitos – princípios intrínsecos do ato humano, ao lado das potências; 5) das virtudes em geral⁶⁸ – espécie de hábito, qual seja, o bom hábito; 6) dos dons do Espírito Santo – anexo à virtude, assim como as beatitudes e os frutos; 7) dos vícios e pecados – espécie de hábito, qual seja, o mal hábito; 8) da lei – a instrução de Deus, a modo de princípio extrínseco do ato humano, para que operamos retamente; e 9) da Graça⁶⁹ – a ajuda de Deus, a modo de princípio extrínseco do ato humano, para que procedamos retamente.

Apesar de beleza e da profundidade com que o Aquinate estuda a moral, neste trabalho, dado os seus objetivos, não podemos senão apresentar os principais elementos da ética tomista. E uma vez introduzida a moral tomista, podemos nos aproximar e tentar compreender a bondade e a malícia, do ponto de vista ético.

4.1.1 – A Beatitude – Fim do homem.

No seu Tratado da Bem-Aventurança, Santo Tomás se dedica a demonstrar que as ações humanas tendem todas para um fim (ST, Ia-IIae, q. 1, a. 1), o que é próprio da natureza humana racional (ST, Ia-IIae, q. 1, a. 2), assim como o é a existência de um fim último (ST, Ia-IIae, q. 1, a. 4), causa de tudo o que o homem quer (ST, Ia-IIae, q. 1, a. 5). Esse fim, na sua essência, é um só para todos os homens (ST,

⁶⁸ As virtudes, consideradas de maneira genérica, podem ser estudadas por *As virtudes principais em Tomás de Aquino*, de Sérgio Ricardo Strefling (STREFLING, 2020).

⁶⁹ Para uma aproximação da Graça, na tradição tomista, importante a leitura de *Graça e Natureza em Tomás de Aquino*, de Sérgio Ricardo Strefling (STREFLING, 2004).

la-IIae, q. 1, a. 7), assim como para os outros seres (ST, la-IIae, q. 1, a. 8): a beatitude. Ela, no entanto, não consiste nas riquezas (ST, la-IIae, q. 2, a. 1), na honra (ST, la-IIae, q. 2, a. 2), na glória, (ST, la-IIae, q. 2, a. 3), no poder (ST, la-IIae, q. 2, a. 4), nos bens do corpo (ST, la-IIae, q. 2, a. 5), no prazer (ST, la-IIae, q. 2, a. 6) ou em qualquer bem criado (ST, la-IIae, q. 2, a. 8). Certamente, é algo da alma, ainda que consista em algo exterior à alma (ST, la-IIae, q. 2, a. 7). Trata-se, sim, de algo incriado, enquanto a coisa mesma que desejamos alcançar, e, ao mesmo tempo, criado, enquanto a obtenção, posse, uso ou função da coisa desejada (ST, la-IIae, q. 3, a. 1). A beatitude última e perfeita consiste, pois, na visão da Divina Essência, posto o homem não ser perfeitamente feliz enquanto lhe restar o que buscar ou desejar, assim como a perfeita felicidade exigir que o intelecto atinja a própria essência da causa primeira (ST, la-IIae, q. 3, a. 8).

A perfeita compreensão da beatitude é premissa fundamental e indispensável para o estudo da moral. É só sabendo qual o fim do homem – e, por conseguinte, de seus atos – que se poderá medir em que medida esses atos a ele conduzem ou dele desviam. Para tanto, Santo Tomás estuda a ciência moral, que versa sobre atos humanos, primeiro, em universal – a abranger o estudo do ato humano em si e dos seus princípios – e, depois, em particular. E dos atos humanos, alguns são próprios do homem, outros são comuns com os animais – denominados paixões. Os atos humanos propriamente ditos se denominam voluntários, posto ser a vontade o apetite racional próprio do homem. O voluntário é, assim, o centro da moral tomista. E é só examinando a sua existência e o seu conteúdo que se pode julgar a moralidade do ato humano, ou seja, se se trata de ato virtuoso ou vicioso.

4.1.2 – O voluntário.

Sertillanges, em seu *La philosophie morale de St. Thomas d'Aquin*, dedicou-se a resumir o Tratado dos Atos Humanos, encontrando, na *Suma Teológica*, as doze fases de todo ato voluntário completo, as quais condensou em um quadro – Quadro 1 a seguir (SERTILLANGES, 1922, p. 29-36). A formação do ato, assim, se dá pela interferência constante entre a inteligência e a vontade, de sorte que seis dessas fases dizem respeito à inteligência e seis à vontade. Eis, pois, os movimentos da inteligência e da vontade que integram um ato moral completo (ST, la-IIae, qq. 8-19):

Quadro 1: A formação do voluntário

Atos da inteligência:	Atos da vontade:
I Atos que dizem respeito ao fim <i>Ordo Intentionis</i> (ST, Ia-IIae, q. 8)	
1º - O ponto de partida de toda a atividade moral está na inteligência. Moralmente, não fazemos nada sem querer. Mas também não queremos nada sem tê-lo conhecido – <i>ignoti nulla cupido</i>. Portanto, é este o primeiro passo: ver o bem, ou seja, tornar-se consciente de um fim, concebendo um objeto como bom (ST, Ia-IIae, q. 9, a. 1).	2º - E como a vontade está na razão – <i>voluntas est in ratione</i> – e não é outra coisa senão o apetite por bens propostos pela razão, este primeiro ato do espírito corresponde a um primeiro gesto voluntário que recebe, por antonomásia, o nome vontade (<i>voluntas, simplex volitio</i>). Segundo Vernaux (VERNAUX, 1969, p. 148-149), o simples pensamento de um bem desperta na vontade uma complacência não deliberada, espontânea, necessária. Talvez pudesse não pensar neste objeto, pensar em outra coisa, de sorte que é, do mesmo modo, indiretamente responsável de sua complacência. Mas esta desperta-se necessariamente, mesmo se o bem é intangível. Esta complacência chama-se <i>veleidade</i> (ST, Ia-IIae, q. 8).
3º - A complacência provoca um exame mais atento do objeto, para ver se ele é possível e bom aqui e agora: para mim, na situação concreta em que eu me encontro. Este exame é um ato intelectual. Se o objeto não é possível, volta-se ao estado precedente sob a forma de um desejo puramente condicional: “bem que eu gostaria de ter	4º - A simples complacência torna-se precisa em intenção de atingir o bem. Esse se torna, por isso mesmo, um termo ou um fim. A intenção contém implicitamente a vontade de usar dos meios necessários, mas como esses não são ainda conhecidos, não os quer formalmente (ST, Ia-IIae, q. 8, a. 1, 4; q. 9, a. 7 et seq.).

asas, de ser o Rei da Inglaterra, mas sei que isto é impossível” (ST, Ia-IIae, q. 19, a. 4, et seq.).	
II Atos que dizem respeito aos meios:	
A <i>Ordo 2^a intentionis vel electionis</i>	
5º - A intenção de atingir o fim provoca a procura dos meios capazes de conduzir a ele, o que é um trabalho intelectual. Se não se encontra estes meios, percebe-se que se enganou quando julgou o bem possível e volta-se à veleidade (ST, Ia-IIae, q. 14).	6º - Então aderimos aos meios encontrados – ou seja: consentimos nos meios em vista do fim a ser atingido. É um ato de vontade. Existem, aqui, duas possibilidades: ou um meio é único e, então, consentir com esse meio acabará com o processo voluntário; ou existem vários meios e, então, um novo ato de inteligência é necessário – a saber, o discernimento dos melhores –, assim como um novo ato de vontade, a fim de excluir os demais. Se houver, portanto, apenas um meio, salta-se sobre as duas fases seguintes (ST, Ia-IIae, q. 15).
7º - O consentimento provoca o exame dos diversos meios presentes, quanto ao seu valor relativo: qual é o mais fácil, o mais direto, o mais eficaz? É um trabalho intelectual: a deliberação, o <i>consilium</i>. Das definições dadas, infere-se uma espécie de axioma de psicologia moral: nunca se delibera sobre o fim, mas sobre os meios (ST, Ia-IIae, q. 14, a. 6; q. 13, a. 3).	8º - A deliberação termina pela escolha de um meio, com a exclusão dos outros. É o ato central da vontade, a eleição ou a decisão. É aqui somente que há lugar para a liberdade. Não devemos identificar vontade e liberdade – embora constituam uma única potência –, mas podemos tomar como equivalentes: escolha (deliberada) e liberdade (ST, Ia-IIae, q. 13).
B <i>Ordo executionis</i>	

9º - Feita a escolha, segue a ordenação das operações a serem executadas. É um trabalho intelectual que se chama <i>imperium</i> e que consiste em prever e combinar, pôr em ordem, no espírito, a sequência dos atos a executar (ST, Ia-IIae, q. 17).	10º - A vontade põe em ação as faculdades que devem operar. Ela as aplica às suas atividades, seja a imaginação, a inteligência, a sensibilidade ou a motricidade. Esta fase se chama <i>usus activus</i>, uso ativo das faculdades pela vontade (ST, Ia-IIae, q. 16).
11º - Segue-se a execução. As faculdades agem conforme sua natureza, mas como é sob a influência da vontade, esta fase chama-se <i>usus passivus</i> (ST, Ia-IIae, q. 16, a. 1).	
12º - Se tudo ocorrer normalmente, o bem concebido anteriormente é obtido, e dá-se a então a fruição, <i>fruitio</i> (ST, Ia-IIae, q. 11).	

Fonte: (SERTILLANGES, 1922)

Esta análise de Santo Tomás pode parecer complexa, mas ela está ainda longe de corresponder à complexidade do homem, pois a vontade pode ainda voltar-se sobre sua própria atividade: podemos deliberar se vamos pensar em tal coisa, decidir usar de tais meios ou não etc. E as relações entre meio e fim podem variar: aquilo que havíamos tomado primeiramente como simples meio, torna-se um fim ou, o que tomamos por fim, torna-se um simples meio para obter outra coisa etc.

4.1.3 – As paixões.

As paixões, por sua vez, são um movimento – *passio quidam motus est* (ST, Ia-IIae, q. 23, a. 2). Explicando essa afirmação, Vernaux afirma que o fundo de todo apetite é único: a tendência para um bem ou o amor desse bem. Essa tendência inclina o sujeito para um bem transcendente e, a rigor, é egoísta, posto o sujeito querer o bem para ele mesmo. Esse amor, todavia, é a fonte de diversos outros apetites que se distinguem por seu objeto formal (VERNAUX, 1969, p. 78).

Primeiro, devemos saber que a tendência para um bem implica, também, a tendência contrária em relação ao mal – ou seja: o ódio, esse desejo de nos desviar ou de nos desfazer do mal (ST, Ia-IIae, q. 29, a. 1). O ódio, assim, é fundado sempre em um amor prévio (ST, Ia-IIae, q. 29, a. 2), assim como a noção de mal não aparece senão como contrária à de bem. Nesse sentido, é só por referência aos amores de

um homem que se pode definir seus ódios, como consequências. Esses dois movimentos inversos – a procura e a fuga – pertencem ao mesmo apetite: o concupiscível (ST, Ia, q. 82, a. 2; e Ia-IIae, q. 23, a. 1). Logo, todas as paixões que visam ao bem ou ao mal, absolutamente considerados – como a alegria, a tristeza, o amor, o ódio etc. –, pertencem ao concupiscível (ST, Ia-IIae, q. 23, a. 1).

Se o bem a ser alcançado se mostrar difícil ou árduo, o amor se transforma em instinto de luta contra o obstáculo – dizer que o bem é árduo significa, precisamente, que estamos dele separados por algo que deve ser superado. Esse instinto não se confunde com o concupiscível, pois faz com que abandonemos um prazer e, ao mesmo tempo, suportemos um sofrimento. Por outro lado, se o mal é ameaçador, o instinto de fuga cede ao instinto de resistência – e a essa tendência denominamos irascível (ST, Ia-IIae, q. 23, a. 1). Nesse sentido, todas as paixões que visam ao bem ou ao mal enquanto árdus, enquanto difíceis, de algum modo, de serem alcançados ou evitados – a audácia, o temor, a esperança etc. – pertencem ao irascível (ST, Ia-IIae, q. 23, a. 1). O irascível, assim, é por natureza ordenado para o concupiscível – afinal, a luta contra o obstáculo não tem sentido e razão de ser senão para obter um bem. No entanto, ele pode momentaneamente ser considerado como independente, pois seu fim próximo é a vitória sobre o obstáculo, e seu fim imediato é a luta mesma (VERNAUX, 1969, p. 79).

No sentido clássico, do qual nos valem, as paixões designam os sentimentos em geral – o que, modernamente, se designa por estados afetivos. E todo sentimento é constituído por três elementos essenciais: a *immutatio corporalis*, o conhecimento e o apetite. A *immutatio corporalis* consiste no conhecimento de modificações físicas – sem ela o sentimento seria intelectual, e não mais um estado de sensibilidade. Nesse sentido, o pavor de quem treme é constituído pelo próprio tremor. Essas modificações físicas, no entanto, são só a base ou a matéria do sentimento, não explicando senão o seu calor. O conhecimento, por sua vez, desenvolve o processo e especifica o sentimento. Quem treme de pavor é porque viu o urso. Esse conhecimento, todavia, não fosse o apetite que o desperta, permaneceria inerte e puramente especulativo. O apetite, assim, é o elemento principal do sentimento. Se alguém tem pavor do urso que vê é porque, no fundo, ama a vida e odeia o sofrimento e a morte (VERNAUX, 1969, p. 79-80).

Nesse sentido, ao nos debruçarmos sobre os movimentos do apetite concupiscível, notamos que, em relação a um bem, considerado em si mesmo, há

amor. Mas se o bem não é possuído, se é ausente, há *desejo*; se é possuído, haverá *deleite*, alegria. Quanto ao mal, considerado em si, há *ódio*. Se o mal é ausente, o oposto do desejo é a *aversão*. Já se o mal é presente, o oposto da alegria é a *dor*. Quanto aos movimentos do apetite irascível, em relação a um bem árduo, o desejo engendra duas paixões: se o bem lhe aparece como possível, há *esperança*; se como impossível, *desespero*. Já em relação ao mal árduo, surge a *cólera* – pela qual se luta contra um mal presente –, a *audácia* – pela qual nos aproximamos do mal que cremos vencível – e o *medo* – pelo qual nos afastamos de um mal que cremos invencível (VERNAUX, 1969, p. 80-82).

4.1.4 – Os hábitos.

Os hábitos, por sua vez, são qualidades (ST, Ia-IIae, q. 49, a. 1) que, a título de acidente secundário, modificam ou determinam a operação das faculdades. Eles se distinguem não só por seus objetos e princípios ativos, mas também por se ordenarem ou não à natureza (ST, Ia-IIae, q. 54, a. 2). E essa distinção em razão da ordenação à natureza pode se dar de dois modos: 1) de um lado, conforme a conveniência ou inconveniência em relação à natureza; 2) de outro, enquanto alguns hábitos dispõem para o conveniente à natureza inferior, outros dispõem ao ato conveniente à natureza superior. No primeiro caso, distinguem-se, especificamente, o hábito bom – que dispõe para o ato conveniente à natureza do agente – e o hábito mau – que dispõe para o ato não conveniente à natureza do agente. Os atos das virtudes⁷⁰, nesse sentido, convêm à natureza humana por serem conforme à razão; os atos dos vícios, ao contrário, sendo contrários à razão, discordam da natureza humana. Já no segundo caso, podemos afirmar que a virtude humana – que dispõe para o ato conveniente à natureza humana – se distingue da virtude divina (= heroica) – que dispõe para o ato conveniente à natureza superior (ST, Ia-IIae, q. 54, a. 3).

O estudo da moral, nesse sentido, na medida em que pretende tratar dos atos humanos voluntários, deve se aprofundar no estudo dos hábitos, em especial. Com isso, a própria estrutura da *Suma Teológica* – coluna do pensamento tomista neste ponto – se debruça, só na *prima secundae*, sobre as virtudes e os seus anexos (= os

⁷⁰ A teoria tomista das virtudes é ponto chave para o problema das escolhas humanas. Para o aprofundamento do seu pensamento, é muito conveniente o estudo de seus *Comentários ao Segundo Livro da Ética* de Aristóteles, em que apresenta suas *Onze Lições Sobre a Virtude* (TOMÁS DE AQUINO, 2013), assim como as Questões 1 a 5 do *De virtutibus* (TOMÁS DE AQUINO, 2012).

dons, as beatitudes e os frutos) em 15 questões (ST, Ia-IIae, qq. 55-70) e sobre os vícios e os pecados em mais 10 questões (ST, Ia-IIae, qq. 71-89). A *secunda secundae*, por sua vez, é dedicada quase que exclusivamente ao estudo das virtudes⁷¹: as teologais – a Fé (ST, IIa-IIae, qq. 1-16), a Esperança (ST, IIa-IIae, qq. 17-22) e a Caridade (ST, IIa-IIae, qq. 23-46) – e as cardeais – a Prudência (ST, IIa-IIae, qq. 47-56), a Justiça (ST, IIa-IIae, qq. 57-122), a Fortaleza (ST, IIa-IIae, qq. 123-140) e a Temperança (ST, IIa-IIae, qq. 141-170).

Nesse sentido, é curioso que, segundo Maritain, a ética só fornece as regras da conduta humana na ordem natural, e em relação ao Fim último do homem tal qual seria se o homem tivesse por fim uma beatitude natural. Tendo o homem, como fim último, um fim sobrenatural – Deus possuído não pelo conhecimento imperfeito da razão humana, mas pela visão beatífica e deificante da essência divina –, e devendo os seus atos serem regrados em relação a esse fim sobrenatural e de maneira a conduzi-lo a esse fim, a ética é insuficiente para lhe ensinar tudo o que deve saber para bem agir. Ela deve ser completada e superelevada pelos ensinamentos da Revelação (MARITAIN, 1948, p. 175-176).

Os fins deste trabalho – que se resume a estudar a bondade e a sua relação com o bem comum, e não elaborar um tratado de ética – não nos permite tamanha aproximação do estudo dos hábitos – vícios e virtudes – e de seus anexos. Por essa razão, traçadas as premissas básicas que nos permitem situar adequadamente a ética dentro da filosofia de Santo Tomás de Aquino, podemos avançar para estudar, propriamente, a bondade dos atos humanos e, enfim, a função do bem comum na ética tomista.

4.2 – A bondade dos atos humanos.

Ao estudar a bondade e a malícia dos atos humanos, Santo Tomás se dedica, primeiro, a compreender como uma ação humana é boa ou má e, depois, o que resulta da bondade ou da malícia dos atos humanos – o mérito ou o demérito, o pecado e a culpa (4.2.4). O primeiro ponto é dividido em uma tríplice consideração: a) a primeira é sobre a bondade e a malícia dos atos humanos em geral (4.2.1), b) a segunda, sobre a bondade e a malícia dos atos interiores (4.2.2) e, c) a terceira, sobre a bondade e a malícia dos atos externos (4.2.3). Seguiremos, assim, essa mesma lógica e, por fim,

⁷¹ A *secunda secundae* é composta por 8 tratados, divididos em 189 questões. Desse total, 170 tratam das sete virtudes.

abordaremos a bondade e a malícia nas paixões da alma (4.2.5) e nos prazeres (4.2.6).

4.2.1 – A bondade e a malícia dos atos humanos em geral.

A questão 18 é, depois da questão 100, a mais longa da Ia-IIae. Ela retoma a maior parte dos problemas fundamentais concernentes à moralidade discutidos na época de Santo Tomás e se divide em duas grandes partes: a primeira compreende os artigos de 1 a 4 e nela se estuda a divisão entre atos bons e maus, com os elementos que para eles contribuem; a segunda parte estabelece o caráter específico ou essencial dessa distinção entre os atos humanos. Além disso, nos artigos 8 e 9, se estuda o problema dos atos indiferentes.

Segundo Santo Tomás, deve-se falar do bem e do mal nas ações do mesmo modo como falamos do bem e do mal nas coisas, pois cada coisa age como é – cada coisa tem de bem quanto tem de ser – *in rebus autem unumquodque tantum habet de bono, quantum habet de esse* (ST, Ia-IIae, q. 18, a. 1) –: o bem e o ser, afinal, são conversíveis (ST, Ia, q. 5, a. 1, 3; q. 17, a. 4, ad. 2). Nesse sentido, só Deus possui toda a plenitude do ser, precisamente em razão de sua unidade e sua simplicidade – *unum et simplex* (ST, Ia-IIae, q. 18, a. 1). As criaturas, por sua vez, possuem a plenitude do ser que lhes convém. Por isso, é possível que algumas coisas possuam o ser quanto a algo, embora lhes falte algo para a devida plenitude do ser.

A plenitude do ser humano implica a composição de alma e corpo, com todas as potências e instrumentos para o conhecimento e para o movimento. Desse modo, a quem faltar um desses elementos, faltar-lhe-á algo da plenitude do seu ser. E como terá de ser o quanto tiver de bondade – *quantum igitur habet de esse, tantum habet de bonitate* (ST, Ia-IIae, q. 18, a. 1) –, carecendo da plenitude do seu ser, nessa mesma medida lhe faltará a bondade e será considerado mau – *ei deficit de plenitudine essendi, intantum deficit a bonitate, et dicitur malum* (ST, Ia-IIae, q. 18, a. 1). Para o cego, exemplifica Santo Tomás, é bem o viver e mal estar privado da vista.

De qualquer modo, como é da razão do bem a plenitude do ser, o ente a que faltar a plenitude que lhe é devida não será considerado bom de modo absoluto, mas apenas de modo relativo, enquanto é ser – *secundum quid, inquantum est ens* (ST, Ia-IIae, q. 18, a. 1). Com essa explicação, enfim, conclui Santo Tomás que toda ação tanto tem algo de ser quanto tem de bondade – *omnis actio, inquantum habet aliquid de esse, intantum habet de bonitate* (ST, Ia-IIae, q. 18, a. 1). Faltando-lhe, por outro

lado, algo da plenitude do ser devida à ação humana, igualmente lhe faltará algo da bondade. Enfim: o bem e o mal da ação, como das demais coisas, considera-se pela plenitude ou pela deficiência do ser – *bonum et malum actionis, sicut et ceterarum rerum, attenditur ex plenitudine essendi vel defectu ipsius* (ST, Ia-IIae, q. 18, a. 2).

Dizer que a ação é tanto boa quanto é, no entanto, não esgota a explicação. A exemplo do que ocorre com a bondade do ser natural – que depende da forma que o especifica –, assim também a bondade do ato moral depende de o seu objeto ser um objeto conveniente (ST, Ia-IIae, q. 18, a. 2) e de se observarem as suas circunstâncias devidas (ST, Ia-IIae, q. 18, a. 3), as quais podem, inclusive, especificar o ato como bom ou como mal (ST, Ia-IIae, q. 18, a. 10). Além disso, as coisas se dispõem para a bondade do mesmo modo como se dispõem para o ser: sendo assim, existem coisas que possuem ser independente – e, em relação a elas, basta considerar-lhe o ser, de modo absoluto –, e existem outras, porém, que são dependentes – e, quanto a elas, devemos considerar-lhe a causa de que dependem.

Seguindo esse raciocínio, Santo Tomás afirma que assim como o ser de uma coisa depende do agente e da forma, assim também a bondade da coisa depende do fim – *ita bonitas rei dependet a fine* (ST, Ia-IIae, q. 18, a. 4). As ações humanas, possuindo bondade dependente, tiram a sua bondade do fim de que dependem, ressalvada a bondade absoluta que lhes é intrínseca – *Actiones autem humanae, et alia quorum bonitas dependet ab alio, habent rationem bonitatis ex fine a quo dependent, praeter bonitatem absolutam quae in eis existit* (ST, Ia-IIae, q. 18, a. 4).

Considerando tudo isso, o Aquinate analisa a bondade da ação humana a partir de quatro pontos de vista: a) uma é genérica, que convém à ação como tal – é boa na medida em que é ação; b) outra é específica e lhe resulta do objeto conveniente; c) a terceira, dependente das circunstâncias, é como que accidental; e d) a quarta, depende do fim, é constituída pela relação com a causa mesma da bondade. E a diferença entre o bem e o mal, considerada em relação ao objeto do ato, implica uma relação essencial com a razão: são convenientes os objetos procedentes da razão (ST, Ia-IIae, q. 18, a. 5).

4.2.2 – A bondade do ato interior da vontade.

Como a diferença específica dos atos depende dos objetos (ST, Ia-IIae, q. 18, a. 5), o bem e o mal dos atos da vontade dependem propriamente dos objetos (ST, Ia-IIae, q. 19, a. 1), e só do objeto – não das circunstâncias, acidentes do ato (ST, Ia-

IIae, q. 19, a. 2). Mas deve-se anotar, aqui, que a bondade da vontade depende da razão, do mesmo modo por que depende do objeto: o objeto lhe é proposto pela razão (ST, Ia-IIae, q. 19, a. 3). Por isso, toda vontade que discorda da razão, seja reta, ou errônea, é sempre má (ST, Ia-IIae, q. 19, a. 5).

O que faz uma vontade boa ou má, desse modo, é, essencialmente, o objeto da vontade: o que ela quer como bem – que poderá ser um bem verdadeiro ou um bem aparente. Para a vontade, ele se identifica ao bem e ao fim. A qualidade moral da vontade, nesse sentido, depende da objetividade do querer, do fato de que ele incida ou não sobre um bem verdadeiro e real (ST, Ia-IIae, q. 19, a. 1, ad. 1). Isso supõe que a vontade seja capaz, pelo amor, que é seu primeiro ato, de abrir-se e dedicar-se ao bem por si mesmo, e de a ele conformar-se, assim como o intelecto é capaz de conhecer o bem em si mesmo, em sua verdade. Isso, aliás, é um testemunho, em uma análise técnica, da objetividade do pensamento cristão na concepção do bem, do amor, da finalidade e, por detrás disso tudo, da relação com Deus como objeto do amor, que se revela e se dá em sua verdade, em sua realidade.

No entanto, na *Suma*, a bondade da vontade humana depende muito mais da lei eterna⁷² do que da razão humana. É que, a rigor, procede da lei eterna (= razão divina) o fato de que a razão humana é a regra da vontade humana, pela qual sua bondade é medida (ST, Ia-IIae, q. 19, a. 4). Sendo assim, falhando a razão humana, é necessário recorrer à lei eterna – *et ubi deficit humana ratio, oportet ad legem aeternam recurrere* (ST, Ia-IIae, q. 19, a. 4).

4.2.3 – A bondade e a malícia dos humanos exteriores.

Nessa questão Santo Tomás apresenta a resolução de um problema difícil, até hoje discutido entre moralistas – qual a contribuição da intenção e do ato que se realiza, e quais suas relações para o estabelecimento da moralidade. Para tanto, o Aquinate explica que os atos exteriores podem ser bons ou maus de dois diferentes modos: primeiro, segundo o seu gênero e segundo as circunstâncias; e, segundo, pela ordem ao fim.

A razão de bem ou de mal que possui o ato exterior por ordem ao fim, encontra-se primeiro no ato da vontade, e dele procede para o ato exterior. Todavia, a bondade

⁷² Segundo nos relembra Ricardo Dip, a fonte da lei natural é a razão da sabedoria divina (*ratio divinae sapientiae*), a razão do governo divino (*ratio divinae gubernationis*), a razão da Divina Providência (*ratio divinae providentiae*), em resumo, a lei eterna (DIP, 2019, p. 126-129).

ou a malícia do ato exterior, considerado em si, por causa da sua matéria e das suas circunstâncias, não procede da vontade, mas antes da razão. Por isso, para Santo Tomás, se se considerar a bondade do ato exterior enquanto está na ordenação e apreensão da razão, é anterior à bondade do ato da vontade. No entanto, se se considerar enquanto está na execução da obra, seguirá a bondade da vontade, que é seu princípio (ST, Ia-IIae, q. 20, a. 1).

Para que algo seja mau, basta uma única deficiência. No entanto, para que seja absolutamente bom, um único bem particular não será suficiente – pois a bondade absoluta exige uma bondade integral. Sendo assim, se a vontade é boa – pelo objeto próprio e pelo fim – o ato exterior será bom. Mas a bondade da vontade que procede da intenção do fim não basta para que o ato exterior seja bom: se a vontade é má, quer pela intenção do fim, quer pelo ato querido, conseqüentemente o ato exterior será mau (ST, Ia-IIae, q. 20, a. 2).

Além disso, a bondade e a malícia do ato interior e as do ato exterior se ordenam entre si. Nesses casos, acontece de uma coisa só ser boa porque é ordenada para outra. É o caso, por exemplo, do remédio amargo, que só é bom porque cura. A bondade da cura e a do remédio não se distinguem: são uma só e a mesma bondade. Algumas vezes, ao contrário, aquilo que se ordena para outro tem em si alguma razão de bem, fora da ordenação para outro bem: o remédio saboroso tem razão de bem deletável, além de ser curativo.

Sendo assim, nas hipóteses em que o ato exterior é bom exclusivamente em razão da ordenação para o fim, é uma só a bondade ou a malícia do ato da vontade – que por si se ordena para o fim – e do ato exterior – que tende para o fim mediante o ato da vontade. Por outro lado, nas hipóteses em que o ato exterior possui bondade ou malícia por si mesmo – segundo a matéria ou as circunstâncias –, a bondade do ato exterior é uma, e a bondade da vontade – que é pelo fim – é outra. A conclusão tomista, portanto, é que a bondade do fim que procede da vontade redunde no ato exterior, e a bondade da matéria e das circunstâncias redundam no ato da vontade (ST, Ia-IIae, q. 20, a. 3).

Nessa questão, Santo Tomás acentua o querer e a finalidade como fontes da ação moral. Nela ele explica a contribuição própria do ato exterior e as suas relações com o ato interior. Embora tivesse antes colocado entre ambos um vínculo meramente accidental, nessa questão ele estabelece de maneira muito mais firme a unidade dessas duas partes da ação moral: a qualidade moral própria de uma se comunica à

outra. Para que um ato seja bom, não basta que a intenção ou o ato, em si, seja bom, é necessário que um e outro sejam bons, pois ambos são partes integrantes da ação tal como se realiza concretamente.

4.2.4 – As consequências dos atos humanos em razão da sua bondade ou da sua malícia.

A fim de responder se o ato humano, por ser bom ou mau, implica a noção de retidão ou de pecado, Santo Tomás afirma o seguinte (ST, Ia-IIae, q. 21, a. 1)⁷³:

O mal é mais que o pecado e o bem, que a retitude, pois, embora qualquer privação do bem constitua sempre pecado, este em sentido próprio consiste num ato praticado em vista de um fim e que não conserva, para com ele a ordem devida. Ora, a ordem devida para com um fim é medida por uma determinada regra, que é, para os seres que agem conforme à natureza, a virtude mesma desta que inclina para o fim. Por onde, é reto o ato que procede da virtude natural, de conformidade com a inclinação natural para o fim; porque o meio não se afasta dos extremos, i. é, o ato, da ordenação do princípio ativo ao fim. O ato que se afasta porém de tal retitude, induz a idéia de pecado. Mas os seres que agem por vontade tem como regra próxima a razão humana, e como suprema, a lei eterna. Por onde, sempre que um ato o homem o pratica em vista de um fim, conforme à ordem da razão e da lei eterna, é reto; quando porém se afasta dessa retidão considera-se pecado. Ora, é claro pelo que já dissemos⁶, que todo ato voluntário é mau, que se afasta da ordem da razão e da lei eterna; ao passo que todo ato bom concorda com ambas essas ordens. Donde se colhe que o ato humano, por ser bom ou mau, implica a idéia de retitude ou de pecado.

Segundo Santo Tomás, nesse sentido, o pecado⁷⁴ é o ato contrário à lei de Deus. Essa concepção, possui amparo no pensamento grego, embora constitua, de certo modo, uma novidade. Para os gregos, o pecado é antes uma falta, uma ação que não é correta. Santo Tomás realmente retoma a noção grega: o pecado é o ato

⁷³ No original, em latim: “Respondeo dicendum quod malum in plus est quam peccatum, sicut et bonum in plus est quam rectum. Quaelibet enim privatio boni in quocumque constituit rationem mali, sed peccatum proprie consistit in actu qui agitur propter finem aliquem, cum non habet debitum ordinem ad finem illum. Debitus autem ordo ad finem secundum aliquam regulam mensuratur. Quae quidem regula in his quae secundum naturam agunt, est ipsa virtus naturae, quae inclinat in talem finem. Quando ergo actus procedit a virtute naturali secundum naturalem inclinationem in finem, tunc servatur rectitudo in actu, quia medium non exit ab extremis, scilicet actus ab ordine activi principii ad finem. Quando autem a rectitudine tali actus aliquis recedit, tunc incidit ratio peccati. In his vero quae aguntur per voluntatem, regula proxima est ratio humana; regula autem suprema est lex aeterna. Quando ergo actus hominis procedit in finem secundum ordinem rationis et legis aeternae, tunc actus est rectus, quando autem ab hac rectitudine obliquatur, tunc dicitur esse peccatum. Manifestum est autem ex praemissis quod omnis actus voluntarius est malus per hoc quod recedit ab ordine rationis et legis aeternae, et omnis actus bonus concordat rationi et legi aeternae. Unde sequitur quod actus humanus ex hoc quod est bonus vel malus, habeat rationem rectitudinis vel peccati”.

⁷⁴ Sobre o pecado da ira, em específico, consultar, na obra de Sérgio Ricardo Streffling, *O pecado da Ira em São Tomás de Aquino* (STREFFLING, 2004).

contrário da retidão. Mas ele a eleva, conferindo-lhe uma dimensão moral. Essa passagem é assegurada pelo ordenamento ao fim, em especial ao fim último verdadeiro, de acordo com a razão. Essa ordem, ao mesmo tempo, define a obra da lei divina e a natureza da retidão moral: o desvio é o pecado.

O pecado consiste no ato que se realiza em razão de algum fim, mas que não tem a devida ordenação para esse fim. E a ordenação para o fim é medida segundo alguma regra. Para os que agem segundo a natureza, essa regra é a própria virtude natural que inclina para esse fim. Sendo assim, existe retidão no ato que procede da potência natural segundo a inclinação natural para o fim. Por outro lado, se o ato se afasta dessa retidão, incide a razão de pecado (ST, Ia-IIae, q. 21, a. 1). Já para os que agem segundo a vontade, a regra próxima é a razão humana e a regra suprema é a lei eterna.

O bem ou o mal, nesse sentido, implicam louvor ou culpa – mas apenas nos atos voluntários, nos quais podem ser identificados o mal, o pecado e a culpa (ST, Ia-IIae, q. 21, a. 2). O mérito e o demérito, por sua vez, se definem em relação à retribuição feita conforme a justiça – a qual se faz a quem age em benefício ou detrimento de outrem (ST, Ia-IIae, q. 21, a. 3).

4.2.5 – O bem e o mal nas paixões da alma.

As paixões da alma podem ser examinadas a partir de dois diferentes prismas: a) primeiro, em si mesmas; e, b) segundo, enquanto dependem do império da razão e da vontade. Se as paixões forem consideradas em si mesmas – ou seja: enquanto movimentos do apetite irracional –, não há nelas bem ou mal moral, o que depende da razão (ST, Ia-IIae, q. 18, a. 5). Por outro lado, se consideradas enquanto dependem do império da razão e da vontade, nelas há bem e mal moral, pois o apetite sensitivo está mais próximo da razão e da vontade do que os membros exteriores, cujos movimentos e atos são bons ou maus moralmente, na medida em que são voluntários. Aliás, aqui, Santo Tomás parte de uma verdadeira hierarquia entre as paixões. Com maior razão, as paixões, enquanto voluntárias (= governadas ou não proibidas pela vontade), podem ser consideradas boas ou más moralmente (ST, Ia-IIae, q. 24⁷⁵, a. 1).

⁷⁵ Nos referimos à questão 24, a despeito de consultarmos a versão da editora Permanência, em que a questão 25 é que cuida do bem e do mal nas paixões da alma. Não obstante, ao que tudo indica,

Ao lado disso, para o Aquinate, as paixões não são consideradas doenças ou perturbações da alma, senão quando carecem da moderação da razão – *passiones dicuntur morbi vel perturbationes animae, nisi cum carent moderatione rationis* (ST, Ia-IIae, q. 24, a. 2). As paixões da alma, enquanto contrárias à ordem da razão, inclinam para o pecado, mas enquanto ordenadas pela razão, pertencem à virtude – *passiones animae, inquantum sunt praeter ordinem rationis, inclinant ad peccatum: inquantum autem sunt ordinatae a ratione, pertinent ad virtutem* (ST, Ia-IIae, q. 24, a. 2, ad. 3). Isso significa que as paixões, por si mesmas, não são pecaminosas. Podem, no máximo, inclinar para o pecado (ST, Ia, q. 81). Por outro lado, enquanto participam da influência da razão, tornam-se a sede das virtudes morais.

Na medida em que o apetite sensitivo obedece à razão (ST, Ia-IIae, q. 17, a. 7), é da perfeição do bem moral que também as paixões da alma sejam reguladas pela razão. Desse modo, assim como é melhor que o homem não apenas queira o bem, mas também o realize por um ato exterior, assim também é da perfeição do bem moral que o homem se mova para o bem não apenas conforme a vontade, mas também pelo apetite sensitivo – *homo ad bonum moveatur non solum secundum voluntatem, sed etiam secundum appetitum sensitivum* (ST, Ia-IIae, q. 24, a. 3). Mas as paixões humanas podem se referir ao juízo da razão de duas maneiras diferentes: uma, antecedente; outra, consequente. No primeiro caso, quando as paixões da alma ofuscam o juízo da razão – do qual depende a bondade moral do ato –, diminuem-lhe a bondade. Nesse sentido, segundo Santo Tomás, mais vale se praticar uma obra da caridade por um juízo da razão, do que só pela paixão da misericórdia – *laudabilius enim est quod ex iudicio rationis aliquis faciat opus caritatis, quam ex sola passione misericordiae* (ST, Ia-IIae, q. 24, a. 3, ad. 1). No segundo caso, as paixões se referem ao juízo da razão a modo de redundância ou a modo de eleição. A modo de redundância, ensina o Aquinate, a parte superior da alma se move intensamente para algo e a parte inferior lhe segue o movimento: a paixão existente consequentemente no apetite sensitivo é sinal da intensidade da vontade e indica a maior bondade moral. A modo de eleição, o homem, por juízo da razão, elege ser afetado por alguma paixão, para agir mais prontamente, com a cooperação do apetite sensitivo: a paixão da alma, assim, aumenta a bondade do ato (ST, Ia-IIae, q. 24, a. 3, ad. 1).

trata-se de um erro da edição. Na versão da editora Loyola, assim como nas versões em latim, a questão 24 trata do bem e do mal nas paixões da alma e a questão 25 da ordem das paixões entre si.

4.2.6 – A bondade e a malícia dos prazeres.

No pensamento de Santo Tomás de Aquino, certos prazeres⁷⁶ são bons e outros prazeres são maus – *aliquas delectationes esse bonas, et aliquas esse malas* (ST, Ia-IIae, q. 34, a. 1). O prazer, a rigor, é o repouso da potência apetitiva em algum bem amado e é consequente a alguma operação. Assim como na ordem natural existe um certo repouso natural, que convém à natureza, e um outro repouso não natural, que repugna à natureza, também na ordem moral será bom o prazer que levar o apetite superior ou o inferior a repousar no que convém à razão e mau o que levar a repousar no que discorda da razão e da lei de Deus – *ita et in moralibus est quaedam delectatio bona, secundum quod appetitus superior aut inferior requiescit in eo quod convenit rationi ; et quaedam mala, ex eo quod quiescit in eo quod a ratione discordat, et a lege Dei* (ST, Ia-IIae, q. 34, a. 1).

Nesse sentido, sendo o prazer o descanso do apetite no bem, se aquilo em que o apetite repousa for absolutamente bom, haverá prazer absolutamente e será bom absolutamente. Por outro lado, se não for bom absolutamente, mas relativamente a algo determinado, então não haverá prazer absolutamente, mas prazer relativamente a algo determinado – *si autem non sit bonum simpliciter, sed quoad hunc, tunc nec delectatio est simpliciter, sed huic: nec simpliciter est bona, sed bona secundum quid, vel apparens bona* (ST, Ia-IIae, q. 34, a. 2).

Santo Tomás ensina, a esse respeito, que o fim último do homem é Deus, Ele mesmo, sumo bem absoluto – *summum bonum simpliciter* –, ou o gozo – *fruitio* – de Deus, que implica um certo prazer fundado no fim último. Por isso, há um prazer do homem que pode ser considerado ótimo por comparação com todos os bens humanos – *per hunc modum aliqua delectatio hominis potest dici optimum inter bona humana* (ST, Ia-IIae, q. 34, a. 3). Por fim, afirma o Aquinate que, segundo o prazer da vontade do homem, ele é julgado bom ou mau: quem é bom e virtuoso se alegra nas obras da virtude, e o mau nas obras más – *secundum delectationem voluntatis humanae, praecipue iudicatur homo bonus vel malus: est enim bonus et virtuosus qui gaudet in operibus virtutum; malus autem qui in operibus malis* (ST, Ia-IIae, q. 34, a. 4). Por outro lado, os prazeres do apetite sensitivo não são a regra da bondade e da malícia moral – *delectationes autem appetitus sensitivi non sunt regula bonitatis vel malitiae moralis* (ST, Ia-IIae, q. 34, a. 4).

⁷⁶ A fim de se aprofundar no pensamento de Santo Tomás acerca dos prazeres, convém consultar seu Comentário ao Décimo Livro da Ética de Aristóteles (TOMÁS DE AQUINO, 2013).

4.3 – Bem comum: moralidade da vontade, limites do livre-arbítrio e consequências do ato humano.

4.3.1 – Moralidade da vontade e sua conformidade com a vontade divina.

Vimos até aqui como a moralidade do ato de vontade depende das suas intenções (ST, Ia-IIae, q. 19, a. 7). Mas isso, no entanto, não é tudo: para que a vontade humana seja boa e moralmente reta, deve se conformar à vontade divina – *voluntas hominis sit bona, requiritur quod conformetur voluntati divinae* (ST, Ia-IIae, q. 19, a. 9). Nas palavras do Santo Doutor (ST, Ia-IIae, q. 19, a. 9)⁷⁷:

Como já se disse, a bondade da vontade depende do fim intencional. Ora, o fim último da vontade humana é o sumo bem — Deus, segundo já dissemos. Logo e necessariamente a bondade da vontade humana há-se de ordenar para Deus, sumo bem. Ora, este bem, em si e primeiramente, comparado com a vontade divina, constitui-lhe o objeto próprio. E como o primeiro, em qualquer gênero, é a medida e a razão de tudo o que a esse gênero pertence; e sendo reto e bom aquilo que atinge a sua medida, segue-se que, para ser boa, a vontade humana há-se de conformar com a divina.

Essa conformidade entre a vontade humana e a vontade divina pode ser considerada, primeiro, em geral, a partir de seu objeto, e, em seguida, em particular, a partir dos atos – *in volito*. Considerada a partir de seu objeto – *conformitas ex obiecto* –, a bondade da vontade depende da intenção do fim – *ex intentione finis*. Portanto, para a bondade da vontade humana se exige que se ordene ao sumo bem, fim último da vontade humana, que é Deus.

Esse bem da vontade, primeiramente e por si – *primo et per se* –, se comparado à vontade divina, constitui o seu objeto próprio. Ao lado disso, o primeiro em um gênero constitui a medida e a razão de todas as demais coisas que pertencem a esse gênero. Seguindo a esse raciocínio, como toda coisa é reta e boa enquanto alcança sua própria medida, conclui Santo Tomás que a vontade do homem é boa se se conforma à vontade divina (ST, Ia-IIae, q. 19, a. 9).

⁷⁷ No original, em latim: “Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, bonitas voluntatis dependet ex intentione finis. Finis autem ultimus voluntatis humanae est summum bonum, quod est Deus, ut supra dictum est. Requiritur ergo ad bonitatem humanae voluntatis, quod ordinetur ad summum bonum, quod est Deus. Hoc autem bonum primo quidem et per se comparatur ad voluntatem divinam ut obiectum proprium eius. Illud autem quod est primum in quolibet genere, est mensura et ratio omnium quae sunt illius generis. Unumquodque autem rectum et bonum est, inquantum attingit ad propriam mensuram. Ergo ad hoc quod voluntas hominis sit bona, requiritur quod conformetur voluntati divinae”.

Certamente, a vontade humana não pode se conformar à divina por equiparação – *per aequiparantiam* –, mas apenas por imitação, assim como a ciência e a ação humanas em relação à ciência e à ação divinas. Nas palavras do Aquinate (ST, Ia-IIae, q. 19, a. 9, ad. 1)⁷⁸:

A vontade humana há-se de conformar com a divina, não, se lhe equiparando, mas imitando-a. E semelhantemente, a ciência humana conforma-se com a divina, conhecendo a verdade; e a ação humana com a divina, convindo com a natureza do homem que age por imitação e não por equiparação.

Considerada a partir da vontade – *conformitas in volito* –, a vontade humana está obrigada a se conformar com a vontade divina no que quer enquanto ao formal, mas não enquanto ao material – *voluntas humana tenetur conformari divinae voluntati in volito formaliter, sed non materialiter*. Essa afirmação de Santo Tomás merece ser bem compreendida. A vontade é levada ao seu objeto segundo o que lhe é proposto pela razão. Mas as coisas podem ser consideradas pela razão sob muitos aspectos diferentes, de maneira que, sob alguns aspectos são boas mas, sob outros, são más. Portanto, a vontade de quem quer o que lhe parece bom, é boa; e será boa a de quem não quer esse mesmo objeto por lhe parecer mau. Desse modo, é boa a vontade do juiz ao querer a morte do ladrão, o que lhe parece justo, e é boa a vontade de sua esposa e seus filhos, que não querem a sua morte, pois a morte é, por natureza, má.

Como a vontade segue a apreensão da razão ou do intelecto, quanto mais geral for a noção do bem apreendido, tanto mais geral será o bem para o qual a vontade será movida. Isso se percebe no exemplo dado: o juiz cuida do bem comum, que é a justiça, e por isso quer a morte do ladrão, que tem razão de bem na medida em que se relaciona com o estado comum; a esposa, porém, considerando o bem privado da família, quer que o seu marido, embora ladrão, não seja morto.

Deus, que é o autor e governante do universo, tem em consideração o bem de todo o universo. Por isso, quer tudo de um ponto de vista universal, que é a sua própria bondade, bem comum – transcendente – de todo o universo. Por outro lado, a apreensão da criatura recai, por força de sua natureza, sobre algum bem particular, proporcionando à sua natureza.

⁷⁸ Em latim, no original: “Ad primum ergo dicendum quod voluntas hominis non potest conformari voluntati divinae per aequiparantiam, sed per imitationem. Et similiter conformatur scientia hominis scientiae divinae, inquantum cognoscit verum. Et actio hominis actioni divinae, inquantum est agenti conveniens. Et hoc per imitationem, non autem per aequiparantiam”.

Pode, pois, ocorrer que algo bom, em um ponto de vista particular, não o seja, no ponto de vista universal – ou, inversamente: algo bom do ponto de vista universal não o seja de um ponto de vista particular. E, por isso, uma vontade pode ser reputada boa ao querer algo particularmente considerado que, ao ser considerado universalmente, Deus não quer – e, inversamente: uma vontade pode ser reputada boa ao querer algo considerado, universalmente, mas não ao querer algo particularmente considerado. Nesse sentido, vontades diversas de homens diversos, querendo coisas opostas, podem ser boas, querendo-as por diversas razões particulares.

Desse modo, a vontade de quem quer algum bem particular não é reta se não referir esse bem ao bem comum como fim e, por conseguinte, também o apetite natural de qualquer parte se ordena ao bem comum do todo. E do fim se toma como que a razão formal (*quasi formalis ratio*) pelo que se quer o que se ordena ao fim. Por isso, para que alguém queira algum bem particular com vontade reta é necessário que dito bem particular seja querido materialmente – *materialiter* –, e o bem comum divino o seja formalmente – *formaliter*. Portanto, a vontade humana está obrigada a se conformar formalmente com a vontade divina *in volito formaliter*, pois deve querer o bem divino e comum, mas não materialmente – *materialiter* (ST, Ia-IIae, q. 19, a. 10).

Não é de se estranhar que assim seja, pois para se conformar com o querer divino há de se saber qual é. E conhecemos o querer divino pois sabemos que Deus só quer o bem. Assim, todo aquele que quer algo sob qualquer aspecto de bondade, tem sua vontade conformada com a vontade divina, quanto a este aspecto (mais formal) da coisa querida. Mas não sabemos o que Deus quer em particular. E quanto a isto (mais material), não estamos obrigados a conformar nossa vontade com a vontade divina (ST, Ia-IIae, q. 19, a. 10, ad. 1).

Todavia, não se pode afirmar, por isso, que existe inconformidade com a vontade divina, pois quem conforma a sua vontade com a divina, quanto à razão mesma de querer, quer mais o que Deus quer do que quem a conforma quanto à coisa querida; porque a vontade move-se principalmente mais para o fim que para os meios – *magis vult quod Deus vult, qui conformat voluntatem suam voluntati divinae quantum ad rationem voliti, quam qui conformat quantum ad ipsam rem volitam, quia voluntas principaliter fertur in finem, quam in id quod est ad finem* (ST, Ia-IIae, q. 19, a. 10, ad. 4).

Tampouco poderíamos falar em contrariedade de vontades, pois não há oposição de vontades quando pessoas diversas querem coisas diversas, não sob o mesmo aspecto. Todavia, haveria contrariedade se, visto sob o mesmo aspecto, o que é querido de um não o fosse de outro – *non est repugnantia voluntatum, quando aliqui diversa volunt non secundum eandem rationem. Sed si sub una ratione esset aliquid ab uno volitum, quod alius nollet, hoc induceret repugnantiam voluntatum* (ST, Ia-IIae, q. 19, a. 10, ad. 6).

Pode-se dizer, no entanto, que a vontade humana se conforma com a divina não só no formal, mas também de alguma maneira no material. E isso de maneira mais ou menos perfeita de acordo com o modo de conhecimento, de razão natural, de graça ou de glória.

No que toca à natureza, pode-se dizer que a vontade humana se conforma com a divina *in volito materialiter* sob a razão de *causa eficiente*, porque a inclinação própria que segue a natureza ou a apreensão particular das coisas, todos os seres a receberem de Deus, causa eficiente. Por isso se diz que a vontade do homem se conforma com a de Deus porque quer aquilo que Deus quer que queira (ST, Ia-IIae, q. 19, a. 10).

Quanto à graça, a caridade tem como objeto próprio a bondade divina, que é o fim último, razão por que tudo aquilo que o homem quer *ex caritate* se conforma com a vontade divina, mesmo no particular, sob a razão de causa formal. Esta conformidade se reduz à formal, que se funda na ordem ao último fim – *et ista etiam conformitas reducitur ad conformitatem formalem quae attenditur ex ordine ad ultimum finem, quod est proprium obiectum caritatis* (ST, Ia-IIae, q. 19, a. 10).

Por fim, quanto à glória, no estado da glória todos veremos, em particular, a relação de tudo o que quisermos com a vontade de Deus a esse respeito. Portanto, teremos a vontade conformada com a de Deus, não só formal, mas também materialmente e em tudo – *et ideo non solum formaliter, sed materialiter in omnibus suam voluntatem Deo conformabunt* (ST, Ia-IIae, q. 19, a. 10, ad. 1).

4.3.2 – Bem comum: os limites do livre-arbítrio.

O livre-arbítrio, como já demonstramos, segundo Santo Tomás, é um modo de atuar da vontade. Desse modo, tudo aquilo que falamos sobre a vontade pode ser dito, igualmente, sobre o livre-arbítrio. Como já nos debruçamos longamente sobre a liberdade do homem nos Capítulos 3.2.1 e 3.2.2, não retomaremos aqui tudo o que já

foi demonstrado, mas partiremos dessas premissas que já foram expostas. E naquela oportunidade esclarecemos que a vontade humana, muito embora seja livre, ao ver a Divina Essência (= a Visão Beatífica) a quer de modo necessário – ou seja: não pode não querê-La. Isso, no entanto, não revela uma deficiência da vontade humana, mas uma perfeição. O homem foi criado por Deus para a Deus retornar. Está na sua natureza de animal racional, de criatura divina, o retorno ao Criador. Por isso, este retorno, ao ser alcançado pela Divina Visão realiza o último ato de aperfeiçoamento da natureza humana.

Dito isso, e considerando que a bondade do ato humano livre depende, em última instância, da sua conformidade com a bondade divina – ou seja: da sua ordenação ao bem comum –, é possível afirmar que o Bem Comum funciona como verdadeiro limite da liberdade humana. Essa afirmação, no entanto, não é óbvia e merece ser bem explicada. Para isso, primeiro, é esclarecedor pensarmos, a modo de analogia, na estrutura anatômica do corpo humano. Isoladamente, cada um dos seus órgãos não possui função e é inútil. É o seu pertencimento ao corpo que lhe confere unidade e o aperfeiçoa. O órgão, por sua natureza, é bom enquanto é no corpo, e não em si mesmo. Cada qual dos muitos órgãos do corpo humano possui uma proporção no todo, devida por força da sua função e que lhe é natural – lhe é devida por natureza. O órgão, nesse sentido, não pode crescer desordenadamente, sob pena de crescer em prejuízo dos demais órgãos e, com isso, prejudicar o próprio corpo. Isso significa que o crescimento desordenado – a existência fora da proporção devida – é um movimento contra a natureza e de autodestruição: se crescer sem limites, o órgão destruirá os demais e, enfim, o próprio corpo, extinguindo-o – ou seja: ao fim, se autodestraindo.

O livre-arbítrio, nesse sentido, enquanto propriedade do agir humano (a liberdade é um modo de ser da vontade), está para o homem como o órgão está para o corpo. A liberdade é, por força da natureza humana, em uma proporção devida – e a proporção de liberdade devida à natureza humana é enquanto ordenada ao Bem Comum. E isso significa duas coisas: a) que os atos humanos são morais e retos enquanto ordenados ao bem comum; e, também, b) que o homem sequer possui a liberdade de agir de forma desordenada. O ato humano que não é ordenado ao bem comum agride o livre-arbítrio do homem e, ao fim, a própria natureza humana. E assim como o órgão que cresce desordenadamente realiza um movimento de autodestruição, assim também o agir humano, ao ser desordenado (= não ordenado

ao bem comum), realiza um movimento de autodestruição – ou seja: agride a sua própria natureza diminuindo-lhe, a rigor, a própria humanidade (= fazem do agente menos perfeito). A natureza humana, em Santo Tomás de Aquino, pressupõe sua criação divina: o homem é criatura de Deus e para Deus deve retornar. Não pertence, pois, à humana natureza alcançar outro fim que não Deus. E os atos humanos que o desviam do seu fim último – do Bem Comum – são contrários, precisamente, à sua natureza.

Esse raciocínio pode causar estranheza ao pensamento moderno, acostumado a transitar entre dois extremos inexistentes: a absoluta liberdade do homem e a absoluta determinação. Soa-lhes contraditória a liberdade limitada. Todavia, essa ausência de limites em que os modernos depositam fé não é senão uma aparência. E essa aparência de liberdade costuma enganá-los precisamente em razão da complexidade da natureza humana e de seu obrar. Como já afirmamos à exaustão neste trabalho, a vontade segue a apreensão da razão ou do intelecto. No entanto, dada a bondade participada das coisas criadas, o intelecto pode apreender sob a razão de bem aquilo que o é apenas aparentemente. Além disso, pode a razão julgar bom aquilo que realmente o é, mas apenas em particular, apenas para uma parte, e não para o todo, não em geral. A coisa querida, embora seja realmente boa em particular, não está ordenada ao bem comum e não é boa para o todo. E por isso, e só por isso, que o livre-arbítrio, ao ser examinado em seu obrar particular, aparenta ser absoluto e ilimitado: a capacidade humana de decidir entre vários bens verdadeiros, mas bens apenas particulares, bens apenas de uma parte determinada, inebria o pensamento moderno que ignora o que é bem do todo, o bem comum.

Além disso, Vernaux, em seu *Filosofia do homem*, distingue, de um lado, a liberdade de exercício e, de outro, a de especificação. E, nesse sentido, explica que quando se pensa no Bem absoluto, ele é necessariamente desejado: não se é livre para querer outro fim último. Mas, além disso, também não se é livre, de modo nenhum, em face de um meio reconhecido como necessário para atingir o Bem: esse meio é querido com a mesma necessidade com a qual se quer o fim (VERNAUX, 1969, p. 181). Santo Tomás, aliás, afirma que quando não se pode chegar a um fim a não ser por um único caminho, então há a mesma razão de querer o fim e os meios – *quando ad finem non potest perveniri nisi una via, tunc eadem ratio esset volendi finem et ea quae sunt ad finem* (De malo, q. 6, a. 1, ad. 9). Ou seja: só existe liberdade na escolha dos meios não necessários.

4.3.3 – As consequências dos atos humanos em razão da sua bondade ou da sua malícia.

A fim de responder se o ato humano, por ser bom ou mau, implica a noção de retidão ou de pecado, Santo Tomás afirma o seguinte (ST, Ia-IIae, q. 21, a. 1)⁷⁹:

O mal é mais que o pecado e o bem, que a retitude, pois, embora qualquer privação do bem constitua sempre pecado, este em sentido próprio consiste num ato praticado em vista de um fim e que não conserva, para com ele a ordem devida. Ora, a ordem devida para com um fim é medida por uma determinada regra, que é, para os seres que agem conforme à natureza, a virtude mesma desta que inclina para o fim. Por onde, é reto o ato que procede da virtude natural, de conformidade com a inclinação natural para o fim; porque o meio não se afasta dos extremos, i. é, o ato, da ordenação do princípio ativo ao fim. O ato que se afasta porém de tal retitude, induz a idéia de pecado. Mas os seres que agem por vontade tem como regra próxima a razão humana, e como suprema, a lei eterna. Por onde, sempre que um ato o homem o pratica em vista de um fim, conforme à ordem da razão e da lei eterna, é reto; quando porém se afasta dessa retidão considera-se pecado. Ora, é claro pelo que já dissemos, que todo ato voluntário é mau, que se afasta da ordem da razão e da lei eterna; ao passo que todo ato bom concorda com ambas essas ordens. Donde se colhe que o ato humano, por ser bom ou mau, implica a idéia de retitude ou de pecado.

Segundo Santo Tomás, nesse sentido, o pecado é o ato contrário à lei de Deus. Essa concepção, possui amparo no pensamento grego, embora constitua, de certo modo, uma novidade. Para os gregos, o pecado é antes uma falta, uma ação que não é correta. Santo Tomás realmente retoma a noção grega: o pecado é o ato contrário da retidão. Mas ele a eleva, conferindo-lhe uma dimensão moral. Essa passagem é assegurada pelo ordenamento ao fim, em especial ao fim último verdadeiro, de acordo com a razão. Essa ordem, ao mesmo tempo, define a obra da lei divina e a natureza da retidão moral: o desvio é o pecado.

⁷⁹ No original, em latim: “Respondeo dicendum quod malum in plus est quam peccatum, sicut et bonum in plus est quam rectum. Quaelibet enim privatio boni in quocumque constituit rationem mali, sed peccatum proprie consistit in actu qui agitur propter finem aliquem, cum non habet debitum ordinem ad finem illum. Debitus autem ordo ad finem secundum aliquam regulam mensuratur. Quae quidem regula in his quae secundum naturam agunt, est ipsa virtus naturae, quae inclinatur in talem finem. Quando ergo actus procedit a virtute naturali secundum naturalem inclinationem in finem, tunc servatur rectitudo in actu, quia medium non exit ab extremis, scilicet actus ab ordine activi principii ad finem. Quando autem a rectitudine tali actus aliquis recedit, tunc incidit ratio peccati. In his vero quae aguntur per voluntatem, regula proxima est ratio humana; regula autem suprema est lex aeterna. Quando ergo actus hominis procedit in finem secundum ordinem rationis et legis aeternae, tunc actus est rectus, quando autem ab hac rectitudine obliquatur, tunc dicitur esse peccatum. Manifestum est autem ex praemissis quod omnis actus voluntarius est malus per hoc quod recedit ab ordine rationis et legis aeternae, et omnis actus bonus concordat rationi et legi aeternae. Unde sequitur quod actus humanus ex hoc quod est bonus vel malus, habeat rationem rectitudinis vel peccati”.

O pecado consiste no ato que se realiza em razão de algum fim, mas que não tem a devida ordenação para esse fim. E a ordenação para o fim é medida segundo alguma regra. Para os que agem segundo a natureza, essa regra é a própria virtude natural que inclina para esse fim. Sendo assim, existe retidão no ato que procede da potência natural segundo a inclinação natural para o fim. Por outro lado, se o ato se afasta dessa retidão, incide a razão de pecado (ST, Ia-IIae, q. 21, a. 1). Já para os que agem segundo a vontade, a regra próxima é a razão humana e a regra suprema é a lei eterna.

O bem ou o mal, nesse sentido, implicam louvor ou culpa – mas apenas nos atos voluntários, nos quais podem ser identificados o mal, o pecado e a culpa (ST, Ia-IIae, q. 21, a. 2). O mérito e o demérito, por sua vez, se definem em relação à retribuição feita conforme a justiça – a qual se faz a quem age em benefício ou detrimento de outrem (ST, Ia-IIae, q. 21, a. 3). Para compreender essa afirmação, devemos considerar que quem vive em sociedade é de certo modo parte e membro de toda ela. Por isso, o bem ou o mal que se faz a outra pessoa redundam em bem ou mal de toda a sociedade, assim como quem lesa a mão lesa, por consequência, todo o homem.

Portanto, explica o Santo Doutor, quem age em benefício ou detrimento de uma pessoa singular torna-se de duplo modo digno de mérito ou demérito, por lhe ser devida retribuição: primeiro, pela pessoa singular beneficiada ou ofendida; segundo, por parte de toda a sociedade. No entanto, se o seu ato se ordenar diretamente para o bem ou mal de toda a sociedade, ela lhe deve retribuição, de forma primária e principal; secundariamente, todas as suas partes a devem.

Curiosamente, por outro lado, se alguém age para bem ou mal de si mesmo, também lhe é devida retribuição por vir isso, a repercutir no bem comum da sociedade de que é membro. Não se lhe deve retribuição, todavia, pelo bem ou mal da pessoa singular, que é no caso o próprio agente, a não ser que ele deva a si mesmo, por certa semelhança, como uma justiça humana em relação a si mesmo. Por esse raciocínio, então o ato bom ou mau: a) implica o louvor ou a culpa na medida em que cai no poder da vontade; b) implica a retidão e o pecado, relativamente à ordem final; e c) o mérito e o demérito em relação à retribuição devida a outrem por justiça (ST, Ia-IIae, q. 21, a. 3).

Em relação a Deus, que governa e dirige todo o universo, os atos humanos também são meritórios ou demeritórios (ST, Ia-IIae, q. 21, a. 4). O ato do homem é

meritório ou demeritório enquanto se ordena a outrem, em si mesmo ou como parte de uma comunidade. Nesse sentido, nossos atos bons e maus serão meritórios ou demeritórios perante Deus de dois modos diferentes: a) primeiro, quanto a Deus em si mesmo, fim último do homem, pois devemos referir todos os nossos atos a esse fim – logo, quem realiza um ato mau, não referido a Deus, não respeita a honra de Deus que é devida ao último fim; b) Por outro lado, em relação a toda a comunidade do universo, pois governador de toda comunidade deve precipuamente tratar do bem comum, e por isso compete-lhe retribuir ao que nessa comunidade é bem ou mal feito. Deus governa e dirige todo o universo e, especialmente, as criaturas racionais. Por essa razão se diz que os atos humanos são perante ele meritórios ou demeritórios – do contrário, Deus não cuidaria dos atos humanos (ST, Ia-IIae, q. 21, a. 4).

4.4 – Ordem natural.

Do ponto de vista ético, o bem comum, a um só tempo, 1) é a régua com que se mede a moralidade do ato humano, dado que o ato humano moral é o ato em conformidade com a vontade divina (= com o bem comum), 2) determina os limites do livre-arbítrio, indicando quais os atos dirigem o homem ao seu fim e quais dele desviam, e 3) define as consequências dos atos bons e dos maliciosos. Depois de estudados os efeitos e funções do bem comum na moral tomista, podemos dar alguns passos, ainda que modestos, em direção à política para compreender o seu papel na vida em sociedade.

A política tomista, no entanto, é um terreno polêmico na academia. São escassos os textos do Aquinate sobre o tema e a sua principal obra – *De regno* – sequer foi concluída. A pretensão inicial deste estudo era de se restringir a abordagem metafísica, psicológica e ética do bem e do bem comum, sem adentrar em seu estudo à luz da política. Aqui, no entanto, está o seu terreno mais fértil e belo. Além disso, existe uma certa imbricação entre ética e política que nos permite transitar entre esses temas. Por essa razão, parece conveniente lançar algumas premissas que, nos parece, darão a estrutura do pensamento político de Santo Tomás – quais sejam: a virtude da justiça e a lei.

4.4.1 – Natureza e ordem humanas.

O homem é, por natureza, um animal político, segundo Santo Tomás de Aquino. Possuir uma natureza determinada significa ter limites e condições de

existência: todos os corpos se submetem a determinações de espaço e tempo e à lei da gravidade; o animal possui uma complexidade de órgãos que devem funcionar em harmonia. Se algo falha no conjunto ordenado, o organismo adoece e morre. Cada coisa possui, assim, uma lei que rege a sua existência. Se a lei não se cumpre, a coisa desaparece, se corrompe. Essa lei é a lei da natureza.

Existe no homem uma ordem natural. E essa ordem natural compreende algo a mais do que o puro indivíduo. A saúde do corpo consiste na ordem natural do organismo, limitando-se às relações internas, à estrutura somática do indivíduo. Por outro lado, a saúde psíquica, de modo mediato, e a saúde moral, de modo direto, compreende relações que fazem o indivíduo parte de um todo maior. Por suas faculdades superiores, o indivíduo participa de algo que não é ele mesmo, conhecendo o que são as outras coisas e se dispondo, em sua conduta, a respeito delas e a respeito de si mesmo enquanto se conhece.

No plano moral, a ordem natural do indivíduo compreende os objetos da inteligência e da vontade pelo que são em si mesmos, por sua realidade própria, e enquanto o indivíduo se relaciona de algum modo com eles. A relação do filho e do pai, desse modo, não se determina apenas pelas condições para se manter o equilíbrio psíquico do filho, mas pelo que é, em si, a pessoa do pai enquanto objeto da conduta do filho. O indivíduo é parte de uma ordem, da qual depende para receber o que é, inclusive a sua própria existência. Na medida em que é assumida em sua conduta, essa ordem natural passa a constituir sua ordem moral.

A ordenação da vida conforme a própria natureza depende de o homem voluntariamente se ordenar. Diferente do que acontece com o metabolismo ou com a constituição óssea, a ordem moral não é algo já dado ao homem, na medida em que está sujeita à determinação de sua vontade. A pessoa, ao atuar, vai se determinando em certa direção e, por isso, vai adquirindo uma configuração interior, uma aptidão que a orienta e a dispõe de um modo permanente em relação a esse mesmo atuar. Essa disposição, para o Santo Doutor, é o hábito, adquirido pela reiteração de atos da mesma espécie: aprende-se a andar andando, a nadar nadando e a ser justo agindo com justiça. Esses hábitos poderão ser indiferentes ou poderão qualificar o homem diretamente em relação ao seu fim último – ao bem comum –: se o qualificarem em direção ao seu fim último, tal hábito consistirá em virtude moral; se os desviar de seu fim último, consistirá em vício moral.

Dentre as virtudes, existem as que ordenam o homem interiormente, fazendo-o dominar sua vontade sobre as suas paixões ou apetites. As virtudes pelas quais o sujeito se ordena interiormente são a temperança e a fortaleza. No entanto, é falso pensar que essas virtudes, por serem interiores, sejam boas e convenientes apenas para o indivíduo. A necessidade de que o indivíduo se ordene desta maneira, de que seja virtuoso, se deve ao fato de ser homem, de participar de uma natureza que não lhe pertence com exclusividade e de estar obrigado, por conseguinte, em relação ao bem desta natureza, ao bem comum humano. Significa dizer que a natureza do indivíduo não é privada. Possuir ou não virtudes não diz respeito exclusivamente ao indivíduo que as possui ou deixa de possuí-las. Seus motivos existem no sujeito, estão na sua natureza, e lhe obrigam ainda que viva isolado. Desse modo, pode-se afirmar que as virtudes que ordenam interiormente o homem são, em sua raiz, virtudes sociais, pois por elas se alcança – ou por sua privação se perde – o bem comum. O bem comum – transcendente –, a um só tempo, é a causa final e o princípio de ordem, extrínseco à própria ordem (VALDES, 1983). O homem, enquanto parte do universo, tem a Deus como seu fim – mas enquanto é bem comum de todo o universo.

4.4.2 – Ordem e justiça.

A justiça é a virtude que ordena o homem diretamente ao bem do qual participa – ao bem comum (WIDOW, 2007, p. 72). Santo Tomás ensina, com a concisão e a clareza que lhe são características, que a justiça é um hábito pelo qual, com vontade constante e perpétua, atribuímos a cada um o que lhe pertence – *iustitia est habitus secundum quem aliquis constanti et perpetua voluntate ius suum unicuique tribuit* (ST, IIa-IIae, q. 58, a. 1). O homem justo é, assim, o homem bem disposto a dar ao outro o que é seu (= o que é do outro). Com isso, se reconhece, na prática, com sua própria conduta, que o bem de que participa ou que possui se deve, enfim, ao outro (WIDOW, 2007, p. 72).

Trata-se da segunda dentre as virtudes cardeais e, vista à luz da moral, possui proeminência sobre as virtudes da temperança e da fortaleza. E essa prioridade supõe a assunção dos inferiores, ou seja, não se pode ser justo se não se é forte (= possuir fortaleza) e moderado (= possuir temperança): a superioridade de uma virtude se consegue pela integração, e não pelo abandono ou negação. O caráter específico da virtude da justiça está em sua relação intrínseca com o outro. Ela ordena a vontade a dar a Deus o que é de Deus, a César o que é de César e a cada um o que lhe é

devido. Mas a virtude da justiça se integra com a prudência que, por ser virtude intelectual e moral ao mesmo tempo, é a principal das virtudes morais e a mais necessária à vida do homem.

Tendo em conta a definição de Santo Tomás, podemos afirmar que a vontade consiste no sujeito – *subiectum* – próprio da virtude da justiça. E como já afirmamos neste trabalho, o mesmo vocábulo *vontade* indica, por vezes, nos textos do Aquinate, a potência volitiva e, por vez, o seu ato. Para evitar tomá-la a partir de um hábito sem conhecimento, Santo Tomás afirma que a vontade, no caso, designa um ato e não uma potência – *voluntas hic nominat actum, non potentiam* (ST, IIa-IIae, q. 58, a. 1, ad. 1). Ou seja: o ato justo é um ato inteligente e não um movimento néscio da vontade. Mas considerá-lo um ato inteligente não significa que se dirige ao conhecimento de algo: a justiça não se ordena a dirigir nenhum ato cognoscitivo – *iustitia autem non ordinatur ad dirigendum aliquem actum cognoscitivum* (ST, IIa-IIae, q. 58, a. 4). Não se diz que algo é justo porque há conhecimento correto do que é devido ao outro, mas porque a vontade está disposta a reconhecê-lo. É possível que se conheça claramente o que é devido a outrem e se tenha uma péssima disposição para reconhecê-lo: essa não é a disposição dos justos.

O objeto da justiça não é o intelecto ou a razão, ambos são potências cognitivas. A rigor, a justiça retifica o apetite que se encaminha para o bem proposto pela inteligência, enquanto esse bem seja próprio ou alheio. É justa a vontade bem disposta a dar a cada um o que lhe é devido, conforme conhecido pela nossa inteligência. No ato da justiça, portanto, convém distinguir dois momentos: o momento cognitivo pelo qual a inteligência apreende o que é devido; e o movimento do apetite voluntário pronto para concedê-lo. Este segundo momento é denominado uso ativo da vontade e sucede ao ato de império, ou seja, à ordem imposta pela inteligência para executar a ação de forma completa.

A distinção dos dois momentos obriga-nos a perceber as seguintes consequências: a justiça não é uma virtude do intelecto prático, de modo que é compatível com um conhecimento equivocado sobre o que é devido ao outro. A ordem da justiça não é suficiente para determinar uma ordem sócio-política autêntica. É indispensável que se realize um juízo para se determinar, aqui e agora, o que é adequado ao bem comum. Esse juízo é um ato de prudência política. É possível obrar com uma disposição voluntária bem disposta para a justiça, mas a ausência de um conhecimento prudente do direito alheio invalida a formalidade da justiça. Pode-se

dizer que um homem de boa vontade é materialmente justo. Mas para ser formalmente justo é necessário um conhecimento correto da lei. A prudência supõe justiça – e não só porque é uma virtude integradora de todas as outras, mas também porque a ordem política é determinada pelo bem comum, objeto da prudência política, e não pelos direitos de cada um dos membros dessa ordem.

Para Santo Tomás, a justiça ordena o homem nas suas relações com outrem – *iustitia ordinat hominem in comparatione ad alium* (ST, IIa-IIae, q. 58, a. 5). Essa ordenação da vontade pode tomar o outro como indivíduo particular ou como parte da comunidade. A disposição de dar o devido ao todo, ao bem comum, se denomina justiça legal ou geral (WIDOW, 2007, p. 72). Nesse caso, se o toma o outro como um membro ativo da sociedade e orientado ao serviço do bem comum (BOUCHET, 1976, p. 110-113). Por outro lado, a disposição de dar o devido às partes se denomina justiça particular (WIDOW, 2007, p. 72). Nesse caso, toma-se o outro individualmente (BOUCHET, 1976, p. 110-113).

A justiça geral se denomina também justiça legal, porque lhe convém dirigir os atos humanos para o bem de todos. Aliás, a expressão *justiça legal*, muitas vezes, é causa de mal-entendidos, pois sugere uma certa virtude do bom legislador, colocando-a na esfera do saber legislativo, e não no movimento da vontade. A justiça legal reside fundamentalmente na virtude da obediência do cidadão com respeito às leis positivas e naturais. E essa justiça está destinada ao bem comum. É uma virtude da vontade, por isso é justiça, mas ordenada ao direito do todo social sobre as suas partes constituintes. Ordena diretamente a vontade para o bem comum, indiretamente para o bem das pessoas.

Em relação à justiça particular, que dispõe o agente a dar o que é devido a cada parte, Santo Tomás faz uma nova distinção: a) a justiça comutativa, a tratar das relações entre os indivíduos; e b) a justiça distributiva, a tratar da relação entre o governo e o bem que convém a cada indivíduo (BOUCHET, 1976, p. 110-113). Pela justiça distributiva, se dá às partes o bem que lhes corresponde na proporção de sua respectiva contribuição para o bem comum. Já a justiça particular comutativa regula o intercâmbio entre as partes, de acordo com a reciprocidade devida (WIDOW, 2007, p. 72).

É curioso que, na bibliografia, o termo justiça geral caiu em desuso. E como os esforços para utilizar a locução justiça legal causaram mais mal-entendidos, a palavra justiça social foi concebida para indicar essa disposição voluntária de dar a cada

indivíduos o que é necessário em ordem ao bem comum. Sua definição coincide com a de Santo Tomás para a justiça geral, não se tratando, assim, de nenhuma novidade que apareceu tardiamente no pensamento e na moralidade cristã. Trata-se de um termo novo para designar a mesma ideia já consagrada. Pio XI, aliás, esclareceu o significado da expressão ao utilizá-la como sinônimo de justiça geral, segundo o léxico tomista. O Sumo Pontífice diz, em seu *Divini Redemptoris*, é próprio da justiça social (PIO XI, 2017):

exigir dos indivíduos quanto é necessário ao bem comum. Mas, assim como no organismo vivo não se provê ao todo, se não se dá a cada parte e a cada membro tudo quanto necessitam para exercerem as suas funções; assim também se não pode prover ao organismo social e ao bem de toda a sociedade, se não se dá a cada parte e a cada membro, isto é, aos homens dotados da dignidade de pessoa, tudo quanto necessitam para desempenharem as suas funções sociais. O cumprimento dos deveres da justiça social terá como fruto uma intensa atividade de toda a vida econômica, desenvolvida na tranquilidade e na ordem, e se mostrará assim a saúde do corpo social, do mesmo modo que a saúde do corpo humano se reconhece pela atividade inalterada, e ao mesmo tempo plena e frutuosa, de todo o organismo.

É curioso, nesse sentido, que o exercício da vida intelectual traz consigo, implicitamente, um dever de justiça. Pela contemplação, participa-se de um bem absoluto. O bem mais alto que do qual o homem participa pela contemplação é um bem que, precisamente por ser participado, é devido pelo sujeito a outros. Existe, por conseguinte, no próprio obrar da vida intelectual, o dever de comunicar a verdade. Essa comunicação, formalmente – mas não exclusivamente –, se dá pela docência direta e pela publicação escrita. Para além disso, existem ainda deveres políticos decorrentes da vida intelectual. O sábio, só por sê-lo, se deve em maior grau ao bem comum político que os demais homens, pois lhe foi dado participar das formas mais altas desse bem (WIDOW, 1985, p. 30).

4.5 – O Tratado da Lei.

Tendo compreendido de que modo o homem participa da ordenação ao bem comum, segundo sua natureza de animal racional e político, e através dos seus atos, informados pelas virtudes, convém dar mais um passo e examinar a lei, que Santo Tomás situa, na introdução ao Tratado da Lei (ST, Ia-IIae, q. 90-108), do seguinte modo:

Em seguida, devem-se considerar os princípios exteriores dos atos. O princípio, porém, que inclina exteriormente ao mal é o diabo, de cuja tentação tratou-se na I Parte. Já o princípio que move exteriormente ao bem é Deus, que nos instrui pela lei e ajuda pela graça.⁸⁰

Nesse trecho vem dado o gênero próximo da lei, princípio externo que move o ato humano, bem como a diferença específica da lei em relação à graça, de que se ocupará o Aquinate no tratado subsequente (ST, Ia-IIae, q. 109-114). Nessas breves linhas também está indicada onde radica a lei no ser, já que é identificada como um princípio que move a ação do ente inteligente. Finalmente, chama a atenção o fato de o papel próprio da lei na formação do ato humano seja o de “instruir” a agir de acordo com a natureza para atingir o bem.

No decorrer da primeira questão do Tratado da Lei, o Doutor Comum definirá a lei como ordenação da razão para o bem comum, promulgada pelo chefe da comunidade – *rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata* (ST, Ia-IIae, q. 90, a. 4) –, explicando essa definição da lei por suas causas ao longo dos primeiros artigos dessa questão. Ao considerar-se mais detidamente o primeiro artigo desta q. 90, que trata da causa formal da lei, isto é, de seu aspecto de “ordenação da razão”, cabe observar que são tratados aspectos muito cruciais da psicologia tomista. De fato, Thomas Pègues ensina o seguinte (PÈGUES, 1914, p. 7):

[A] lei refere-se à razão, mas não se deve confundir com ela. A Lei não é sequer um *habitus* da razão; nem, tampouco, propriamente falando, seu ato. Ela é o fruto ou o produto de um dos atos da razão: não, precisamente, da razão especulativa; mas da razão prática. A lei é uma das proposições que formula a razão prática, cujo próprio é ocupar-se daquilo que diz respeito à ação. A diferença entre a especulação e a prática está em que a especulação busca apenas conhecer e conclui-se na ciência, enquanto a prática visa a ação, mesmo em seu ato de conhecer e não está completa senão quando a ação é realizada. A ação tem aqui razão de conclusão, segundo a bela expressão de Santo Tomás. E, precisamente, a lei é a proposição da razão prática que deve levar à ação, como a proposição da razão especulativa leva à conclusão. Não, contudo, por modo de proposição particular [...], mas] sob a forma de proposição universal. Porque, como veremos no artigo seguinte, a lei reveste sempre essencialmente um caráter de universalidade. [...] Fruto da razão prática, sob forma de proposição universal ordenada à ação para conduzi-la ou impedi-la, a lei estará ligada, portanto, em sua fonte, ao ato da razão que segue os atos de conselho e do último juízo prático, seguidos eles próprios ou fixados pelos atos do consentimento e da escolha ou da eleição. Vincula-se, portanto, como no-lo disse o argumento *sed contra* e como

⁸⁰ No original, em latim: “Consequenter considerandum est de principiis exterioribus actuum. Principium autem exterius ad malum inclinans est diabolus, de cuius tentatione in Primo dictum est. Principium autem exterius movens ad bonum est Deus, qui et nos instruit per legem, et iuvat per gratiam”.

repetirá o *ad tertium*, ao *imperium* ou ao comando, do qual ela é uma das espécies, e a mais excelente.⁸¹

Importa destacar, portanto, em primeiro lugar o fato de a lei provir da razão e dirigir-se à razão, como enfatiza o *sed contra*. A perfeição do ato, em particular do ato do ser inteligente, depende, principalmente, de uma compatibilidade entre a natureza do próprio agente, o ato e objetos e circunstâncias da ação. Especialmente quando se tem em vista o ser inteligente, ou, mais particularmente ainda, o animal racional, o fato de a lei ser formalmente “algo da razão” tem consequências importantíssimas, no campo da psicologia, da pedagogia, da política, passando todos esses campos a depender intrinsecamente de o que é tomado como regra em cada campo corresponder, de fato, à adequação entre a inteligência e a verdade daquilo que é proposto como lei.

Some-se a isso a ferida descrita pelo Santo Doutor na natureza humana, que dificulta (sem impedir inexoravelmente) que as potências da alma atinjam seus objetos próprios, e tem-se uma dimensão da importância do caráter de “instrução” que tem a lei. De fato, pode-se dizer que o que constitui, em primeiro lugar, a *auctoritas* daquele que “tem o cuidado da comunidade” (e que, portanto, é capaz de ser a causa eficiente do agir bem para essa comunidade) é justamente o saber e a capacidade de transmitir essa virtude de inteligência para inteligência.

Um segundo ponto que importa destacar no comentário de Pègues que se vem de citar acima é que o objeto dessa “instrução”, dessa transmissão da “regra e medida” é a razão prática, a faculdade de julgar e dispor bem das ações, não apenas dos juízos e raciocínios especulativos. Isso traz a lei para o campo da prudência, da *recta ratio*

⁸¹ Texto original, em francês: “la loi se réfère à la raison, ce n'est pas qu'elle doive se confondre avec elle. La loi n'est même pas un habitus de la raison ; ni, non plus, à proprement parler, son acte. Elle est le fruit ou le produit d'un des actes de la raison : non point, précisément, de la raison spéculative; mais de la raison pratique. La loi est une des propositions que formule la raison pratique, dont le propre est de s'occuper de ce qui regarde l'action. Il y a cette différence, entre la spéculation et la pratique, que la spéculation ne cherche qu'à connaître et se termine à la science ; tandis que la pratique vise l'action, même dans son acte de connaître, et n'est tout elle-même que si l'action est réalisée. L'action a ici raison de conclusion, selon la belle expression de saint Thomas. Et, précisément, la loi est la proposition de la raison pratique qui doit amener l'action, comme la proposition de la raison spéculative amène la conclusion. Toutefois, ce n'est point par mode de proposition particulière, [...], mas] sous forme de proposition universelle. Car, nous l'allons voir à l'article suivant, la loi revêt toujours essentiellement un caractère d'universalité. [...] Fruit de la raison pratique, sous forme de proposition universelle ordonnée à l'action pour l'amener ou l'empêcher, la loi se rattacherà donc, en celui de qui elle émane, à l'acte de la raison qui suit les actes du conseil et du dernier jugement pratique, suivis eux-mêmes ou fixés par les actes du consentement et du choix ou de l'élection. Elle se rattache, comme nous l'a dit l'argument *sed contra* et comme l'*ad tertium* va nous le redire, à l'*imperium* ou au commandement, dont elle est une des espèces et la plus excellente.”

agibilium. A perfeição que a lei transmite racionalmente pelos canais de comunicação da sociedade política é uma perfeição que se manifesta eminentemente no ato voluntário: a lei apoia a inteligência, ferida pela ignorância, a compreender quais meios ordenam-se melhor ao fim, e, desse modo, sustenta a vontade, para que apeteça o bem inteligido sem deixar-se determinar-se pelos bens sensíveis. Dito de outro modo, a lei é um veículo da liberdade do ato voluntário, na medida em que o protege dos defeitos na inteligência e na vontade que poderiam desconstituir o ato próprio do ser inteligente.

Contrariamente ao que poderiam argumentar outros autores, para Santo Tomás, a lei não é, certamente, a causa formal da justiça: não é a lei que constitui o *suum* que se deve *tribuere* como correspondente ao outro, para usar o aforismo de Ulpiano, senão que a relação com o outro. Mas a lei é, sim, frequentemente, causa eficiente da prudência, do hábito de conformar as ações à reta razão.

Mais uma observação de Pègues que cabe destacar é o fato de a lei servir, portanto, a modo de proposição, isto é, de enunciado para a razão prática. De fato, diz o Doutor Comum sobre a lei natural que ela está para a razão prática como os primeiros princípios estão para a razão especulativa (ST, Ia-IIae, q. 94, a. 1, r.), o que é dizer muito, porque, do mesmo modo que os primeiros princípios são descobertos pela razão especulativa, mas não são obras da razão, mas em certo sentido são as premissas fundamentais de toda a possibilidade de inteligência (como por exemplo, o princípios de não-contradição: algo não pode ser e não ser ao mesmo tempo sob o mesmo aspecto), também a lei natural é a premissa fundamental necessária de toda a inteligência prática.

É bem verdade que o Santo Doutor dirá, na ST, q. 96, a. 3, que a lei (no ponto, está a tratar da lei humana positiva) preceitua os atos de todas as virtudes, mas, na medida em que todos os atos voluntários do homem são regidos e ordenados primeiramente pelo intelecto especulativo, não parece exagerado dizer que a virtude própria da potência especificamente esclarecida pela lei é, no homem concreto, o fruto mais direto da ação do legislador, mesmo porque não é possível dizer que se age de acordo com a reta razão ao mesmo tempo em que não se reconhece que se deve restituir a cada um o que lhe pertence ou em que se estima mais árduo um mal do que ele realmente é ou em que se usa de um bem material contrariamente ao bem comum, isto é, simultaneamente ao cultivo dos vícios nas demais potências.

De acordo com o Aquinate, toda a lei depende, como primeiro analogado, da noção de Lei Eterna (ST, q. 92, a. 1, e q. 93), que é causa exemplar, na inteligência mesma do Criador, de todas as naturezas criadas (e portanto, de todas as leis naturais: para o homem, por sua vez, a lei natural será a causa exemplar da lei humana positiva). Toda a *communitas universi* está, portanto, ainda enquanto *præcognita et præordinata* na inteligência divina, no Verbo que promulga a lei eterna (ST, q. 92, a. 1, *ad 2*), ordenada ao próprio Deus (ST, q. 92, a. 1, *ad 3*), sumo bem e mais eminentemente comunicável. Ao tratar especificamente da lei humana (mas, dado o caráter analógico das espécies de lei, certamente é lícito tomar o esclarecimento a partir da consideração mesmo da lei humana positiva), o Aquinate reafirma a ordenação da lei ao bem comum, ao discorrer sobre o aspecto de sua generalidade (ST, q. 96, a. 1):

Tudo aquilo que é em razão de um fim, é necessário que seja proporcionado ao fim. O fim da lei é o bem comum, pois, como diz Isidoro, ‘a lei deve ser escrita não em vista de um interesse privado, mas a favor da utilidade comum dos cidadãos’. Portanto, é necessário que as leis humanas sejam proporcionadas ao bem comum.⁸²

Partindo, assim, do texto de Santo Tomás, não é equivocado afirmar que a lei pertence ao estudo da moralidade, a funcionar como princípio extrínseco do ato humano, corrigindo, exteriormente, os defeitos internos da inteligência e da vontade que poderiam, no atuar, desviar o homem de seu fim próprio – o bem comum que dirige o seu agir.

⁸² Original em latim: “unumquodque quod est propter finem, necesse est quod sit fini proportionatum. Finis autem legi s est bonum commune: guia, ut Isidorus dicit, in libro Etymol. 6, nullo privato commodo, sed pro communi utilitate civium lex debet esse conscripta. Unde oportet leges humanas esse proportionatas ad bonum commune”.

5 – Considerações finais.

Este trabalho definiu o bem comum, segundo Santo Tomás de Aquino, encontrando na beatitude (= Visão Beatífica) a unidade e a universalidade próprias desta noção, que perpassa todo o pensamento tomista: a metafísica, a psicologia, a ética, a política etc. Além disso, depois de claramente definidas as noções de bem e de bem comum, apresentamos a relação destas noções com o homem e os seus atos, abordando-as de um ponto de vista psicológico e ético.

Em um primeiro momento, fizemos uma brevíssima introdução à metafísica tomista, a fim de situar o estudo do bem e do bem comum, e de apresentar o seu vocabulário. Encontramos a definição tomista de bem – aquilo a que todas as coisas tendem –, a qual segue a tradição aristotélica. Em seguida demonstramos que o bem e o ser são idênticos e conversíveis, distinguindo-se apenas racionalmente, na medida em que a noção de bem acrescenta à de ser a bondade, a apetibilidade. E o bem consiste em que algo seja perfectivo de outro a modo de fim, ou seja, funciona como verdadeira causa final. Ele pode ser útil, honesto ou deleitável, mas o bem absoluto – *simpliciter* – é Deus mesmo, o Sumo Bem: as criaturas só são boas por participação na Bondade Divina.

Além disso, em Deus se identificam sua substância e o bem comum. A propriedade do bem de se comunicar, por sua vez, lhe é natural e consiste em ser, ao mesmo tempo, de todas as partes de um todo, e não de uma parte com exclusão das demais. E como o bem comum pode se referir a diferentes *todos*, consiste em verdadeira noção analógica, tendo Deus – o Sumo Bem e Bem Comum – por primeiro analogado. A maior ou menor perfeição dos demais bens comuns depende do seu grau de participação com o Primeiro Analogado. O bem do universo, nesse sentido, se funda em uma conexão recíproca de causas e se alcança quando uma criatura atua em outra, se fazendo à sua semelhança e obrando como seu fim e exemplo. Essas diversas ordens – a casa, a cidade, o reino etc. – possuem, cada qual, um bem comum que lhe é próprio. No entanto, esse bem comum, próprio, imanente, é bem enquanto está ordenado ao bem comum do todo, transcendente, a Deus mesmo, portanto.

Em seguida, passamos a abordar o bem e o bem comum do ponto de vista do homem – psicologicamente. A título de introdução, apresentamos um resumo do Tratado do Homem, abordando as potências da alma – intelectivas e apetitivas. Demonstramos que existem dois gêneros de potências apetitivas: a sensível e a

intelectual. A vontade, enquanto potência, consiste precisamente na potência apetitiva intelectual. E o bem, nesse contexto, é objeto da inteligência (= intelecto prático) e da vontade (= apetite intelectual). Mas sob dois diferentes aspectos: para a inteligência (= intelecto prático), o bem é objeto enquanto cognoscível, sob o aspecto de verdadeiro – *sub ratione veri* –; para a vontade (= apetite intelectual), o bem é objeto enquanto apetecível, amável – *ut appetibile*. Já a vontade, enquanto ato, tende para algo apreendido sob a ideia de bem – ainda que não exista na realidade. A vontade, enquanto potência, alcança tanto o fim quanto os meios. A vontade, enquanto ato, por outro lado, só quer o fim, e não os meios. O ato da vontade, além disso, é movido pelo intelecto.

Ao lado disso, por possuir a virtude cognoscitiva, o homem descobre racionalmente que deve procurar ou evitar algo. Por isso, no que diz respeito às coisas contingentes, a razão consegue decidir entre dois opostos. Como os atos particulares, concretos, são contingentes, o juízo da razão, ao considerá-los, passa a conciliar termos opostos, não ficando determinado a um só. A liberdade (= livre-arbítrio) consiste, precisamente, nessa indeterminação do homem diante do bem. Por isso, na tradição tomista, pelo fato mesmo de ser racional, o homem possui livre-arbítrio.

Apesar de seu livre-arbítrio, a vontade, diante do Bem Comum, da Visão Beatífica, não pode não querê-Lo. Se Deus é o próprio Bem Comum, a vontade, diante Dele, O quer necessariamente, pois Nele o bem está de forma perfeita e infinita, a saciar de modo necessário e absoluto o apetite. Fazendo um paralelo entre o intelecto e a vontade, o Aquinate explica que, assim como o intelecto adere necessariamente aos primeiros princípios, também a vontade adere necessariamente ao Último Fim, que é a Beatitude, o Bem Comum, Deus mesmo. Mas a vontade não quer, necessariamente, tudo o que quer. Existem certos bens particulares sem conexão necessária com a beatitude, dado que, mesmo sem eles, o homem pode ser feliz. E a tais bens a vontade não adere necessariamente. Existem outros, no entanto, que possuem conexão necessária com a beatitude e pelos quais o homem adere a Deus. Sendo assim, na tradição tomista, antes de ser demonstrada, pela certeza da visão divina, a necessidade de tal conexão, a vontade não adere, necessariamente, a Deus nem às coisas de Deus, mas a vontade de quem vê a Deus em essência adere a Ele necessariamente.

Por fim, examinamos as funções do bem comum do ponto de vista ético. Fizemos, pois, uma breve apresentação dos fundamentos da moral tomista, explicando que a beatitude última e perfeita consiste na visão da Divina Essência, e não nas riquezas, na honra, na glória, no poder, nos bens do corpo, no prazer ou em qualquer bem criado. Em seguida, dissecamos o voluntário, o ato humano propriamente dito, centro da moral tomista, demonstrando que a sua formação completa envolve doze diferentes fases, obtidas pela interferência constante entre a inteligência e a vontade. Apresentamos o movimento das paixões, decorrente dos apetites concupiscível e irascível, e os hábitos, qualidades que, a título de acidente secundário, modificam ou determinam a operação das faculdades. O hábito que dispõe para o ato conveniente à natureza do agente se diz virtude, e o hábito que dispõe para o ato não conveniente à natureza do agente se diz vício.

Ao adentrar na bondade dos atos humanos, verificamos que se deve falar do bem e do mal nas ações do mesmo modo como falamos do bem e do mal nas coisas, pois cada coisa age como é – cada coisa tem de bem quanto tem de ser. As criaturas, por possuírem a plenitude do ser que lhes convém, podem possuir o ser quanto a algo, embora lhes falte algo para a devida plenitude do ser.

Em relação aos atos interiores da vontade, as ações humanas, possuindo bondade dependente, tiram a sua bondade do fim de que dependem. O que faz uma vontade boa ou má é, essencialmente, o objeto da vontade: o que ela quer como bem – que poderá ser um bem verdadeiro ou um bem aparente. Já em relação aos atos exteriores, se se considerar a sua bondade enquanto está na ordenação e apreensão da razão, é anterior à bondade do ato da vontade. No entanto, se se considerar enquanto está na execução da obra, seguirá a bondade da vontade, que é seu princípio.

Além disso, a bondade e a malícia do ato interior e as do ato exterior se ordenam entre si. Nesses casos, acontece de uma coisa só ser boa porque se ordena para outra: o remédio amargo só é bom porque cura – a bondade da cura e a do remédio não se distinguem, são uma só e a mesma.

Em relação às consequências dos atos humanos, para Santo Tomás, o pecado é o ato contrário da retidão em uma dimensão moral, a qual é assegurada pelo ordenamento ao fim, em especial ao fim último verdadeiro, de acordo com a razão. Essa ordem, ao mesmo tempo, define a obra da lei divina e a natureza da retidão moral. O pecado consiste no ato que se realiza em razão de algum fim, mas que não

tem a devida ordenação para esse fim. E a ordenação para o fim é medida segundo alguma regra: para os que agem segundo a natureza, essa regra é a própria virtude natural que inclina para esse fim – logo, existe retidão no ato que procede da potência natural segundo a inclinação natural para o fim e, por outro lado, se o ato se afasta dessa retidão, incide a razão de pecado –; já para os que agem segundo a vontade, a regra próxima é a razão humana e a regra suprema é a lei eterna. O bem ou o mal, nesse sentido, implicam louvor ou culpa – mas apenas nos atos voluntários, nos quais podem ser identificados o mal, o pecado e a culpa.

Demonstramos que a moralidade da vontade humana depende de sua conformação com a vontade divina – ou seja: sua ordenação ao bem comum. Além disso, que o bem comum, na medida em que constitui fim último do homem e ordena todos os seus atos voluntários, a modo de causa final, funciona como verdadeiro limite ao livre-arbítrio. Se explicou, então, as consequências dos atos humanos, especialmente seu mérito e seu demérito, considerado o prejuízo ou o benefício causado ao bem comum.

Enfim, adentramos nas premissas do pensamento político, compreendendo a ideia de ordem natural e de lei. Estudamos, assim, a relação da natureza humana com a ordem humana, ou seja, o ser político, próprio do homem, e a relação da virtude da justiça com esta ordenação social. Por fim, vimos como a lei se insere no estudo da ética e funciona como um princípio extrínseco ao ato humano, corrigindo eventuais defeitos da vontade e da inteligência que poderiam desviar o homem de seu fim último, de seu bem comum.

6 – Referências bibliográficas.

- ADLER, M. J. **Aristóteles para todos: uma introdução simples a um pensamento complexo**. São Paulo: É Realizações, 2010.
- ARISTÓTELES. **Obras completas**. Madri: Aguilar, 1967.
- BERGOMO, P. D. **Tabula Aurea - In opera Sancti Thomae Aquinatis Index**. Roma: Editiones Paulinae, 1960.
- BEUCHOT, M. **Metafísica: la ontologia aristotélico-tomista de Francisco de Araújo**. Ciudad de México: Universidade Nacional Autônoma de México, 1987.
- BEUCHOT, M. **Introducción a la lógica**. Ciudad de México: Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial - UNAM, 2011. Disponível em: <<https://pt.scribd.com/read/394216773/Introduccion-a-la-logica>>. Acesso em: 13 Julho 2020.
- BOUCHET, R. C. **Sobre las causas del orden político**. Buenos Aires: Nuevo Orden, 1976.
- BOUCHET, R. C. El sistema del mundo de acuerdo con Santo Tomás. **Philosophica - Revista del Instituto de Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso**, Valparaíso, v. VII, p. 234, 1984. ISSN 0716-1913.
- CALDERÓN, Á. **Umbral de la filosofía: cuatro introducciones tomistas**. Mendoza: Ludwing Morris - Diseño & Comunicación, 2011.
- CALDERÓN, Á. **El Reino de Dios: la Iglesia y el orden político**. Buenos Aires: Ediciones Corredentora, 2017.
- DE BONI, L. A. **Estudos sobre Tomás de Aquino**. Pelotas: NEPFIL Online, 2018.
- DEVILLERS, G. **Política Cristã**. São Paulo: São Pio X, 2019.
- DIP, R. **Segurança Jurídica & Crise do Mundo Pós-Moderno**. 3ª. ed. São Luis: Livraria Resitência Cultural Editora, 2019.
- FAHEY, D. **El Cuerpo Místico de Cristo y la Reorganización de la Sociedad**. Waterford: Browne y Nolan, 2009.
- FONTOURA, O. M. D. C. **Em defesa da Cristandade: Tomás de Aquino e o conceito de "bem comum" na Suma Teológica**. 2016. 119p. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do Rio Grande Do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Porto Alegre, RS. Disponível em:

<<https://lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/140297/000990919.pdf?sequence=1&isAllowed=y>>. Acesso em: nov. 2020.

FRAILE, G. **Historia de la filosofia I - Grecia y Roma**. 1ª. ed. Madri: Biblioteca de Autores Cristianos, 1956.

FROELICH, G. The Equivocal Status of Bonum Commune. **The New Scholasticism**, 1989. 38-57.

FROELICH, G. On the Common Goods. **The Aquinas Review**, Santa Paula - CA, 2008. 1-28.

GARDEIL, H.-D. **Iniciação à filosofia de Santo Tomás de Aquino**: introdução, lógica, cosmologia. São Paulo: Paulus, 2013.

GARDEIL, H.-D. **Iniciação à filosofia de Santo Tomás de Aquino**: psicologia, metafísica. 1ª. ed. São Paulo: Paulus, 2013.

GILSON, É. **Ser e essência**. 1ª. ed. São Paulo: Paulus, 2016.

GIRALT, E. F. Principios fundamentales de la filosofía política de Santo Tomás. **El pensamiento político en la Edad Media**, Madri, p. 93-112, 2010. ISSN 0003-6064.

GOYETTE, J. J. St. Thomas Aquinas on the Family and the Political Common Good. **The Aquinas Review**, Santa Paula, 2018. 21-49.

HUGON, É. **Os princípios da filosofia de Santo Tomás de Aquino**: as vinte e quatro teses fundamentais. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

IVANOV, A. **A noção do bem em Tomás de Aquino**. 2006. 165p. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP. Disponível em: <<http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/280210>>. Acesso em: nov. 2020.

JOLIVET, R. **Curso de filosofia**. Tradução de Eduardo Prado de Mendonça. 6ª. ed. Rio de Janeiro: Agir, 1963. 474 p.

KONINCK, C. D. On the Primacy of the Common Good - Against the Personalists and The Principle of the New Order, Santa Paula - CA, IV, 1997. Disponível em: <<https://emmilco.files.wordpress.com/2014/06/de-koninck-common-good.pdf>>.

Acesso em: Agosto 2020.

LAMAS, F. A. El bien común político. **L'Irococervo**, Pádua, 2006.

LAMAS, F. A. **El hombre y su conducta**. Buenos Aires: Instituto de Estudios Filosóficos "Santo Tomás de Aquino", 2013.

- LASANTA, P. J. **Diccionario Teológico y Doctrinal de Santo Tomás de Aquino. Tomo I e II.** Logroño: Horizonte, 2010.
- LIRA, F. W. Forma y fin de la sociedad política. La ley como intención cognoscitiva del bien común. **Anuario de Filosofía Jurídica y Social**, Valparaíso, 2005.
- MAGNAVACCA, S. **Léxico Técnico de Filosofía Medieval.** 1ª. ed. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2005.
- MARITAIN, J. **Introdução geral à filosofia.** Rio de Janeiro: Agir Editora, 1948.
- MARITAIN, J. **A pessoa e o bem comum.** Lisboa: Livraria Morais Editora, 1962.
- MARITAIN, J. **A filosofia moral:** exame histórico e crítico dos grandes sistemas. Rio de Janeiro: Agir, 1973.
- MARITAIN, J. **Elementos de filosofia II:** a ordem dos conceitos, lógica menor (lógica formal). 8ª. ed. Rio de Janeiro: Agir, 1977.
- MARITAIN, J. **A filosofia da natureza:** ensaio crítico sobre suas fronteiras e seu objeto. São Paulo: Loyola, 2003.
- MARTINES, P. O ato moral segundo Tomás de Aquino. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 42, n. Especial, p. 249-264, 2019.
- MEINVIELLE, J. **Concepción católica de la política - Los tres pueblos bíblicos en su lucha por la dominación del mundo - El comunismo en la Argentina.** Buenos Aires: Dictio, 1974.
- MODDE, A. Le Bien Commun dans la philosophie de saint Thomas. **Revue Philosophique de Louvain**, Lovaina, 1949. 221-247.
- MONDIN, B. **Dizionario Enciclopedico del Pensiero di San Tommaso D'Aquino.** 2ª. ed. Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 2000.
- MORA, J. F. **Diccionario de Filosofía.** Buenos Aires: Sudamerica, 1956.
- NASCIMENTO, C. A. R. D. TOMÁS DE AQUINO E A METAFÍSICA. **Revista Filosófica de Coimbra**, Coimbra, 13 outubro 2017. 233-254.
- OCHOA, H. R. La libertad segun Santo Tomás de Aquino. **Philosophica - Revista del Instituto de Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso**, Valparaíso, v. VII, p. 234, 1984. ISSN 0716-1913.
- OUSSET, J. **Para que El reine.** 3ª. ed. Buenos Aires: Dómine, 2011.
- PÈGUES, T. **Commentaire Français Littéral de la Somme Théologique de Saint Thomas d'Aquin.** Toulouse: Imprimerie et Librairie Édouard Privat, v. IX, 1914.
- PIEPER, J. **Introducción a Tomás de Aquino:** doce lecciones. Madri: Rialp, 2005.

- PIO XI. **Divini redemptoris**: carta encíclica sobre o comunismo ateu. Campinas: Livre, 2017.
- RAMIREZ, S. **Pueblo y Governantes al Servicio del Bien Común**. Madri: Euramerica, 1956.
- RAMIREZ, S. et al. **Suma Teológica de Santo Tomas de Aquino - Tomo I - Introduccion General**. Madri: La Editorial Catolica SA, 1947.
- RAMOS, G. S. Santo Tomás y el llamado princípio de finalidad. **Philosophica - Revista del Instituto de Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso**, Valparaíso, v. VI, 1983. ISSN 0716-1913.
- SERTILLANGES, A.-G. **La philosophie morale de Saint Thomas d'Aquin**. 12^a. ed. Paris: Librairie Félix Alcan, 1922.
- SERTILLANGES, A.-G. **Grandes teses da filosofia tomista**. 1^a. ed. Sertanópolis: Calvariae Editorial, 2019.
- SOUSA, J. P. G. D. **O Estado Tecnocrático**. São Luis: Livraria Resitência Cultural Editora, 2018.
- SOUSA, J. P. G. D.; GARCIA, C. L.; CARVALHO, J. F. T. D. **Dicionário de política**. São Paulo: T.A. Queiroz, 1998.
- STREFLING, S. R. O antropocentrismo de Tomás de Aquino segundo Metz. **Revista Teocomunicação**, Porto Alegre, 1998.
- STREFLING, S. R. **A prudência política em Tomás de Aquino**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.
- STREFLING, S. R. Graça e Natureza em Tomás de Aquino. **Revista de Teocomunicação**, Porto Alegre, 2004.
- STREFLING, S. R. O pecado da Ira em Tomás de Aquino. **Sei em quem confiei - Festschrift em homenagem a Noberto Francisco Rauch**, Porto Alegre, p. 320, 2004. ISSN 8574304816.
- STREFLING, S. R. **A pessoa humana enquanto consciência e liberdade em Tomás de Aquino**. Pelotas: Disertatio, 2020.
- STREFLING, S. R. **As virtudes principais em Tomás de Aquino**. Pelotas: Nepfil UFPel, 2020.
- TOMÁS DE AQUINO. **O ente e a essência**. Rio de Janeiro: Presença, 1981.
- TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. 2^a. ed. São Paulo: Loyola, 2005.
- TOMÁS DE AQUINO. **Questões disputadas sobre a virtude - As virtudes morais - Questões 1 e 5**. Campinas: Ecclesiae, 2012.

TOMÁS DE AQUINO. **Onze lições sobre a virtude**: Comentário ao Segundo Livro da Ética de Aristóteles. Campinas: Ecclesiae, 2013.

TOMÁS DE AQUINO. **Questões disputadas sobre o poder de Deus - O poder de Deus - Questões 1 a 3**. Campinas: Ecclesiae, 2013.

TOMÁS DE AQUINO. **Sobre os prazeres - Comentário ao Décimo Livro da Ética de Aristóteles**. Campinas: Ecclesiae, 2013.

TOMÁS DE AQUINO. **Questões disputadas sobre o poder de Deus - A criação, a conservação e o governo do mundo - Questões 4 a 6**. 1ª. ed. Campinas: Ecclesiae, 2014.

TOMÁS DE AQUINO. **Questões disputadas sobre a verdade - A sindérese e a consciência - Questões 16 e 17**. Campinas: Ecclesiae, 2015.

TOMÁS DE AQUINO. **Questões disputadas sobre a verdade - O apetite do bem e a vontade - Questão 22**. São Paulo: Edipro, 2015.

TOMÁS DE AQUINO. **Questões disputadas sobre a verdade - O bem - Questão 21**. 1. ed. Campinas: Ecclesiae, 2015.

TOMÁS DE AQUINO. **Questões disputadas sobre a verdade - O livre-arbítrio - Questão 24**. São Paulo: Edipro, 2015.

TOMÁS DE AQUINO. **Comentário à metafísica de Aristóteles I-IV**. Campinas: Vide Editorial, v. 1, 2016.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. 4ª. ed. Niterói: Permanência, 2016.

TOMÁS DE AQUINO. **Comentário à metafísica de Aristóteles V-VIII**. Campinas: Vide Editorial, v. 2, 2017.

TOMÁS DE AQUINO. **Do reino e outros escritos**. São Luis: Livraria Resistência Cultural Editora, 2017.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma contra os gentios**. 2ª. ed. Campinas: Ecclesiae, 2017.

TOMÁS DE AQUINO. **Comentário à metafísica de Aristóteles IX-XII**. Campinas: Vide Editorial, v. 3, 2020.

TOMÁS DE AQUINO. **Corpus thomisticum**. [S.l.]: [s.n.]. Disponível em: <<https://www.corpusthomisticum.org/>>. Acesso em: novembro 2020.

VAISSIÈRE, J. M. **Fundamentos de la política**. Buenos Aires: Ediciones del Cruzamante, 1979.

VALDES, J. C. O. Realizacion personal y bien comun. **Philosophica - Revista del Instituto de Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso**, Valparaíso, v. VI, 1983. ISSN 0716-1913.

VAZ, H. C. D. L. **Escritos de Filosofia VII: Raízes da Modernidade**. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

VERNAUX, R. **Filosofia do homem**. São Paulo: Duas Cidades, 1969.

WALSHE, S. Fidelissimus Discipulus Ejus: Charles De Koninck's Exposition of Aquinas' Doctrine on the Common Good. **The Aquinas Review**, Santa Paula, 2013-2014. 1-21.

WIDOW, J. A. Autoridad y libertad. **Philosophica - Revista del Instituto de Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso**, Valparaíso, v. VI, 1983. ISSN 0716-1913.

WIDOW, J. A. Los entes intelectuales, objeto próprio de la metafísica. **Philosophica - Revista del Instituto de Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso**, Valparaíso, v. VII, p. 234, 1984. ISSN 0716-1913.

WIDOW, J. A. Las virtudes morales en la vida intelectual. **Philosophica - Revista del Instituto de Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso**, Valparaíso, v. VIII, p. 258, 1985. ISSN 0716-1913.

WIDOW, J. A. **El hombre, animal político**. Buenos Aires: Nueva Hispanidad, 2007.

WIDOW, J. A. **Curso de Metafísica**. 1ª. ed. Santiago: Globo Editores, 2012.