

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA

LUCAS DANTAS GUEIROS

**FELICIDADE E MORALIDADE EM TOMÁS DE AQUINO:
uma leitura a partir do tomismo neoescolástico**

Recife

2024

LUCAS DANTAS GUEIROS

**FELICIDADE E MORALIDADE EM TOMÁS DE AQUINO:
uma leitura a partir do tomismo neoescolástico**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para obtenção do título de mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia

Orientador (a): Prof. Dr. Marcos Roberto Nunes Costa

Recife

2024

.Catalogação de Publicação na Fonte. UFPE - Biblioteca Central

Gueiros, Lucas Dantas.

Felicidade e moralidade em Tomás de Aquino: uma leitura a partir do tomismo neoescolástico / Lucas Dantas Gueiros. - Recife, 2024.

124p.: il.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, Centro de Filosofia e Ciência Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Orientação: Marcos Roberto Nunes Costa.

1. Moralidade; 2. Felicidade; 3. Tomismo. I. Costa, Marcos Roberto Nunes - Orientador. II. Título.

UFPE-Biblioteca Central

CDD 100

LUCAS DANTAS GUEIROS

**FELICIDADE E MORALIDADE EM TOMÁS DE AQUINO:
uma leitura a partir do tomismo neoescolástico**

Dissertação de Mestrado, na área de Concentração: Filosofia, apresentado ao Programa de Mestrado Acadêmico em Filosofia, da Universidade Federal de Pernambuco – UFPE, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Aprovado em: 08 de julho de 2024.

Prof. Dr. Marcos Roberto Nunes Costa (Orientador – UFPE)

Prof. Dr. Rodrigo José de Lima (Avaliador Externo a Universidade - IALTH)

Prof. Dr. Rodrigo Jungmann de Castro (Avaliador Externo ao Programa – UFPE)

À Santíssima Virgem Maria, este trabalho é devotamente dedicado.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus, pelas luzes e forças concedidas para finalizar este trabalho.

Agradeço a minha esposa, Maria Clara, pelo apoio para iniciar e para finalizar este curso de mestrado.

Agradeço ao professor Dr. Marcos Roberto Nunes Costa, pelo excelente trabalho de orientação.

Agradeço aos professores Dr. Rodrigo Jungmann de Castro e Dr. Rodrigo José de Lima, pelos valiosos questionamentos e correções propostos na banca de qualificação.

Agradeço ao grupo de estudos *Discipuli Thomae*, por todos os comentários e indicações sem os quais esta dissertação não seria possível.

RESUMO

Na Suma Teológica de Santo Tomás, o tratamento da ética é iniciado por um tratado a respeito da felicidade, isto é, sobre o fim último do homem. Essa estrutura foi repetida muitas vezes dentro da escola tomista. Entretanto, nem sempre é explícita a relação entre a felicidade e o tema principal da ética, que é a moralidade. Enquanto alguns autores, como Tiago Sinibaldi, afirmam que as boas ações humanas conduzem à felicidade por serem boas, outros, como o cardeal Zeferino González e o Pe. Joseph Gretd, julgam que as ações humanas são boas porque conduzem o homem ao seu fim último. Para determinar a solução desse problema, investigaremos o pensamento de Santo Tomás de Aquino a respeito da regra da moralidade. Por meio da regra da moralidade os atos humanos podem ser separados em bons ou maus antes mesmo da lei moral ordená-los ou proibi-los. Defendemos que o fim último do homem é a regra constitutiva da moralidade. Nesta defesa, consideramos o fim último formalmente, isto é, em razão mesmo de ser fim último, independente do que seja esse fim. Esperamos que nossa tese possa esclarecer a relação entre felicidade e moralidade dentro do pensamento tomista e aprofundar nosso entendimento das argumentações morais presentes nessa tradição.

Palavras-chave: Moralidade; Felicidade; Tomismo; Fim último; Ética.

ABSTRACT

In Saint Thomas Aquinas' Theological Summa, the treatment of ethics is started by a treatise on human happiness or human's last end. This structure was repeated multiple times in the Thomistic school. However, the relationship between happiness and ethics' main subject, morality, is not always explicit. While some authors, as Tiago Sinibaldi, claim that human good actions lead to happiness because they are good, others, as cardinal Zeferino González and Father Joseph Gredt, hold that human actions are good because they lead man to his last end. To determine the solution to this problem, we are going to investigate the thought of Saint Thomas Aquinas on the rule of morality. By this rule human acts can be separated in good or bad even before the natural law order or forbid them. We defend that human's last end is the constitutive rule of morality. On that defence, we treat the treat human's last end *formally*, that is, on the aspect of being human's last end, regardless of which it is. We expect that our thesis can enlighten the relationship between happiness and morality inside Thomistic thought and deepen our understanding of the moral argumentation in this tradition.

Keywords: Morality; Happiness; Thomism; Last end; Ethics.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	10
1.1	O PROBLEMA DA RELAÇÃO ENTRE FELICIDADE E MORALIDADE	10
1.2	FELICIDADE E MORALIDADE NA TRADIÇÃO ARISTOTÉLICO-TOMISTA	12
1.3	FILOSOFIA E TEOLOGIA NA TRADIÇÃO ARISTOTÉLICO-TOMISTA	14
1.4	FUNDAMENTOS METAFÍSICOS E PSICOLÓGICOS DA MORAL ARISTOTÉLICO-TOMISTA	18
2	O FIM ÚLTIMO NATURAL DO HOMEM EM SANTO TOMÁS	26
2.1	NOÇÃO E DIVISÃO DO FIM NO TOMISMO	26
2.1.1	Fim da obra e fim do operante	28
2.1.2	<i>Finis qui</i> e <i>finis quo</i>	29
2.1.3	Fim último em concreto e em abstrato	30
2.1.4	Fim último considerado objetivamente e subjetivamente	31
2.1.5	Fim próximo, intermédio e último	31
2.2	DOCTRINA SOBRE O FIM DA CRIAÇÃO E DO HOMEM	33
2.2.1	Fim absoluto e fim relativo da criação	33
2.2.2	Fim último natural e sobrenatural do homem	36
2.2.3	Ordem natural e ordem sobrenatural	38
2.3	DOCTRINA A RESPEITO DA FELICIDADE	41
2.3.1	A felicidade natural perfeita	47
2.3.2	A felicidade sobrenatural perfeita	49
2.3.3	A felicidade natural imperfeita	52
2.3.4	A felicidade sobrenatural imperfeita	55
2.4	FIM ÚLTIMO DO HOMEM COMO PERFEIÇÃO	58
3	A REGRA DA MORALIDADE	65
3.1	DIVISÃO DA REGRA DA MORALIDADE	67
3.1.1	Regra da ordem moral absoluta e humana	68
3.1.2	Regra da ordem moral humana particular e universal	68
3.1.3	Regra próxima, remota e última	69

3.1.4	Regra da moralidade formal e material	71
3.1.5	Regra material objetiva e subjetiva da moralidade	73
3.1.6	Regra constitutiva, preceptiva e manifestativa	74
3.1.7	Regra manifestativa objetiva e subjetiva	76
3.2	DETERMINAÇÃO DA REGRA DA MORALIDADE	76
3.2.1	Regra constitutiva objetiva última da moralidade material	76
3.2.2	Regra objetiva próxima da moralidade material	79
3.2.3	Regra material subjetiva da moralidade	83
3.2.4	Regra constitutiva-preceptiva última da moralidade formal	83
3.2.5	Regra constitutiva-preceptiva próxima da moralidade formal	84
3.2.6	Regra manifestativa objetiva da moralidade formal	85
3.2.7	Regra manifestativa subjetiva da moralidade formal	86
4	O FIM ÚLTIMO DO HOMEM COMO FUNDAMENTO	
	OBJETIVO DA MORALIDADE	88
4.1	O ARGUMENTO DE JOSEPH GRETT (1961)	90
4.2	OS ARGUMENTOS DE OCTAVIO DERISI (1951) E TANQUEREY (1922)	97
4.3	O ARGUMENTO DE ZEFERINO GONZÁLEZ (1876)	105
4.4	O ARGUMENTO DE TIAGO SINIBALDI (1916)	107
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	115
	REFERÊNCIAS	118
	APÊNDICE A	121
	APÊNDICE B	123

1 INTRODUÇÃO

Nosso trabalho tratará da relação entre felicidade e moralidade na tradição aristotélico-tomista, especialmente no pensamento de Santo Tomás de Aquino, interpretado de acordo com a escola tomista neoescolástica. Nesta introdução, iniciaremos fazendo uma breve apresentação do problema que pretendemos abordar e dos fundamentos teóricos que utilizaremos no restante do trabalho. Em seguida trataremos do conceito de fim último (cap. 2) e de regra da moralidade (cap. 3), finalizando com a discussão a respeito da relação entre os dois termos (cap. 3). Por fim, daremos um resumo dos resultados obtidos e das consequências teóricas destes resultados (cap. 5).

Neste primeiro capítulo, iniciaremos estabelecendo com clareza o problema filosófico que queremos abordar (1.1) e como esse tema aparece ao longo da tradição aristotélico-tomista (1.2). Porque muitos dos autores que estudaremos são, na verdade, teólogos, devemos tratar da relação entre filosofia e teologia dentro do pensamento aristotélico-tomista (1.3). e quais doutrinas filosóficas adotaremos como bases para construir nossa análise e argumentação (1.4). Por fim, apresentaremos os fundamentos filosóficos que embasarão o restante da discussão, principalmente da metafísica e da psicologia tomistas (1.4). Por fim, traremos um breve resumo do caminho que pretendemos percorrer para solucioná-lo.

1.1 O PROBLEMA DA RELAÇÃO ENTRE FELICIDADE E MORALIDADE

Queremos investigar se a felicidade é o motivo que torna nossas ações moralmente boas ou más. Há duas respostas possíveis a essa questão, a primeira afirmativa, e a segunda negativa. Vejamos cada uma separadamente.

A primeira resposta possível a essa questão é afirmarmos que os atos humanos moralmente bons são moralmente bons porque e enquanto conduzem o homem à felicidade. E, do mesmo modo, que os atos humanos moralmente maus são moralmente maus porque e enquanto afastam o homem da felicidade. Utilizamos o conectivo "porque" para denotar que a condução ou afastamento da felicidade é o motivo que torna a ação boa ou má. E acrescentamos o conectivo "enquanto" para especificar que se trata do motivo *formal* da bondade ou malícia da ação. Com a expressão *motivo formal* queremos indicar que a condução ou afastamento da felicidade é razão explicativa da moralidade por causa da própria essência da moralidade e da essência da felicidade, e não por uma relação alheia à essência desses dois elementos.

A segunda resposta possível é afirmarmos que os atos humanos moralmente bons conduzem o homem à felicidade por serem moralmente bons. E, do mesmo modo, que os atos humanos moralmente maus afastam o homem da felicidade por serem maus. Mas que os atos humanos moralmente bons *não* são bons por conduzirem o homem à felicidade. E, do mesmo modo, que os atos humanos maus *não* são maus por afastarem o homem da felicidade. Nesse caso, deve haver uma outra razão explicativa capaz de distinguir as ações moralmente boas das ações moralmente más.

Ambas as respostas apresentam alguns pressupostos comuns da filosofia aristotélico-tomista. A primeira suposição é a existência de ações moralmente boas ou moralmente más. Esse pressuposto afirma, portanto, a existência da moralidade. Mais especificamente, ambas as posições pressupõem que a moralidade das ações é anterior ao preceito, isto é, antes das ações boas serem ordenadas e as ações más proibidas, elas já devem ser boas ou más. Portanto, exclui-se a tese de que a moralidade das ações consiste na sua prescrição ou proibição (cf. 3.1).

A segunda suposição é que há uma felicidade futura que será concedida aos que tiverem praticado o bem moral e evitado o mal moral. Concorda-se também que esta felicidade será negada ao que tiverem praticado o mal moral e omitido o bem moral. Tal pressuposição é válida tanto na situação atual do homem, elevado à ordem sobrenatural, quanto para a situação hipotética do estado de simples natureza, como explicaremos no local adequado (cf. seção 2.2).

Essas são as duas respostas possíveis, estabelecidas nos termos mais genéricos possíveis e apenas com seus pressupostos mais imediatos. Ambas as respostas encontram defensores dentre os autores da tradição aristotélica-tomista, considerada de maneira ampla. Pretendemos, neste trabalho, defender a primeira resposta como nossa tese.

Conforme o escopo do nosso trabalho, faremos a defesa desta tese utilizando o aparato conceitual da tradição aristotélico-tomista. Especificamente, utilizaremos os conceitos de fim último e regra constitutiva da moralidade. O primeiro termo, “fim último”, tomará o lugar que o termo felicidade tinha na formulação genérica que apresentamos. Ao utilizarmos o termo *felicidade*, necessitávamos sempre especificar que tratava-se da *condução* ou *afastamento* da felicidade. Como, entretanto, o termo “fim último” já contém a noção de condução, porque o fim indica já aquilo para o qual se conduz, bastará o termo fim último só para delimitar o mesmo objeto.

Já o termo “regra constitutiva da moralidade” servirá para precisarmos melhor qual a relação entre a felicidade e a moralidade. Isto é, defendemos que a felicidade ou fim último servirá como norma ou regra que causa a bondade ou malícia morais das ações. Logo, nossa tese

poderá ser enunciada provisoriamente nos seguintes termos: *o fim último do homem é a regra constitutiva da moralidade das suas ações*. Tal tese será melhor definida no lugar apropriado (4.1).

1.2 FELICIDADE E MORALIDADE NA TRADIÇÃO ARISTOTÉLICO-TOMISTA

A relação entre moralidade e felicidade foi destacada pela filosofia moral grega no conceito de *eudaimonia*. Este conceito, embora possa ser traduzido por felicidade ou bem-estar, tem um aspecto moral acentuado que pode ser dito “felicidade verdadeira ou real” (Hursthouse; Pettigrove, 2018, tradução nossa)¹. Aristóteles, em sua *Ética a Nicómaco*, afirma que os conceitos de bem viver (moralidade) e ser feliz (*eudaimonia*) são considerados equivalentes por todos os homens (cf. 2001, p. 15, 1095a)². Assim, a noção de felicidade em Aristóteles aparece como restrita a vida presente, sempre imperfeita, e equivalente à ética.

Em Santo Tomás essa relação toma contornos diferentes. Haverá uma felicidade perfeita na vida futura, pois é impossível ao homem alcançá-la na vida presente (Aquino, 2016b, p. 65, *S. Th.* I^a-II^{ae} q. 5 a. 3 co.). A vida presente se torna meio para alcançar essa felicidade perfeita. A vida presente aparece, então, sob dois aspectos: como meio para alcançar a felicidade na vida futura e, ao mesmo tempo, podendo possuir já um certo prego da felicidade futura (cf. Aquino, 2016b, p. 29, *S. Th.* I^a-II^{ae} q. 1 *pr.*, cf. subseção 2.3.4).

Mas a questão não deixou de ser debatida e desenvolvida entre os seguidores do Doutor Angélico. Queremos, portanto, investigar esse assunto no contexto mais amplo da filosofia aristotélico-tomista (cf. Gredt, 1961a, p. 5). Podemos chamar de aristotélico-tomista a tradição filosófica que defende e desenvolve seu pensamento a partir da distinção entre ato e potência, conforme estabelecida por Aristóteles e recebida por Santo Tomás (cf. Gredt, 1961a, p. 6), embora esta não seja a única forma de caracterizá-la. Ao nos referirmos ao pensamento ou tradição aristotélico-tomista, tenha-se em mente que esse conceito engloba não só a filosofia

¹ “true” or “real” happiness” (Hursthouse ; Pettigrove, 2018).

² Antes de Aristóteles, um problema semelhante já havia aparecido no diálogo *Eutífron*, de Platão. Lá, Sócrates discutia se o piedoso era piedoso por agradar aos deuses ou se, ao contrário, agradava aos deuses por ser piedoso. A tradição aristotélico-tomista segue a conclusão apresentada no diálogo, de que, na verdade, Deus se agrada do piedoso por ser piedoso, mas o piedoso deve ser piedoso por outro motivo. Esse outro motivo é que nos propomos investigar esse trabalho. Diferente da hipótese de Eutífron, não sugerimos que o piedoso seja o que agrada aos deuses, mas o que conduz o homem a Deus.

aristotélico-tomista, mas também a *teologia* e quaisquer outras ciências que sejam desenvolvidas com base no mesmo aparato conceitual e com os mesmos princípios.

Incluem-se nessa tradição, em primeiro lugar, Aristóteles (e.g. 2001) e Santo Tomás (e.g. 1969, 2016a, 2016b, 2017). Aristóteles aparece aqui sempre comentado e corrigido pelo Doutor Angélico, e Santo Tomás aparece como o verdadeiro inaugurador dessa escola filosófica. Devem ser, ainda, incluídos os comentadores tradicionais de Santo Tomás (cf. França, 1965, p. 256; Feser, 2009), como, por exemplo, Tomás Caetano (e.g. 1861), João de Santo Tomás (e.g. 1663, 1883a, 1883b), Jean Capréolo (e.g. 1908) e Francisco Silvestre de Ferrara (e.g. 1918).

Por fim, incluem-se também os últimos desenvolvimentos dessa escola de pensamento, em especial aqueles autores do neotomismo contemporâneo que buscaram manter-se fiéis às ideias de Santo Tomás, lido pela ótica dos mesmos comentadores tradicionais. Esses autores formam a chamada escola tomista neoescolástica (FESER, 2009). Dentro dela, citamos Zeferino González (e.g. 1831, 1868a, 1868b, 1873, 1876), Tiago Sinibaldi (e.g. 1916, 1927), Octavio Derisi (e.g. 1951), Reginald Garrigou-Lagrange (e.g. 1947, 1951), Joseph Gredt (e.g. 1961a, 1961b), Henri-Dominique Gardeil (e.g. 1967a, 1967b, 1973a, 1973b), Édouard Hugon (e.g. 1998), Adolphe Tanquerey (1961; 1922) e António Royo Marín (1962, 1963, 1996).

Consciente da quantidade de autores e das limitações do nosso trabalho de dissertação, restringiremos nossa bibliografia aos autores fundantes dessa escola de pensamento, Aristóteles e Santo Tomás, e os autores mais recentes, especialmente os que trataram mais diretamente do tópico em questão, como González, Sinibaldi, Derisi, Marín e Gredt. Portanto, não iremos analisar em profundidade os comentadores tradicionais de Santo Tomás supracitados.

Entre os autores escolhidos como objeto de nossa pesquisa, a ideia de felicidade ou fim último é sempre discutida no início dos tratados de ética. Mesmo Aristóteles inicia sua *Ética a Nicômaco* estabelecendo o fim último como objeto da sua investigação e, em seguida, chama-o “felicidade” (Aristóteles, 2001, p. 14 e 15, 1095a).

Santo Tomás adota o mesmo procedimento, iniciando a I^a-II^a *pars* da *Summa Theologiae* com um tratado sobre o fim último: “Deve-se tratar aqui primeiro, do fim último da vida humana. Em seguida, dos meios pelos quais o homem pode alcançar esse fim” (Aquino, *S. Th.* I^a-II^a q. 1 *pr.*, 2016b, p. 29). Essa estrutura é replicada, dentro da escola neotomista, não só nas obras de teologia, mas também nas de filosofia. Na teologia, citamos como exemplo a *Synopsis Theologiae Moralis et Pastoralis* (cf. Tanquerey, 1922, p. XXIII, tradução nossa), onde se afirma que a teologia moral fundamental disserta sobre “o fim último do homem e a norma da

moralidade”³. Já na filosofia, seguem o mesmo procedimento, por exemplo, González (1873b, p. 395), Sinibaldi (1916, p. 556) e Gredt (1961b, p. 341).

Entretanto, o assunto central da moral fundamental é a moralidade, isto é, os atos humanos enquanto são moralmente mensuráveis ou determinados como bons ou maus (cf. Gredt, 1961b, p. 339). Por que, então, incluir nessa parte da filosofia um tratado a respeito do fim último do homem antes do entrar no tema central da ética? A justificativa dessa ordem está na relação entre felicidade e moralidade. É por essa razão que nos parece necessário investigar as relações entre o fim último e a regra da moralidade dentro dessa tradição de pensamento. Portanto, pretendemos também com esse trabalho justificar o método de ensino e exposição da filosofia moral dentro do neotomismo escolástico (eg. Gredt, 1961; Sinibaldi, 1916; 1917; González, 1876a; 1876b).

1.3 RELAÇÃO ENTRE FILOSOFIA E TEOLOGIA NA TRADIÇÃO ARISTOTÉLICO-TOMISTA

Durante o período medieval, a filosofia andou muito próxima a fé cristã e à teologia. Esta aproximação era considerada saudável e normal pelos pensadores da época. Aliás, essa união perdurou nos diversos autores da escola aristotélico-tomista, chegando inclusive aos autores da escola tomista neoescolástica. Muitos deles escreveram tanto obras filosóficas quanto obras teológicas (por exemplo, Garrigou-Lagrance, 1947 e 1951).

Também Santo Tomás de Aquino é, antes de tudo, um teólogo. Ao expor sua doutrina ética, por exemplo, na *Suma Teológica*, ele fala como teólogo (cf. Elders, 2008, p. 61). As conclusões são tiradas principalmente das Sagradas Escrituras, dos escritos dos Santos Padres e definições dogmáticas da Igreja Católica. Em outras palavras, seus escritos se baseiam na revelação divina sobrenatural. Sua ética é, portanto, marcadamente teológica.

Entretanto, propomo-nos aqui construir uma ética com base no pensamento de Santo Tomás mas que permaneça ainda no campo da filosofia. Antes de estabelecermos como isso será feito, vamos considerar a distinção entre filosofia e teologia e entre o natural e o sobrenatural.

A filosofia define-se como a “ciência que trata das causas últimas dos entes descobertas pela luz natural da razão” (Sinibaldi, 1917, p. 2)⁴. É chamada ciência porque é um conhecimento

³ “*de ultimo fine et de norma moralitatis*” (Tanquerey, 1922, p. XXIII)

⁴ Nessa e nas demais citações de Sinibaldi, traremos seu texto corrigido para a nova ortografia.

pelas causas. Distingue-se das ciências experimentais, que se ocupam dos entes nas suas causas próximas, pois procura as causas últimas. Distingue-se também da teologia revelada, porque descobre as causas últimas dos entes apenas pela luz natural da razão, enquanto a teologia revelada estuda os entes de acordo com a luz sobrenatural da fé.

A teologia revelada define-se como a “ciência sobrenatural que discorre a respeito de Deus e as criaturas enquanto a Ele se referem” (Tanquerey, 1961, p. 22). Chamamos “teologia revelada” pois há uma teologia natural, que é a parte da filosofia que discorre sobre Deus a partir da luz natural da razão. A teologia natural e a a teologia revelada, portanto, coincidem em seu objeto material, que é Deus. Assim também, a metafísica contém muitos objetos materiais em comum com a teologia revelada.

Mas a filosofia e a teologia se distinguem propriamente por seu objeto formal, isto é, pela *luz* sob a qual o objeto material é estudado. A filosofia deve estudá-lo usando unicamente a luz natural da razão, enquanto a teologia revelada estuda-os utilizando os dados provindos da revelação divina. Assim o explica Santo Tomás:

O meio de conhecer diverso induz a diversidade das ciências. Assim, o astrônomo e o físico demonstram a mesma conclusão, p. ex., que a terra é redonda; se bem o astrônomo, por meio matemático, abstrato da matéria; e o físico, considerando a mesma. Portanto, nada impede que os mesmos assuntos, tratados nas disciplinas filosóficas, enquanto cognoscíveis pela razão natural, também sejam objeto de outra ciência, enquanto conhecidos pela revelação divina. Donde a teologia, atinente à sagrada doutrina, difere genericamente daquela teologia que faz parte da filosofia (Aquino, *S. Th.* I^a q. 1 a. 1 ad. 2, 2016a, p. 28).

Se é verdade que ambas as ciências podem estudar as mesmas verdades e demonstrá-las, se bem que por meio diverso, é verdade também que há conhecimentos que se alcançam unicamente por uma ou outra ciência. Em particular, devemos verificar que há conhecimentos que não são atingíveis unicamente pela luz natural da razão. São as chamadas verdades sobrenaturais. Vejamos, portanto, o que vem a ser o *natural* e o *sobrenatural*. Para isso, eeguiremos, em parte, a exposição do pe. António Royo Marín, em seu livro *Dios y su obra* (1963).

Chamamos de natural “tudo aquilo que convém a um ser segundo a sua natureza” (Marín, 1963, p. 455, tradução nossa)⁵. Conforme essa definição, percebemos que algo é natural ou não relativamente a uma determinada natureza. Assim, aquilo que é natural para um pássaro pode

⁵ “*todo aquello que le conviene según su naturaleza*” (Marín, 1963, p. 455).

não ser natural para um homem. O critério é a conveniência com a natureza daquele ser. Segundo Marín, existem seis formas de algo convir com uma natureza:

- a) Constitutivamente: e aqui entram todos os elementos que constituem sua essência (e.g. o corpo e a alma racionais no homem).
- b) Emanativamente: ou seja, as forças e energias que emanam naturalmente da essência (e.g. o entendimento e a vontade no homem).
- c) Operativamente: tudo o que a natureza pode produzir por suas próprias forças e operações (e.g., os atos de entender e amar nos seres racionais).
- d) Passivamente: todos os fenômenos que outros agentes naturais lhe podem naturalmente causar (e.g., frio, calor etc.).
- e) Exigivamente: tudo o que essa natureza exige para seu próprio desenvolvimento e perfeição natural (e.g., o concurso divino necessário para que possa obrar qualquer causa segunda em sua própria esfera natural).
- f) Meritoriamente: ou seja, o direito ao prêmio natural proporcionado (e.g., o salário merecido pelo trabalhador). Se refere unicamente às ações morais e livres na ordem puramente ética ou natural (1963, p. 455)⁶.

Ao incluir como conveniente a uma natureza inclusive aquilo que lhe convém exigivamente, Marín inclui como convenientes à natureza atos de outros seres além da natureza do próprio ser em questão. Ele coloca, como natural, por exemplo, o concurso divino. Segundo a doutrina tomista comum, todas as ações de quaisquer seres no mundo só se realizam em concurso com um ato divino. Aliás, sem a sustentação que Deus dá às criaturas, elas deixariam de existir. Tanto essa sustentação no ser como o concurso para as suas ações são *exigidas* pela natureza das criaturas para que possam existir, se desenvolver e atingir sua finalidade ou perfeição, e, portanto, são convenientes com a natureza delas. São, portanto, coisas naturais, embora sejam ações propriamente divinas.

Passamos agora a considerar a noção de sobrenatural. Definimos sobrenatural como aquilo que excede a capacidade da natureza. Se excede as capacidades de uma natureza particular, mas poderia ter-se dado de forma natural por outro modo, chama-se sobrenatural relativo. É o caso de uma serpente criar asas e voar. Seria sobrenatural relativo à natureza da serpente, embora

⁶ “a) *Constitutivamente: y aquí entran todos los elementos que constituyen su esencia (v.gr., el cuerpo y el alma racional en el hombre).*

b) *Emanativamente : o sea las fuerzas y energías que emanan naturalmente de la esencia (v.gr., el entendimiento y la voluntad en el hombre).*

c) *Operativamente: todo lo que la naturaleza puede producir por sus propias fuerzas u operaciones (v.gr., ios actos de entender y de amar en los seres racionales).*

d) *Pasivamente: todos los fenómenos que otros agentes naturales le pueden naturalmente causar (v.gr., frío, calor, etc.).*

e) *Exigivamente: todo lo que esa naturaleza exige para su propio desenvolvimiento y perfección natural (v.gr., el concurso divino necesario para que pueda obrar cualquier causa segunda en su propia esfera natural).*

f) *Meritoriamente: O sea el derecho al premio natural proporcionado (v.gr., al jornal merecido por el trabajador). Se refiere únicamente a las acciones morales y libres en el orden puramente ético o natural” (Marín, 1963, p. 455)*

criar asas e voar seja natural para a natureza dos pássaros. Aquilo que não excede as capacidades da natureza, chamamos simplesmente de natural.

Quando falamos aqui de natureza, nos referimos sempre a uma substância e não a uma simples essência. Pois os acidentes têm também, cada um, a sua essência. E, assim, chamamos “sobrenatural relativo” ao acidente que não pode ser produzido pelas capacidades de uma substância particular, e natural aqueles acidentes que são produzidos por aquela natureza específica. Claro está que não pode existir uma substância sobrenatural, porque, então, o caráter sobrenatural seria parte da sua própria essência, e estaria de acordo com a sua natureza.

Entretanto, podemos falar de algo que exceda não só as capacidades de uma natureza particular, mas de todas as naturezas. Falaríamos, então, de um acidente que não pudesse ser produzido por nenhuma substância. Tal acidente excederia as capacidades de todas as naturezas criadas e criáveis. Dizemos “criadas ou criáveis” para indicar que nem mesmo Deus seria capaz de criar uma natureza ou substância para a qual tal acidente fosse natural. Chamaremos essa hipótese de sobrenatural absoluto (cf. Marín, 1962, p. 38; 1963, p. 457; Tanquerey, 1961, p. 31).

Disso se deduz, em primeiro lugar, que o sobrenatural absoluto só pode existir por infusão divina. Deduz-se claramente da própria hipótese, pois, se algo, além do poder divino, pudesse produzir esse acidente, tratar-se-ia de um sobrenatural relativo. Logo, o sobrenatural absoluto deve ser um acidente infundido por Deus em uma substância.

Até aqui investigamos o sobrenatural de forma filosófica. Entretanto, devemos lembrar que tal discussão nunca fora proposta pelos filósofos antigos, pois a própria sugestão de um sobrenatural absoluto veio da teologia cristã, e nunca fora imaginada pelos filósofos pagãos. Mesmo em posse da sugestão, a filosofia não pode avançar mais do que isto que apresentamos.

O que se pode concluir de tudo isso é que o sobrenatural absoluto não pode ser conhecido pelas forças da luz natural da razão. Não sendo consequência de nenhuma natureza, criada ou criável, e sendo infundida por Deus diretamente nas substâncias, tal realidade, supondo que exista, só pode ser conhecida por meio de uma revelação sobrenatural. Portanto, a filosofia pode, por si mesma, concluir que tal realidade foge ao seu poder de investigação e, humildemente, deixar lugar à teologia.

Disso podemos concluir que, ao analisar obras teológicas, não podemos utilizar todos os conceitos, teses e argumentos que ali se apresentam. Pois muitas dessas coisas se referem a realidades sobrenaturais que são conhecidas por meio da revelação divina e, portanto, escapam ao objeto próprio da filosofia

Apesar disso, não desprezaremos a contribuição que possa resultar da leitura de obras

teológicas, como será o caso da *Summa Theologiae* e de algumas outras obras (e.g. Caetano, 1861; Garrigou-Lagrange, 1951; Marín, 1996). As obras teológicas podem nos servir de três modos. Em primeiro lugar, podemos extrair delas conceitos e distinções úteis para solucionarmos nossa questão (cf. Gardeil, 1973a, p. 44). Em segundo lugar, embora teológicas, essas obras trazem muitos pontos do pensamento filosófico dos seus autores, que podem servir-nos. Por fim, não se deve descartar o profundo paralelismo que existe entre a ordem natural e a sobrenatural, de tal modo que as soluções apresentadas na ordem sobrenatural podem, em alguns casos, ser adaptadas para servirem também à ordem natural (cf. Marín, 1962, p. 82), embora necessitem nesse caso serem estabelecidas com argumentos derivados exclusivamente da luz natural da razão.

Assim, examinaremos principalmente a *Summa Theologiae* e a *Summa contra Gentiles*, selecionando os textos que, ou tratam do tema *ex professo*, ou ao menos o abordam de algum modo. Nas demais obras, trataremos exclusivamente os pontos onde esses autores trataram do tema *ex professo* (e.g. González, 1873b, p. 429 - 437, 1868b, p. 28 - 36; Sinibaldi, 1916, p. 578 - 608, 626 - 647; Tanquerey, 1922, p. 14 - 39; Gredt, 1961, p. 396 - 404; Marín, 1996, p. 84 - 88).

1.4 FUNDAMENTOS METAFÍSICOS E PSICOLÓGICOS DA MORAL ARISTOTELICO-TOMISTA

Diante da delimitação que impusemos, na seção anterior, ao nosso trabalho, faz-se necessário investigar quais os fundamentos teóricos que podemos utilizar, entre as várias teorias da tradição aristotélico tomista, para fundamentar uma doutrina ética puramente natural. Para isso, precisamos distinguir claramente quais elementos da sua doutrina provém unicamente da razão e quais provém da fé. Durante a história da filosofia, várias doutrinas tidas como racionais foram questionadas e relegadas ao âmbito da fé. Foi assim que a existência de Deus, a imortalidade da alma e outras ideias, mesmo que tenham sido defendidas por filósofos pagãos, como Platão e Aristóteles, foram tidas, por filósofos modernos e contemporâneas, como doutrinas religiosas, próprias da fé.

Entretanto, queremos, nesse trabalho, manter-nos fiéis à perspectiva pela qual os próprios autores realizavam essa distinção. Não queremos descartar como teologia aquilo que Santo Tomás mesmo considerava como simplesmente metafísica. Para realizar isso, vamos considerar as doutrinas a respeito de Deus e da alma humana conforme a filosofia e a teologia de Santo

Tomás, destacando as suas diferenças, para que possamos continuar nosso estudo distinguindo claramente as duas esferas e tendo um fundamento filosófico puramente natural claro sob o qual possamos fundamentar nossa hipótese.

Apresentaremos nesta seção, portanto, a doutrina da escola aristotélico-tomista sobre Deus, conforme a razão natural e, em seguida, conforme a teologia. Nosso objetivo, ao expormos também o conhecimento que a teologia sobrenatural tem de Deus, é mostrar a grande diferença que há entre ambas as doutrinas. Por fim, apresentaremos as doutrinas sobre a alma humana, também conforme à razão natural.

O pensamento aristotélico-tomista inclui não apenas uma filosofia, mas também uma teologia. Entretanto, como acabamos de dizer, no pensamento aristotélico-tomista distinguem-se duas teologias. Uma é a teologia revelada ou sobrenatural. Outra, é a teologia natural, que é uma disciplina filosófica, parte da metafísica, e que se utiliza unicamente da razão para chegar a conclusões a respeito de Deus.

Essa disciplina, iniciada por Aristóteles em sua *Metafísica*, estuda a existência, essência, atributos e operações da divindade, conforme podem ser conhecidos pela luz natural da razão. Digamos uma palavra a respeito de cada um desses temas.

Conforme o pensamento de Santo Tomás de Aquino, Deus pode ser conhecido apenas pela luz natural da razão, sem a necessidade, para isso, da revelação ou da fé. Assim afirma na *Suma Teológica*:

Ora, podemos demonstrar a existência da causa própria de um efeito, sempre que este nos é mais conhecido que aquela; porque, dependendo os efeitos da causa, a existência dela supõe, necessariamente, a preexistência desta. Por onde, a existência de Deus é demonstrável pelos efeitos que conhecemos (Aquino, *S. Th.* I^a q. 2 a. 2 res., 2016a, p. 39).

Nesse trecho, Santo Tomás estabelece o modo pelo qual a existência de Deus pode ser demonstrada: não pelas suas causas, pois Deus não tem causa, mas pelos seus efeitos. Em seguida, ele apresenta suas famosas cinco vias para demonstrar a existência de Deus. Nenhuma das vias apresentadas utiliza dados da revelação, pois não se trata propriamente de teologia revelada, mas de teologia natural. Portanto, deve-se utilizar argumentos racionais, e é assim que procede do Doutor Angélico.

Ainda mais, o Doutor afirma, categoricamente, que a existência de Deus não é um artigo de fé:

A existência de Deus e outras noções semelhantes que, pela razão natural, podem ser conhecidas de Deus, não são artigos de fé, como diz a Escritura, mas preâmbulos a eles; pois, como a fé pressupõe o conhecimento natural, a graça

pressupõe a natureza, e a perfeição, o perfectível. Nada, entretanto, impede ser aquilo, que em si mesmo é demonstrável e cognoscível, aceito como crível por alguém que não compreende a demonstração (Aquino, *S. Th.* I^a q. 2 a. 2 ad. 1, 2016b).

Portanto, devemos compreender que, dentro da tradição aristotélico-tomista, acreditar pela fé na existência Deus é necessário apenas para as pessoas incapazes de compreender a demonstração da existência de Deus. Portanto, para o pensamento de Santo Tomás de Aquino, as cinco vias para a existência de Deus não são simples sugestões ou apoios para racionalizar a fé, mas verdadeiras demonstrações de ordem filosóficas, que podem e devem servir de base para a construção de teorias filosóficas.

A respeito da essência de Deus, a tradição aristotélico-tomista costuma distinguir a sua essência física da essência metafísica. A essência física é o conjunto de todas as propriedades que pertencem realmente a um ser. A essência metafísica é aquela propriedade que concebemos primeiramente em um ser e da qual provém todas as demais propriedades (e.g. Sinibaldi, 1916, p. 443; Gredt, 1961, p. 232; Marín, 1963, p. 46). Segundo o pensamento tomista, a essência metafísica de Deus consiste em ser subsistente por si mesmo (Sinibaldi, 1916, p. 446; Gredt, 1961, p. 240; Marín, 1963, p. 47; cf. Aquino, *S. th.* I^a q. 13 a. 11, 2016a, p. 117). Já a sua essência física consiste no “cúmulo de todas as perfeições em grau infinito” (Marín, 1963, p. 49; cf. Gredt, 1961, p. 232).

É comum que os autores cite o episódio bíblico em que Deus revela seu nome a Moisés como “aquele que é”, para demonstrar a essência metafísica de Deus (e.g. Sinibaldi, 1917, p. 449). Apesar disso, os autores costumam também trazer provas racionais tanto da essência física quanto da metafísica. Como fazem todos os autores citados no parágrafo anterior. Fica claro que a escola, em geral, considera tais verdades como sendo naturais, isto é, atingíveis pelo homem somente com o uso da razão natural, sem o auxílio da revelação sobrenatural.

Bem estabelecida a essência e existência de Deus, devemos considerar as suas operações. Existem operações imanentes de Deus e operações transeuntes. As operações imanentes são aquelas que têm seu término em Deus, e as operações transeuntes têm seu término fora de Deus, nas criaturas (cf. Sinibaldi, 1916, p. 471). As operações imanentes são duas: a ciência de Deus e a sua vontade.

A ciência de Deus é o conhecimento pelo qual Ele conhece a si mesmo perfeitamente, já que tudo nele se identifica com sua mesma essência. Assim, sua essência e sua ciência são uma só coisa, e Ele não pode deixar de conhecer-se perfeitamente. Ora, mas ninguém conhece algo perfeitamente, sem conhecer todas as suas operações, tanto as efetivamente realizadas como as

possíveis. E assim, Deus conhece todas as coisas criadas com igual perfeição (cf. Sinibaldi, 1916, p. 477). Na verdade, a ciência de Deus é a causa de todas as coisas, pois todas as coisas têm seu arquétipo na ciência de Deus, e é pela inteligência, unida à vontade, que Deus criou todas as coisas (cf. Sinibaldi, 1916, p. 488).

Novamente, com relação à vontade de Deus, os filósofos tomistas estabelecem que o querer de Deus se identifica realmente com sua essência, e, portanto, Deus quer infinitamente a si mesmo como fim e todas as demais coisas como meios (cf. Sinibaldi, 1916, p. 497).

Já as operações transeuntes são aquelas que tem por término as criaturas. Podem ser reduzidas a quatro: criação, conservação, concurso e governo.

A criação e a conservação são a ação de Deus pela qual Deus tirou as coisas da não existência e deu-lhes existência e, uma vez criadas, mantém-nas na existência. Ora, essa segunda operação, chamada conservação, exige um ato positivo de Deus, faltando esse ato as coisas seriam aniquiladas. Que as coisas são assim, mostram-no as próprias provas da existência de Deus, que o demonstram como origem de todas as coisas, que sem sua causalidade não existiriam. Mas a natureza dessas coisas mostra que, por si só, são destinadas a se conservarem e não a se aniquilarem. Logo, devemos concluir que Deus mantém essa ordem natural que criou e a conserva (cf. Sinibaldi, 1916, p. 522).

O concurso é ação pela qual Deus auxilia todas as operações dos seres criados. As potências dos seres, vivos ou não, só podem transformar em ato suas potencialidades por meio de um ato simultâneo de Deus, chamado concurso (cf. Sinibaldi, 1916, p. 525). Já o governo são os atos pelos quais Deus dirige todas as criaturas para o fim que intentou ao criá-las (cf. Sinibaldi, 1916, p. 589).

Todas essas operações são exigidas pela própria natureza das criaturas, pois sua natureza consiste em existir de modo contínuo e operar tendo em vista o fim, e em tudo isso a natureza exige a intervenção de Deus. Logo, todas essas operações são naturais e não há nada nelas propriamente sobrenatural ou que exija a revelação divina. São conhecidas e estudadas pela própria filosofia.

Deve-se, portanto, distinguir firmemente entre essas doutrinas, aqui brevemente apresentadas, e as doutrinas sobre Deus conhecidas apenas pela revelação sobrenatural. Para que essa distinção fique totalmente clara, vamos expor de forma brevíssima algumas doutrinas reveladas.

A principal doutrina revelada é o dogma da Santíssima Trindade. Conforme definição da Igreja, é impossível conhecer esse mistério por via de demonstração racional. Segundo ele, em

Deus há três Pessoas divinas, realmente distintas entre si, mas todas idênticas a Divina Essência, sem com isso destruir a Unidade e Unicidade Divinas. A segunda Pessoa da Santíssima Trindade, chamada Filho, é gerada pela Primeira Pessoa, o Pai, por via de inteligência. Já a Terceira Pessoa, o Espírito Santo, é gerada pelo Pai e o Filho por via de vontade (cf. Marín, 1963, p. 293).

Entretanto, ao realizarem suas operações *ad extra*, isto é, que tem por objeto algo externo à própria Divindade, as divinas pessoas atuam por meio da sua essência comum (cf. Marín, 1963, p. 358). Ora, só se pode conhecer de Deus pela razão aquilo que se mostra nas criaturas. Como Deus cria o mundo como princípio único, na sua essência, e não pelas Divinas Pessoas, deve-se concluir que é impossível conhecer a Santíssima Trindade por meio das criaturas e, em última análise, por meio da razão natural (cf. Marín, 1963, p. 260).

Vê-se, por isso, quanta diferença há entre o conhecimento que podemos ter de Deus a partir da razão natural e o conhecimento que se obtém a partir da revelação sobrenatural. O primeiro limita-se exclusivamente às propriedades de Deus que se mostram na criação. O segundo conhece inclusive as realidades da vida íntima de Deus, que o homem por sua própria natureza nem sequer poderia suspeitar. Esses últimos conhecimentos são propriamente teológicos ou da fé, e não servem de fundamentos para as demonstrações da filosofia.

Finalizamos nesse ponto a exposição a respeito da doutrina sobre Deus conforme a revelação sobrenatural. Como dissemos, nosso intuito foi apenas mostrar a grande diferença que há entre essas doutrinas teológicas e aquelas doutrinas filosóficas que expusemos antes. A seguir, trataremos da doutrina sobre a alma do ponto de vista filosófico, isto é, estritamente natural.

A noção de alma na filosofia aristotélico-tomista é derivada da noção de forma substancial enquanto apostado à matéria. Deve-se notar que todos os corpos são compostos de matéria e forma (cf. Sinibaldi, 1917, p. 726). Entretanto, nos seres vivos, a forma substancial é chamada alma, porque além de forma substancial é o princípio da vida dos seres vivos e, portanto, a fonte de onde brotam as suas operações imanentes (Sinibaldi, 1917, p. 833 e 837). Ora, a alma, sendo forma substancial, é ato. Como deve realizar operações transeuntes, serve-se de potências, isto é, propriedades potenciais que são os princípios imediatos das operações transeuntes (cf. Sinibaldi, 1917, p. 838).

Logo, o homem deve ter também uma alma com potências. As potências da alma humana são, em parte, similares às potências das plantas e animais: nutritiva, aumentativa e reprodutiva (cf. Sinibaldi, 1917, p. 865); e ainda outras, comuns apenas com os animais: perceptivas, apetitivas, locomotivas e a potência vocal (cf. Sinibaldi, 1917, p. 881). Tem, por fim, operações

próprias, que não são comuns nem às plantas e nem aos animais: a inteligência e a vontade (cf. Sinibaldi, 1916, p. 95).

Como as faculdades se diferenciam em primeiro lugar pelos seus objetos, nessa breve apresentação, devemos falar do objeto das potências intelectivas. A inteligência tem como objeto próprio a essência das coisas (cf. Sinibaldi, 1916, p. 149). Já a vontade tem como objeto próprio o “bem imaterial, conveniente à natureza racional e percebido pela inteligência” (Sinibaldi, 1916, p. 183). Por isso, ambas as propriedades são chamadas de potências espirituais, isto é, elas podem agir de modo independente do corpo (cf. Sinibaldi, 1916, pp. 158 e 185)

Ora, uma substância simples que tem operações intrinsecamente independentes da matéria, como são as operações da alma humana, é também uma substância intrinsecamente independente da matéria, isto é, espiritual. E, sendo independente da matéria, não há motivo para que a alma humana seja destruída quando se corrompe o corpo. Por isso, os filósofos tomistas todos concordam que a alma humana é, por sua própria natureza, intrinsecamente imortal (cf. Sinibaldi, 1916, p. 394). Logo, após a morte, a alma continua a existir e operar.

Devemos, portanto, concluir que a doutrina a respeito da vida após a morte não é uma doutrina sobrenatural. Se assim fosse a imortalidade da alma seria uma propriedade sobrenatural da alma, que de modo algum suspeitaríamos sem a revelação divina. Mas sim, ao contrário, isto é, a imortalidade da alma é uma propriedade natural da alma humana, que pode ser conhecida simplesmente através da razão humana, isto é, da filosofia (cf. Sinibaldi, 1916, p. 402).

Nem se deve argumentar que, embora a vida após a morte seja conhecida pela razão, não podemos conhecer como será essa vida. Na verdade, a vida após a morte precisa ser conhecida pela razão, pois não é simples acidente da natureza humana, mas na verdade o fim para o qual tendemos, como veremos no próximo capítulo. Diante disso, o que podemos saber a respeito da vida futura?

No capítulo a respeito da felicidade, trataremos com mais detalhamento sobre os possíveis estados da alma após a morte. Aqui, veremos unicamente a capacidade de conhecer da alma e as operações da vontade da alma separada. O modo mais claro e mais importante pelo qual a alma humana poderá conhecer quando estiver separada do corpo é através das espécies inteligíveis que adquiriu durante sua união com o corpo. E isto é claro, dado que as guarda na sua memória intelectiva, que é a mesma razão, uma faculdade intrinsecamente independente da matéria e que continua a operar após a morte (cf. Sinibaldi, 1916, p. 406).

Devemos também considerar a alma humana e sua operação após a morte. Não há nenhum motivo para desacreditarmos que a alma humana permanecerá com o livre arbítrio na

sua essência, após a separação do corpo, pois o livre arbítrio é uma propriedade intrínseca da vontade que é uma potência espiritual e, portanto, permanece após a morte (cf. Sinibaldi, 1916, p. 416). Entretanto, se a vontade humana permanece livre essencialmente, isto é, em relação aos meios, outra coisa podemos considerar a respeito da mutabilidade da vontade, isto é, da sua liberdade em relação ao fim. Este ponto trataremos em momento mais oportuno (seção 3.3.5), mas adiantamos que a vontade da alma, em relação ao fim último, no estado de separação, é imutável, tanto para o bem como para o mal.

Todos esses conhecimentos são de ordem puramente natural e dependem exclusivamente da razão humana natural, e não de qualquer revelação sobrenatural feita por Deus.

Diante do exposto, podemos afirmar que, conforme a doutrina da escola tomista neoescolástica e do próprio Santo Tomás, estão contidas na ordem natural:

- 1) A existência de Deus, com sua essência, seus atributos e operações;
- 2) As ações divinas como a criação, concurso e governo das criaturas;
- 3) A existência e a imortalidade da alma, os castigos e prêmios da vida futura;
- 4) A liberdade da vontade humana e a moralidade das suas ações livres;

Portanto, tais fenômenos não são sobrenaturais, mesmo que, para sua consecução, seja necessária uma intervenção divina direta, como é o caso do governo divino das criaturas. Dizemos, nesse caso, que a intervenção divina faz parte da ordem natural do mundo e é uma parte da Divina Providência na ordem puramente natural.

Feitas estas considerações, queremos ressaltar que um dos resultados que esperamos alcançar com esta dissertação é um melhor debate entre a filosofia aristotélico-tomista e as demais linhas de pensamento filosófico. Muitas vezes a escola aristotélico-tomista é separada desses debates por supostamente ser unicamente sobrenatural e dependente da fé e, desse modo, não filosófica. Faremos ver, ao contrário, que é perfeitamente possível uma moral filosófica em Santo Tomás de Aquino, mostrando como ela pode ser sustentada com base no fim último natural do homem. Assim, a moral de Santo Tomás também será melhor posicionada com relação às éticas eudaimônicas, antigas e contemporâneas (cf. Hursthouse ; Pettigrove, 2018).

Concluimos aqui as considerações introdutórias que anunciamos. Apresentamos em linhas gerais o problema que pretendemos discutir nesse trabalho juntamente com um breve histórico da questão na tradição aristotélico tomista. Mostramos como se dão as relações entre filosofia e teologia dentro dessa tradição e como seria possível construir uma ética puramente

filosófica em Santo Tomás. Por fim, mostramos os pressupostos filosóficos que sustentarão as discussões dos próximos capítulos.

Feitas essas considerações, queremos apresentar um plano geral de nosso trabalho. Ele será dividido em duas partes. Na primeira, queremos investigar os termos que utilizaremos em nossa demonstração. Nesta etapa, tentaremos sintetizar a doutrina exposta pelos autores mais recentes e apresentar os fundamentos dessa doutrina nas obras de Santo Tomás.

Assim, o primeiro capítulo será dedicado ao termo “fim último”. Apresentaremos seguidamente sua noção e definição, sua divisão e a doutrina comum recebida na escola aristotélica tomista a respeito desse termo (capítulo 2). Ainda na primeira parte, um segundo capítulo investigará o conceito de norma da moralidade (capítulo 3). Novamente, seguiremos a mesma estrutura de noção e definição, divisão e estabelecimento da doutrina comumente aceita.

A segunda parte do nosso trabalho concentrar-se-á em nossa hipótese. Uma vez apresentada com a precisão devida a um trabalho científico (cf. 4.1), apresentaremos as diferentes posições tomadas pelos autores a respeito dela (cf. 4.2). Por fim, tiraremos as consequências da afirmação da nossa hipótese (cf. 5)

2 O FIM ÚLTIMO NATURAL DO HOMEM EM SANTO TOMÁS

Tendo aclarado já as doutrinas fundamentais da filosofia tomista, nas quais se apoiam as reflexões que se seguem, trataremos do primeiro termo do nosso sujeito, o fim último natural do homem. Trataremos, em primeiro lugar, da noção e divisão do termo fim (2.1). Em seguida, exporemos a doutrina comumente aceita pelos filósofos da escola tomista neoescolástica sobre o fim último do homem (2.2). Por fim, trataremos dos conceitos análogos de felicidade (2.3) e perfeição (2.4).

2.1 NOÇÃO E DIVISÃO DO FIM NO TOMISMO

Esta primeira seção discute o conceito de fim dentro da tradição aristotélico-tomista, especialmente no pensamento de Santo Tomás de Aquino. Nosso objetivo central é definir claramente como esse termo é entendido dentro desse pensamento e qual a sua divisão. Trataremos, em primeiro lugar, da noção de fim e, em seguida, das suas diversas divisões.

Fim define-se como aquilo por cujo amor e desejo se faz alguma coisa. Em primeiro lugar, essa definição coloca o fim como objeto do amor e do desejo. Isto é, coloca-o como participando da noção transcendental de bem. Todo ente é bom e tudo que é bom é um ente. O bem e o ente coincidem materialmente e se diferenciam formalmente, isto é: o ente é o ser enquanto ser, e o bem é o ente enquanto é conveniente à natureza de outro ente (cf. Gredt, 1961, p. 29). A noção de fim carrega, sempre, essa mesma relatividade, isto é, é sempre *para algo*. Especificamente, o fim é o bem enquanto é atraente (“amor e desejo”) para a vontade. Disso já se conclui que o fim exige uma criatura dotada de vontade. A noção também considera, por fim, que o fim é o motivo pelo qual se faz alguma coisa. Trata-se, portanto, de uma causa da ação. Trataremos, pois, do fim enquanto é bem, enquanto fim propriamente e enquanto causa.

Antes de qualquer outra coisa, deve-se entender que a definição apresentada está no âmbito da metafísica. A metafísica é a ciência que estuda o ente. Por isso, o primeiro aspecto que consideramos é que o fim é “algo”, isto é, um ente. Ora, todo ente é bom, como se demonstra em metafísica. É a bondade ontológica do ente. A bondade ontológica torna-o bem em si mesmo. É uma bondade absoluta. Mas, como dissemos, trata-se, no caso do fim, de uma bondade relativa. Nesse sentido, diz-se que algo é bom para outro ente. É essa a bondade própria do ente, que o torna amável e desejável para outro ente.

Que algo seja bom para um outro ente não é suficiente para estabelecer o conceito de fim. Na verdade, esse sentido de bem é materialmente equivalente ao de fim, isto é, ambos abarcam os mesmos objetos. Entretanto, o conceito de fim ressalta um aspecto da bondade. Esse aspecto é o bem enquanto desejado pelo apetite. Este é o elemento formal da ideia de fim.

Embora possa parecer que tal definição exclua, de imediato, qualquer possibilidade de um fim nos seres irracionais, vemos a tradição escolástica afirmar que “todo agente age por um fim”. Como conciliamos essas noções? Ora, como dissemos, o elemento formal da ideia de fim é o aspecto em que o bem é desejado pela vontade. Por isso, a escola tomista atribui a busca do bem apenas aos seres dotados de apetite, homens e animais. Embora o apetite sensitivo seja incapaz de desejar o fim formalmente, como o apetite racional ou vontade, é capaz de desejá-lo enquanto bem conveniente à natureza animal, por isso não se deve excluir da categoria de fim a ação dos animais (cf. Garrigou-Lagrange, 1947, p. 85).

Em relação aos seres desprovidos de conhecimento, estes não agem por um fim formalmente nem materialmente. Mas, dado que recebem do seu Criador uma direção e um sentido, deve-se reconhecer uma finalidade nas suas ações. Dizemos que seguem esse fim de modo meramente executivo (cf. Garrigou-Lagrange, 1947, p. 84).

Como último aspecto, dissemos que essa definição dá a entender que o fim é o motivo ou razão última de uma ação. É, portanto, uma causa, à qual se chama causa final. Ora, em toda a filosofia derivada de Aristóteles, aquilo que age ou realiza uma ação, ou ainda essa mesma ação, é chamado causa eficiente. O fim é, pois, o motivo ou razão de ser da causa eficiente. Mas motivo ou razão de ser é justamente a definição de causa. Por isso, a tradição da filosofia tomista rendeu à causa final o título de *prima causarum*, isto é, a primeira das causas, isto é, primeira entre as causas (cf. Gretd, 1961, p. 201). Porque todas as demais causas são efeitos da causa final: a causa eficiente é efeito da causa final porque a causa final é o motivo pelo qual a causa eficiente age, e as causas material e formal são efeitos da causa eficiente e, portanto, efeitos mediatos da causa final, porque a causa eficiente é quem une a causa formal à causa material. Por exemplo, na confecção de uma estátua, a causa formal é a ideia que se quer representar, a causa material é o material do qual será feita a estátua. A causa eficiente, isto é, o artista é a causa eficiente, e o motivo que leva o artista a colocar tal representação em tal matéria é a finalidade que ele tem em fazer a estátua, por exemplo, vendê-la.

Compendiamos abaixo as principais divisões do termo “fim” e do para algo termo “fim último” apresentadas em diversos autores da tradição aristotélica. De forma especial, procuramos identificar a utilização, explícita ou não, dessas divisões nas obras de Santo Tomás de Aquino.

Discutiremos os termos possíveis para representar cada distinção e determinaremos os termos utilizados neste trabalho e a definição de cada um.

2.1.1 Fim da obra e fim do operante

A distinção remonta já a Santo Tomás de Aquino. Ele utiliza-a na *S. Th.* II^a-II^{ae} q. 141 a. 6, a respeito da regra da temperança, para responder à objeção (arg. 1) de que as necessidades do corpo não poderiam servir de norma para a temperança por serem inferiores à temperança, que é algo da alma, e não do corpo. A resposta de Santo Tomás é a seguinte (ad. 1):

Como se disse, as necessidades desta vida têm natureza de regra, enquanto fim. Ora, devemos considerar que, às vezes, o fim do agente é diverso do fim da ação; assim, claro é que o fim da edificação é a casa, mas, o do construtor é, às vezes, o lucro. Por onde o fim e a regra da temperança em si mesma é a felicidade; mas, o fim e a regra são as necessidades da vida humana, inferiores, inferiores à qual são as coisas de que ela usa para satisfazer às suas necessidades (Aquino, *S. Th.* II^a-II^{ae} q. 141 a. 2016c, p. 796).

Ele estabelece, portanto, uma distinção entre o fim que o agente se propõe e o fim que a própria ação se ordena intrinsecamente. Assim, aquele que, com temperança, toma seu alimento, tem como fim do agente a felicidade. É à felicidade que a temperança se subordina, e a felicidade é algo superior à virtude da temperança. Mas a ação de tomar o alimento se ordena ao bem do corpo intrinsecamente. O bem do corpo é algo inferior à virtude da temperança, e por isso a virtude não poderia se subordinar ao bem do corpo como a um fim. Mas o bem do corpo é superior à ação de tomar o alimento, e a ação pode, por isso, se subordinar ao bem do corpo como a um fim. O bem do corpo é, portanto, o fim da obra, e a felicidade, fim do operante.

Alguns autores apresentam nomenclaturas alternativas para essa distinção. Por exemplo, chamam o fim da obra de “fim objetivo” e o fim do operante de “fim subjetivo”, como, por exemplo, T. Sinibaldi (1927, p. 549). Já Antonio Royo Marín refere-se a duas outras nomenclaturas, “fim próprio ou remoto (...) fim accidental e extrínseco à obra” (1996, p. 19 – tradução nossa) ⁷. Essas nomenclaturas não serão adotadas neste trabalho. Utilizaremos exclusivamente os termos “fim da obra” e “fim do operante” para nos referirmos a essa distinção.

⁷ “*fin proprio o remoto (...) fin accidental y extrínseco a la obra*” (Marín, 1996, p. 19).

Assim, definimos: fim da obra é aquele para o qual a ação está ordenada pela sua própria natureza e fim do operante é aquele que o agente se propõe ao realizar a ação.

2.1.2 *Finis qui e finis quo*

Santo Tomás de Aquino, na *Summa Theologiae*, procura investigar se todos os seres têm o mesmo fim último. Para responder, cita a distinção feita por Aristóteles entre *finis cuius gratia* ou fim enquanto bem, ou ainda *finis qui*, e *finis quo* ou fim enquanto uso. Assim explica o Doutor Angélico:

No dizer do filósofo, emprega-se o vocábulo *fim* em dupla acepção: como o porquê se quer e como o pelo que se quer⁸; i. é, como a causa mesma, cuja natureza é boa, e como o uso ou a aquisição dessa coisa. Assim, se dissermos que o fim do movimento do corpo grave é o lugar inferior, como coisa, ou o estar nesse lugar, como uso; e o fim do avarento é o dinheiro, como coisa, ou a posse dele, como uso (Aquino, *S. Th. I^a-II^a q. 1 a. 8 co.*, 2016b, p. 36).

Os dois aspectos estão sempre presentes ao falarmos do fim último de uma criatura, inclusive do homem. A conclusão da questão será que o fim cuius é o mesmo para todas as criaturas, qual seja, Deus. Mas o homem e os seres irracionais atingem esse fim de modos diversos, segundo a sua natureza. Portanto, o seu finis quo é distinto.

Dentro da escola neotomista, a distinção entre *finis qui* e *finis quo* é apresentada, respectivamente, por diversos termos. Como já mostramos, Santo Tomás utiliza os pares de termos “*finis cuius*” e “*finis quo*” e também os termos “fim como coisa” e “fim como uso”. Já González usa os termos “fim objetivo” e “fim formal” (1876a, p. 395). Sinibaldi utiliza os termos “fim material” e “fim formal” (1927, p. 550, nota de rodapé 1). Já Gredt utiliza os termos “*finis cuius gratiae*”, “*finis qui*” e “*finis obiectivus*” para o primeiro, e os termos “*finis quo*”, “*finis subiectivus*” e “*finis formalis*” para o segundo (1961b, p. 199 e 359).

Neste trabalho, optamos por sempre nos referirmos a estes conceitos como “*finis qui*” e “*finis quo*”. Assim, o *finis qui* recebe como definição a mesma que demos para o fim em geral: *finis qui* é própria coisa que se deseja. Já o *finis quo* define-se como o ato pelo qual se possui a coisa desejada.

⁸ Sic. No original: “*finis dupliciter dicitur, scilicet cuius*” (Aquino, 1891, p. 16), de difícil tradução.

J. Gretd (1961b, p. 199) e Zeferino González (1873vol2, p. 396) distinguem desses dois fins, *quo* e *qui*, o *finis cui*. *Finis cui* é aquele a quem se deseja o *finis quo*. Por exemplo, o pai que trabalha para adquirir dinheiro para filho tem como *finis qui* a comida, como *finis quo*, a posse do dinheiro, e como *finis cui*, o filho.

2.1.3 Fim último em concreto e em abstrato

O fim último pode ser considerado em concreto ou em abstrato. Santo Tomás estabelece essa distinção na *Summa Theologiae*. Aqui, pergunta-se em que sentido todos os homens desejam o fim último, e conclui que não o desejam todos em concreto, ou seja, enquanto é este ou aquele bem, mas que todos o desejam em abstrato, porque todos os homens querem a sua própria perfeição. É assim que estabelece a distinção:

Sob duplo aspecto se pode considerar o último fim: quanto à sua essência [*secundum rationem ultimi finis*] e quanto ao seu conteúdo [*secundum id in quo finis ultimi ratio invenitur*]. - Ora, quanto à sua 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 (Aquino, *S. Th.* I^a-II^a q. 1 a. 7 co., 2016b, p. 35).

O fim último em abstrato é o fim último considerado sob a razão única de fim último (“*ratio finis ultimi*”), enquanto em concreto ele é considerado enquanto é este ou aquele bem particular (cf. Gretd, 1961, vol. II, p. 341). Essa distinção por vezes é apresentada pelos termos fim formal e material (cf. Gretd, 1961, vol. II, p. 341), mas daremos preferência pela nomenclatura “fim em concreto” e “fim em abstrato”, embora consideremos o caráter formal do fim em abstrato.

Assim, fim em concreto será o fim último do homem considerado enquanto é este ou aquele bem em particular. Por exemplo, considerando-se que o fim último do homem seja Deus, o fim último em concreto será o fim último considerado enquanto é Deus. Por isso, nem todos os homens convêm em desejar o fim último em concreto, pois nem todos desejam a Deus enquanto fim último. Já o fim em abstrato será o fim considerado enquanto é fim. Sob esse aspecto, podemos, por exemplo, substituí-lo por felicidade, porque o conceito de felicidade está contido no próprio conceito de fim último. E assim, todos os homens buscam o fim último em abstrato, por exemplo, enquanto este fim último é a felicidade.

2.1.4 Fim último considerado objetivamente e subjetivamente

No mesmo lugar citado anteriormente, Santo Tomás diferenciava o fim último em concreto e em abstrato. Ao falar, entretanto, do fim em concreto, afirma que nem todos os homens coincidem em desejá-lo. Vejamos a continuação da citação:

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 gosto perfeito. E semelhantemente é necessário seja completíssimo o bem, que deseja como último fim quem tem o afeto bem disposto (Aquino, Ia-IIæ q. 1 a. 7 co., 2016b, p. 35).

Neste trecho, o autor explica que não devemos nos apoiar na opinião dos homens para estabelecer o fim último do homem. Porque os homens têm opiniões diversas a respeito do fim último. Entretanto, deve haver um bem mais perfeito, que será desejado como fim último por quem tem o afeto bem disposto. Esse bem mais perfeito será, de fato, o fim último do homem segundo a sua natureza. Distinguimos, com Sinibaldi (1916, p. 559), o fim último em concreto quando o consideramos objetivamente e subjetivamente. Objetivamente, é o mesmo para todos os homens, pois deriva da necessidade da sua natureza. Subjetivamente, isto é, na opinião de cada homem, pode variar.

2.1.5 Fim próximo, intermédio e último

Na *Summa Theologiae*, Santo Tomás responde a um artigo no qual se propõe a definição de virtude sobrenatural infusa. Embora a questão não esteja dentro do âmbito filosófico da nossa pesquisa, ela traz uma importante distinção entre fim próximo e fim último. O trecho é o seguinte:

A virtude se ordena para o bem, como já estabelecemos. Ora, o bem exerce principalmente a função de fim; pois, os meios não são bons senão relativamente ao fim. Mas, havendo um duplo fim - o último e o próximo, haverá também duplo bem - um último, e outro, próximo e particular. Ora, o bem último e principal do homem é o gozo de Deus, conforme a Escritura (Sl 72,38): Para mim me é bom unir-me a Deus. E a isto o homem se ordena pela caridade. Por outro lado, o bem secundário e particular do homem pode ser duplo. Um é o verdadeiro bem, por se ordenar, por natureza, ao bem principal, que é o fim último. Outro é um bem aparente e não verdadeiro por desviar do bem final (Aquino, *S. Th.*, II^a-IIæ q. 23 a. 7 co., 2016c, p. 168).

Nesse trecho a distinção entre fim próximo e último aparece com toda clareza. Aparece também sua relação, isto é, que o fim próximo, para ser verdadeiro bem, deve sempre se ordenar ao fim último. Em outro lugar da *Summa Theologiae*, Santo Tomás demonstra que sempre deve haver um fim último:

Propriamente falando é impossível, em relação aos fins, proceder-se ao infinito, por qualquer lado que seja. Pois, em coisas que constituem por si mesmas uma ordem mútua, necessariamente, removida a primeira, removidas serão as que dela dependem. Por onde, como o prova o Filósofo, não é possível, nas causas motoras, proceder ao infinito, pois então deixaria de existir o primeiro motor; e subtraído este, os outros, que só movem enquanto movidos por ele, não podem mover. Ora, há dupla ordem de fins: a da intenção e a da execução, e em ambas é necessário haver algo de primordial. Pois, o primordial, na ordem da intenção, é como o princípio motor do apetite, eliminado o qual, o apetite por nada seria movido. E quanto à execução, é primordial o princípio que faz a operação começar, subtraído o qual, nada começaria a operar nada. Ora, o princípio da intenção é o último fim; e o da execução é o primeiro dos meios conducentes ao fim. Por onde, por nenhum lado é possível proceder ao infinito; pois, sem último fim nada seria desejado, nenhuma ação terminaria e nem mesmo descansaria a intenção do agente. E se não houvesse nenhum meio primeiro, conducente ao fim, ninguém começaria a fazer nada e nem terminaria o conselho, que procederia ao infinito (Aquino, *S. Th. I^a-II^a q. 1 a. 4 co.*, 2016b, p. 32 - 33).

Nesse passo, o Aquinate pressupõe que os fins são ordenados uns aos outros numa série. Ele procura demonstrar que essa série necessita de ambos os extremos, isto é, um fim próximo e imediato, e outro fim último. Porque, se não houvesse um fim próximo, não se iniciaria nenhuma ação e, se não houvesse fim último, o apetite não desejaria nada, nem mesmo o fim próximo. Assim, deve haver sempre um fim imediato e próximo e outro último, podendo haver uma série finita de fins entre ambos.

O termo “fim intermédio” é utilizado às vezes de forma intercambiável com o “fim próximo”. Aparece assim, por exemplo, em Adolphe Tanquerey (cf. 1922, tomo 2, p. 3). Ou ainda no sentido de um fim entre o próximo e o último. Assim o trata, por exemplo, T. Sinibaldi (1927, p. 549). Marín (1996, p. 19) chama os “fins intermédios” de “fins remotos”.

Vários autores (cf. Marín, 1996, p. 23; Tanquerey, 1961, p. 5; Sinibaldi, 1916, p. 392) distinguem também fins próximos relativos do fim último absoluto. Fins últimos relativos são últimos apenas numa determinada série de fins. Por exemplo, a saúde seria o fim último relativo da medicina, e a vitória o fim último relativo da guerra. Mas o fim último absoluto é, conforme a citação que fizemos de Santo Tomás, o gozo de Deus.

Gredt (cf. 1961b, vol. 2, p. 200) estabelece a distinção dos fins remotos em puros meios e fins por sua própria bondade intrínseca. Ele explica que por vezes um fim remoto ou meio pode

ser desejado por si mesmo, por ser um bem, e, além disso, ser ordenado a um fim último. O exemplo que nos é cedido é de um remédio amargo, que é puro meio, comparada a um remédio doce, que é meio e tem uma bondade intrínseca, que o torna desejável, isto é, a doçura.

Utilizaremos “fim próximo” às vezes para nos referirmos a fins intermédios. O termo “fim remoto” utilizaremos para destacar que um determinado fim próximo tem a si ordenados outros fins. Para designar um fim próximo que não é intermédio, utilizaremos o termo “fim próximo imediato”. “Fim último” sempre irá se referir ao fim último absoluto, a não ser que se especifique uma ordem ou série, como, por exemplo, na expressão “fim último da medicina”.

2.2 DOCTRINA SOBRE O FIM DA CRIAÇÃO E DO HOMEM

Uma vez traçadas as distinções, queremos concretizar quais são cada um dos fins apresentados. Nossa apresentação está resumida no Apêndice A. Ao final (seção 2.2.3), trataremos do conceito de Ordem e da distinção entre ordem natural e sobrenatural, com suas relações.

2.2.1 Fim absoluto e fim relativo da criação

A distinção apresentada na última seção entre fim último absoluto e relativo costuma-se aplicar também à criação. Conforme Santo Tomás (Aquino, *S. Th.* I^a q. 19 a. 3 co., 2016a, p. 164), Deus criou livremente, por sua bondade, todas as coisas. É o que argumento ao discutir sobre a divina vontade. Pergunta-se se Deus quer necessariamente tudo aquilo que quer. A resposta distingue a necessidade *absoluta* da necessidade *hipotética*. Assim, ele argumenta que aos seres criados, Deus não os quer com necessidade absoluta:

Ora, sendo a bondade de Deus perfeita, e podendo existir sem os outros seres, que nenhuma perfeição lhe acrescentam, segue-se não ser necessário de necessidade absoluta, que Deus queira coisas diversas de si (Aquino, *S. Th.* I^a q. 19 a. 3 co., 2016a, p. 164).

Logo mais à frente, o santo doutor diz que esse querer é “voluntário” (Aquino, *S. Th.* I^a q. 19 a. 3 ad. 3, 2016a, p. 164). Portanto, sabemos que Deus não criou por indigência ou necessidade, mas livremente. Conclui-se daí também que a criação nada pode acrescentar às perfeições divinas, pois nada falta a elas. Perguntamos, então, qual o motivo ou finalidade que o levou a criar. Santo Tomás procura demonstrar que a causa final é a bondade de Deus:

Todo agente age por um fim; ao contrário, da ação do agente não resultaria antes uma que outra coisa senão pelo acaso. Ora, o agente e o paciente como tais têm idêntico fim, mas em sentidos diferentes. Pois uma e mesma coisa é o que o agente visa imprimir e que o paciente visa receber. Há, porém, certos seres que simultaneamente agem e sofrem a ação, e são os agentes imperfeitos; e a esses convém que, mesmo no agir, visem alguma aquisição. Mas ao agente primeiro, que é somente agente, não cabe agir para a aquisição de algum fim; mas ele visa somente comunicar a sua perfeição, que é a sua bondade. Assim, pois, a divina bondade é o fim de todas as coisas (Aquino, *S. Th.* I^a q. 44 a. 4 co., 2016a,p. 321).

A argumentação de Santo Tomás inicia pelo seu clássico argumento para demonstrar que todo agente age por um fim: “ao contrário, da ação do agente não resultaria antes uma que outra coisa” (Aquino, *S. Th.* I^a q. 44 a. 4 co., 2016a, p. 321). Ele o aplica também a Deus, e com isso já está demonstrado que Deus age por um fim.

Distingue, em seguida, os agentes imperfeitos dos perfeitos. Os agentes imperfeitos são ainda indigentes, agem comunicando sua perfeição, mas querendo, como fim, adquirir alguma perfeição que não possuem. São os entes criados. Toda ação é causa eficiente que une a uma causa material uma forma. A causa material é o paciente da ação, e causa formal é a perfeição ou qualidade que a causa eficiente (agente) produz no paciente. O motivo que leva o agente a agir é a causa final, que é um bem para o próprio agente, ou seja, uma perfeição que o agente adquire. Portanto, vê-se que os agentes, ao agirem, produzem duas perfeições: uma em si mesmos e outra no paciente. Isto é, agem dando e recebendo perfeições.

Mas em Deus, como se viu, não se pode conceber nenhuma indigência. Logo, não se concebe que a ação divina possa gerar em Deus qualquer perfeição que já não tenha. Disso Santo Tomás conclui que Deus não age para adquirir nenhuma perfeição. Entretanto, não repugna que Deus haja para comunicar uma perfeição, e nesse sentido Deus permanece sendo um agente. Portanto, devemos afirmar que Deus age apenas para comunicar uma perfeição. Não havendo nenhuma outra perfeição além de si mesmo, concluímos que Deus age para comunicar às criaturas a sua própria perfeição e bondade.

Santo Tomás acrescenta ainda que essa manifestação da bondade divina se ordena para a sua glória: “e por fim, todo o universo, com as suas partes, se ordena para Deus como para o fim, enquanto nelas, por uma certa imitação é representada a bondade divina, para a glória de Deus (cf. Aquino, *S. Th.* I^a q. 65 a. 2 co., 2016a, p. 440). A escola tomista neoescolástica, como veremos, distingue ainda que Deus criou as criaturas para sua glória extrínseca. Outrossim, foi dogmaticamente definida pela Igreja, na constituição dogmática *Dei Filius*, do Concílio Vaticano I (cf. Santa Sé, 1911, p. 491).

A demonstração filosófica utiliza-se da afirmação já apresentada de que a finalidade da criação é a comunicação da sua bondade às criaturas. Utiliza-se comumente (e.g. Marín, 1963, p. 349; Sinibaldi, 1926, p. 519) a definição de Santo Agostinho de glória: “clara notícia com louvor” (Agostinho, *Contra Maximinum arian.* l. 2 c. 13 n. 2, s.d.)⁹. A glória divina divide-se em intrínseca e extrínseca. É intrínseca aquela que deriva do próprio conhecimento que Deus tem de si mesmo, acompanhado do louvor que se tributa a si mesmo. Como vimos, Deus criou todas as criaturas para comunicar sua bondade. É extrínseca aquela que é prestada pelas demais criaturas. É nessa glorificação extrínseca que consiste a finalidade da criação, pois ao comunicar às criaturas suas perfeições, elas tornam-se manifestas (cf. Sinibaldi, 1926, p. 519).

Esta doutrina encontra em Santo Tomás seu fundamento. Ele mesmo já havia demonstrado que o fim da ação de Deus em relação às criaturas é algo exterior ao mundo. Vejamos a argumentação do Doutor Angélico:

Pois é manifesto que o bem tem natureza de fim. Por onde, o fim particular de um ser é algum bem particular; e o fim universal de todos é algum bem universal. Ora, universal é o bem em si e essencial, que é a essência mesma da bondade; e particular é o bem, participativamente. E sendo manifesto que, em toda a universidade das criaturas, nenhum bem há que não seja participado, necessariamente há de o bem, que é fim de todo o universo, ser extrínseco à totalidade do mesmo (Aquino, *S. Th.* I^a -II^{ae} q. 103 a. 2 co., 2016b, p. 666)

A argumentação apresentada nesse passo utiliza-se da equivalência entre fim e bem. O fim é sempre um bem próprio de algo, isto é, proporcionado à sua natureza. Logo, deve ser particular para os seres particulares e universal para os seres tomados em conjunto. Ora, como nada há extrínseco às criaturas tomadas em conjunto além de Deus, o fim do universo deve ser o próprio Deus (cf. Sinibaldi, 1926, p. 519). Por isso, alguns autores preferem enunciar essa tese afirmando que o fim da criação é o próprio Deus enquanto é glorificado pelas criaturas (cf. Marín, 1963, p. 350).

Vejamos agora como essa doutrina aplica-se particularmente à criação do homem. Marín (1963, p. 350) distingue dois aspectos da glória de Deus extrínseca. O primeiro é a sua glorificação objetiva pelas criaturas que, como vimos, são reflexos das suas perfeições. O segundo é próprio do homem e consiste na sua glorificação *formal*, isto é, por meio de atos de inteligência e vontade que reconhecem as suas perfeições por meio das criaturas e o louvam dignamente (cf. Marín, 1963, p. 350). São as criaturas inteligentes, entre elas o homem, portanto,

⁹ “*clara cum laude notitia*” (Agostinho, *Contra Maximinum arian.* l. 2 c. 13 n. 2, s.d.)

que podem glorificá-lo de modo formal, pois podem conhecê-lo e louvá-lo. As demais criaturas, glorificam-no materialmente, enquanto dão ao homem notícia das suas perfeições, e enquanto ordenam-se ao homem para o servir.

Entretanto, o fim último do homem é o conhecimento e amor de Deus, como veremos mais abaixo (seção 2.3.1). É aqui que aplicamos a distinção entre fim último absoluto e fim último relativo. Enquanto a glorificação de Deus é o fim último absoluto do homem, a sua própria felicidade é o fim último relativo. Essas duas noções não se contradizem, já que a felicidade do homem consiste nos mesmos atos que a glorificação de Deus, isto é, conhecimento e louvor (cf. Marín, 1963, p. 351). Sinibaldi conclui assim sua argumentação:

Esta proposição - que Deus criou o mundo para a sua glória - não é contrária à outra proposição - que Deus criou o mundo para comunicar a sua bondade. Comunicando a sua bondade, Deus entende a sua glória. Como também, dando glória a Deus, as criaturas participam da felicidade divina. Deus não quis separar do nosso bem a sua glória; o nosso bem é a sua glória, e a sua glória é o nosso bem. Felizes as almas, que reconhecem os benefícios de Deus e Lhe tributam a homenagem da gratidão, fidelidade e da obediência! (1926, p. 519, com ortografia atualizada).

Neste parágrafo, Sinibaldi acrescenta à explicação que já expusemos que, no caso da glorificação das criaturas irracionais, é ainda aplicável o conceito de *glória*, que exige um conhecimento ou “notícia”, já que esse conhecimento é o de Deus, “Deus entende a sua glória”, e das criaturas racionais. Acrescenta também que, no caso da felicidade das criaturas racionais, como esta felicidade é *análoga* à felicidade que o próprio Deus tem ao contemplar-se na sua glória intrínseca, constitui uma outra manifestação extrínseca dessa glória. Por isso, podemos concluir que a felicidade do homem consiste em glorificar a Deus.

2.2.2 Fim último natural e sobrenatural do homem

Em suas obras, Santo Tomás expõem uma dupla doutrina a respeito do fim último do homem. Se consultarmos, por exemplo, a *Suma Teológica*, veremos que Santo Tomás coloca o fim último do homem na visão da essência divina: “A beatitude última e perfeita não pode estar senão na visão da divina essência” (Aquino, *S. Th.* I^a-II^{ae} q. 3 a. 8 *res.* 2016b, p. 53.). Entretanto, o próprio Santo Tomás afirma que essa visão só é possível por um dom sobrenatural absoluto de Deus: “Ora, ver a Deus em essência, está acima da natureza, não só do homem, como também de toda criatura” (Aquino, *S. Th.* I^a-II^{ae} q. 5 a. 5 *res.* 2016b, p. 67). E, em outro lugar, chega à mesma conclusão: “Logo, o intelecto criado não pode ver a Deus, por essência, a menos que

Deus, por graça, se lhe una e se lhe torne inteligível” (Aquino, *S. Th.* I^a q. 12 a. 4 *res.* 2016a, p. 92.). Devemos, portanto, concluir que, nessa e em outras passagens semelhantes, Santo Tomás fala como teólogo e tira conclusões conhecidas apenas por meio da revelação divina.

Entretanto, em alguns momentos, ele trata de uma beatitude natural. O lugar onde isso fica mais claro é ao tratar do destino das crianças mortas sem o batismo. Ele afirma que elas não sofrerão nenhuma pena, nem sensível nem espiritual, mas ficarão privadas da visão divina. Ora, a visão divina é chamada, no trecho acima citado, de beatitude. Ou seja, essas crianças não sofrerão qualquer pena, mas estarão privadas da beatitude sobrenatural. Assim concilia o Doutor Angélico ambas as afirmações:

Ora, as crianças não foram nunca de porte a poderem chegar à vida eterna. Pois, esta, excedente à toda capacidade natural, não lhes é devida em virtude do princípio da natureza; nem podem praticar qualquer ato capaz de as fazer alcançar tão grande bem. Por onde, nenhum sofrimento padecerão, por ficarem privadas da visão divina, ao contrário, terão grande gozo por participarem largamente da bondade divina e das suas perfeições naturais (Aquino, *S. Th. suppl.* q. 1 a. 2 co., 2016e, p. 590)

Desse trecho podemos concluir que a beatitude sobrenatural não só não pode ser *conhecida* sem a revelação divina, utilizando as forças naturais da razão humana, e nem *alcançada* com as forças naturais humana, mas também não pode ser *exigida* pela natureza humana. Disso confirmamos nossa hipótese que a beatitude de que trata é absolutamente sobrenatural.

No final do trecho citado Santo Tomás principia a expor a situação em que ficarão, após a morte, essas crianças. Afirma que participarão “largamente da bondade divina e das suas perfeições naturais” (Aquino, *S. Th. suppl.* q. 1 a. 2 co., 2016e, vol. 5, p. 590). E pouco abaixo, no mesmo artigo, Santo Tomás explica melhor a situação dessas crianças que morrem sem o batismo:

Embora as crianças não-batizadas fiquem privadas da união com Deus pela glória, contudo dele não ficam totalmente separadas. Ao contrário, com ele ficam unidas pela participação dos bens naturais. E assim de Deus poderão gozar pelo conhecimento e amor naturais. (Aquino, *S. Th. suppl.* q. 1 a. 2 co., 2016e, vol. 5, p. 590 e 591)

Aqui, Santo Tomás fala de uma situação de beatitude após a morte estritamente natural. Vê-se, em primeiro lugar, pois ele nega o prêmio sobrenatural próprio da eternidade: a glória. A glória é a graça em estado de término. Conforme a divina revelação, uma vez removidos os empecilhos da vida presente, pela morte, a graça que houver na alma passa a ser a glória. Não

por uma transformação na graça, mas pela simples remoção do que impedia a graça de se manifestar. Logo, essas crianças não podem ter a glória pois não tinham a graça ao morrerem.

Portanto, essas crianças ficarão num estado de beatitude e união com Deus puramente naturais, privadas apenas dos bens sobrenaturais próprios da beatitude sobrenatural. Ao tratarmos da felicidade perfeita possível na vida futura detalharemos em que consiste essa beatitude ou felicidade e quais os bens sobrenaturais dos quais essas crianças estarão privadas (cf. subseção 2.3.5 e 2.3.6)¹⁰. Portanto, podemos dividir a beatitude ou felicidade em natural e sobrenatural.

Entretanto, devemos notar que segundo os principais intérpretes de Santo Tomás da escola tomista neoescolástica, o ser humano, no estado atual, não tem dois fins, um natural e outro sobrenatural. O fim natural é o fim que o homem teria se não tivesse sido elevado a ordem sobrenatural. Ele está contido no fim sobrenatural. Mas atualmente o homem tem apenas um fim último ao qual foi ordenado por Deus, e este é o seu fim último sobrenatural (cf. Marín, 1965, p. 376).

Mas também Santo Tomás considera a possibilidade de que o homem fosse criado em estado de natureza pura (cf. Aquino, *S. Th.* I^a q. 95 a. 1, 2016a, vol. 1, p. 640). Caso isso tivesse ocorrido, o fim último do homem seria uma situação natural, ao qual o homem seria capaz de chegar pelas forças da sua própria natureza, sem precisar de qualquer auxílio sobrenatural de Deus. Como explicaremos, nossa pesquisa considera, para facilitar a compreensão, esse estado hipotético de natureza pura.

2.2.3 Ordem natural e ordem sobrenatural

O Pe. Marín nos dá uma definição de ordem natural:

A ordem natural não é outra coisa que a ordenação de todas as criaturas ao fim último natural correspondente a sua própria natureza. Deus intervém na ordem natural mediante a criação, conservação, concurso e governo de cada uma das criaturas em particular e de todas elas coletivamente consideradas. E as criaturas se contêm e desenvolvem na ordem natural quando se dispõem convenientemente em si mesmas com sua essência e suas propriedades e se

¹⁰Entretanto, para maior clareza do leitor, podemos resumir dizendo que estas crianças verão a Deus enquanto fim último da ordem natural e causa de todo mundo material, o amarão enquanto seu sumo bem e terão suas potências completamente satisfeita num estado de gozo perfeito, entretanto não verão a essência de Deus da mesma forma como Deus mesmo se vê nem o amarão por si mesmo, da mesma forma como Deus mesmo se ama. Santo Tomás e a maior parte dos autores posteriores estão de acordo que tal privação não lhes causará qualquer sofrimento (cf. Marín, 1965, p. 372).

ordenam a seu próprio fim natural mediante os meios oportunos (Marín, 1963, p. 456, tradução nossa) ¹¹.

Essa definição é muito completa e nos dá uma visão clara da ordem natural. Em primeiro lugar, a ordem consiste em Deus escolher as criaturas que deverá criar para que, todas em conjunto, possam chegar cada uma ao fim natural. É importante notar que o fim natural das criaturas não é definido livremente pela vontade divina, mas sim é, em cada criatura, o fim determinado pela sua própria essência. Embora Deus tenha infinitas possibilidades de essências e criaturas que poderia criar, ao escolher criar tal criatura na ordem puramente natural, não pode deixar de ordená-la ao fim que compete a essa mesma essência, conforme Deus vê por um ato de sua Inteligência.

Na ordem puramente natural, o homem pode conhecer as essências das coisas e, por meio das essências, investigar o fim delas. Assim, o homem pode descobrir pela sua própria razão o seu fim último natural. Porque a própria inteligência humana é uma participação naquela Inteligência divina que conhece o fim de cada coisa, e é da essência do homem buscar o fim não cegamente, como as criaturas inferiores, mas conhecendo o seu próprio fim formalmente, isto é, enquanto fim.

Já a ordem sobrenatural consiste na ordenação das criaturas racionais a um fim último sobrenatural. Esta ordem não destrói a ordem natural, senão que eleva e aperfeiçoa (cf. Marín, 1996, p. 459). Assim, a ordem natural, embora deixe de existir enquanto ordem puramente natural, permanece plenamente verdadeira, mas aperfeiçoada e elevada. É o que vimos ao considerar o fim último natural e sobrenatural do homem, já que os elementos que constituem o fim último natural, tanto perfeito quanto o imperfeito, não são excluídos do fim último sobrenatural, mas estão presentes tanto por si mesmo tanto em seus correspondentes sobrenaturais.

Aquilo que conhecemos por meio da filosofia, e que apresentamos nas seções precedentes, é complementado pelos dados da revelação divina para que possamos compreender a atual situação do homem. Diante disso, podemos considerar dois estados possíveis da natureza

¹¹“*El orden natural no es otra cosa que la ordenación de todas las criaturas al fin último correspondiente a su propia naturaleza. Dios interviene en el orden natural mediante la creación, conservación, concurso y gobernación de cada una de las criaturas en particular y de todas ellas colectivamente consideradas. Y las criaturas se contienen y desenvuelven en el orden natural cuando se disponen convenientemente en sí mismas con su esencia y sus propiedades y se ordenan a su propio fin natural mediante los medios oportunos*” (Marín, 1963, p. 456)

humana. Tais considerações nos ajudarão a compreender ainda mais os limites da filosofia e da teologia no pensamento de Santo Tomás, que começamos a discutir na introdução (seção 1.3).

O primeiro estado possível é chamado estado de natureza pura. Consiste na simples possibilidade, que Deus tinha, de haver criado o homem e todas as demais criaturas com suas próprias naturezas e ordenadas, cada uma, ao fim que lhe é próprio, sendo todas juntas ordenadas para o próprio Deus. Em tal estado, Deus deveria ainda agir em diversos elementos do mundo, criando-os, conservando-os, agindo em concurso com suas operações etc. Poderia ainda agir livremente, na própria ordem natural, revelando aos homens verdades ou conhecimento que necessitassem, ou que Deus livremente os quisesse revelar etc. Nada disso escaparia ao próprio estudo da filosofia e da história. Santo Tomás considera essa possibilidade em suas obras (cf. Aquino, *S. Th.* I^a q. 95 a. 1, 2016a, p. 640).

Entretanto, sabemos-lo por revelação divina, que Deus elevou o homem, no mesmo instante da sua criação, à ordem sobrenatural, e assim o destinou a um fim último sobrenatural. Portanto, nas condições atuais e objetivas, o fim último do homem é sobrenatural, e uma moral completa só pode ser estabelecida no âmbito teológico (cf. Sinibaldi, 1916, p. 564; Garrigou-Lagrange, 1951, p. 134; Gredt, 1961b, p. 360; Tanquerey, 1961, p. 30; Marín, 1963, p. 460, Marín, 1996, p. 86). O estudo desse fim e dos atos humanos enquanto a ele se ordenam pertence à teologia moral (cf. Marín, 1996, p. 3). À filosofia cabe, portanto, um estudo hipotético a respeito de qual seria o fim último do homem se ele não tivesse sido elevado à ordem sobrenatural. É esse fim último que consideraremos no restante desse trabalho, já que limitamos nossa pesquisa ao âmbito filosófico.

Este estudo, entretanto, não fica por isso excluído de todo propósito. Em primeiro lugar, devemos entender que o fim último natural está contido, como mostraremos, no fim último sobrenatural. Embora algumas realidades podem ser desnecessárias (por exemplo, a infusão de espécies inteligíveis), nos ajudam a entender o estado de alma separada e, em certa medida, o estado das crianças no limbo (cf. Aquino, *S. Th.* apêndice, q. 1, a. 2, res., 2016b, vol. 2, p. 590). Mas ainda, a determinação e a correta compreensão do fim último natural podem nos ajudar a determinar a finalidade própria das sociedades naturais, como a família e o Estado, considerando também os seus limites dentro da ordem natural e onde inicia o terreno estritamente sobrenatural. Por último, a determinação e compreensão do fim último natural do homem pode ser útil no diálogo com os que rejeitam a revelação sobrenatural, pois nos permite demonstrar muitas verdades filosóficas, em especial vários preceitos da lei natural.

Com isso finalizamos o estudo do fim último em si mesmo e passamos a considerá-lo sob dois aspectos diferentes: como felicidade (seção 2.3) e como perfeição (seção 2.4).

2.3 DOCTRINA A RESPEITO DA FELICIDADE

A ideia de felicidade desenvolveu-se paralelamente à doutrina sobre o fim. Aristóteles, no início de sua *Ética à Nicômaco*, apresenta como equivalentes os conceitos de felicidade, sumo bem e fim supremo. Após haver apresentado a noção de fim e de subordinação entre os fins das diversas artes, diz: “Se existe, então, para as coisas que fazemos, algum fim que desejamos por si mesmo e tudo o mais é desejado por causa dele; (...) evidentemente tal fim deve ser o bem, ou melhor, o sumo bem” (Aristóteles, 2001, p. 13).

Pouco mais adiante, acrescenta:

Tendo em vista o fato de que todo conhecimento e todo trabalho visa algum bem, procuremos determinar o que consideramos ser os objetivos da ciência política e o mais alto de todos os bens que se podem alcançar pela ação. Em palavras, quase todos estão de acordo, pois tanto o vulgo como os homens dizem que o bem supremo é a felicidade e consideram que o bem viver e o bem agir equivalem a ser feliz (Aristóteles, 2001, p. 15).

Podemos, portanto, resumir as principais características da felicidade para Aristóteles como: (a) um bem desejado por si mesmo, e não como meio para outro bem, (b) que todos os demais bens sejam desejados para alcançá-la, (c) deve ser o maior bem possível para o homem, (d) deve ser equivalente a bem viver (viver eticamente). Com essas precisões, Aristóteles constitui o fundamento do pensamento tomista a respeito da felicidade.

Vamos expor a doutrina de Santo Tomás a respeito da felicidade em suas principais conclusões. Em seguida, exporemos o que é esta felicidade em concreto de acordo com suas quatro divisões: felicidade natural perfeita (2.3.1), sobrenatural perfeita (2.3.2), natural imperfeita (2.3.3) e sobrenatural imperfeita (2.3.4). Exporemos a felicidade sobrenatural apenas para compararmos com a natural e mostrar como a felicidade natural ainda subsiste na atual situação da natureza humana enquanto contida na felicidade sobrenatural.

A primeira noção apresentada por Aristóteles considera a felicidade como um bem universal. É este aspecto que formou a definição tradicional de felicidade: “Um estado de perfeição, constituído pela posse de todos os bens” (Sinibaldi, 1916, vol. II, p. 388). É dessa definição tradicional que a escola aristotélico-tomista argumenta que a felicidade deve consistir no *bem universal*, *bem infinito* ou, simplesmente, *sumo bem*. Todos esses termos querem

significar um bem ao qual não falta nada e que exclua todo mal. Não lhe pode faltar nada, pois a felicidade é um estado de *perfeição*, que é, por definição, aquilo que não tem falta de nada. Deve excluir todo mal pois, se não, também não seria perfeito.

A definição inclui também a noção de “posse de todos os bens”. Não deve ser entendido aqui como posse de todos os entes bons existentes no universo, o que seria impossível, mas sim como posse de todos os bens necessários à satisfação da vontade. E, nesse sentido, basta um único bem que seja universal. É comum, nos diversos tratados de filosofia moral, a demonstração do fim último do homem em concreto pela exclusão de todos os bens finitos. Faz-se, progressivamente, excluindo os bens exteriores, em seguida, os bens do corpo, seguidos pelos bens da alma. Interessa-nos, em particular, a demonstração de que a felicidade não consiste na soma de todos os bens da alma e do corpo. Vejamos, por exemplo, como a esse respeito argumenta T. Sinibaldi:

O objecto da felicidade não é a soma de todos os bens da alma e do corpo. Antes de tudo, é impossível que o homem possua, ao mesmo tempo, todos os bens finitos, tanto da alma como do corpo; porque muitos não dependem da nossa vontade, e muitos excluem-se mutuamente, assim a virtude, que é um bem da alma, não pode exercer-se sem incômodos e sacrifícios. - Mas, ainda que o homem possuísse, ao mesmo tempo, todos os bens finitos, nem por isso seria feliz. Porquanto a posse de todos esses bens, sendo acompanhada do medo da perda e de muitos trabalhos não pode satisfazer completamente o desejo de felicidade (1916, vol. II, p. 389).

Assim como os demais argumentos por exclusão, são argumentos *a posteriori*, porque dependem de considerações de ordem prática, ou da comum experiência dos homens, é suficiente, entretanto, considerarmos que o bem que deve satisfazer a vontade humana deve ser infinito e que isso exige um bem igualmente infinito (cf. Sinibaldi, 1916, vol. II, p. 391). Esse tipo de argumento não é simplesmente *a posteriori*, e por isso exige uma compreensão melhor. É que se trata de considerações qualitativas ou de intensidade. Ao somarem-se duas qualidades de mesma intensidade, não se obtém outra de intensidade maior, como ocorre com as noções quantitativas. Assim, por exemplo, duas músicas ruins não se tornam uma bela composição ao se sucederem. Por isso, nem mesmo a soma de todos os bens finitos comporá um bem infinito.

Disso se conclui que o sumo bem só pode estar no Ente Infinito, isto é, em Deus mesmo. Nele, portanto, está a felicidade do homem. Portanto, Deus é o fim último *qui* em concreto do homem considerado objetivamente.

Acrescentamos que, como mostra Reginald Garrigou-Lagrange (1947, p. 106) essa argumentação (1) não só não necessita da demonstração da existência de Deus, mas ainda (2)

pode fundamentá-la. Antes de explicarmos essa tese, devemos lembrar que a demonstração da existência de Deus é perfeitamente possível de ser realizada, segundo Santo Tomás, partindo da existência do mundo (cf. 1.3). Continuando, e em primeiro lugar, essa demonstração não supõe a existência de Deus, pois se fundamenta na natureza das nossas potências e na sua infinita capacidade. Mas não só isso, esse argumento pode servir de fundamento para a demonstração da existência de Deus porque o bem infinito que deve satisfazer ao desejo de felicidade do homem deve existir realmente, do contrário haveria um desejo sem causa ou razão de ser.

A doutrina tomista afirma que a vontade humana não é livre em sua inclinação para o bem universal. Em primeiro lugar, a vontade tem como objeto próprio o *bem*. Pode-se conceber que a vontade queira um mal, por ver nele um aspecto bom, ou que não queira um bem, por ver nele um aspecto mal, mas é inconcebível que a vontade não queira um bem universal, porque não se pode ver nele nenhum aspecto mal. Por isso a vontade não é livre em relação a esse bem, como afirmam os tomistas (cf. Sinibaldi, 1916, vol. II, p. 187) e o próprio Santo Tomás (cf. Aquino, *S. Th.*, I^a q. 82 a. 1 *co.*, 2016a, vol. 1, p. 547).

Nesse artigo, Santo Tomás apresenta três formas de necessidade. A primeira é a necessidade de natureza, quando algo move-se necessariamente por um princípio essencial seu. A segunda é a necessidade de fim, quando algo é necessário para atingirmos outro fim. A terceira é a necessidade de coação, quando um agente externo obriga um outro ser. Santo Tomás afirma que as duas primeiras formas são possíveis para a vontade, embora não a terceira. Interessa-nos aquilo que diz respeito à primeira forma:

A necessidade natural também não repugna à vontade. Antes, é necessário que, assim como o intelecto adere necessariamente aos primeiros princípios, assim a vontade adira necessariamente ao último fim, que é a beatitude. Pois, o fim está para a operação, como o princípio está para a especulação, segundo já se disse. Por onde, é forçoso que o que convém a um ser, natural e imovelmente, seja o fundamento e o princípio de todas as demais conveniências; porque a natureza da coisa é, em cada ser, o que é primário, todo movimento procedendo de algum ser imóvel (Aquino, *S. Th.*, I^a q. 82 a. 1 *co.*, 2016a, vol. 1, p. 547).

Nesse trecho, o Doutor Angélico posiciona-se pela existência de operações necessárias da vontade por meio de três argumentos. No primeiro, ele argumenta que deve haver necessariamente um princípio do qual proceda o querer da vontade. Repugna que a vontade queira ou não queira sem nenhum motivo. Esse primeiro motivo, para que não caiamos numa regressão infinita, deve ser querido necessariamente, e é a beatitude ou felicidade. Ele apresenta esse argumento por meio de uma analogia que compara o fim último como os primeiros princípios da razão, pois se não houvesse princípios seria impossível a veracidade dos juízos.

O segundo argumento envolve a definição de *bem* enquanto conveniente a uma natureza. Assim, o motivo da conveniência de algo com uma natureza deriva da conveniência do fim último. Santo Tomás não nos explica se os bens particulares derivam sua conveniência por semelhança com o fim último ou por utilidade, isto é, porque servem de meios para o fim último. Assim, o fim último é o princípio da conveniência dos demais bens com a natureza humana. Por fim, o terceiro argumento reforça o segundo, comparando a necessidade do princípio de conveniência do fim último como a necessidade de um motor imóvel para a série de motores.

Em outro momento, Santo Tomás acrescenta outro argumento para demonstrá-lo. Ao tratar, na *Summa Theologiae* da questão *ex professo*, ele formula um argumento fundamentado no fato de que a felicidade ou beatitude é o bem universal:

A beatitude pode ser considerada à dupla luz. - Quanto à sua essência comum, e então necessariamente a quer. Pois, a essência comum da beatitude está em ser ela o bem perfeito, como já se disse. Ora, sendo o bem o objeto da vontade, o bem perfeito de alguém é o que lhe satisfaz totalmente à vontade. Por onde, desejar a beatitude não é senão desejar que sua vontade seja saciada, o que todos querem. - De outro modo, podemos considerar a beatitude quanto à sua noção especial, i. é, quanto ao em que ela consiste. E então, nem todos a conhecem porque não sabem a que coisa convenha a essência comum dela. E por conseguinte, nesta acepção nem todos a querem (Aquino, *S. Th.*, Ia-IIæ, q. 5 a. 8 co, 2016b, vol. 2, p. 70)

Nesse argumento, Santo Tomás inicia aplicando a distinção, que já apresentamos, entre fim considerado em concreto e fim considerado em abstrato. Ele concede que nem todos os homens desejam a felicidade quando a consideramos concretamente. Mas argumenta que todos a desejam em abstrato. O argumento apresenta a vontade como apetite, isto é, como uma força interna da natureza que orienta o ser humano ao seu bem, e que só descansa ao atingir o seu fim. Ele, então, afirma que “o bem perfeito de alguém é o que lhe satisfaz totalmente à vontade”. Aqui, vontade não aparece no sentido de vontade livre, como se a felicidade consistisse em ter todos os caprichos satisfeitos, mas sim enquanto tem necessidades naturais que devem ser satisfeitas. Essas necessidades são comuns a todos os homens. Logo, o Doutor Angélico conclui que todos a querem, porque querer ter a vontade satisfeita é, na verdade, a própria noção de vontade.

Por esses argumentos, concluímos que a felicidade é querida necessariamente por todos os homens por necessidade de sua própria natureza e pela própria noção do que é felicidade. É por isso que esse atributo da felicidade é também apresentado como sua própria noção. Isto é, define-se, muitas vezes, felicidade como “aquilo que todos os homens desejam”.

Dessa definição e das próprias considerações de Aristóteles que apresentamos no início, vê-se claramente que a felicidade é o fim último do homem. Se a vontade busca todos os bens por outros, e assim sucessivamente, até um fim último, este deve ser aquele que satisfaz plenamente a vontade do homem. O que satisfaz plenamente a vontade de alguém é, para este, o bem perfeito. Logo, o bem perfeito, que já vimos ser a felicidade, é o fim último do homem.

Entretanto, resta-nos precisar sob qual aspecto o fim último do homem é a felicidade. Importa-nos particularmente essa questão pois traçamos o problema de nosso trabalho a partir daquela pergunta: se os atos bons conduzem à felicidade por serem bons ou se são bons por que e enquanto conduzem à felicidade? Como propusemos utilizar o fim último do homem como elemento argumentativo nesse problema, deve ficar clara a relação entre este termo e os termos nos quais o problema foi proposto.

Em primeiro lugar, a felicidade deve ser um bem, pois é atrativa ao apetite humano, que sempre deseja o bem, ao menos aparente. É, também, um *fim*, porque buscamos a felicidade por si mesma, e não apenas como meio para outra coisa. O próprio Aristóteles já havia compreendido que a felicidade deve ser também um fim último, porque a felicidade deve satisfazer totalmente, e não se pode, depois, querer outra coisa. Portanto, deve ser necessariamente o fim último.

Em seguida, a felicidade deve ser considerada no fim do operante, e não no fim da obra. Isto porque o homem *intenta* a felicidade com suas obras. A felicidade é fim da obra apenas enquanto consideramos o ato criador de Deus, que embora tenha tentado a sua maior glória ao criar-nos (fim do operante), criou-nos com uma natureza ordenada à felicidade (fim da obra). Fora dessa perspectiva, a felicidade é o fim último do operante. A própria noção de felicidade não implica em nenhum ente específico, e por isso, podemos seguramente colocá-la como fim considerado em abstrato, e não em concreto.

Por fim, a definição tradicional, que apresentamos anteriormente, fala da felicidade como “posse de todos os bens”. Ora, o verbo aqui presente é de muita importância. Não é suficiente dizer que a felicidade do homem consiste num bem infinito que existe realmente. Pois, se nisso só consistisse a felicidade dos homens, todos seríamos felizes. É necessário ao homem *possuir* esse bem infinito. Aplicamos aqui, portanto, a distinção entre *finis qui* e *finis quo*. Embora possamos considerar a felicidade sob o primeiro aspecto, o termo mesmo é mais adequado ao *finis quo*, isto é, ao fim último enquanto *posse* do bem. Em conclusão a felicidade consiste no fim último *quo* do homem considerado em abstrato.

Devemos, agora, considerar se é possível alcançarmos a felicidade ainda nessa vida. A felicidade, conforme concebida no pensamento de Santo Tomás de Aquino (cf. *S. Th.* I^a-II^{ae} qq.

3 e 4, 2016b, p. 45 *et seq.*), exige a ausência de todo mal e a consecução do bem infinito de forma perfeita e eterna. Ora, tais condições são, claramente, impossíveis na vida terrena. Santo Tomás trata desse problema *ex professo* na *Suma Teológica*. Ele nos dá três motivos pelos quais a felicidade não é possível nessa vida:

Podemos alcançar nesta vida uma certa participação de beatitude; beatitude perfeita porém e verdadeira não pode ser obtida. E isto podemos prová-lo de dois modos. Primeiro, pela essência comum da beatitude. Pois, sendo ela o bem perfeito e suficiente, exclui todo mal e satisfaz todo desejo. - Ora, nesta vida não podemos excluir todo mal. Pois a vida presente está sujeita a muitos males, que não podem ser evitados: à ignorância da inteligência; à afeição desordenada do corpo (*sic*), que Agostinho diligentemente enumera. - Semelhantemente, também o desejo do bem não pode ser saciado nesta vida. Pois naturalmente o homem deseja a permanência do bem que possui. Ora, não só os bens da vida presente são transitórios, mas ainda passa a própria vida, que naturalmente ao homem lhe repugna a morte. Por onde, é impossível nesta vida obter-se a verdadeira beatitude. Segundo, se se considerar o em que especialmente consiste a beatitude - a visão da essência divina, a que o homem não pode chegar nesta vida, como já se demonstrou na primeira parte (Aquino, *S. Th.*, I^a-II^a q. 5 a. 3, 2016a, vol. 2, p. 64).

O primeiro motivo é que nos é impossível evitar todos os males: “a vida presente está sujeita a muitos males, que não podem ser evitados: à ignorância da inteligência; à afeição desordenada do corpo etc” (Aquino, *S. Th.*, I^a-II^a q. 5 a. 3, 2016a, vol. 2, p. 64). O segundo motivo é que o bem perfeito, Deus, não pode ser possuído de forma permanente, mas corre-se sempre o risco de perdê-lo na morte: “não só os bens da vida presente são transitórios, mas ainda passa a própria vida” (Aquino, *S. Th.*, I^a-II^a q. 5 a. 3, 2016a, vol. 2, p. 64).

O terceiro motivo é que o modo pelo qual podemos possuir a Deus na presente vida é muito inferior ao necessário para nossa beatitude. Aqui, Santo Tomás argumenta tratando da felicidade sobrenatural. Entretanto, há um argumento semelhante, para a ordem natural, que é apresentado a seguir. Nessa vida conhecemos a Deus unicamente por analogia, mas esse conhecimento não é perfeito, pois não podemos chegar a conhecer a Deus enquanto causa exemplar de toda a ordem natural. Essa ideia, entretanto, será mais ou menos infusa nas almas separadas após a morte, e isso basta para a felicidade natural do homem (cf. Sinibaldi, 1916, vol. II, p. 564).

Assim, a felicidade perfeita é impossível na vida presente. Disso se conclui que a presente vida tem caráter de *meio* em relação ao fim, que é a felicidade possível na vida futura. Assim sendo, podemos estabelecer uma felicidade *imperfeita*, possível nessa vida. Essa felicidade poderá ser maior ou menor, e de acordo com esse grau de felicidade será também o grau de felicidade na vida futura. Quando essa felicidade imperfeita, possível nessa vida, atinge um

determinado grau passamos a chamar isso de perfeição (cf. Marín, 1962, p. 188). Não se trata, é claro, de perfeição absoluta, que só pode ocorrer na vida futura, mas ao menos de uma perfeição relativa ou progressiva.

Conforme havíamos estabelecido, o homem tem um fim último natural e outro fim último sobrenatural. Assim, podemos distinguir quatro felicidades ou fins últimos possíveis para o homem:

1. Uma felicidade sobrenatural perfeita, possível na vida futura
2. Uma felicidade natural perfeita, possível na vida futura
3. Uma felicidade natural imperfeita, possível nessa vida
4. Uma felicidade sobrenatural imperfeita, possível nessa vida

Vejamos cada uma dessas em separado.

2.3.1 A felicidade natural perfeita

Embora tenhamos circunscrito a felicidade, de forma mais própria, ao fim em abstrato, ela também pode ser apropriada ao fim em concreto. Foi o que fizemos ao identificá-la com Deus, sob o seu aspecto *qui*. Aqui, queremos concluir considerando-a em concreto sob o aspecto *quo*, que lhe é mais próprio. Noutras palavras, queremos saber como o homem pode *possuir* a Deus.

Como vimos, Santo Tomás trata tanto da beatitude sobrenatural como da beatitude natural. Nesta seção, dedicar-nos-emos a explicar em que consiste a felicidade natural. Santo Tomás estabelece sua doutrina com clareza ao tratar do *limbo infantorum*, como vimos acima. Ele diz que essas crianças poderão “gozar [de Deus] pelo conhecimento e amor naturais”. É essa a *posse de Deus* ao qual estamos destinados por virtude de nossa própria natureza.

Tal posse está bem proporcionada à nossa natureza e ao objeto de nossa felicidade. Em primeiro lugar, é proporcionada à nossa natureza porque, enquanto homens, temos inteligência, capaz de conhecer, e vontade, capaz de amar. Sendo a felicidade coisa própria do homem, deve também realizar-se com as capacidades próprias do homem, que lhe foram dadas com vistas a este fim. Mas também está bem proporcionada ao objeto da nossa felicidade, Deus. Pois Ele é ente espiritual, só pode ser possuído por nossas capacidades espirituais (cf. Sinibaldi, 1916, p. 391). Assim, Deus pode saciar plenamente ambas essas capacidades, pois é a verdade infinita e o bem infinito.

Dissemos que consiste, em primeiro lugar, no conhecimento natural de Deus. O conhecimento que o homem é capaz de ter de Deus é o conhecimento *abstrato* por meio de

espécies inteligíveis. Isto é, trata-se de um conhecimento *mediato* de Deus. Como ele é possível para a alma separada? Santo Tomás estabelece três modos pelos quais as almas podem conhecer (cf. Aquino, *De veritate*, q. 19 a. 1 co., s. p.): (a) em primeiro lugar, o modo mais natural para a alma, é que utilize as espécies inteligíveis que adquiriu durante a sua união com o corpo; (b) pode também receber novas espécies inteligíveis infundidas por Deus, embora esse conhecimento seja superior às suas capacidades naturais e torne suas ideias mais confusas (cf. Sinibaldi, 1916, vol. II, p. 408); (c) pode, por fim, conhecer pela visão intelectual que tem, de modo conatural, das outras substâncias separadas.

Entretanto, tal conhecimento de Deus é insuficiente. Pois é da própria natureza humana buscar o conhecimento não só da causa primeira, mas também das causas próximas. Por isso, para a perfeita felicidade do homem, a alma separada conhece também as causas imateriais do mundo corpóreo (cf. Sinibaldi, 1916, p. 408). Esse conhecimento pode se realizar pelas espécies trazidas da vida no corpo ou ainda serem infundidas por Deus na alma. Tal ação divina pode ser encarada como sendo exigida pela própria natureza humana ou ainda como prêmio por especiais merecimentos. Nos dois casos, trata-se exclusivamente da ordem natural. No primeiro caso, sendo essas espécies necessárias para a felicidade de um indivíduo em concreto, por exemplo, alguém que não teve culpa moral por não as ter adquirido durante a vida, essas espécies serão exigidas pela natureza, e, portanto, parte da ordem natural. Em outro caso, alguém poderia ter especiais merecimentos pelos quais não foi recompensado de modo suficiente nessa vida, e a justiça exigiria que fosse premiado na vida futura.

Como a vontade é potência sempre guiada pela inteligência, o amor natural de Deus será proporcional às espécies inteligíveis que a alma possuir. Assim, as almas que neste mundo buscaram mais a Deus o amarão mais. Como o amor leva-nos a nos unir ao amado, assim também essas almas serão mais felizes e gozarão mais de Deus. Deve-se, entretanto, notar que essa felicidade consiste radical e essencialmente unicamente no ato da inteligência. Assim, Santo Tomás distingue a felicidade considerada essencialmente e a deleitação, que é um acidente que acompanha a felicidade. A essência da felicidade não pode consistir no ato da vontade. Vejamos como argumenta:

Digo, pois, que é impossível a beatitude essencial consistir em ato da vontade, por ser manifesto, pelo já estabelecido, que ela é a consecução do último fim e este não consiste em tal ato. Pois a vontade busca o fim ausente, quando o deseja, e se compraz repousando no fim presente. Ora, como é manifesto, o desejo em si do fim não é a consecução dele, mas tendência para ele. Ao passo que o deleite advém da vontade quando o fim lhe é presente, e não inversamente, pois, não se torna presente uma coisa porque a vontade nela se deleite. Logo, é

necessário seja outra, que não o ato de vontade, a causa que torna presente o fim (Aquino, S. Th, Ia-IIæ q. 3 a. 4 co, 2016b, vol. 2, p. 49).

Este argumento estabelece dois atos da vontade em relação ao fim: desejá-lo e deleitar-se. Um é anterior à consecução, e o outro é posterior. Logo, a consecução do fim último não pode ser ato de vontade. E, por isso, resta a inteligência como elemento essencial da felicidade.

Para concluirmos este tema, devemos compreender que este fim do homem está sempre subordinado ao fim do Criador, isto é, àquele fim que Deus intentou ao criar o homem. Como vimos, esse fim consiste na sua própria glorificação extrínseca. Ora, cada criatura glorifica a Deus de modo próprio. Os homens, possuidores de inteligência e vontade, devem glorificá-lo de modo apropriado, isto é, conhecendo as suas perfeições naturais e amando-O em reconhecimento por elas. Assim, unem maravilhosamente a glória de Deus e a felicidade das criaturas, mostrando que a criação foi maior ato de generosidade do qual temos notícia, na ordem natural, pois pela criação Deus nos quis participantes da sua própria felicidade.

2.3.2 A felicidade sobrenatural perfeita

Para não faltarmos à completeza, embora ultrapassando os limites filosóficos de nossa pesquisa, devemos considerar que há uma felicidade natural e sobrenatural. Aquilo que explicamos ao tratarmos do fim último é aplicável também aqui. Santo Tomás trata em seus trabalhos principalmente da felicidade sobrenatural, já que é esta a que somos ordenados em virtude da elevação à ordem sobrenatural.

Ao tratar, por exemplo, do fim último do homem e da beatitude na *Summa Theologiae*, Santo Tomás se refere sempre ao fim último sobrenatural. Isso fica claro, por exemplo, no seguinte trecho:

[A] beatitude perfeita, do homem, como já se disse, consiste na visão da essência divina. Ora, ver a Deus em essência está acima da natureza, não só do homem, como também de toda criatura, conforme já se demonstrou na primeira parte. Pois o conhecimento natural de uma criatura é conforme ao modo da sua substância (...). Ora, todo conhecimento conforme ao modo da substância criada não alcança a visão da divina essência, que excede infinitamente toda substância criada. Por onde, nem o homem, nem nenhuma criatura pode conseguir a beatitude última, pelas suas faculdades naturais (Aquino, S. Th. I^a-II^æ q. 5 a. 5 co, 2016a, vol. 1, p. 67.)

Aqui, o Doutor Angélico explica que a beatitude das criaturas intelectuais consiste em ver a essência divina, e que essa essência está muito acima da capacidade de entendimento de

qualquer criatura. Portanto, de acordo com a definição dada, a beatitude da qual trata Santo Tomás na *Summa Theologiae* é a beatitude sobrenatural.

Na maior parte das vezes em que Santo Tomás trata do fim último do homem ou beatitude (felicidade), ele fala da felicidade perfeita sobrenatural que consiste na visão beatífica. Entretanto, dois problemas se apresentam ao lermos os argumentos do Doutor Angélico.

O primeiro problema é que os argumentos utilizados pelo Doutor Angélico parecem ser puramente naturais. Entretanto, conforme discutimos na introdução, é impossível demonstrar uma realidade sobrenatural com argumentos naturais. Como entender, portanto, tais argumentos? Vejamos um deles:

Como um ser é conhecível enquanto atual, Deus, ato puro, sem nenhuma potência, é, em si mesmo, soberanamente conhecível. Mas, o que é, em si mesmo, soberanamente conhecível, pode não o ser a um determinado intelecto, pelo próprio excesso da sua inteligibilidade; assim, o sol, soberanamente visível, não pode ser visto pelo morcego, por causa do excesso da sua luz. - Levando isto em consideração, certos disseram que nenhum intelecto criado pode ver a Deus, em essência. - Mas, esta opinião é errônea. Pois, consistindo a felicidade última do homem, na altíssima operação, que é a do intelecto, se o intelecto criado não pudesse nunca ver a essência de Deus, ou não alcançaria nunca a beatitude, ou esta haveria de consistir em outro ser que não Deus, o que é contrário à fé. Pois, a perfeição última da criatura racional está no que é o princípio da sua existência, e um ser é perfeito na medida em que atinge o seu princípio. Além disso, tal opinião é também contrária à razão, pois é ínsito no homem o desejo natural de conhecer a causa, depois da conhecido o efeito, nascendo daqui a admiração. Se, portanto, a inteligência da criatura racional não pudesse atingir a causa primeira das coisas, seria vão o desejo da natureza. - Por onde, devemos admitir, pura e simplesmente, que os bem-aventurados vêem a essência de Deus (Aquino, *S. Th.* I^a q. 12 a. 1 res., 2016a, p. 88)

Por causa desse e de outros textos igualmente difíceis de compreensão, a escola tomista neoescolástica desenvolveu uma doutrina madura a respeito do fim último do homem e da distinção absoluta entre o natural e o sobrenatural, conforme apresentamos na introdução. Marín explica esse trecho pode ser interpretado considerando-se duas possibilidades. Na primeira, o “desejo natural” se referiria a um desejo estritamente natural. Nesse caso, Marín afirma que:

Entendido como um desejo estrita e puramente natural (v.gr., quando vemos o sol gostaríamos de conhecer seu autor), demonstra apenas a possibilidade de ver Deus como o autor da ordem natural, mas nada mais. É impossível que um desejo estritamente natural nos leve a demonstrar a possibilidade de ver Deus como Ele é em Si mesmo na ordem sobrenatural. Há um abismo entre as duas ordens. A ordem puramente natural não pode sequer suspeitar da existência do

sobrenatural: a revelação divina é expressamente exigida (Marín, 1963, p. 100, tradução nossa)¹²

Entretanto, se interpretamos esse “desejo natural” como sendo um desejo conatural à alma em estado de graça, teremos uma outra interpretação:

Suposta a divina revelação, isto é, quando o homem já conhece pela fé a existência de Deus como autor da ordem sobrenatural ou da graça, já pode surgir nele – e de fato surge – o desejo natural de vê-lo como ele é em si mesmo, isto é, como o autor daquela ordem sobrenatural conhecida pela fé. É um desejo conatural ao estado de graça. Nesse sentido, esse desejo prova conclusivamente, do ponto de vista da razão teológica, a possibilidade e o fato da visão beatífica, uma vez que é impossível que um desejo natural verdadeiro e legítimo seja frustrado (Marín, 1963, p. 100, tradução nossa)¹³

Portanto, em qualquer das duas interpretações, deve-se sempre por em guarda a absoluta distância que existe entre a ordem natural e a sobrenatural. Esta felicidade sobrenatural perfeita, que consiste na visão da essência divina, não pode ser requerida nem sequer suspeitada pela razão que se guie unicamente por suas luzes naturais.

Em que consiste essa visão beatífica? Marín assim a define:

A visão beatífica é uma intuição pura e simples da essência divina realizada pelo intelecto criado, elevado e fortalecido pelo “*lúmen gloriae*”, sem a mediação de qualquer criatura que tenha a razão de objeto visto, senão mostrando-se-lhe a divina essência de maneira imediata e desnuda, clara e abertamente, assim como ela é em si mesma (Marín, 1963, p. 102, tradução nossa)¹⁴

Vê-se que de fato ultrapassa completamente todas as forças da natureza. A inteligência humana só tem capacidade de conhecer a Deus por meio de espécies inteligíveis, e só enquanto é causa das criaturas e criador da ordem natural. Portanto, devemos concluir que esse fim é estritamente sobrenatural. Entretanto, vemos que este fim contém, em si mesmo, o fim natural

¹²“Entendido como un deseo estricta y puramente natural (v.gr., al ver el sol desearíamos conocer a sua autor), demuestra únicamente la posibilidad de ver a Dios como autor del orden natural, pero nada más. Es imposible que un deseo estrictamente natural nos lleve a demostrar la posibilidad de ver a Dios tal como es en sí mismo en el orden sobrenatural. Hay un abismo entre ambos órdenes. El orden puramente natural no puede ni siquiera sospechar la existencia del sobrenatural: se requiere expresamente la divina revelación” (Marín, 1963, p. 100).

¹³“Supuesta la divina revelación, o sea, cuando el hombre ya sabe por la fe la existencia de Dios como autor del orden sobrenatural o de la gracia, puede ya surgir en él - y surge de hecho, efectivamente – el deseo natural de verle tal como es en sí mismo, o sea, como autor de ese orden sobrenatural conocido por la fe. Es un deseo conatural al estado de gracia. En este sentido, este deseo prueba de manera concluyente, desde el punto de vista de la razón teológica, la posibilidad y el hecho de la visión beatífica, ya que es imposible que quede frustrado un verdadero y legítimo deseo natural” (Marín, 1963, p. 100).

¹⁴“La visión beatífica es una pura y simple intuición de la divina esencia realizada por el entendimiento creado, elevado y fortalecido por el «lumen gloriae», sin mediación de criatura alguna que tenga razón de objeto visto, sino mostrándosele la divina esencia de manera inmediata y desnuda, clara y abiertamente, tal como es en sí misma” (Marín, 1963, p. 102).

perfeito, pois pela visão beatífica fica não só satisfeito tanto o desejo puramente natural quanto o desejo conatural à alma em estado de graça, de que falávamos anteriormente.

Além disso, a visão imediata da essência divina exige consigo também a fixação eterna da vontade em Deus, amando-o pelo que ele é em si mesmo, isto é, com caridade sobrenatural. Tal fim não só ultrapassa as forças da natureza como também satisfaz plenamente todos os seus desejos naturais (cf. Marín, 1996, p. 37).

2.3.3 A felicidade natural imperfeita

Considerada a felicidade perfeita possível na vida futura, devemos reconhecer a possibilidade de uma felicidade imperfeita ou parcial, possível ainda nessa vida. Ela consistirá (a) em melhor nos prepararmos para alcançar a felicidade na vida futura, (b) na esperança segura de alcançarmos aquela felicidade e (c) numa certa participação na felicidade perfeita, ao modo possível ainda nessa vida.

Em primeiro lugar, a felicidade imperfeita deve nos conduzir à felicidade perfeita, pois, sendo a presente vida *meio*, sua perfeição deve consistir em levar-nos ao fim. Assim, comportará: (a) retidão moral, (b) espécies inteligíveis e (c) os méritos. Vejamos cada item separadamente.

Em primeiro lugar, devemos possuir a retidão moral necessária para atingirmos a beatitude. Como dissemos, a inclinação principal da alma, isto é, ao fim último, é definida pelos atos voluntários realizados pelo homem. A inclinação que o homem tiver no momento da morte é aquela que conservará durante a eternidade. Ora, para que a alma possa gozar do fim último, é necessário que esteja fundamentalmente orientada para Deus como fim último.

Ora, enquanto melhor estiver o homem orientado para o seu fim último, maior será sua felicidade na vida futura. Logo, a aquisição das virtudes morais é importantíssima para o homem. Elas permitem que todas as atividades humanas sejam reguladas e corretamente orientadas para o fim último e sejam meritórias, conforme veremos.

Em segundo lugar, são necessárias as espécies inteligíveis que nos permitirão ver a Deus e compreender todas as coisas nele. Colocamos essas em segundo lugar porque é possível que a falta dessas espécies seja suprida por espécies infusas naturais. Entretanto, essas espécies nos darão uma compreensão menos clara do que as adquiridas nessa vida. Portanto, é utilíssimo ao homem a aquisição das virtudes intelectuais, como são a sabedoria, inteligência e a ciência.

Unindo esses dois tópicos, torna-se capital a virtude da prudência. Essa virtude intelectual nos permite orientar todas as demais para o nosso fim último, conforme veremos mais a frente (cf. seção 4.2).

Por fim, é necessário que tenhamos méritos. Os méritos são valiosos para a felicidade na vida presente e na vida futura porque nos dão maior esperança de alcançar a felicidade na vida futura e nos fazem merecer, na vida futura, os prêmios que não obtivermos na vida presente. Isto porque a virtude exige que os méritos sejam premiados e os deméritos punidos. Ora, assim como a não punição dos pecados exige a existência de uma punição na vida futura, a existência de méritos não recompensados exige a existência de prêmios naturais na vida futura (cf. Sinibaldi, 1916, p. 397). Tais prêmios podem ser, inclusive, as espécies inteligíveis necessárias que não foram adquiridas na vida presente.

Em segundo lugar, a felicidade imperfeita deve conter uma razoável esperança de alcançar a felicidade perfeita. No caso da felicidade perfeita, isto é, daquele possível apenas na vida futura, existe a necessidade de termos certeza da eternidade da nossa condição de felicidade perfeita. Essa condição é satisfeita, como vimos, por causa da imutabilidade da vontade. No caso da felicidade imperfeita possível nessa vida, teremos apenas uma semelhança dessa certeza por meio da esperança de uma felicidade melhor após a morte. Essa esperança é possível, pois, sendo a vida presente meio para a futura, é necessário que a recompensa futura seja proporcionada ao modo como vivemos na terra. Logo, a vida boa dá esperança da felicidade futura.

Entretanto, devemos nos guardar dos dois vícios opostos à esperança. O primeiro deles é a presunção, pela qual se tem uma falsa expectativa de alcançar a felicidade na vida futura sem a retidão moral necessária. Por outro lado, também não é bom o desespero, já que acaba por esfriar na alma os esforços em busca da felicidade e demonstra falta de confiança na bondade de Deus (cf. Sinibaldi, 1916, p. 686) ¹⁵.

Por fim, deve conter uma certa participação da felicidade perfeita. Como vimos, essa felicidade consiste no conhecimento e amor de Deus perfeitos. Logo, a felicidade imperfeita deve conter também os atos de conhecimento e amor de Deus, de modo proporcionado às capacidades dessa vida terrena.

¹⁵Aplicamos aqui, à ordem natural, as doutrinas expostas por Santo Tomás para a ordem sobrenatural (cf. Aquino, 2016c, p. 159, *S. Th.* II^a-II^{ae} q. 20 a. 1; p. 154, q. 21 a. 1). Consideramos que a adaptação de uma ordem para a outra será evidente para o leitor.

Os elementos citados podem crescer durante essa vida. De fato, podemos acumular mais méritos, adquirir mais conhecimentos, fortalecer nossas virtudes e nosso amor a Deus. Logo, a felicidade imperfeita possível nessa vida é capaz de um certo desenvolvimento.

No desenvolvimento do nosso organismo natural, podemos nos desenvolver em três sentidos: pelo primeiro, que inicia na concepção e termina pela idade da razão, nosso corpo desenvolve suas capacidades vegetativas e sensitivas, até que sejamos capazes de operá-las todas. Num segundo aspecto, podemos desenvolver nossas capacidades físicas, através do desenvolvimento do nosso corpo e da nossa força física. Esse desenvolvimento nada mais é do que um complemento do primeiro, e até os animais são capazes.

O terceiro desenvolvimento, propriamente humano, é aquele pelo qual adquirimos as virtudes que nos tornam homens e mulheres melhores. Isto inclui tanto as virtudes intelectivas (sabedoria, inteligência, ciências, artes e a prudência) quanto as virtudes morais (justiça, fortaleza, temperança, e todas as suas partes). Através da operação das nossas faculdades, podemos adquirir mais conhecimentos e compreendermos melhor aqueles que já temos, crescendo nas virtudes intelectuais e adquirindo novas virtudes morais ou intensificando as já possuídas, aderindo com mais firmeza e intensidade ao bem. Com isso, o homem adquire maior perfeição, o que veremos mais cuidadosamente na próxima seção (seção 2.4)

Como dissemos, a alma conserva na vida futura aquelas disposições morais e as espécies inteligíveis que adquiriu nessa vida. Logo, enquanto melhores forem essas espécies inteligíveis e maiores as virtudes que o homem tiver no momento de sua morte, maior será sua correspondente felicidade natural na vida futura. Por isso, o desenvolvimento do nosso organismo natural nos leva a uma maior esperança e confiança na vida futura, enquanto aqueles que praticam o mal aumentam, com a aproximação da morte, seu desespero.

Por fim, Aristóteles nos lembra que, para a consecução da felicidade, são também necessários os bens terrenos e a ausência de males:

Porém, como dissemos, a felicidade necessita igualmente dos bens exteriores, pois é impossível, ou pelo menos não é fácil, praticar ações nobres sem os devidos meios. Em muitas ações usamos como instrumentos os amigos, as riquezas e o poder político; e há coisas cuja ausência empana a felicidade – como a estirpe, a boa descendência, a beleza. De fato, o homem, o homem de muita má aparência, ou malnascidos, ou solitário e se, filhos, não tem muitas probabilidades de ser feliz, e tê-las-ia ainda menos se seus filhos ou amigos fossem extremamente maus, ou se a morte lhe houvesse roubado bons filhos ou bons amigos. Como dissemos, pois, o homem feliz parece necessitar também desse tipo de prosperidade, e é por isso que algumas pessoas identificam a felicidade com a boa fortuna, embora outros a identifiquem com a virtude (Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, I, 8, 1099a, 2010, p. 26).

Entretanto, entre os elementos citados podemos notar uma certa hierarquia. De fato, o elemento essência da felicidade imperfeita consiste em nos prepararmos para alcançar a felicidade perfeita, pois toda a perfeição dos meios está na sua capacidade de nos dirigir ao fim. Em seguida, a esperança da vida futura e a participação imperfeita nos elementos próprios da felicidade futura como que adiantam, já nessa vida, um pouco da felicidade que teremos após. Em último lugar, os bens externos aparecem, não como essência da felicidade imperfeita, mas como úteis para alcançá-la e mantê-la:

Para a beatitude imperfeita, tal como pode ser alcançada nessa vida, são necessários os bens externos; não que lhe constituam a essência, mas como lhe servindo de instrumento, a ela que consiste na operação da virtude, como diz Aristóteles. Pois, precisa o homem nesta vida de bens necessários ao corpo, para a atividade – tanto da virtude contemplativa como da ativa; sendo-lhe ainda necessários muitos outros bens pelos quais exerça as obras da virtude ativa (Aquino, *S. Th.* I^a-II^{ae} q. 4 a. 7 res. 2016b, p. 61.)

Disso podemos concluir que os bens materiais nos servem como meios (a) para conseguir os bens mais próprios da felicidade e (b) para a conservação da vida corporal, e é apenas sob esses dois aspectos que os bens externos nos dão felicidade, e não por si mesmos. Da necessidade desses bens deriva-se também a necessidade das artes e ofícios e, em vários aspectos, da vida em sociedade.

2.3.4 A felicidade sobrenatural imperfeita

Como vimos, o homem foi elevado por Deus à ordem sobrenatural. Tal elevação será consumada na vida futura pela felicidade perfeita sobrenatural. Mas, uma vez elevado, a natureza humana recebeu de Deus, ainda nessa vida, todos os auxílios necessários para alcançar esse fim sobrenatural (Marín, 1963, p. 463).

Assim como na ordem natural, para atingirmos o fim, era necessário que Deus concedesse-nos, em primeiro lugar, uma essência humana, e, em seguida, nos concedesse faculdades ou potências capazes de alcançar esse fim, assim ocorre também na ordem sobrenatural. A isso se costuma chamar organismo sobrenatural.

Em primeiro lugar, o homem recebe a Graça Santificante, que é definida como “uma qualidade sobrenatural inerente a nossa alma que nos dá uma participação física e formal – ainda que análogo e acidental – da natureza mesma de Deus sob sua própria razão de deidade” (Marín,

1962, p. 84, tradução nossa) ¹⁶. Enquanto nossa essência nos deu uma participação física, formal, unívoca e essencial na natureza humana, ou ainda uma participação análoga na natureza divina sob razão de natureza inteligente, a graça nos dá uma participação na própria natureza divina sob razão de deidade, isto é, sob aquele aspecto mesmo que o faz Deus. É claro que isto excede infinitamente as forças e exigência de qualquer natureza criada e criável.

Mas devemos mais uma vez perceber como a ordem natural permanece quase que intacta dentro da ordem sobrenatural. Como dissemos, o estado de união da alma com o corpo foi criado para que a alma adquirisse as perfeições necessárias para viver a vida após a morte, a felicidade perfeita natural. Ora, para que o homem possa viver uma felicidade perfeita sobrenatural após a morte, que é uma participação na vida feliz do próprio Deus, foi muito conveniente com a natureza humana e com a ordem natural que essa participação na vida divina foi adquirida pelo homem ainda nessa vida, de modo análogo com as perfeições que o homem deve adquirir, na ordem natural, ainda nessa vida para vier a próxima convenientemente.

Em seguida, a ordem sobrenatural exige que o homem receba também potências operativas para que possa agir na ordem sobrenatural e tender ao seu fim último sobrenatural de modo conatural (cf. Marín, 1962, p. 95). Essas potências sobrenaturais podem ser divididas em virtudes teologais, virtudes morais infusas e dons do Espírito Santo (cf. Marín, 1962, p. 94). Vejamos o paralelo que existe entre essas noções e a ordem natural.

Em primeiro lugar, a virtude teologal da fé está intimamente ligada ao conhecimento de Deus necessário para a felicidade natural imperfeita possível nessa vida. De fato, os próprios teólogos afirmam que o objetivo dessa virtude é dar-nos um conhecimento de Deus ainda nessa vida. Mas, enquanto o conhecimento de Deus nos leva a conhecer, por suas razões, a Deus enquanto nosso fim último, a fé nos leva a crer em todas as verdades reveladas por Deus (cf. Marín, 1962, p. 104).

Já a virtude da esperança está relacionada com a esperança natural e o desejo que o homem pode ter de uma felicidade na vida futura, isto é, de alcançar a Deus como fim último. Mas, enquanto a esperança natural nos leva a esperar e desejar nossa felicidade puramente natural, a esperança sobrenatural nos faz desejar a Deus como bem sobrenatural da nossa alma, isto é, a desejar a sua visão imediata pela luz da glória (cf. Marín, 1962, p. 104).

¹⁶“Puede definir-se la gracia diciendo que es una cualidad sobrenatural inherente a nuestra alma que nos da una participación física y formal – aunque análoga y accidental – de la naturaleza misma de Dios bajo su propia razón de deidad” (Marín, 1962, p. 84)

Por fim, a virtude da caridade está relacionada ao amor natural que devemos a Deus, embora pelo amor natural só o amemos enquanto nosso fim último, e pelo amor sobrenatural o amemos por si mesmo e como nosso pai e amigo, já que nos deu uma participação a sua própria natureza Divina (cf. Marín, 1962, p. 104).

Já as virtudes morais infusas têm um paralelo ainda mais claro com a ordem natural. Na verdade, todas as virtudes morais naturais possuem suas correspondentes sobrenaturais, que tem o mesmo nome. Existe, portanto, uma virtude natural da prudência, e uma virtude sobrenatural da prudência, outra virtude natural da justiça e sua correspondente justiça sobrenatural, e assim por diante. Há duas diferenças entre as virtudes morais naturais e as sobrenaturais. A primeira diferença é que as naturais são adquiridas pela repetição de atos moralmente bons, enquanto suas correspondentes sobrenaturais são infundidas por Deus na alma. A segunda diferença é que as virtudes naturais ordenam o homem ao seu fim último natural, enquanto as virtudes sobrenaturais ordenam o homem ao seu fim sobrenatural (cf. Marín, 1962, p. 106).

Por fim, os dons do Espírito Santo são definidos como “hábitos sobrenaturais infundidos por Deus nas potências da alma para receber e secundar com facilidade as moções do próprio Espírito Santo ao modo divino ou sobre-humano” (Marín, 1962, p. 124, tradução nossa)¹⁷. A diferença fundamental entre as operações das virtudes infusas e a operação dos Dons é a que se segue: as virtudes produzem atos por si mesmo sobrenaturais, mas feitos ao modo humano, porque dirigidos pela razão humana; já os dons produzem atos sobrenaturais ao modo divino, porque são dirigidos pelo próprio Deus e apenas secundados pela vontade humana. Vê-se logo que se trata de realidade estritamente sobrenatural. Embora os nomes dos dons possam indicar uma possível correspondência com a ordem natural (por exemplo, os dons de ciência, sabedoria e inteligência parecem corresponder as virtudes intelectuais homólogas), traçar essa relação com clareza está além dos limites do nosso trabalho.

Por último, podemos traçar um paralelo entre o desenvolvimento desse organismo sobrenatural com o desenvolvimento do nosso organismo sobrenatural. Mostramos que nosso organismo natural pode crescer e, assim, tornar-nos mais felizes nessa vida e na vida futura.

De modo análogo, no organismo sobrenatural, a operação das virtudes infusas permite que esse organismo cresça e adira mais profundamente ao sujeito, aumentando a vida sobrenatural daquela pessoa (cf. Marín, 1962, p. 176). Essa vida sobrenatural desenvolvida ainda

¹⁷“*Los dones del Espíritu Santo son hábitos sobrenaturales infundidos por Dios en las potencias del alma para recibir y secundar con facilidad las mociones del propio Espíritu Santo al modo divino o sobrehumano*” (Marín, 1962, p. 124).

nessa vida é chamada comumente de “santidade”. Não é sem motivo que os santos são chamados beatos, isto é, felizes, porque a perfeição sobrenatural imperfeita possível nessa vida corresponde analogamente, na ordem natural, à felicidade natural imperfeita possível nessa vida. A santidade, isto é, a felicidade sobrenatural possível na vida presente, exige e aprimora a felicidade natural imperfeita.

Com isso, embora muitos elementos sejam análogos, concluímos que existe uma grande diferença entre as doutrinas filosóficas da escola tomista a respeito da alma, suas potências e operações em comparação com sua doutrina teológica sobre o organismo sobrenatural e a perfeição sobrenatural do homem. Não cabe, portanto, nenhuma confusão entre a vida natural do homem e sua vida sobrenatural pois, embora se usem inclusive os mesmos termos, detalhamos, em cada caso, qual a distinção específica que se traça entre a ordem natural e a sobrenatural.

Com isso finalizamos o estudo do fim último considerado como felicidade e passamos a estudá-lo como perfeição.

2.4 FIM ÚLTIMO DO HOMEM COMO PERFEIÇÃO

Antes de finalizarmos o estudo do fim último do homem, queremos tratar, ainda que brevemente, de um outro aspecto sob o qual o fim último pode ser considerado, que é o aspecto de perfeição. Já se compreende que, ao tratarmos do fim último como perfeição, estamos dando um enfoque particular ao fim último enquanto *finis quo*, isto é, o ato pelo qual possuímos o fim último. Mas especificamente, olhamos para a qualidade que permite ao homem possuir o seu fim último. Essa qualidade é a excelência, virtude ou perfeição.

Tal conceito é muito importante para nossa pesquisa pois apresenta já uma certa ponte entre a noção de fim último e a noção de moralidade. Apesar disso, devemos encarar, aqui, a perfeição ainda como sendo um dado ontológico, pois sua plena concepção moral só veremos ao expormos sua relação com a regra da moralidade.

Podemos falar de uma perfeição natural e outra sobrenatural. A maior parte dos autores presentes na nossa bibliografia que tratam do fim último sob esse aspecto consideram apenas a perfeição sobrenatural. Por isso, vamos expor em primeiro lugar a noção e divisão do termo perfeição a partir de uma obra teológica. Em seguida, vamos expor a doutrina a respeito da perfeição sobrenatural e natural separadamente.

A palavra perfeição vem do latim *perficere* e significa “levar até o fim, fazer completamente, terminar, acabar” (Marín, 1962, p. 188, tradução nossa) ¹⁸. Dois princípios filosóficos estão ligados a essa noção. O primeiro princípio nos diz que “Tanto algo é perfeito enquanto está em ato” (Marín, 1962, p. 188, tradução nossa) ¹⁹ Isso quer dizer que todo ente real, isto é, atual, é uma perfeição, em si mesmo ou para o sujeito ao qual adere. Nesse sentido, somente Deus, ato puro, é absolutamente perfeito, e todos os demais seres podem ter perfeições. Essa é a perfeição absoluta.

O segundo princípio nos diz que “Tanto se diz que algo é perfeito enquanto alcança o seu próprio fim, que é a última perfeição das coisas” (Marín, 1962, p. 188, tradução nossa) ²⁰. Conforme esse princípio, podem se dizer perfeitos também os seres criados na medida em que alcançam o seu próprio fim, isto é, os seres criados podem ter uma perfeição relativa.

Marín apresenta então uma série de distinções. Pela primeira, quando um ser atinge o seu fim plenamente, então diz-se que atingiu uma perfeição plena. Enquanto não a atinge, temos uma perfeição progressiva. Logo, a perfeição plena só é possível na vida futura. Nessa vida, pode-se atingir a perfeição relativa e progressiva.

Pela segunda distinção, podemos falar de uma perfeição substancial, que é aquilo que cada ser possui pelo simples fato de possuir sua natureza completa, e de uma perfeição accidental, que contém em si todas as perfeições. A perfeição substancial se refere ao ato primeiro, a essência, e a perfeição accidental ao ato segundo, que são os acidentes. Portanto, temos a perfeição essencial por termos a natureza humana. A perfeição que tratamos aqui é propriamente a accidental. Observe que, em ambos os casos, o que nos torna perfeitos é algo em ato, e por isso se aplica também o primeiro princípio (cf. Marín, 1962, p. 188, tradução nossa).

Por uma terceira distinção, a perfeição pode ser *quoad esse* ou habitual ou perfeição *quoad operari* ou actual. A perfeição habitual se refere a um determinado estado de uma pessoa que lhe dá a possibilidade de realizar os atos perfeitos atualmente, isto é, consiste principalmente em hábitos que tornam mais fáceis os atos próprios da perfeição. A perfeição *quoad operari* consiste nos próprios atos perfeitos realizados pelo homem (cf. Marín, 1962, p. 202). Essa noção de perfeição como último ato está presente em Aristóteles, que afirma ser o fim último do homem

¹⁸“hacer hasta el fin, hacer completamente, terminar, acabar” (Marín, 1962, p. 188).

¹⁹“En tanto es perfecto alguno en cuanto está en acto” (Marín, 1962, p. 188)

²⁰“En tanto se dice de alguno que es perfecto en cuanto alcanza su propio fin, que es la última perfección de las cosas” (Marín, 1962, p. 188)

“a atividade da alma em consonância com a virtude” (Aristóteles, *Ethic. Nic.* I,7 1098a l. 15, 2001, p. 23) e Santo Tomás assim explica:

Na medida em que a beatitude do homem é algo de criado, nele existente, necessário admitir-se que é uma operação, pois é a sua última perfeição. Ora, o que é perfeito o é na medida em que está em ato, porque a potência sem ato é imperfeita. Logo, é necessário que a beatitude consista no último ato do homem (Aquino, *S. Th.* I^a-II^{ae} q. 3 a. 2 res., 2016b, p. 46).

Entretanto, é muito útil também pensar na perfeição como hábito, pois podemos considerar quais características deverá ter o homem perfeito. Esses hábitos são justamente as virtudes, intelectuais e morais, a esperança na vida futura etc., de que tratamos ao falar da felicidade imperfeita possível na vida presente.

Ainda tratando a perfeição habitual, Marín distingue entre a perfeição habitual *radicaliter* ou radicalmente e *simpliciter* ou em si mesma (cf. Marín, 1962, p. 202). Essa distinção é importante na teologia pois as virtudes infusas não nos dão somente a facilidade para realizar atos virtuosos, mas até mesmo a capacidade, pois a natureza humana por si só é incapaz de realizar atos sobrenaturais, isto é, atos orientados para o fim último sobrenatural (cf. Marín, 1962, p. 100).

Já em relação à perfeição atual, Marín distingue entre o constitutivo primário e secundário da perfeição, isto é, entre aqueles elementos que são essenciais à perfeição, quer formalmente quer materialmente, e os elementos que servem de instrumento para alcançar a perfeição. Dissemos que os elementos constitutivos primários da perfeição podem ser formalmente ou materialmente constitutivos: formalmente, se definem a perfeição, e materialmente, se sempre a acompanham necessariamente, embora não sejam a sua essência (cf. Marín, 1962, p. 202).

Estabelecidas estas distinções, traremos um breve resumo das conclusões que Marín chega a respeito da perfeição sobrenatural do homem, para depois podermos tratar da sua perfeição natural.

Vamos expor, passo a passo, a doutrina explicada pelo Pe. António Royo Marín em sua obra magna *Teología de la perfección cristiana*. Como primeira conclusão, o Pe. Marín mostra que a perfeição sobrenatural ou cristã consiste essencialmente na perfeição da virtude da caridade. Trata-se, é claro, do constitutivo primário e essencial. O motivo é que a caridade é a única virtude que nos une a Deus como fim último (cf. Marín, 1962, p. 189).

Integralmente, a perfeição sobrenatural inclui também os atos de todas as virtudes sobrenaturais infusas, tanto as teologais como as morais. A razão é porque a perfeição exige um todo moral integral e perfeito, isto é, exige que não só o fim esteja corretamente definido, mas

também os meios. Ora, a virtude da caridade nos orienta para o fim último sobrenatural, e as demais virtudes, informadas pela virtude da caridade, orientam todos os meios, isto é, todos os demais aspectos da nossa vida, para este mesmo fim (cf. Marín, 1962, p. 193).

Por fim, o constitutivo secundário da perfeição consiste nos conselhos. Isto porque o constitutivo primário consistia apenas nos preceitos, isto é, aquilo que é obrigatório. Já o constitutivo secundário inclui aquelas coisas que, embora não obrigatórias para a perfeição, servem de instrumentos para alcançá-la. Nessa categoria o autor coloca os conselhos evangélicos de pobreza, obediência e castidade e as inspirações particulares do Espírito Santo (cf. Marín, 1962, p. 200).

Em seguida, o autor explica que a perfeição pode incrementar-se. Note-se logo que não se trata da perfeição plena, mas apenas da perfeição progressiva. E isso se dar enquanto que “a caridade produza mais intensamente seu próprio ato e impere o das demais virtudes de uma maneira mais intensa, atual e universal” (Marín, 19562, p. 195, tradução nossa) ²¹. Com isto o autor quer dizer que a realização de um ato mais intenso de caridade produz uma maior perfeição habitual, isto é, torna a alma capaz de atos ainda mais intensos. Marín evita, assim, entrar em outro problema teológico que discute se a caridade só cresce com atos mais intensos ou se cresce com atos da mesma intensidade. Ora, Marín argumenta que, se crescerem com atos da mesma intensidade, *a fortiori* crescem com atos de intensidade maior, e salva-se a conclusão.

O mesmo ocorre também mesmo que o ato não seja o ato próprio da virtude da caridade, mas sejam atos de outras virtudes informadas pela caridade. Por exemplo, se se realiza um ato de justiça, por exemplo, realizar o trabalho que foi contrato, isto pode não produzir nenhuma perfeição a mais. Mas se se realiza o mesmo ato por motivo de caridade, isto é, por amor a Deus, então esse ato produzirá uma perfeição na medida em que a informação pela caridade for (a) mais intensa, (b) mais atual, isto é, se o ato for feito mais conscientemente por amor a Deus, e (c) e mais universal, isto é, enquanto mais atos das virtudes forem realizados desse modo (cf. Marín, 1962, p 195 e 196).

Para não nos estendermos demasiado nesse assunto teológico, vamos apenas falar do limite da perfeição sobrenatural. Os teólogos afirmam que a perfeição sobrenatural pode crescer indefinidamente nessa vida. O motivo disso é que, segundo Santo Tomás (cf. *S. Th.* II^a-II^æ q. 24 a. 7, 2016c, p. 176 *et seq.*), só há três modos de impor um limite para o aumento de uma forma:

²¹“*La perfección cristiana se irá incrementando a medida que la caridad produzca más intensamente su propio acto elícito e impere el de las demás virtudes de una manera más intensa, actual y universal*” (cf. Marín, 1962, p. 195).

(a) ou a forma tem já na sua essência uma medida e, se for ultrapassada, deixará de ser a mesma forma. Assim, por exemplo, não se pode clarear ou escurecer demais o cinza, pois ou chegará no preto ou no branco. (b) Ou o agente que produz a forma não tem capacidade de aumentá-la ou (c) o sujeito não é capaz de receber mais a forma, isto é, de uma perfeição maior. Ora, segundo Santo Tomás, de nenhuma dessas três formas a caridade pode ter limite: (a) por sua própria essência é uma participação no amor de Deus por si mesmo, que é infinito; (b) por parte do agente que produz, Deus, também não há limite em seu poder, (c) por fim, por parte do homem, pois a potência obediencial humana, pela qual ele é capaz de receber de Deus formas sobrenaturais, não tem limite (cf. Marín, 1962, p. 200).

Conforme dizíamos, decidimos apresentar primeiramente a perfeição sobrenatural. Não para servir de contraposto, como fizemos em outras partes desse trabalho, mas simplesmente porque os autores filosóficos não se debruçaram especificamente sobre essa questão. Nesse sentido, o que traremos aqui é uma transposição, na medida possível, dos argumentos da ordem sobrenatural para a ordem natural.

Em primeiro lugar, vamos considerar em que consiste a perfeição progressiva atual ou em ato. Ora, essencialmente deve coincidir com a essência da felicidade imperfeita possível nessa vida, que é o conhecimento de Deus e o amor a Deus. Integralmente, deve incluir também os atos de todas as demais virtudes morais enquanto orientados para o fim último. A orientação ao fim último aqui é apenas destaque, porque uma virtude só é verdadeira se orientada ao fim último. O argumento utilizado na ordem sobrenatural é perfeitamente válido para a ordem natural, pois deriva do próprio conceito de perfeição, que exige uma certa totalidade e, portanto, a união de todas as virtudes morais.

Depois, devemos estabelecer o constitutivo primário formal da perfeição natural. Ora, esse constitutivo essencial deve ser uma certa tendência para o fim último natural. Pois, assim como a caridade na ordem sobrenatural, deve ser capaz de nos unir a Deus como fim último natural.

Essa tendência pode ser vista em dois hábitos. Primeiro, se considerarmos o fim último absoluto do homem, que é a glória de Deus (cf. subseção 2.2.1), teremos o amor a Deus de benevolência, pelo qual desejamos o bem a Ele, isto é, a sua glória. Já considerando o fim último relativo do homem, que é a posse de Deus, se identifica com o amor de concupiscência de Deus, pelo qual o desejamos como nosso fim último. Também podemos identificar com a virtude da prudência, pois esta virtude é responsável por orientar as demais virtudes para o fim último (cf. seção 4.3).

Em relação ao constitutivo primário material da perfeição natural, devemos afirmar que ele se constitui pela posse de todas as virtudes morais naturais, já que a moralidade material em ato consiste nos atos dessas virtudes.

Em seguida, podemos considerar em que consiste a perfeição radicalmente. Enquanto na ordem sobrenatural necessitamos das virtudes infusas não apenas para facilitar as operações, mas ainda para podermos realizar qualquer ato na ordem sobrenatural, o mesmo não ocorre na ordem natural. Por isso, no caso da perfeição natural, a perfeição habitual radical coincide com a perfeição essencial, pois a essência humana já é capaz, radicalmente, de realizar atos perfeitos.

Em relação ao constitutivo secundário da perfeição, isto é, aos elementos que servem de instrumento para alcançar o constitutivo primário, podemos colocar nele todas as demais qualidades humanas que não propriamente nos orientam para o fim último, mas podem nos servir de instrumento. Entretanto, quanto a esse ponto, não encontramos nenhuma determinação nas obras filosóficas. Os dois elementos citados para a ordem sobrenatural, os conselhos evangélicos e as inspirações particulares, não têm paralelo óbvio na ordem natural. Deixamos, portanto, esse ponto para futuras pesquisas.

Em relação ao incremento da perfeição natural, devemos utilizar o mesmo argumento e afirmar que, com certeza, a perfeição humana aumenta conforme se orientam mais intensa, atual e universalmente os atos humanos para o fim último. Se aumentam ou não com atos da mesma intensidade, é algo também se pode discutir na ordem natural.

Por fim, não podemos aplicar à ordem natural o mesmo argumento com o qual se afirma que a caridade sobrenatural não tem limites para crescer nessa vida. Pois, no caso da perfeição humana: (a) a limite quanto à forma, que é a humanidade, pois essa forma não é infinita; (b) o agente que produz a ação é o próprio homem e não Deus, logo, também há limitação por parte do agente; e (c) há limitação por parte do sujeito, o homem, que não pode receber esta forma infinitamente, pois não se trata de potência obediencial, mas das simples potências naturais humanas.

Com isso, encerramos o nosso estudo sobre o fim último do homem. Concluimos que o fim último em geral pode dividir-se em *finis qui*, se é o objeto desejado, e *finis quo*, se é a posse do objeto desejado; em fim concreto, se é considerado como este ou aquele bem, e em abstrato, se é considerado simplesmente como fim último, e fim último considerado objetivamente, enquanto conveniente com uma natureza particular, e subjetivamente, enquanto considerado conveniente por um indivíduo. Em seguida analisamos o fim último em concreto considerado

objetivamente, identificando o fim último absoluto do homem e da criação em Deus enquanto glorificado pelas criaturas, e o fim relativo das criaturas racionais como sua própria felicidade.

Seguimos analisando dois aspectos pelos quais o fim último pode ser considerado. E, em primeiro lugar, consideramos o fim como felicidade. Nesse sentido, distinguimos a felicidade em perfeita e imperfeita, notando que a felicidade perfeita consiste na posse plena de Deus pela inteligência e vontade, o que só se pode alcançar na vida futura, e que a felicidade imperfeita consiste essencialmente naquela vida que melhor nos conduz à felicidade perfeita. Por fim, consideramos o fim último enquanto perfeição accidental, distinguindo a perfeição enquanto ato, se é o ato mais perfeito produzido por um ente, e enquanto hábito, se é a capacidade de produzir esses atos perfeitos. Todas essas distinções podem ser observadas no Apêndice A.

Com isso, deixamos estabelecidos os conceitos e divisões que serão utilizados no capítulo 4 para relacionar o fim último com a moralidade. Entretanto, antes de entrarmos nessa relação, devemos considerar o conceito de regra da moralidade, que é o objeto do nosso próximo capítulo.

3 A REGRA DA MORALIDADE

Nesse capítulo, pretendemos avaliar o predicado da nossa tese, que é a regra da moralidade. Para isso, exporemos em primeiro lugar a doutrina comumente aceita a respeito da moralidade e da regra da moralidade. Nas seções seguintes, traremos a divisão da regra da moralidade (seção 3.1) e, com base nessa divisão, determinaremos cada regra da moralidade (3.3). Esquematizamos essa divisão e determinação no Apêndice B.

A moralidade explica-se comumente como a propriedade dos atos humanos que os tornam bons ou maus moralmente (cf. Gredt, 1961, p. 372; Sinibaldi, 1916, p. 578). Trata-se, nesse caso, de simples explicação, para uma definição propriamente dita precisaríamos ainda definir o que é bom moralmente e mau moralmente. Isso é, para definirmos a moralidade precisamos saber antes qual é a sua essência. Entretanto, as definições da essência da moralidade são tantas quantas as respostas ao problema da sua regra fundamental.

Antes de apresentarmos as diferentes hipóteses, é importante ressaltar que a moralidade se aplica apenas aos atos humanos e não a todos os atos do homem. Entre os atos morais, podemos distinguir os atos bons e maus, conforme as espécies, das quais trataremos em seguida.

Devemos distinguir os atos humanos de atos do homem. Atos humanos são aqueles realizados pelo homem *enquanto homem*, isto é, enquanto exerce uma atividade de modo próprio a um ser humano. O modo próprio de agir do homem é evidenciado pela sua natureza, pois esta lhe dá capacidade de agir por uma vontade livre ordenada pela razão. Quando o homem age livremente pela sua própria vontade ordenada pela razão, então realiza um ato humano.

Quando, porém, é realizado um ato que não contém todos os caracteres de um ato humano, então esse ato diz-se simplesmente ato do homem. São atos do homem, por exemplo, os atos involuntários e instintivos, como o coçar a barba, a satisfação das necessidades fisiológicas etc. Ao contrário, são atos humanos o trabalho, a política, o estudo e a pesquisa etc. Todos os atos humanos são atos do homem, mas nem todos os atos do homem são atos humanos.

Continuando, notamos que outros autores, como A. Royo Marín, definem a moralidade como a “a conformidade ou desconformidade do ato humano com a regra dos costumes” (1996, p. 79, tradução nossa)²². Esta definição apresenta um problema semelhante ao da anterior, por

²²“la conformidad o desconformidad del acto humano con la re-gla de las costumbres” (Marín, 1996, p. 79)

incluir o termo “regra dos costumes”, com o qual se designa à regra fundamental da moralidade, dependente, em última instância, da essência da moralidade.

Com o fim de dar mais clareza e precisão, devemos distinguir um ato *moral* do ato *moralmente bom*. Assim, um ato é chamado moral se tem *moralidade*. O seu oposto é o ato *amoral*, como são todos as ações dos agentes não racionais e alguns atos do homem. Trataremos da norma da moralidade detalhadamente na seção seguinte.

Exporemos brevemente, nessa seção, as demais doutrinas a respeito da moralidade pois não se trata de assuntos centrais em nossa pesquisa e apresentam poucas variações nos diversos autores consultados (cf. Marín, 1996, pp. 80 e 81; González, 1876b, p. 837 *et seq.*; Sinibaldi, 1916, p. 579; Tanquerey, 1922, p. 40 *et seq.*; Gredt, 1961, p. 372 *et seq.*). Trataremos do *objeto* da moralidade, da sua *divisão*, das suas *espécies*, das suas *fontes* e das suas *consequências*.

O objeto próprio da moralidade é o ato interno da vontade. A moralidade do ato externo é uma atribuição de denominação extrínseca. Portanto, a moralidade contém uma analogia de atribuição, onde o primeiro analogado é o ato interno (e.g. Gredt, 1961, p. 375). Assim, podemos falar de atos externos, hábitos, leis etc. moralmente boas ou más por apropriação.

A moralidade divide-se em razão do sujeito, do fundamento e da sua força coercitiva. Em razão do sujeito é *objetiva*, se se considera a conformidade ou desconformidade objetiva com a lei moral. É *subjetiva* se se considera a conformidade ou desconformidade da consciência do sujeito com a regra da moralidade (cf. Marín, 1996, p. 80). Em razão do seu fundamento é *extrínseca* se “convém ao ato unicamente em razão de uma proibição ou preceito do legítimo superior” (Sinibaldi, 1916, p. 579) e *intrínseca* se “convém ao ato em virtude da sua natureza, independentemente de toda e qualquer proibição ou preceito do superior” (Sinibaldi, 1916, p. 579). Em razão da sua força coercitiva, é obrigatório ou livre. O ato obrigatório pode ser ordenado ou proibido, e o ato livre pode ser aconselhado ou permitido. O ato mau é sempre proibido, o ato bom é sempre permitido, e pode ser aconselhado ou ainda ordenado (cf. Marín, 1996, p. 80).

Há apenas duas espécies morais supremas, a boa e a má. Os atos indiferentes em abstrato são sempre ou bons ou maus quando considerados em concreto. Há uma multitude de espécies morais ínfimas, de acordo com o seu objeto, mas que são ou boas ou más (cf. Marín, 1996, p. 81). Por exemplo, são espécies de boas: o amor aos pais, a dedicação ao trabalho, o cumprimento das promessas etc., e más: o roubo, o adultério, o assassinato etc.

As fontes da moralidade são os elementos que devem ser examinados para determinar a espécie de um ato moral. Aqui não nos limitamos a determinar se o ato é bom ou mau, mas devemos especificar *qual* é o ato. Assim, as fontes da moralidade são três: o objeto, o fim e as

circunstâncias. Assim, o objeto é aquilo a que o ato tende por sua própria natureza independente das circunstâncias. O fim é aquilo que intenta ou que se propõe o agente (cf. Marín, 1996, p. 93 e 95). E as circunstâncias são “aquelas condições acidentais que modificam a moralidade substancial que sem elas o ato humano já tinha” (Marín, 1996, p. 97, tradução nossa) ²³.

Por fim, as consequências da moralidade são três: imputabilidade, mérito ou demérito e prêmio ou castigo. A imputabilidade é “a propriedade pela qual a bondade ou malícia *moral* do ato humano pode e deve ser atribuída ao agente, como ao seu princípio e autor” (Sinibaldi, 1916, p. 613). O mérito ou demérito é a consequência do ato imputável pela qual exige um prêmio ou castigo ao seu autor, respectivamente. E o prêmio ou castigo é o bem ou mal com o qual se recompensa ou pune a ação imputável (cf. Sinibaldi, 1916, p. 616).

Terminada a exposição a respeito da moralidade em si mesma, devemos tratar da regra da moralidade. A regra da moralidade é a razão pela qual um ato é dito moralmente bom ou mau (cf. Marín, 1996, p. 84). Trata-se de estabelecer o critério fundamental para avaliarmos as ações humanas. Mas não só isso. Tal critério deve ser a razão objetiva e real pela qual uma determinada ação é boa ou má. Isto é, deve tocar na própria essência da moralidade e ser a sua causa.

Sinibaldi presta-nos os critérios que deve ter a regra da moralidade:

O fundamento da moralidade intrínseca deve satisfazer às seguintes condições:
 - deve ser objetivo, porque a moralidade *intrínseca* existe na realidade, independentemente do nosso modo de pensar e operar; - deve ser *absoluto*, porque a diferença entre o bem e o mal é invariável e necessária; - deve ser fonte de todas as regras da honestidade, como é evidente (Sinibaldi, 1916, pp. 585 – 587).

Os três primeiros critérios, ser objetivo, intrínseco e absoluto, são auxiliares, isto é, nos ajudam a verificar o que não é a regra da moralidade. O verdadeiro critério formal para conhecermos a regra da moralidade é que ela deve ser a fonte da qual tomam força todas as demais regras da moral.

3.1 DIVISÃO DA REGRA DA MORALIDADE

Vejamos agora a divisão do termo regra da moralidade de acordo com os diversos autores.

²³“aquellas condiciones accidentales que modifican la moralidad sustancial que sin ellas tenia ya el acto humano” (Marín, 1996, p. 97)

3.1.1 Regra da ordem moral absoluta e humana

Essa distinção aparece em Z. González (cf. 1876b). Não é muito utilizada, embora seja pressuposta nos demais autores, que tratam apenas da moralidade *humana*. Ele cita primeiro uma moralidade geral: “A origem primitiva da ordem moral absoluta, isto é, da moralidade em si mesma” (1876b, p. 434, tradução nossa) ²⁴. Em seguida, fala de uma moralidade especificamente humana: “a moralidade humana, isto é, a ordem moral aplicada ao homem” (1876b, p. 435, tradução nossa) ²⁵. Como se vê, essa distinção é paralela com aquela que estabelecemos entre o fim último de todas as coisas e o fim último do homem (seção 2.2.7). Por isso, não nos delongaremos nela.

3.1.2 Regra da ordem moral humana particular e universal

Derisi apresenta ainda uma outra distinção ao tratar da regra da ordem moral humana. Ao tentar precisar o sentido da sua hipótese a respeito da “norma objetiva da moralidade”, ele procura descartar qualquer norma que sirva de fundamento para alguns atos, mas não para outros. Assim, por exemplo, a regra moral que nos manda “dar a cada um o que é seu” serve para julgar os atos relacionados à justiça, mas é incapaz de avaliar os atos relacionadas à fortaleza ou temperança. Por isso, ele distingue entre a regra da moral humana universal e as demais regras de moralidade humana particulares, que devem todas ser derivadas na universal, e tomam dela a sua força (cf. Derisi, 1951, p. 397).

Portanto, podemos definir essas distinções do seguinte modo. A regra da moralidade humana universal é aquela capaz de distinguir em moralmente bons e maus todos os atos humanos dentro da ordem natural. E a regra de moral humana particular é qualquer regra derivada da regra da moralidade humana universal e que se aplica a parte dos atos humanos dentro da ordem natural, distinguindo-os entre bons e maus. Como queremos tratar da situação hipotética do estado de natureza pura, basta-nos que essa regra aplique-se a todos os atos humanos *dentro da ordem natural*, desconsiderada a *ordem sobrenatural* por razão de método.

²⁴“*El origen primitivo del orden moral absoluto, o sea de la moralidad en sí misma*” (González, 1876b, p. 434).

²⁵“*La moralidad humana, es decir, el orden moral como aplicado al hombre*” (González, 1876b, p. 434 – 435)

3.1.3 Regra próxima, remota e última

A regra também pode ser distinta pela sua aplicabilidade ao regulado. Chama-se próxima a regra que pode ser, por si mesma, aplicada diretamente ao regulado. Chama-se remota à norma que só pode ser aplicada ao regulado por intermédio da norma próxima. Podem haver múltiplas regras remotas, que se aplicam mediatamente, umas por meio das outras, até a regra remota que se aplica unicamente por meio da regra próxima. Por fim, a regra que não tem nenhuma outra regra remota pela qual ela seja aplicada é remotíssima ou última.

São adeptos dessa nomenclatura, por exemplo, autores como Royo Marín (e.g. 1996, p. 85). Pode-se usar também o termo regra suprema, que indica simplesmente a regra remotíssima. Outros autores falam de uma norma próxima, intermediária e remota. Nesse caso, remota é equivalente à absoluta ou remotíssima. Nós utilizaremos o termo regra próxima sempre para indicar a regra que tem aplicação imediata, e o termo regra última para indicar a regra que não é regulada por outra mais remota. Utilizaremos os termos remota ou intermédia para indicar as normas que são intermediárias entre a próxima e a última.

Santo Tomás utiliza parcialmente essa distinção na *Summa Theologiae* I^a-II^a q. 19 a. 4., onde considera explicitamente a questão da norma da moralidade. Nesse trecho, Santo Tomás afirma que a regra remota é a Lei Eterna e a norma próxima é a razão humana. Na questão, a segunda objeção questiona se a Lei Eterna pode ser regra da moralidade por não ser homogênea com a vontade humana:

A medida deve ser homogênea com o medido, diz Aristóteles. Ora, a lei eterna não é homogênea com a vontade humana. Logo, não lhe pode ser a medida da nossa vontade, a ponto de dela depender a sua bondade (Aquino, *S. Th.*, I^a-II^a q. 19 a. 4. ob. 2, 2016b, p. 144).

O princípio citado afirma que a medida e o medido devem ser do mesmo gênero, isto é, devem ser homogêneas. De fato, a lei eterna é algo divino, próprio de Deus, como veremos. Por isso, o contrapositor argumenta que não poderia servir de norma para a razão humana. Santo Tomás responde distinguindo: “A medida próxima deve ser homogênea com o medido, não porém a remota” (Aquino, *S. Th.*, I^a-II^a q. 19 a. 4. ob. 2, 2016b, p. 144). E, no corpo da questão, explica:

Em todas as causas ordenadas o efeito depende mais da causa primeira que da segunda, porque esta não age senão em virtude daquela. Ora, é em virtude da lei eterna, que é a razão divina, que a razão humana é a regra da vontade humana, pela qual se lhe mede a bondade. E por isso, diz a Escritura (Sl 4,6 e 7): Muito dizem: quem nos patenteará os bens? Gravado está, Senhor, sobre nós

o lume do teu rosto, quase dizendo: a luz da razão, existente em nós, pode nos mostrar o bem e regular a vontade, na medida em que é a luz do teu rosto, i. é, dele derivada. Por onde, é manifesto que a vontade humana depende muito mais da lei eterna que da razão humana; de modo que, quando esta falha, é necessário recorrer aquela (Aquino, *S. Th.* I^a-II^æ q. 19 a. 4. ad. 2, 2016b, p. 144)

Nesse trecho, interessa-nos apenas a distinção entre próxima e remota aplicada à norma. Em primeiro lugar, vemos que a norma próxima depende da norma remota: “o efeito depende mais da causa primeira que da segunda” (Aquino, *S. Th.* I^a-II^æ q. 19 a. 4. ad. 2, 2016b, p. 144). Essa relação de dependência limita a atuação da norma próxima. Em outras palavras, a norma próxima só é norma porque e enquanto é semelhante à norma remota: “[a] razão (...) pode nos mostrar o bem (...) na medida em que é [...] derivada”, diz o Doutor (Aquino, *S. Th.* I^a-II^æ q. 19 a. 4. ad. 2, 2016b, p. 144). Essa mesma ideia pode-se expressar afirmando que a norma remota é norma para a norma próxima, ou seja, a norma próxima pode ser medida pela norma remota. Por fim, é necessário acrescentar que a norma remota não age sem a norma próxima, em outras palavras, a norma remota necessita da norma próxima para servir de medida, pois não é homogênea com o medido: “a medida próxima deve ser homogênea com o medido” (Aquino, *S. Th.* I^a-II^æ q. 19 a. 4. ad. 2, 2016b, p. 144).

Portanto, já há em Santo Tomás uma distinção clara entre a regra próxima e a remota. Na mesma questão ele responde à seguinte objeção: “O que é medido só pode sê-lo por uma regra e uma medida. Ora, a regra da vontade humana, da qual dependa a sua bondade, é a razão reta. Logo, essa bondade não depende da lei eterna” (Aquino, *S. Th.* I^a-II^æ q. 19 ob. 1, 2016b, p. 144).

Essa objeção opõe a reta razão e a lei eterna enquanto regras da moralidade. Santo Tomás responde: “O medido não pode ter várias medidas próximas; pode contudo tê-las várias, ordenando-se uma à outra” (Aquino, *S. Th.* I^a-II^æ q. 19 a. 4 ad. 1, 2016b, p. 144). Portanto, Santo Tomás admite a possibilidade de haver várias regras remotas e apenas uma próxima.

No corpo da questão, Santo Tomás chama à lei eterna “causa primeira” (Aquino, *S. Th.* I^a-II^æ q. 19 a. 4 ad. 2, 2016b, p. 144). Ora, o autor está traçando uma analogia com uma série de causas. Nela há apenas uma causa primeira, não movida, e apenas uma causa última ou próxima, que não causa nenhuma outra; e várias causas que tanto movem como são movidas. Assim, podemos concluir que deve haver uma única regra próxima, uma única regra remotíssima ou última, e pode haver diversas regras intermédias ou simplesmente remotas, mas não últimas.

3.1.4 Regra da moralidade formal e material

Alguns autores distinguem entre a regra da moralidade formal e material. Essa distinção é apresentada pela maior parte dos autores consultados (e.g. Sinibaldi, 1916, p. 606; González, 1876b, p. 434; Gredt, 1961, p. 400; Marín, 1996, p. 87; Tanquerey, 1922, p. 3). Todos entendem que a regra da moralidade material é um fato ontológico que, embora não diga respeito formalmente à ordem moral, é já capaz de determinar se um objeto é moralmente bom ou mau, isto é, se o ato da vontade dirigido a esse objeto será materialmente bom ou mau em si mesmo, independente da apreciação de qualquer inteligência e da própria antes da própria norma constitutiva colocar o ato na ordem moral (cf. Derisi, 1951, p. 396 *et seq.*).

Chama-se, ao contrário, norma formal aquele que contém todos os elementos formais que definem a moralidade, isto é, envolvem a apreciação do objeto por uma inteligência, que o compara a uma regra, e a vontade livre que decide livremente querer ou não querer o objeto.

Alguns autores distinguem a norma ou regra do fundamento da moralidade. A. Royo Marín é um dos que apresenta com maior clareza nessa distinção. Segundo ele, tal distinção é importante para evitar que se coloque com o título de norma ou regra determinados elementos que não dizem diretamente respeito à ordem moral, mas são meramente fatos ontológicos nos quais a ordem moral se baseia:

Alguns teólogos dizem que a natureza humana, com todas as suas relações essenciais (como racional, social e criada), é a norma próxima da moralidade, confundindo a norma com o fundamento. Não percebem que a natureza humana, como tal, não diz nenhuma relação com a ordem moral, mas apenas com a ontológica ou física. A relação com a ordem moral é estabelecida pela razão, que é a regra dos atos voluntários e, conseqüentemente, a norma constitutiva próxima da moralidade (Marín, 1996, p. 87, tradução nossa).²⁶

Embora o autor não o cite, veremos que A. Tanquerey não se utiliza dessa distinção, e coloca a natureza humana como norma constitutiva da moralidade (1922, p. 17), enquanto Royo Marín coloca a mesma natureza como fundamento objetivo. Já T. Sinibaldi, embora distinga a norma e o fundamento, apresenta uma norma constitutiva particularmente semelhante ao

²⁶“*Algunos teólogos dicen que la naturaleza humana, con todas sus relaciones esenciales (como racional, social y crea-da), es la norma próxima de la moralidad, confundiendo la norma con el fundamento. No advierten que la naturaleza humana, en cuanto tal naturaleza, no dice relación alguna al orden moral, sino únicamente al ontológico o físico. La relación al orden moral la establece la razón, que es la regla de los actos voluntarios y, por consiguiente, la norma constitutiva próxima de la moralidad*” (Marín, 1996, p. 87).

fundamento, o que dá a parecer que não tem em vista uma distinção tão forte como Marín (cf. Sinibaldi, 1916, p. 600). Continuando, Marín justifica a distinção do modo seguinte:

Mas é claro que a natureza humana é o fundamento objetivo segundo o qual a razão discerne o bem e o mal pela relação de conveniência ou inconveniência de uma ação com a mesma natureza racional. Porque a razão é justa quando se conforma à lei eterna; mas a lei eterna é conhecida pelas criaturas, principalmente pela natureza humana. Portanto, a natureza humana desempenha o papel intermediário entre a lei eterna e a razão; e nesse sentido é chamada de regra, mas o é apenas fundamentalmente, isto é, como fundamento da regra da razão (1996, p. 87, tradução nossa).²⁷

Assim, vemos que, segundo Marín, o fundamento próximo pode servir de intermediário entre a norma constitutiva remota (lei eterna) e a norma constitutiva próxima (razão humana). É nesse sentido que se diz *fundamento*, i.e., enquanto serve de apoio para o juízo da norma constitutiva. Por isso, esses autores afirmam que o fundamento não diz respeito formalmente à ordem moral. Estando no campo ontológico, é o apoio para que a norma constitutiva extraia da realidade os princípios dos seus juízos.

Entretanto, outros autores preferem manter o uso do termo *norma* ou *regra*, destacando, entretanto, que trata-se de uma norma ou fundamento meramente material, contraposto à norma ou regra formal. É essa a opinião de Derisi (1951). Para Derisi, o que outros autores, como Marín, chamam de fundamento da moralidade é chamada *norma da moralidade material*, oposta à *norma da moralidade formal*. Ele utiliza essa terminologia pois a primeira ainda não é formalmente moral. É o mesmo motivo que levou A. Royo Marín a não chamar de norma da moralidade aquilo que ainda não é formalmente moral (1951, p. 396 *et seq.*)

Apesar dessa semelhança, Derisi mantém o uso do termo “regra da moralidade” porque defende que a norma da moralidade material já contém a distinção fundamental entre bem e mal, e, portanto, já é moral, embora apenas materialmente, pois falta a inteligência capaz de captar essa ordem.

Por fim, Gredt (1961) apresenta uma nomenclatura similar à de Derisi, e distingue entre uma regra de moralidade *formal* e outra *radical*. Assim ele diz:

²⁷“Pero es claro que la naturaleza humana es el fundamento objetivo según el cual la razón discierne el bien y el mal por la relación de conveniencia o inconveniencia de una acción con la misma naturaleza racional. Porque la razón es recta cuando se conforma con la ley eterna; pero la ley eterna se conoce por las criaturas, principalmente por la naturaleza humana. Luego la naturaleza humana hace el papel medio entre la ley eterna y la razón; y en este sentido se dice regla, pero no lo es sino fundamentalmente, esto es, como fundamento de la regla de la razón” (Marín, 1996, p. 87).

Anteriormente à lei eterna não existe moralidade da vontade criada, isto é, moralidade mensurada. Esta não existe senão radicalmente, e a essência divina não é a regra da moralidade formalmente, mas apenas radicalmente, enquanto é a raiz da lei eterna; de modo similar a criatura racional não é regra próxima da moralidade senão radicalmente, enquanto é ordenável, pela lei divina, ao fim último (Gredt, 1961, p. 400, tradução nossa).²⁸

Diante do exposto, faremos opção por utilizar a nomenclatura mais explícita, proposta por Derisi e Gredt, qual seja, de chamar *regra da moralidade material* aos fatos ontológicos que servem de fundamento para a determinação, posterior, da moralidade do objeto. Embora concordemos que não se trata propriamente de uma norma ou regra, tampouco o termo fundamento mostra isso com clareza, já que outros autores utilizam o termo fundamento para designar a norma formal (e.g. Tanqueray, 1922, p. 17). Por fim, chamaremos *regra da moralidade formal* à regra que coloca o fato ontológico na ordem moral, fazendo-o moralmente bom ou mau.

3.1.5 Regra material objetiva e subjetiva da moralidade

Derisi é o único dos autores consultados que apresenta essa distinção. Ele utiliza, como já vimos, a nomenclatura de norma da moralidade material e o distingue em norma objetiva da moralidade material e norma subjetiva da moralidade material (1951, p. 396 *et seq.*). Vejamos como o autor estabelece essa distinção:

Da mesma forma, na ordem prática, um objeto será bom ou mau ou indiferente em si mesmo e em relação à vontade, antes e independentemente de qualquer consideração de inteligência. Considerado em si mesmo o ato da vontade dirigido àquele objeto, ele será materialmente bom ou mau. Deve haver, portanto, uma norma objetiva que constitua ontologicamente, bom ou mau, um objeto em relação à vontade; uma norma constitutiva da moralidade material ou objetiva dos atos. Mas o ato da vontade não é formalmente moral (bom ou mau) senão na medida em que a bondade ou maldade objetiva é apreendida pela inteligência, porque só nessa medida é livremente querido por ela, é um ato humano. A moral formal, não de outra sorte que a liberdade, é impressa como nota da vontade, em razão do juízo prático da inteligência. Deve haver, portanto, também uma norma subjetiva, com a qual a inteligência, apoiando-se na norma

²⁸ “[A]ntecedenter ad legem aeternam non est moralitas voluntatis creatae, i. e. moralitas mensurata. Haec non est nisi radicaliter, et essentia divina non est regula morum formaliter, sed radicaliter tantum, in quantum est radix legis aeternae ; similiter creatura rationalis non est regula próxima nisi radicaliter, in quantum lege divina est ordinabilis ad finem ultimum” (Gredt, 1961, p. 400).

moral objetiva constitutiva, venha formular a norma ética formal dos atos humanos (Derisi, 1951, p. 396, tradução nossa).²⁹

Nesse texto, Derisi argumenta que a norma constitutiva *formalmente moral* é um juízo da inteligência a respeito das ações humanas. Ora, esse juízo será reto se estiver de acordo com uma regra, que deve ser uma norma constitutiva *materialmente moral*. Mas além disso, deve haver um princípio ou regra na inteligência que permita-lhe captar a regra material objetiva. Esse princípio chama-se regra material subjetiva da moralidade. É com essa regra, e apoiando-se na regra material objetiva, que a inteligência humana será capaz de formular a norma formalmente constitutiva da moralidade.

Fica, portanto, estabelecida a distinção entre a regra material objetiva e a regra material subjetiva da moralidade. A primeira é aquele critério "que imediatamente determina a razão intrínseca da moralidade de um ato" (DERISI, 1951, p. 397, tradução nossa)³⁰. O segundo será o princípio pelo qual a inteligência captará a regra material objetiva e formulará a norma formal constitutiva.

3.1.6 Regra constitutiva, preceptiva e manifestativa

O Pe. Royo Marín apresenta a divisão entre regra constitutiva, preceptiva e manifestativa, que nos parece a mais completa:

Para assinalar com toda a clareza e distinção a norma da moral, é necessário distinguir um tríplice aspecto: constitutivo, manifestativo e preceptivo, conforme seja o que constitui a ordem moral, a manifesta ou a prescreve" (1986, p. 85, tradução nossa).³¹

²⁹ "De un modo análogo, en el orden práctico, un objeto será bueno o malo o indiferente en sí mismo y respecto a la voluntad, anterior e independientemente de toda consideración de la inteligencia. Considerado en sí mismo el acto de la voluntad dirigido a ese objeto, será materialmente bueno o malo. Tendrá que existir, por ende, una norma objetiva que constituya ontológicamente, bueno o malo, un objeto respecto a la voluntad; una norma constitutiva de la moralidad material u objetiva de los actos. Pero el acto de la voluntad no es formalmente moral (bueno o malo) sino en la medida en que la bondad o maldad objetiva es captada por la inteligencia, porque sólo en esa medida es libremente querido por aquélla, es acto humano. La moralidad formal, no de otra suerte que la libertad, se imprime como nota de la voluntad, en razón del juicio práctico de la inteligencia. Deberá existir, pues, también una norma subjetiva, con la cual la inteligencia, apoyándose en la norma constitutiva objetiva moral, llegue a formular la norma formal ética de los actos humanos" (Derisi., 1951, p. 396).

³⁰ "Norma constitutiva inmediata de la moralidade objetiva o material será aquella que inmediatamente determina la razón intrínseca de la moralidad de un acto" (Derisi, 1951, p. 397).

³¹ "Para señalar con toda claridad y distinción la norma de la moralidad es preciso distinguir un triple aspecto: constitutivo, manifestativo y preceptivo, según se trate de lo que constituye el orden moral, lo manifiesta o lo preceptúa." (Marín, 1996, p. 85)

Podemos explicar do modo seguinte a doutrina contida nesse trecho. A norma é constitutiva quando determina se algo é bom ou mau. Chama-se constitutiva pois coloca o ato na ordem moral. É, portanto, a causa da moralidade do ato. A norma é preceptiva se ordena ou proíbe que algo seja feito. Para que a norma preceptiva possa agir, é necessário que antes a ação seja boa ou má moralmente. A norma preceptiva apenas adiciona à moralidade o preceito. Por fim, a norma manifestativa indica ou manifesta que algo é bom ou mau para o agente.

A. Tanquerey apresenta uma classificação semelhante. Ele distingue a norma da moralidade discriminante, em latim: “*discriminans*”, e outra norma imperante, em latim, “*imperans*” (1922, p. 15), de forma semelhante à distinção entre a norma constitutiva e preceptiva. Ele não apresenta uma terminologia própria para a norma manifestativa. Entretanto, ao explicar a sua formulação da norma discriminante, indica que ela é o princípio fundamental do qual os atos têm sua bondade ou malícia intrínseca (Tanquerey, 1922, p. 18). Por isso, tratamos da norma discriminante desse autor ao tratarmos da regra constitutiva da moralidade material (cf. subseção 3.2.1). Assim, podemos dizer que a regra discriminante corresponde à regra da moralidade material e imperante à regra da moralidade formal.

Já T. Sinibaldi fala de uma norma teórica e outra prática. No capítulo III, ele apresenta uma regra da moralidade: “A regra de toda a moralidade, pela qual extremamos o ato bom do ato mau, é a seguinte: O teu ato seja conforme a tua natureza racional” (1916, p. 600 e 601).

Mas, no capítulo IV, o autor apresenta outra regra:

Regras dos atos humanos são as normas praticas, que impõem à vontade uma necessidade moral ou obrigação. - Estas regras são duas: a lei moral e a consciência moral (1916, p. 626).

Em uma nota de rodapé referenciada nesse mesmo parágrafo, acrescenta:

A norma ou regra da moralidade que falamos no cap. III deste tratado, é apenas teórica, pois limita-se a indicar quais são os atos intrínsecamente bons ou maus; ao passo que as normas ou regras dos atos humanos, de que nos estamos ocupando, são práticas, porque impõem uma obrigação (1916, p. 626)

Como se vê, a chamada *norma* teórica é responsável por elevar os atos da ordem ontológica para a ordem moral e acrescentar-lhes a moralidade, isto é, é o caráter de bom ou mau. Nesse caso, a norma teórica é equivalente à nossa norma constitutiva. Já as normas práticas são responsáveis por adicionar uma obrigação, e assim seriam equivalentes à nossa norma preceptiva. Entretanto, ao tratar da consciência, afirma que “a consciência não forma, mas descobre e intima a lei ao homem” (Sinibaldi, 1916, p. 647). Assim, vemos que o papel da consciência é meramente

manifestativo. Portanto, podemos dizer que T. Sinibaldi apresenta uma nomenclatura distinta, mas aplica a mesma divisão à regra da moralidade.

Deve-se lembrar que nada impede que uma mesma norma esteja, ao mesmo tempo, em mais de uma classificação. Além disso cada uma dessas normas admite uma série ordenada de normas, sendo uma delas próxima e outra remota.

3.1.7 Regra manifestativa objetiva e subjetiva

Como dissemos, a norma da moralidade pode ser também manifestativa. Essa terminologia é utilizada unicamente por A. Royo Marín (1996, p. 85). Ele a define como a norma da moralidade que nos dá a conhecer quais atos são bons e quais são maus, mesmo que não seja, ela mesma, a razão pela qual os atos são bons ou maus. Divide-a em norma manifestativa *objetiva* e *subjetiva*, segundo se trate de manifestar a bondade ou malícia das ações de modo universal, para todos, e certo, ou se trate de manifestação individual e subjetiva que cada indivíduo formula para si, mesmo que errônea (cf. Marín, 1996, p. 88).

Derisi utiliza o termo norma manifestativa (1955, p. 422) mas trata-se na verdade de uma divisão do fundamento objetivo.

3.2 DETERMINAÇÃO DA REGRA DA MORALIDADE

Trataremos agora a determinação da regra da moralidade. Consideraremos desde a mais fundamental (regra constitutiva material objetiva) até a menos (regra formal manifestativa subjetiva), conforme o quadro no Apêndice B.

3.2.1 Regra constitutiva objetiva última da moralidade material

É doutrina comum a diversos autores que o fundamento objetivo último da moralidade está em Deus, mas apresentam diferentes formulações.

Um primeiro grupo de autores afirma que o fundamento objetivo último da moralidade na essência divina enquanto fundamento de todas as essências, inclusive das essências morais. A. Royo Marín argumenta do seguinte modo:

A razão é muito clara. A essência divina é o fundamento das essências de todas as demais coisas, que nela estão *fundamentaliter*,³² como dizem os teólogos. Então as essências morais (moral) terão seu *fundamento último* na essência divina, e sua razão formal no entendimento divino, que é como ‘a razão de Deus’ (1996, p. 86, tradução nossa)³³

Zeferino González apresenta a mesma argumentação (1876b, p. 434). T. Sinibaldi apresenta uma formulação ligeiramente distinta:

A moralidade intrínseca funda-se remotamente na conveniência ou não-conveniência do ato humano com a natureza divina. — A moralidade intrínseca funda-se proximamente na conveniência ou não-conveniência do ato humano com a nossa natureza racional. Ora toda a natureza criada, como é a do homem, funda-se na infinita natureza de Deus, como na sua causa exemplar; de modo que uma coisa convem ou não convem a uma natureza criada, pelo facto de convir ou não convir à natureza divina. Logo a moralidade intrínseca funda-se remotamente na conveniência ou não conveniência do ato humano com a natureza divina (1916, p. 599).

Como se vê, o argumento de Sinibaldi parte da premissa de que “a moralidade intrínseca funda-se na conveniência ou não-conveniência do ato humano com a nossa natureza racional” (Sinibaldi, 1916, p. 599). Isto é, parte-se da determinação do fundamento próximo para dele derivar o fundamento remoto. Esse método é condizente com a doutrina de Santo Tomás que, como vimos na seção a respeito da divisão em regra próxima, remota e última, afirma ser a norma última fundamento da norma próxima (seção 3.2.1).

A formulação, entretanto, é diferente da apresentada por González e Marín. Enquanto os dois primeiros falam simplesmente da “essência divina”, Sinibaldi prefere afirmar que é “a conveniência ou não-conveniência com a natureza divina” (1916, p. 599). Entretanto, ao explicar sua tese a respeito do fundamento próximo, Marín acaba por utilizar uma formulação semelhante: “um homem é bom e suas ações são boas quando estão de acordo com a natureza humana e com o fim marcado para a natureza humana” (Conneli, 1995, p. 37-38, *apud* Marín, 1996, p. 86, tradução nossa)³⁴. Assim, não parece haver uma diferença significativa entre ambas as posições.

A. Tanquerey é da opinião de que o fundamento objetivo último da moralidade está em Deus enquanto é o sumo bem e o último fim de todas as coisas. Quanto ao primeiro aspecto,

³²“*Fundamentaliter*”: isto é, como no seu fundamento.

³³“*La razón es muy clara. La esencia divina es el fundamento de las esencias de todas las demás cosas, que están en ella fundamentaliter, como dicen los teólogos. Luego las esencias morales (moralidad) tendrán su fundamento último en la esencia divina, y su razón formal en el entendimiento divino, que es como «la razón de Dios»*” (Marín, 1996, p. 86).

³⁴“*un hombre es bueno y son buenas sus acciones cuando están acordes con la naturaleza humana y con el fin marcado a la naturaleza humana*” (Conneli, 1995, p. 37-38, *apud* Marín, 1996, p. 86)

Deus seria o fundamento objetivo último da moralidade enquanto é o sumo bem, pois por isso mesmo é a fonte da bondade de todas as demais coisas. Quanto ao segundo aspecto, ele argumenta que a bondade de qualquer criatura está em alcançar o seu fim último. Portanto, as ações humanas serão boas quando levarem o homem a Deus, e más no caso contrário. Exporemos esse argumento mais detalhadamente no capítulo seguinte (cf. Tanqueray, 1922, p. 18).

Por fim, Derisi coloca o fundamento objetivo remoto da moralidade na ordenação final exemplar das criaturas no intelecto divino. Deus, antes mesmo de criar as criaturas, concebe todas as naturezas possíveis e suas causas finais, e como o conjunto de todas as criaturas, hierarquicamente ordenadas umas às outras, estarão todas ordenadas a Deus como fim último pelo ato de criação (cf. Derisi, 1951, p. 424).

Encontramos uma outra distinção interessante em Z. González (1876b). Embora o autor não apresente a distinção comum entre um fundamento próximo e outro remoto, distingue entre o fundamento da moralidade geral, que seria aplicável a outros seres intelectuais além do homem, e o fundamento da moralidade humana. Sua argumentação é a seguinte:

A origem primitiva da ordem moral absoluta, isto é, da moralidade em si mesma, é Deus, como essência e inteligência infinita. Como essência infinita, contém o verdadeiro fundamento e arquétipos de todas as coisas ou essências possíveis e, entre elas, coisas e ações boas e ruins. (...) A moralidade humana, isto é, a ordem moral aplicada ao homem, consiste na equação de suas ações com Deus como fim último, realizadas em harmonia com as condições próprias da natureza humana, isto é, através de ações livres. Isto quer dizer, em outras palavras, que certas ações do homem, quanto e por isso são essencialmente morais, quanto se conformam e são a expressão da ordem necessária que as naturezas finitas dizem a Deus como o fim último de sua existência e operações (González, 1876b, p. 434 – 435, tradução nossa)³⁵

Na primeira parte desse trecho, ele utiliza, como dissemos, a mesma argumentação de A. Royo Marín (cf. 1996, p. 96). Em seguida, ele fundamenta a moralidade especificamente humana também em Deus, mas sob diferente aspecto. Enquanto na moralidade geral, ele baseou-se em Deus enquanto fundamento de todas as essências, aqui fundamenta em Deus enquanto é fim último do homem. Entretanto, como o autor não utiliza uma terminologia tão detalhada quanto

³⁵“*El origen primitivo del orden moral absoluto, o sea de la moralidad en sí misma, es Dios, como esencia e inteligencia infinita. Como esencia infinita, contiene el fundamento real y los arquetipos de todas las cosas o esencias posibles, y entre ellas, cosas y acciones buenas y malas. [...] La moralidad humana, es decir, el orden moral como aplicado al hombre, consiste en la ecuación de sus acciones con Dios como último fin, realizada en armonía con las condiciones propias de la naturaleza humana, o sea por medio de acciones libres. Esto equivale a decir en otros términos, que ciertas acciones del hombre, en tanto y por eso son esencialmente morales, en cuanto se conforman y son la expresión del orden necesario que las naturalezas finitas dicen a Dios como último fin de su existencia y operaciones*” (González, 1876b, p. 434 – 435)

os demais, não podemos afirmar com certeza o que tinha em mente, se a sua norma constitutiva da moralidade material ou formal.

Vemos que o problema do fundamento objetivo último da moralidade é um só com o problema do fundamento objetivo próximo da moralidade. Portanto, consideraremos a determinação correta após o próximo capítulo (cf. capítulo 5), no qual determinaremos a regra material constitutiva objetiva próxima.

3.2.2 Regra objetiva próxima da moralidade material

Nem todos os autores procuram estabelecer uma regra objetiva próxima da moralidade material, também chamado fundamento próximo da moralidade, ou não o fazem explicitamente. Por isso, exporemos brevemente algumas opiniões e trataremos mais detalhadamente no capítulo seguinte.

A. Royo Marín (cf. 1996, p. 86) afirma que o fundamento próximo da moralidade consiste na natureza humana com todas as suas relações naturais:

Para entender esse princípio, devemos lembrar que uma coisa é chamada de boa ou ruim tanto quanto aja de acordo com sua natureza ou esteja fora dessa linha. Uma foice é boa se cortar bem; um carro é um bom carro se ele anda rápido. Pelo contrário, um machado contundente que não corta bem é um péssimo machado, e um carro que para a cada passo é um péssimo carro. Da mesma forma, um homem é bom e suas ações são boas quando estão de acordo com a natureza humana e com o fim marcado para a natureza humana (Conneli, 1955, p. 37-38 *apud* Marín, 1996, p. 86, tradução nossa)³⁶

O argumento vai até a definição de bem, que é justamente a conveniência com a natureza (cf. seção 2.1 deste trabalho). E, como trata-se de saber se algo é bom ou mau moralmente, deve-se olhar para a natureza do homem que age. Já Sinibaldi coloca o fundamento simplesmente na natureza humana, sem acrescentar as suas relações naturais. Argumenta do seguinte modo:

A moralidade intrínseca do ato humano consiste na sua objetiva honestidade ou não-honestidade, independentemente de toda e qualquer proibição ou preceito. Ora o ato humano é objetivamente honesto ou não-honesto, quando convém ou não convém à nossa natureza racional; porque honesto é o que convém à natureza específica de um ente. Logo a moralidade intrínseca funda-se

³⁶“Para entender este principio hemos de recordar que una cosa se llama buena o mala en tanto obra conforme a su naturaleza o cae fuera de esta linea. Una segur es buena si corta bien; un automóvil es buen automóvil si marcha rápido. Por el contrario, un hacha roma que no corta bien es una pésima segur, y un auto que a cada paso se para es un pésimo automóvil. De la misma manera, un hombre es bueno y son buenas sus acciones cuando están acordes con la naturaleza humana y con el fin marcado a la naturaleza humana” (Conneli, 1955, p. 37-38 *apud* Marín, 1996, p. 86).

proximamente na conveniência ou não-conveniência do ato humano com a nossa natureza racional (Sinibaldi, 1916, p. 561 – 584)

Vê-se que é utilizado o mesmo argumento, apenas trocando o “bem” pelo “honesto”, o que é o mesmo, já que o honesto é simplesmente o bem moral.

A. Tanquerey (1922) apresenta uma formulação para a norma constitutiva da moralidade idêntica à formulação de A. Royo Marín para o fundamento próximo da moralidade. Como vimos, ao tratar da divisão da norma da moralidade, Tanquerey utiliza o termo “*norma discriminans*” para determinar a norma constitutiva. Entretanto, se levássemos em conta a distinção entre regra da moralidade material e formal, deveríamos colocar a “*norma discriminans*” de Tanquerey como regra da moralidade material, e a razão humana como propriamente norma constitutiva da moralidade formal. Retornaremos ainda a essa interpretação na próxima subseção. Aqui, apresentamos a argumentação de Tanquerey como se o autor falasse do regra da moralidade material. É a seguinte:

Todo ser é bom na medida em que atinge seu fim, pelo que foi dito acima. Mas não atinge seu fim, exceto realizando atos conformes à sua natureza; portanto, o homem age bem seguindo sua natureza racional. Isto aplica-se especialmente ao homem, que, sendo criado à imagem de Deus, participa de algum modo da sua bondade. Portanto, seguindo nossa natureza racional, vivemos em conformidade com a natureza divina e tendemos ao nosso objetivo final (Tanquerey, 1922, p. 19, tradução nossa)³⁷

Este argumento apresenta-se bem de acordo com o pensamento de A. Tanquerey, pois estabelece esse fundamento próximo tendo por base o fundamento remoto da moralidade, que para ele é Deus *enquanto fim último* (cf. Tanquerey, 1922, p. 18). Se aplicarmos a essa tese o princípio, apresentado por Derisi (cf. 1951, p. 417), de que é equivalente falar da conformidade com a natureza humana ou com seu último fim, podemos reformular essa tese de A. Tanquerey como afirmando que o regra próxima da moralidade material é o fim último do homem.

Essa nossa reformulação é semelhante a uma tese apresentada por Z. González, embora ele não utilize também o termo *regra próxima da moralidade material*. É o seguinte texto, que já citamos:

³⁷“*Omne ens est bonum in quantum suum finem attingit, ex dictis supra. Atqui finem suum non attingit nisi perficiendo actus conformes suae naturae; ergo homo bene agit naturam suam rationalem sequendo. Quod valet speciatim pro homine, qui, ad imaginem Dei creatus, ejus bonitatem aliquo modo participat. Sequendo igitur naturam nostram rationalem, eo ipso vivimus conformiter cum natura divina et tendimus ad finem nostrum ultimum*” (Tanquerey, 1922, p. 19)

A moralidade humana, isto é, a ordem moral aplicada ao homem, consiste na equação de suas ações com Deus como fim último, realizadas em harmonia com as condições próprias da natureza humana, isto é, através de ações livres. Isto quer dizer, em outras palavras, que certas ações do homem, quanto e por isso são essencialmente morais, quanto se conformam e são a expressão da ordem necessária que as naturezas finitas dizem a Deus como o fim último de sua existência e operações (1876b, p. 435, tradução nossa)³⁸

O texto de González é claríssimo, pois coloca como motivo formal (“quanto e por isso”) da bondade ou malícia das ações humanas na sua conformação com a ordenação final de todas as coisas a Deus.

Derisi é quem melhor apresenta essa tese ao afirmar que explicitamente que o fundamento objetivo próximo da moralidade é o fim último do homem (1951, p. 402). É essa também nossa tese, que exporemos e defenderemos no capítulo seguinte.

Continuando, J. Gredt apresenta uma tese muito similar quando trata da norma constitutiva última (1961, p. 396). Ele determina a norma constitutiva última como a lei divina, que ele define como a inteligência divina unida à vontade enquanto ordena todas as coisas ao fim último. De tal tese, Derisi conclui que, para J. Gredt, a regra próxima da moralidade material deve ser também o fim último do homem (cf. Derisi, 1951, p. 398).

Disso poderíamos inferir que não há grandes diferenças entre as formulações apresentadas. Entretanto, um texto em particular nos indica que há diferenças profundas entre os pensamentos desses autores. O seguinte texto de T. Sinibaldi foi, na verdade, o pontapé inicial de nossa pesquisa, pois mostra uma clara discordância entre T. Sinibaldi e alguns outros autores, mas mais claramente Z. González. Após afirmar sua tese de que a regra próxima da moralidade material é a conveniência ou não conveniência com a natureza racional, acrescenta em nota de rodapé:

Esta também é a doutrina de S. Tomás, que, quando quer dar a razão por que um acto é intrinsecamente bom ou mau, recorre sempre à natureza racional, com a qual alguns actos convêm, e outros não convêm. (Cf. C. Gent., l. III, c. 129; — Sum. Th., 1-2, q. 54, a. 2; q. 94, a. 2), — Por isso o fundamento *próximo* da moralidade do acto humano não consiste (...) na conformidade do acto com o nosso fim último. Por quanto, o acto honesto leve á consecução do fim último, porque é honesto, mas não é honesto, porque leva á consecução do fim último. A honestidade é uma propriedade intrínseca do acto humano; ao passo que a sua relação com o fim último é uma coisa extrínseca ao proprio acto. Esta

³⁸ “*La moralidad humana, es decir, el orden moral como aplicado al hombre, consiste en la ecuación de sus acciones con Dios como último fin, realizada en armonía con las condiciones propias de la naturaleza humana, o sea por medio de acciones libres. Esto equivale a decir en otros términos, que ciertas acciones del hombre, en tanto y por eso son esencialmente morales, en cuanto se conforman y son la expresión del orden necesario que las naturalezas finitas dicen a Dios como último fin de su existencia y operaciones*” (González, 1876b, p. 435).

relação é efeito da honestidade, e não causa (Sinibaldi, 1916, p. 598, nota de rodapé 1).

Tal argumento de Sinibaldi parece inclusive excluir que o fim último do homem seja uma parte constitutiva do fundamento próximo da moralidade. E, nesse sentido, poderíamos dizer que T. Sinibaldi coloca, como fundamento próximo da moralidade a natureza humana separada das suas relações naturais. Tal tese estaria em aberta contradição com todos os demais autores citados, quais sejam, A. Royo Marín (1996, p. 86), Z. González (1976b, p. 435), A. Tanquerey (1922, p. 18) e Derisi (1951, p. 402). A solução desse problema, entretanto, é o objetivo central de nosso trabalho e será detalhadamente exposta no capítulo seguinte.

Por fim, é bom notar, como o fez Sinibaldi, que o próprio Santo Tomás utiliza-se da natureza humana para distinguir as ações boas das más. Veja-se, por exemplo, o seguinte texto:

Como já dissemos, os hábitos se distinguem especificamente, não só pelos objetos e princípios ativos, mas também por ordenarem-se à natureza; e isto pode dar-se de dois modos. - De um modo, conforme a conveniência ou inconveniência em relação à natureza. E então distingue-se especificamente o hábito bom e o mau. Pois, chama-se bom o que dispõe para o ato conveniente à natureza do agente; e mau é o que dispõe para o ato não conveniente à natureza. Assim, os atos das virtudes da natureza humana convêm em serem conformes à razão; ao passo que os dos vícios, sendo contrários à razão, discordam da natureza humana. Por onde, é manifesto que os hábitos se distinguem especificamente pela diferença do bem e do mal (Aquino, *S. Th.* I^a-II^a q. 54 a. 3 *co.*, 2016b, p. 321).

Nesse trecho, Santo Tomás está discutindo se os hábitos se distinguem em bons e maus. Para isso, ele vai até a distinção entre os atos produzidos pelos hábitos, que é o que nos interessa, e divide-os entre bons e maus conforme a conveniência com a natureza humana e com a razão humana. Portanto, Santo Tomás utiliza-se da natureza humana como regra próxima da moralidade material. Entretanto, Derisi adverte que, nesse caso, o Doutor Angélico apenas utiliza-se de uma regra *manifestativa* próxima da moralidade material, isto é, de um elemento que manifesta o fundamento objetivo e é mais facilmente conhecido do que aquele, mas não é propriamente a regra *constitutiva* próxima da moralidade material (cf. Derisi, 1951, pp. 413 e 420).

Portanto, deixamos a determinação da regra constitutiva objetiva próxima da moralidade material para o próximo capítulo (cf. capítulo 4).

3.2.3 Regra material subjetiva da moralidade

Derisi é o único autor que intenta a determinação de uma regra subjetiva da moralidade material. Portanto, vamos nos limitar a expor sua teoria. Ele distingue uma regra material subjetiva próxima e outra última.

A regra material subjetiva próxima é o princípio pelo qual a inteligência humana capta a regra material objetiva da moralidade e torna-se capaz de formular a norma constitutiva. Ora, a norma constitutiva é a reta razão humana, como veremos (cf. 3.8.1). Portanto, ele coloca o fundamento subjetivo na inteligência humana aperfeiçoada pelo hábito da *sindérese*. *Sindérese* é um hábito da razão prática que concede uma facilidade para conhecer os princípios da ordem moral, conforme a doutrina de Santo Tomás. Trata-se de um hábito inato, isto é, com o qual já nascemos. Os principais efeitos desse hábito são o conhecimento fácil do fim último da vida humana (a felicidade ou Deus) e da regra suprema da moralidade, *deve-se fazer o bem e evitar o mal* (cf. Aquino, *S. Th.* I^a-II^{ae} q. 94 a. 1 ad. 2, 2016b, p. 564; Derisi, 1951, pp. 420 - 421).

Já o *fundamento subjetivo último* é a razão divina enquanto capaz de conhecer a ordenação final exemplar, que já está contida no intelecto divino (cf. Derisi, 1951, p. 424).

3.2.4 Regra constitutiva-preceptiva última da moralidade formal

A distinção entre norma constitutiva e preceptiva, embora anunciada por A. Royo Marín, não é utilizada ao colocar suas teses, que se resumem à norma constitutiva. O próprio Santo Tomás não utilizava a distinção. O único autor, entre os autores por nós analisados, que parece utilizá-la é A. Tanquerey, entretanto, como vimos, sua distinção parece mais ser paralela à distinção entre regra da moralidade material e formal. Por isso, trataremos aqui simultaneamente da determinação da norma constitutiva, considerando-a como tendo também o aspecto preceptivo.

A norma constitutiva divide-se em próxima e remota. A esse propósito, diz Santo Tomás: “A regra da vontade humana é dupla. Uma próxima e homogênea, que é a própria razão humana; a outra é a regra primeira, a saber, a lei eterna, que é a quase razão de Deus” (Aquino, *S. Th.* I^a-II^{ae} q. 71 a. 6 *co.*, 2016b, p. 429).

A maior parte dos autores consultados afirmam que a norma constitutiva remota é a lei eterna de Deus (cf. González, 1873b, p. 458; Sinibaldi, 1916, p. 626; Gredt, 1961b, p. 396; Marín,

1996, p. 87; Aquino, *S. Th.* I^a-II^{ae} q. 71 a. 6, 2016b, p. 429). Isto está de acordo com o pensamento de Santo Tomás, de acordo com o texto acima citado. Além disso, essa norma tem caráter preceptivo por ser uma lei. Ele assim define a lei:

Como já dissemos, a lei é imposta aos que lhe estão sujeitos, como regra e medida. Ora, a regra e a medida impõem-se aplicando-se aos regulados e medidos. Por onde, para a lei ter força de obrigar – o que lhe é próprio - é necessário seja aplicada aos homens, que por ela devem ser regulados. Ora, essa aplicação se faz por chegar a lei ao conhecimento deles, pela promulgação. Logo, a promulgação é necessária para a lei vir a ter força. E assim, desses quatro elementos, podemos deduzir a definição da lei, que não é mais do que uma ordenação da razão para o bem comum, promulgada pelo chefe da comunidade (Aquino, *S. Th.* I^a-II^{ae} q. 90 a. 4 co., 2016b, p. 548).

Dessa citação conclui-se facilmente que toda a lei deve ter caráter preceptivo, pois é próprio da lei ter força de obrigar. Assim, podemos afirmar que é doutrina de Santo Tomás, mantida pela escola tomista neoescolástica, que a regra constitutiva-preceptiva remota da moralidade formal é a lei eterna. Em que consiste, portanto, a lei eterna? Já vimos a definição de lei: “uma ordenação da razão para o bem comum, promulgada pelo chefe da comunidade” (Aquino, *S. Th.* I^a-II^{ae} q. 90 a. 4 co., 2016b, p. 548). Portanto, a lei eterna é estabelecida por Deus para ordenar todas as criaturas ao bem comum. Neste caso, o bem comum é o fim último de cada criatura, conforme diz Santo Tomás em outro passo:

Ora, o primeiro princípio, na ordem das operações, à qual pertence a razão prática, é o fim último. E sendo o fim último da vida humana a felicidade ou beatitude, como já dissemos, há de por força a lei dizer respeito em máximo grau, à ordem da beatitude (Aquino, *S. Th.* I^a-II^{ae} q. 90 a. 2 co., 2016b, p. 546).

Portanto, fica claro que a lei eterna é a razão de Deus ordenando todas as coisas para o fim último. E que essa lei eterna é a norma constitutiva e preceptiva remota da moralidade formal humana. Isto basta quanto à norma constitutivo-preceptiva remota da moralidade formal.

3.2.5 Regra constitutiva-preceptiva próxima da moralidade formal

Vejamos agora qual seria a norma constitutiva próxima. Na citação que trouxemos (cf. Aquino, *S. Th.* I^a-II^{ae} q. 71 a. 6 co., 2016b, p. 429), Santo Tomás coloca a reta razão humana em paralelo com a lei eterna, na posição de norma próxima da moralidade. Podemos concluir com segurança que, para Santo Tomás, a razão humana é a norma constitutiva da moralidade.

Derisi explica com maiores detalhes a relação ente a norma preceptiva próxima e remota. Em Deus, o fundamento objetivo e subjetivo da moralidade coincidem com a essência divina.

Deve ser assim, pois o fundamento objetivo último da moralidade, segundo Derisi, é ordem final exemplar de todas as criaturas entre si e com relação a Deus, contida na razão divina antes mesmo da criação. E o fundamento subjetivo último da moralidade seria a razão divina enquanto é capaz de ordenar todas as coisas para o seu fim último. Ora, mas como em Deus o objeto do seu pensamento, qual seja, a ordem final exemplar, e a sua própria razão são iguais à essência divina, deve-se concluir que desde toda a eternidade Deus formula a lei moral eterna a partir da ordem final exemplar de todas as criaturas possíveis para Deus.

Ora, o homem é capaz de conhecer essa ordem final através da sua própria natureza e das demais criaturas. Na razão humana, voltam a unir-se o fundamento subjetivo, razão humana capacitada pelo hábito da *sindérese* (cf. 3.7.1), e a ordem final das criaturas, que a razão humana conhece, formulando assim a norma preceptiva próxima da moralidade, que é a reta razão humana. Diz-se reta porque é a razão humana enquanto compreende a ordenação final de todas as criaturas. Por isso, a reta razão humana é uma participação da lei eterna.

Ora, essa é a razão pela qual devemos afirmar que a norma constitutiva próxima é também preceptiva. A lei eterna é preceptiva, então devemos concluir que a razão humana participa também desse caráter. É por isso que, em vários lugares (e.g. Aquino, *S. Th.* I^a-II^{ae} q. 94, 2016b, p. 564 – 570), Santo Tomás se refere quer à “lei natural”, como a razão participante da lei eterna, quer aos “preceitos da razão” (e.g. Aquino, *S. Th.* I^a-II^{ae} q. 94, 2016b, p. 564). Como dissemos, toda lei tem caráter preceptivo. E ainda a própria ideia de “preceitos” implica a obrigação de segui-los.

3.2.6 Regra manifestativa objetiva da moralidade formal

A. Royo Marín (cf. 1996, p. 88) determina a norma moral objetiva como sendo a reta razão humana. Isto porque a reta razão humana, como vimos, é a norma preceptiva da moralidade. Ora, mas essa regra preceptiva nos é também conhecida, e, portanto, serve de norma manifestativa. É o que nos diz também Santo Tomás ao afirmar que, embora a lei eterna não nos seja imediatamente conhecida, conhecemos a lei natural por meio da reta razão:

Portanto, participa da razão eterna, donde tira a sua inclinação natural para o ato e o fim devidos. E a essa participação da lei eterna pela criatura racional se dá o nome de lei natural. Por isso, depois do Salmista ter dito (Sl 4, 6) - Sacrificai sacrifício de justiça - continua, para como que responder aos que perguntam quais sejam as obras da justiça: Muitos dizem - quem nos patenteará os bens? A cuja pergunta dá a resposta: Gravado está, Senhor, sobre nós o lume do teu rosto, querendo assim dizer que o lume da razão natural, pelo qual discernimos

o bem e o mal, e que pertence à lei natural, não é senão a impressão em nós do lume divino. Por onde é claro, que a lei natural não é mais do que a participação da lei eterna pela criatura racional (Aquino, *S. Th.* I^a-II^{ae} q. 91 a. 2 *co.*, 2016b, p. 550).

Como se depreende claramente dessa citação, Santo Tomás considera a lei natural conhecida pela reta razão humana como norma manifestativa da moralidade.

3.2.7 Regra manifestativa subjetiva da moralidade formal

Já com relação à norma manifestativa subjetiva, A. Royo Marín coloca-a na consciência moral. Consciência moral define-se como “um juízo da razão prática, que, aplicando os princípios da lei moral a um certo e determinado ato, dita se este é lícito ou ilícito” (SINIBALDI, 1916, p. 647, com ortografia adaptada). Por sua própria definição, tem por função manifestar quais ações são boas e más, e, portanto, pode servir de norma manifestativa. Isso, entretanto, não indica que a consciência sempre indique corretamente as ações boas ou más, mas sim que, quando certa ou invencivelmente errônea, torna-se manifestação da norma moral a que devemos obedecer (cf. Sinibaldi, 1916, p. 649; Tanquerey, 1922, p. 213; Marín, 1996, p. 165; Aquino, *S. Th.* I^a-II^{ae} q. 19 aa. 5 e 6, 2016b, p. 145 - 147).

Outros autores colocam também a consciência como norma da moralidade, embora não utilizem o termo *norma manifestativa subjetiva*. Entretanto, como a colocam como norma além de outras normas já colocadas como constitutivas, parece-nos correto interpretar que a consideram como norma manifestativa *ao menos*. De fato, a consciência moral nos é imediatamente conhecida, pois trata-se de atos da própria razão humana, que são imediatamente conhecidos (cf. Sinibaldi, 1916, p. 647; Marín, 1996, p. 156; Tanquerey, 1922, p. 200). Se a consciência é regra e é conhecida, é de si mesma manifestativa. Podemos considerá-la como manifestativa ainda que se considere também constitutiva ou preceptiva. Como exemplos desse caso podemos citar Sinibaldi (1916, p. 652) e Tanquerey (1922, p. 199).

Com isso concluímos o estudo da moralidade e da regra da moralidade. Estabelecemos uma série de divisões da regra da moralidade que são úteis principalmente para demonstrar que as aparentes discordâncias entre os autores muitas vezes são fruto da confusão entre dois aspectos diferentes que podem ser distintos. Foi o que procuramos fazer na última seção, mostrando as diversas opiniões a respeito da regra da moralidade e relacionando-as. Um resumo dessas conclusões pode ser observado no Apêndice B. Entretanto, deixamos para o capítulo seguinte o

estudo do aspecto mais polêmico, no qual acreditamos existir uma verdadeira discordância, qual seja, da regra constitutiva objetiva da moralidade material.

4 O FIM ÚLTIMO DO HOMEM COMO FUNDAMENTO OBJETIVO DA MORALIDADE

Tendo estabelecido a doutrina a respeito do fim último do homem e da regra da moralidade, vamos agora estabelecer a relação entre estes dois termos numa única tese. Uma vez enunciada e explicada a tese, analisaremos algumas posições contrárias e outras favoráveis.

Entre as favoráveis, analisaremos em primeiro lugar a posição de Joseph Gredt (1961, p. 399; seção 4.2). Em seguida, exporemos a argumentação de Octavio Derisi (1951, pp. 379 *et seq.*; seção 4.3), também favorável. Adolphe Tanquerey (1922, p. 18) apresenta uma argumentação semelhante a de Derisi, e será brevemente comentado na mesma seção. Comentaremos, ainda que brevemente, a argumentação de González (1876b, p. 399; seção 4.4). Por fim, analisaremos uma posição contrária, de Sinibaldi (1916, p. 598, nota 1, cf. p. 559, nota de rodapé 3; seção 4.5).

A tese que queremos analisar consiste na seguinte afirmação: *o fim último natural e objetivo do homem, considerado concretamente, é a regra constitutiva objetiva da moralidade humana material e universal no estado de natureza pura*. Faremos a exposição detalhada de cada termo utilizado.

Fim: em primeiro lugar, tratamos aqui de um fim. Como vimos, o fim implica em um *bem* enquanto é desejado pela vontade. Trata-se, é claro, da vontade humana. Estamos, portanto, tratando de algo que tem íntima relação com a moralidade, pois esta trata justamente de distinguir entre aquilo que é bom ou mau. Mas, não é suficiente que algo que seja fim para que seja bom moralmente, e ainda menos para que seja fundamento de toda a moralidade, isto é, a razão pela qual todas as demais coisas são boas.

O fim *último*: com esse acréscimo, queremos indicar que apenas um fim que seja desejado por si mesmo, e não por outra coisa, é suficiente para fundamentar a moralidade de forma última. Santo Tomás afirma, corretamente, que o fim imediato de uma ação pode tornar uma ação boa ou má (cf. Aquino, *S. Th.* I^a-II^o q. 18 a. 6 co., 2016b, p. 136). Entretanto, a razão da bondade desse fim imediato deve estar justamente em que se ordena a outro fim intermédio e assim sucessivamente, até chegarmos ao fim último. Logo, embora um fim qualquer possa fundamentar a moralidade de uma ação particular, apenas um fim último poderia fundamentar a moralidade universal.

O fim último *natural*: aqui, queremos apenas excluir o fim último *sobrenatural*, objeto da teologia, do qual não podemos nos ocupar num tratado filosófico. Por isso, precisamos também limitar o alcance da tese, restringindo-a ao *estado de natureza pura*, sem considerarmos a elevação do homem à ordem sobrenatural.

O fim ... natural e *objetivo*. Aqui, o termo objetivo opõe-se ao termo subjetivo, isto é, não consideramos qual o fim último que move tal ou qual ser humano em particular, mas unicamente aquele fim último que é mais conveniente à sua natureza. Se assim não fosse, a moralidade seria diferente para cada ser humano, e cairíamos num relativismo difícil de se sustentar dentro da filosofia tomista.

O fim ... *do homem*: restringimos também nossa tese ao ser humano, unicamente. Seria possível utilizar muitos dos argumentos para provar que o fim último de qualquer natureza particular é o fundamento último e objetivo da moralidade para essa natureza. Mas isso escaparia enormemente do escopo de nosso trabalho. Interessa-nos apenas o homem. Por isso, restringimos também o segundo termo à moralidade *humana*.

O fim ... *considerado concretamente*. Porque não basta sabermos que a regra da moralidade é o fim último do homem para deduzirmos daí as normas morais, mas é necessário concretizar também o que é o fim último do homem.

Entretanto, nossa conclusão não deve ser confundida com a simples afirmação de que Deus é o fundamento último da moralidade humana. Essa tese é comum em toda a filosofia escolástica, e parece quase intuitivo que Deus, sendo fundamento último de todas as coisas, o seja também da moralidade humana (cf. Marín, 1996, p. 86; Sinibaldi, 1916, p. 599; Tanquerey, 1922, p. 17; González, 1973, p. 434; Gretdt, 1961, p. 400). Assim, sendo Deus, concretamente, o fim último do homem, conclui-se que o fim último da moralidade é o fundamento da moralidade.

Tal argumento, entretanto, não é perfeito. A conclusão é meramente acidental. Porque o fim último do homem não é fundamento da moralidade por ser fim último, mas por ser Deus. Pelo mesmo argumento poderíamos concluir, com o mesmo grau de validade, que o fim último do homem é o fundamento da moralidade dos anjos. Isso porque se considera o fim último concretamente, isto é, enquanto é Deus.

Portanto, para que o nosso argumento seja realmente científico, faz-se necessário que os argumentos utilizados não pressupunham qual seja, concretamente, o fim último do homem, e mantenham-se válidos não importa qual o seja. Só isso poderia justificar a posição do tratado do fim último dentro dos manuais de ética.

Não se quer, entretanto, afirmar que não seja necessário conhecer o fim último para conhecermos se uma ação é boa ou má. Ao contrário, queremos afirmar que, não importa qual seja o fim último, ele é, concretamente, a razão pela qual tal ação é boa ou má.

Passamos agora a considerar o segundo termo.

Regra constitutiva. Queremos investigar se o fim último é a regra constitutiva, isto é, se já há no próprio fim último do homem a raiz da moralidade, considerando-o como elemento determinante principal da moralidade dos atos humanos.

Regra ... objetiva. Pois não se trata de como percebemos a moralidade, mas sim como ela se determina antes de a percebemos.

Regra ... da moralidade ... humana. Como já referimos, a tese propositadamente restringe-se ao ser humano.

Regra ... da moralidade material. Porque não queremos o motivo pelo qual tais atos são ordenados ou proibidos, ou ainda os motivos pelos quais se tornam moralmente bons ou maus enquanto captados pela razão (regra da moralidade formal), mas sim o que os torna bons ou maus antes da captação da inteligências, em si mesmos.

No estado de natureza pura. Como explicamos, o estado de natureza pura é um estado hipotético no qual Deus não eleva o homem à ordem sobrenatural. Embora seja hipotético, tem um fundamento muito real, e consequências para a situação atual do homem. Devemos essa restrição à natureza filosófica do nosso trabalho.

4.1 O ARGUMENTO DE JOSEPH GREDT (1961)

O argumento que vamos analisar aqui é apresentado por Gredt (1961) para demonstrar sua tese de que a regra suprema da moralidade é o fim último do homem. No contexto, o autor procura determinar a regra da moralidade, primeiramente excluindo diversas propostas falsas. Assim, ele argumenta que a regra da moralidade não é a potência cognoscitiva humana, nem os costumes ou a lei humana e nem a consecução de bens criados, mas deve ser Deus enquanto é o fim último do homem (cf. Gredt, 1961, p. 398 e 399).

Para demonstrá-lo, o autor argumenta que Deus é o fim último do homem, conforme se demonstra na ontologia, e o fim último do homem é a regra da moralidade, logo Deus é a regra suprema da moralidade. Esse argumento, portanto, não faz depender a regra da moralidade de o fim último do homem ser Deus, mas sim que Deus é a regra da moralidade enquanto é o fim último do homem, e não simplesmente enquanto é Deus. Logo, temos aqui um argumento que

trata propriamente da regra suprema da moralidade considerada abstratamente, conforme queríamos.

Nesse momento, Gredt procura demonstrar que a regra suprema da moralidade é o fim último do homem utilizando-se do seguinte argumento, no qual introduzimos uma numeração das frases:

- (¹) A suprema regra da moralidade é o fim último do homem. (...) (²) A suprema regra da moralidade é aquilo por ordem a que, em última instância, os atos humanos dizem-se moralmente bons ou maus. (³) Mas os atos humanos são ditos, em última instância, moralmente bons ou maus, em ordem ao fim último. (⁴) Porque um ato humano é dito moralmente bom ou mau enquanto é humano. (⁵) Um ato humano enquanto é humano, entretanto, é um ato enquanto é dirigido para um fim último. (⁶) E é dito do ato humano ainda que é, em última instância, moralmente bom ou mau, finalmente, em ordem ao fim último, porque o fim último, pelo mesmo fato de ser o último, não tem outro depois de si, do qual possa requerer a bondade (1961a, p. 399, tradução e numeração nossas).³⁹

Podemos analisar essa argumentação em três silogismos. O primeiro silogismo (C) tem como premissas as afirmativas (2) e (3) e como conclusão a afirmativa (1). A afirmativa (2) é uma definição, portanto, não necessita ser demonstrada. Os dois silogismos seguintes (B e C) procuram demonstrar a afirmativa (3). O silogismo (B) tem como premissas as afirmativas (4) e (5) e como conclusão parcial a afirmativa (3). Esse silogismo conclui apenas que os atos humanos são ditos bons ou maus em ordem ao fim último, mas não necessariamente em última instância. Isto é, poderia ainda haver outra coisa que tornasse o fim último bom ou mau, e esse então seria a regra última da moralidade. O silogismo (C) tem como premissas a conclusão do silogismo (B) e a afirmativa (6) e como conclusão a afirmativa (3) completa. Em resumo, podemos esquematizar os seguintes silogismos:

Silogismo (B)

Premissa (4): Um ato humano é dito moralmente bom ou mau enquanto é humano.

Premissa (5): Um ato humano enquanto é humano, entretanto, é um ato enquanto é dirigido para um fim último.

³⁹“*Suprema regula moralitatis actus humani est finis ultimus hominis. (...) Illud est suprema regula moralitatis, per ordinem ad quod ultimo actus humanus dicitur moraliter bonus et malus. Atqui actus humanus ultimo dicitur moraliter bonus et malus per ordinem ad finem ultimum. Nam bonus et malus moraliter dicitur actus humanus, ut humanus est. Actus autem humanus, ut humanus, est actus, ut est propter finem ultimum positus. Et dicitur actus humanus etiam ultimo moraliter bonus et malus propter finem ultimum, quia ultimus finis, eo ipso quod est ultimus, non habet aliquid ultra se, ex quo repeti possit bonitas*” (GREDT, 1961a, p. 399).

Conclusão: Logo, os atos humanos são ditos moralmente bons ou maus, em ordem ao fim último.⁴⁰

Silogismo (C)

Premissa (conclusão do silogismo B): Os atos humanos são ditos moralmente bons ou maus, em ordem ao fim último

Premissa (6): O fim último, pelo mesmo fato de ser o último, não tem outro depois de si, do qual possa requerer a bondade.

Conclusão (3): Logo, os atos humanos são ditos, em última instância, moralmente bons ou maus, em ordem ao fim último.

Silogismo (A)

Premissa (2): A suprema regra da moralidade é aquilo por ordem a que, em última instância, os atos humanos dizem-se moralmente bons ou maus. (Definição)

Premissa (3): Mas os atos humanos são ditos, em última instância, moralmente bons ou maus, em ordem ao fim último. (Conclusão de C)

Conclusão (1): Logo, a suprema regra da moralidade é o fim último do homem.

Analisaremos as premissas e a argumentação apresentada por partes, na ordem mais conveniente à nossa exposição.

A definição apresentada em (2) apresenta a definição da regra suprema da moralidade: “A suprema regra da moralidade é aquilo por ordem a que, em última instância, os atos humanos dizem-se moralmente bons ou maus” (Gredt, 1961a, p. 399, tradução e numeração nossas). Por essa definição podemos concluir que Gredt se refere à regra material última objetiva constitutiva da moralidade humana universal. Material porque não inclui os elementos formais da moralidade humana, que é proceder da vontade deliberada, conforme discutimos (cf. Seção 3.1). Que se refere à regra última, vê-se ao dizer “em última instância”. Constitutiva pois não se define por sua evidência ou não para a inteligência humana, como seria a regra manifestativa, nem por gerar

⁴⁰Fica ainda mais clara a estrutura do silogismo se reformularmos as premissas do modo seguinte: Premissa menor (4): O aspecto segundo o qual um ato humano é dito moralmente bom ou mal é o aspecto segundo o qual é humano. Premissa maior (5): O aspecto segundo o qual um ato é humano é o mesmo aspecto segundo o qual um ato é dirigido para o fim último. Conclusão (3): Logo, o aspecto segundo o qual um ato é dito moralmente bom ou mal é o aspecto segundo o qual ele é dirigido para o fim último.

um preceito ou proibição, como seria a regra preceptiva, mas sim a razão própria que torna o ato bom ou mau moralmente, como convém à norma constitutiva. Que é humana deduz-se por dizer que torna os atos humanos bons ou maus. Por fim, universal, pois em nenhum momento reduz tal regra a alguns atos. Portanto, tal argumento refere-se diretamente ao problema que procuramos resolver nesse trabalho.

O argumento (B) tem como termo menor a noção de atos humanos. Ela servirá de termo médio no argumento principal (A) e, portanto, deve ser explicada antes de adentrarmos na análise do silogismo (B).

Continuando a análise do silogismo (B), as suas duas premissas parecem-nos concordar com o pensamento de Santo Tomás segundo o qual “atos morais e atos humanos são o mesmo” (Aquino, *S. Th.* I^a-II^{ae} q. 1 a. 3 co., 2016b, p. 31). Esta afirmação, quase categórica, aparece na questão em que Santo Tomás procura determinar se os atos humanos são determinados pelo seu fim. Ele começa demonstrando que as coisas são especificadas pelo ato e não pela potência, quer pelo ato enquanto princípio da ação, quer o ato enquanto fim do movimento. Em seguida, ele aplica essa doutrina aos atos humanos:

Ora, de um e outro modo, os atos humanos, considerados, quer como ações, quer como paixões, especificam-se pelo fim. Pois esses atos podem ser considerados de ambos os modos, porque o homem se move a si mesmo e é por si mesmo movido. Porém como já se disse, chamam-se humanos os atos procedentes da vontade deliberada. Ora, o objeto da vontade é o bem e o fim. Por onde é manifesto que o princípio dos atos humanos como tais é o fim; e semelhantemente, também é o termo deles. Pois, um ato humano termina naquilo que a vontade visa, como fim; assim como nos agentes naturais a forma do gerado é conforme a do gerador. E porque, como diz Ambrósio, os costumes propriamente são humanos, os atos morais especificam-se propriamente pelo fim, pois atos morais e atos humanos são o mesmo (Aquino, *S. Th.* I^a-II^{ae} q. 1 a. 3 co. 2016b, p. 31.).

Nesse contexto, Santo Tomás desejava aplicar uma doutrina geral a respeito dos atos humanos para uma doutrina específica a respeito dos atos morais. Para isso, serviu-se da equivalência já mencionada entre atos humanos e atos morais. Ora, podemos encarar essa equivalência de dois modos, como meramente material ou como material e formal. Embora a interpretação meramente material possa parecer extrair o sentido do texto, o argumento em questão utiliza a equivalência formal. Vejamos essas duas opções e qual delas foi tentada por Santo Tomás na citação apresentada.

Interpretaríamos de forma meramente material a citação se considerássemos que todos os atos humanos são morais, embora a razão pela qual dizemos que um ato do homem é humano não seja a mesma razão pela qual dizemos que é moral.

Ao contrário, entendemos esse princípio formalmente quando consideramos que o motivo pelo qual um ato do homem se considera humano é o mesmo pelo qual esse ato é considerado moralmente bom ou mau. O motivo pelo qual um ato humano é humano é ter sido conhecido pela inteligência e livremente escolhido pela vontade. Segundo essa interpretação, o motivo pelo qual um ato moral é um ato moral é ter sido livremente deliberado pela vontade. Assim, o motivo pelo qual um ato humano é humano é o mesmo motivo pelo qual um ato moral é moral, e ato humano e ato moral são o mesmo *formalmente*.

Essa segunda interpretação parece-nos mais correta porque o motivo pelo qual um ato é considerado ato *humano* e não simplesmente ato *do homem* é a deliberação livre da vontade. Logo, Santo Tomás considera atos morais e atos humanos como sendo o mesmo *formalmente*, e a premissa apresentada por Gredt (4: “Um ato humano é dito moralmente bom ou mau enquanto é humano”) está em acordo com o pensamento do Doutor Angélico.

Devemos ainda considerar a segunda premissa do argumento (B), presente em (5), segundo a qual “um ato humano enquanto é humano, entretanto, é um ato enquanto é dirigido para um fim último.” Tal premissa procura afirmar o motivo pelo qual um ato humano é humano. Acima, dissemos que um ato humano é humano enquanto é livremente deliberado pela vontade humana. Entretanto, na própria citação de Santo Tomás acima posta, podemos inferir que tal motivo é equivalente à direção ao fim último utilizada por Gredt. Pois Santo Tomás argumenta que atos morais e atos humanos são o mesmo justamente para demonstrar que, sendo a vontade livre sempre dirigida para o fim, também os atos humanos e os atos morais são sempre dirigidos para o fim. Não acidentalmente, por terem sido gerados pela vontade, mas formalmente, porque é pela sua própria essência, de serem produzidos pela vontade, que são dirigidos a um fim. Assim, dizer que um ato é humano por ter sido dirigido para um fim é o mesmo que dizer que um ato é humano por ter sido produzido pela vontade.

Disso resulta a validade não só formal, mas material, do silogismo (B) apresentado por Gredt. Dizemos validade material, pois não a estrutura lógica do silogismo é válida para extrairmos a conclusão, mas as premissas apresentam a causa própria da conclusão. Isto é, o motivo pelo qual a bondade ou malícia morais de uma ação derivarem da sua ordenação ao fim último homem é o fato de essas ações serem humanas, isto é, produzidas por uma natureza racional, capaz de conhecer o bem ou fim e escolher os meios conducentes a este fim. Se não

fossem produzidas por uma natureza assim, tais atos poderiam ser bons ou maus, mas não *moralmente*, como são bons ou maus os atos dos animais e outros seres irracionais.

Resta-nos agora analisar o silogismo (C). Esse silogismo procura adicionar à conclusão do silogismo (B), que fora “atos morais são moralmente bons ou maus conforme a sua ordenação ao fim último”, a cláusula adjetiva “em última instância”, para que assim o argumento sirva não só para determinar uma norma constitutiva, mas a norma constitutiva última da moralidade. Trata-se, portanto, de tentar resolver a questão do fundamento da moralidade na sua causa suprema e mais universal.

A primeira premissa desse argumento é a conclusão do argumento (B), que já foi demonstrada. A segunda premissa afirma que “o fim último, pelo mesmo fato de ser o último, não tem outro depois de si, do qual possa requerer a bondade”. Podemos compreender essa premissa à luz da mesma questão que nos ajudou no argumento B. Trata-se do problema da especificação dos atos morais, problema este tratado explicitamente por Santo Tomás na questão supracitada (cf. Aquino, *S. Th.* I^a-II^{ae} q. 1 a. 3, 2016b, p. 31.). Vejamos novamente essa citação, agora com sua primeira parte, que não nos interessava no problema anterior:

Ora, de um e outro modo, os atos humanos, considerados, quer como ações, quer como paixões, especificam-se pelo fim. Pois esses atos podem ser considerados de ambos os modos, porque o homem se move a si mesmo e é por si mesmo movido. Porém como já se disse, chamam-se humanos os atos procedentes da vontade deliberada. Ora, o objeto da vontade é o bem e o fim. Por onde é manifesto que o princípio dos atos humanos como tais é o fim; e semelhantemente, também é o termo deles. Pois, um ato humano termina naquilo que a vontade visa, como fim; assim como nos agentes naturais a forma do gerado é conforme a do gerador. E porque, como diz Ambrósio, os costumes propriamente são humanos, os atos morais especificam-se propriamente pelo fim, pois atos morais e atos humanos são o mesmo (Aquino, *S. Th.* I^a-II^{ae} q. 1 a. 3 co. 2016b, p. 31).

O ponto central desse trecho é mostrar que os atos humanos são especificados pelos seus fins últimos. O problema apresentado é o da especificação de atos humanos. É o caso, por exemplo, de explicar o que diferencia um roubo de um assassinato, ou casos mais difíceis, como dizer se quem mata para roubar é mais ladrão ou assassino.

Em outra questão, Santo Tomás demonstra que os atos se especificam em bons e maus (cf. Aquino, *S. Th.* I^a-II^{ae} q. 18 a. 6, 2016b, p. 134), e os atos maus nas diversas espécies conforme o fim de cada ação, e do mesmo modo os atos bons. Ora, mas se os atos maus, por exemplo, embora com fins diversos, se especificam todos como maus, deve haver alguma característica comum a todos esses atos que o especifiquem. Como os atos se especificam pelo seu fim, resta-

nos dizer que os atos se especificam em primeiro lugar pelo seu fim próximo, que torna-os um assassinato, um roubo etc., e em seguida pelo fim remoto, isto é, o fim ao qual se dirige o fim próximo etc. De tal modo que, ao procedermos na série de fins, iniciando no próximo e chegando até os mais remotos, procedemos na série de espécies e gêneros de atos, desde os mais específicos até atos mais gerais.

Mostremos alguns exemplos para que se compreenda melhor a questão. Tirar a vida de um animal é um ato em si mesmo indiferente, mas se é feito com a finalidade de oferecê-lo a Deus, é um ato de sacrifício. O ato de sacrifício é especificado pelo seu fim, que é reconhecer o supremo domínio de Deus e nossa completa sujeição a ele. Esse reconhecimento visa satisfazer nossos deveres para com Deus, e assim é um ato de religião. Essa satisfação do dever procura dar a cada um o que lhe é próprio, e assim é um ato de justiça. Esse dar a cada um o que é seu tem como fim a glorificação de Deus e a perfeição do homem, e assim é um ato moralmente bom.

Do mesmo modo, quem mata para roubar comete um crime de latrocínio. O fim desse latrocínio é se apoderar dos bens alheios, e assim temos um crime de roubo. O fim do roubo é a posse desmedida dos bens materiais, e assim será um ato de avareza. O fim dessa posse são os próprios bens materiais, e não algum bem honesto que possa ser derivado deles, e, portanto, colocam-se os bens materiais como fim último. Logo, trata-se de um ato mal, pois não se ordena ao fim último.

Em ambos os casos, ao chegar ao final da série, teremos um fim último considerado subjetivamente. Nessa instância, os atos devem ser distintos entre dois gêneros supremos, bons ou maus. Serão bons aqueles atos cujo fim último subjetivo coincida com o fim último objetivo do homem, isto é, aqueles atos que levam o homem ao fim último ao qual foi determinado pela sua natureza. Ao contrário, serão maus os atos que tiverem um fim último diverso, isto é, aqueles que afastam o homem do fim último definido pela sua natureza.

Diante disso. Santo Tomás conclui, no trecho apresentado, que os atos humanos são especificados pelo seu fim. Ora, os fins intermédios se justificam pelo fim mais remoto ao qual tendem, pois “os meios não são bons senão relativamente ao fim” (Aquino, *S. Th.*, II^a-II^{ae} q. 23 a. 7 co., 2016c, p. 168). Entretanto, o fim último não tem outro depois de si do qual possa haurir sua bondade ou malícia. Deve, portanto, ser ele mesmo o critério último da moralidade. Assim, compreendemos que, no silogismo (C), a segunda premissa (“fim último, pelo mesmo fato de ser o último, não tem outro depois de si, do qual possa requerer a bondade”) é uma proposição evidente por si mesma.

Por fim, tendo constatado a veracidade das duas premissas, podemos concluir que está correto o silogismo (C) e é verdadeira a sua conclusão, segundo a qual “os atos humanos são ditos, em última instância, moralmente bons ou maus, em ordem ao fim último”. E, pelo silogismo (A), demonstra-se que o fim último do homem é a regra suprema da moralidade.

4.2 OS ARGUMENTOS DE OCTAVIO DERISI (1951) E TANQUEREY (1922)

Este argumento foi exposto na obra de Derisi *Los fundamentos Metafísicos del Orden Moral* (1951). No capítulo VI dessa obra (p. 391 *et seq.*), o autor apresenta-nos sua posição a respeito da identidade entre o fim último e a norma constitutiva da moralidade. Ao afirmar essa identidade, o autor apresenta um panorama de como essa tese se coaduna com o restante da filosofia aristotélica tomista. Trataremos de diversos elementos apresentados pelo autor ao apresentarmos os demais argumentos favoráveis à hipótese. Aqui, nos deteremos sobre o núcleo argumentativo central de Derisi.

O argumento apresenta como termo médio o conceito de meio. Assim, o autor inicia por apresentar o princípio segundo o qual o bem dos meios deriva do seu fim:

Esse raciocínio se baseia em um princípio geral que São Tomás enuncia assim: "*Ea quæ sunt ad finem, non dicuntur bona nisi in ordine ad finem*". "As coisas que são para o fim (os meios) não são chamadas de boas senão em ordem ao fim" [S. Theol. II-II, q. 23 a. 7]. Ou, em outras palavras, a bondade de um meio é constituída pelo fato de que conduza mais ou menos perfeitamente ao fim a que se destina. Este princípio é evidente por si mesmo. O meio, como meio, é uma relação transcendental ou essencial com o fim, e participa mais da noção de meio, é mais meio, ou mais perfeito ou bom como meio, enquanto mais direta ou plenamente alcança o fim. A constituição do meio como tal deriva do fim a que se refere e é ininteligível sem ele (Derisi, 1951, p. 403 e 404, tradução nossa, itálicos do autor) ⁴¹

Neste primeiro momento, Derisi apresenta com clareza o primeiro princípio enunciado e que servirá de premissa para a argumentação que se segue. Trata-se do princípio segundo o qual “os meios só são bons em ordem ao fim”. Abaixo consideraremos esse princípio com mais

⁴¹“Este raciocinio se basa en un principio general que Santo Tomás enuncia así: “*Ea quæ sunt ad finem, non dicuntur bona nisi in ordine ad finem.*” “*Las cosas que son para el fin (los medios) no se llaman buenas sino en orden al fin*” [S. Theol. II-II, q. 23 a. 8]. O, en otros términos: la bondad de un medio se constituye por él hecho que conduzca más o menos perfectamente al fin, al que se lo destina. Este principio es evidente por sí mismo. El medio, como medio, dice relación transcendental o esencial al fin y participa más de la noción de medio, es más medio o más perfecto o bueno como medio, en cuanto más directa o plenamente logra el fin. La constitución del medio como tal se deriva del fin a que se refiere y es ininteligible sin éste” (Derisi, 1951, pp. 403 e 404)

detalhes. Continuando a exposição, Derisi aplica este princípio geral ao termo menor do argumento, “norma constitutiva”, própria da discussão, afirmando que:

A norma, portanto, que constitui a bondade (ou maldade) dos meios se derivará de seu respectivo fim, e sua relação de condução mais ou menos direta e plena em direção ao fim medirá a bondade ou a perfeição dos meios como tais (Derisi, 1951, p. 404, tradução nossa)⁴²

Percebe-se, nesse trecho, que a norma estabelece a bondade ou maldade quanto a perfeição maior ou menor. Como vimos no texto de Santo Tomás acima citado, se não conduz a bem real, a virtude é falsa, portanto, é um hábito mal, vício e não virtude. Já se conduz a um bem real, mas não ordenada ao fim último, teremos a condução imperfeita, já que todo bem verdadeiro se ordena, por si mesmo, ao fim último, embora tal não esteja na mente do agente. Assim, a definição apresentada está, novamente, em sintonia com a letra de Santo Tomás.

Em seguida, Derisi apresenta um exemplo para deixar mais claro o princípio:

A experiência confirma essa verdade analítica a priori. Qualquer meio, um utensílio, por exemplo, é o melhor como utensílio na proporção em que atinge mais perfeitamente o fim para o qual foi feito. Essa verdade, que sentimos na ordem do “fazer” (“arte” ou técnica), deve valer também para a ordem do “agir” humano, pois constitui, como acabamos de ver, um princípio analítico e, como tal, um princípio universal (Derisi, 1951, p. 404, tradução nossa)⁴³

Aqui, o termo “arte” deve ser entendido dentro da conceituação da escola aristotélico-tomista, como se referindo a “certa facilidade adquirida com o estudo e o uso, mediante a qual o entendimento dirige e executa convenientemente as obras exteriores” (Gonzalez, 1876a, p. 120, tradução nossa). O objetivo da arte é produzir um artefato (cf. Gonzalez, 1876a, p. 120). Assim, são artes não só as belas artes, mas também as artes que visam produzir objetos úteis, como a marcenaria ou a construção civil. O artefato é, portanto, o fim da arte, assim como o fim último do homem é o fim da prudência, como estabelecemos. Um utensílio artístico, como por exemplo, uma serra na marcenaria, será bom ou mau conforme colabore mais ou menos na obtenção da finalidade daquela arte, como, por exemplo, se a serra ajudará a produzir uma boa mesa.

Após esse exemplo, Derisi afirma que esse princípio é universal, e deve valer também para a ordem do *agibilium*, isto é, das ações não enquanto visam produzir uma boa mesa ou outro

⁴²“La norma, por ende, que constituye la bondad (o maldad) del medio se derivará de su fin respectivo, y su relación de conducción más o menos directa y plena hacia el fin medirá la bondad o perfección del medio en cuanto tal” (Derisi, 1951, p. 404).

⁴³“La experiencia confirma esta verdad analítica a priori. Un medio cualquiera, un utensilio, por ejemplo, es más bueno como utensilio en cuanto más perfectamente obtiene le fin para el cual ha sido hecho. Esta verdad que palpamos en el orden del “hacer” (“arte” o técnica) ha de valer también para el orden del “obrar” humano, pues constituye, según acabamos de ver, un principio analítico y, como tal, universal” (Derisi, 1951, p. 404)

artefato, mas enquanto visam produzir um bom homem. Isto é, as ações humanas imanentes, pelas quais nos tornamos bons ou maus moralmente. Ainda em outras palavras, assim como um serrote é bom ou mau serrote se for bom ou não para o cortar madeira, o seu fim, assim também um homem será bom ou mau homem enquanto for bom ou mau para realizar o seu fim último natural. Tal argumentação é apresentada de forma simples e resumida por Tanquerey: “A regra suprema da moralidade é aquela segunda a qual os atos alcançam o seu fim último: pois, do que foi dito, todo ente tanto é bom, quanto atinge o seu fim último” (Tanquerey, 1922, p. 18, tradução nossa).⁴⁴

É claro, temos aqui o mesmo argumento anunciado de modo conciso. Continuemos a verificar a argumentação de Derisi:

Se os atos da vontade são meios para a realização do fim último – com a possibilidade de desviarem-se dele por causa da liberdade que os afeta (cf. C. IV, n. 4 e 7)⁴⁵ – a sua bondade ou malícia, isto é, a bondade ou malícia especificamente humana ou moral, se constituirá pela sua relação de condução ou desviação com respeito ao fim último do homem (Derisi, 1951, p. 404, tradução nossa)⁴⁶

O argumento é claríssimo. Em forma de silogismo, poderíamos dizer:

1. Os meios são bons quando conduzem ao seu fim, e maus quando desviam dele.
2. Os atos da vontade são meios para realizar o fim último do homem.
3. Logo, os atos da vontade são bons [moralmente] quando conduzem ao fim último do homem, e maus [moralmente] quando desviam dele.

Que os atos da vontade devem ser considerados como meios para o fim último é claro, pelo que demonstramos no capítulo 2, isto é, que todos os atos humanos têm uma finalidade que está ordenada ao fim último. Analisaremos alguns outros elementos desse argumento mais abaixo.

Por fim, Derisi reestabelece na argumentação os termos com os quais pretende concluir, ou seja, incluindo o termo “norma constitutiva da moral”:

⁴⁴“*Illa est suprema moralitatis norma secundum quam actus suum consequuntur ultimum finem: nam, ex dictis, omne ens in tantum est bonum in quantum suum attingit finem ultimum*” (Tanquerey, 1922, p. 18)

⁴⁵Referência a outra parte da obra de Derisi em que se trata da liberdade.

⁴⁶“*Si los actos de la voluntad son medios para obtener el último fin – con posibilidad de desviarse de él a causa de la libertad que los afecta (cf. C. IV, n. 4 y 7) -, su bondad o malicia, o sea la bondad o malicia específicamente humana o moral, se constituirá por su relación de conducción o desviación con respecto al último fin del hombre.*” (Derisi, 1951, p. 404)

E uma vez que esses atos são especificados por seus objetos e, conseqüentemente, derivam deles sua bondade ou malícia, a norma constitutiva de sua moralidade, isto é, objetiva ou fundamental, será derivada de seu fim último. Para que esses objetos, na medida em que são desejáveis à vontade, possam ser moralmente bons ou maus, será sempre necessário remetê-los ao fim último ou à perfeição específica do homem (Derisi, 1951, p. 404, tradução nossa)⁴⁷

Conforme estabelecemos (cf. seção 3.1), a principal fonte da moralidade das ações são o seu objeto. Ora, a norma objetiva, isto é, que determina quais objetos são bons e quais maus moralmente, conforme a argumentação de Derisi, é sua condução ou desviação do fim último do homem. Assim, Derisi conclui estabelecendo o fim último do homem como norma constitutiva objetiva da moralidade humana.

Para analisarmos mais profundamente esse argumento, consideraremos (a) se a primeira premissa (“os meios só são bons enquanto conduzem ao fim”) é aplicável ao caso em particular, conforme a doutrina de Santo Tomás, (b) se é justo concluirmos que a relação com o fim último torna os atos não só bons ou maus para alcançar o fim último, mas moralmente bons ou maus, ou ainda bons ou maus em absoluto.

Em primeiro lugar, devemos analisar se o princípio enunciado é aplicável ao caso em particular conforme o pensamento de Santo Tomás. Esse princípio é tirado de um trecho da Suma Teológica onde Santo Tomás discute se há verdadeira virtude sem caridade. Na verdade, o texto não só utiliza esse princípio, mas utiliza-se justamente do fim último como critério de julgamento. Por isso, vamos expor detalhadamente esse argumento.

O sentido da demonstração é de que não pode haver verdadeira virtude sem a caridade, pois a caridade é quem orienta as ações para o fim último sobrenatural. Vejamos sua explicação:

A virtude se ordena para o bem, como já estabelecemos. Ora, o bem exerce principalmente a função de fim; pois, os meios não são bons senão relativamente ao fim. Mas havendo um duplo fim – o último e próximo, haverá também duplo bem – um último, e outro, próximo e particular. Ora, o bem último e principal do homem é o gozo de Deus, conforme a Escritura (Sl 82,38): para mim me é bom unir-me a Deus. E a isto o homem se ordena pela caridade. Por outro lado, o bem secundário e quase particular do homem pode ser duplo. Um é o verdadeiro bem, por se ordenar, por natureza ao bem principal, que é o fim último. Outro é um bem aparente e não verdadeiro por desviar do bem final (Aquino, *S. Th.* II^a-II^{ae} q. 23 a. 7 co. 2016c, p. 168).

⁴⁷“Y como esos actos están especificados por sus objetos y de ellos toman, consiguientemente, su bondad o malicia, la norma constitutiva de la moral de éstos - por eso, objetiva o fundamental -, se derivará de su último fin. Para que estos objetos en cuanto apetecibles por la voluntad se constituyan moralmente buenos o malos, será preciso referirlos siempre al último fin o perfección específica del hombre” (Derisi, 1961, p. 404).

Trata-se, evidentemente, de uma argumentação teológica e, portanto, fala propriamente da ordem sobrenatural. Entretanto, tal argumentação contém um paralelo na ordem natural, como veremos, e princípios filosóficos aplicáveis à nossa discussão. A virtude da caridade (sobrenatural) é “uma virtude teologal infundida por Deus na vontade pela qual amamos a Deus por si mesmo sobre todas as coisas e a nós e ao próximo por Deus” (Marín, 1996, p. 318). Sendo o objeto próprio da caridade sobrenatural Deus considerado em *si mesmo*, a caridade é uma virtude estritamente sobrenatural que nos leva ao gozo de Deus. Como já vimos, esse é o fim último sobrenatural do homem.

Na ordem natural, não temos a virtude sobrenatural da caridade, e mesmo assim nossas ações podem ser moralmente boas. É necessário, portanto, que, do mesmo modo que, na ordem sobrenatural, a caridade ordena as demais virtudes infusas para o fim sobrenatural, as virtudes morais adquiridas, na ordem natural, sejam ordenadas ao fim último natural do homem. Essa ordenação é realizada pela virtude da prudência (cf. Ryn, 1988, p. 2). Por isso Santo Tomás diz que cabe à verdadeira prudência, não estabelecer o fim das virtudes (cf. Aquino, 2016c, p. 319, *S. Th.* II^a-II^{ae} q. 47 a. 6), mas orientá-las como meios para o fim último natural do homem. Assim ele afirma ao discutir se a prudência é uma virtude especial (cf. Aquino, *S. Th.* II^a-II^{ae} q. 47 a. 5, 2016c, p. 318). Uma objeção (cf. Aquino, *S. Th.* II^a-II^{ae} q. 47 a. 5 obj. 2, 2016c, p. 318) pretendia negar ao afirmar que, como todas as virtudes precisam empregar meios para atingir o fim do homem, e “a prudência se ocupa com os meios”, a prudência estaria incluída em todas as virtudes e não seria uma virtude especial. Santo Tomás responde afirmando que “da objeção feita se conclui, que a prudência coadjuva todas as virtudes e age sobre todas” (Aquino, *S. Th.* II^a-II^{ae} q. 47 a. 5 ad. 2, 2016c, p. 318), mas não que não seja uma virtude. Daí podemos ver que a prudência “coadjuva e age” em todas as virtudes enquanto as ordena, como meios, para o fim estabelecido pela *sindérese* (cf. Aquino, *S. Th.* II^a-II^{ae} q. 47 a. 6 ad. 1, 2016c, p. 319; cf. subseção 3.7.1).

Portanto, a explicação feita por Santo Tomás e aplicação do princípio de que “os meios se ordenam ao fim” pode ser adaptada para a ordem natural substituindo-se a virtude da caridade pela virtude da prudência. Podemos, então, continuar a interpretação do trecho de Santo Tomás, que procurava determinar se pode haver verdadeira virtude sem caridade. Como citávamos, depois de haver estabelecido que é o fim, próximo e último, quem determina a qualidade moral de um hábito, ele continua:

É, pois, claro que a verdadeira virtude, absolutamente falando, é a ordenada ao bem principal do homem; assim, o Filósofo também diz que a virtude é a disposição do perfeito para o ótimo. Considerada porém, como ordenada para um fim particular, então pode uma virtude existir sem a caridade, enquanto

ordena-a para um bem particular. Se porém, esse bem particular não for verdadeiro, mas aparente, também a virtude ordenada para ele não será verdadeira virtude, mas falsa semelhança dela [...]. Se porém esse bem particular for verdadeiro, por exemplo, a salvação da república, ou qualquer outro, será por certo verdadeira a virtude, mas imperfeita; salvo se referir-se ao bem final e perfeito. E sendo, assim, verdadeira virtude, absolutamente falando, não pode existir sem caridade (Aquino, *S. Th.* II^a-II^{ae} q. 23 a. 7 co., 2016c, p. 168).

Podemos, novamente, aplicar esse trecho à ordem natural, considerando que o “bem final e perfeito” não é o fim sobrenatural, como é a intenção primária de Santo Tomás nesse trecho, mas sim o fim último natural. Disso concluímos que, na mente de Santo Tomás, a verdadeira e perfeita virtude só existe se estiver ordenada ao fim último. Embora possa ser virtude em um sentido lato, ou ainda verdadeira, porém imperfeita, sempre considerando-se em relação a um fim próximo, o critério de julgamento último é fim último do homem.

Assim, não só o princípio feita por Derisi está de acordo com o entendimento de Santo Tomás, mas ainda a aplicação feita é idêntica a de Santo Tomás. Pois o trecho que acabamos de expor não só demonstra que não há verdadeira virtude sem a prudência, mas ainda é um indício claro de que, no pensamento de Santo Tomás, o critério último da moralidade, ao menos das virtudes, é o fim último do homem. Logo, podemos estar seguros de que o uso desse princípio está de acordo com a mente do Doutor Angélico.

Por fim, devemos analisar se é justo incluímos na conclusão o qualificativo “moralmente”. Se não incluímos, o silogismo seria válido e verdadeiro e seria declarado do seguinte modo:

4. Os meios são bons quando conduzem ao seu fim, e maus quando desviam dele.
5. Os atos da vontade são meios para realizar o fim último do homem.
6. Logo, os atos da vontade são bons quando conduzem ao fim último do homem, e maus quando desviam dele.

Entretanto, isto apenas demonstraria que o fim último do homem é a norma dos atos humanos considerados em ordem ao fim último. Devemos demonstrar que a ordem ao fim último é a ordem moral. Este problema não escapou à atenção do autor, mas queremos desenvolvê-lo melhor e estabelecer a solução conforme o pensamento de Santo Tomás.

Antes de precisar qual a regra da moralidade, Derisi estabelece os critérios que deveríamos utilizar para avaliá-la, entre os quais está justamente que a norma deve dizer respeito à moralidade. Sua argumentação será útil para estabelecermos com clareza este ponto:

(1) A norma constitutiva deve ser uma regra que dê o caráter *de bem ou mal especificamente humano à nossa ação ou atividade espiritual, à nossa vontade*.
 (2) A norma da qual tratamos aqui não se refere à nossa operação ou atividade técnica (al *facere*), que reside no fim ou bem do próprio "artefactum", mas à nossa ação (al *agere*), se insere em nossa atividade enquanto especificamente humana dirigida ao seu fim último. (3) Deve ser, por isso, uma norma que esteja acima de toda outra de um setor particular e deve encaminhar-se para a regulação do agir especificamente humano enquanto tal. (4) Se trata, além disso, de um cânone que meça essa atividade espiritual e livre sob o aspecto de bem e de mal, isto é, sob a orientação ou desvio de sua autêntica perfeição ou ser, aquele exigido por sua forma natural ou essência, e não na medida em que se conforma ou não a fins subalternos. (5) A norma deve ser tal que da conformidade ou desconformidade dos atos de nossa vontade com ela resultem não bons ou maus artistas ou sábios etc., mas simplesmente bons ou maus homens; se nossos atos como tais são bons ou maus, e se nossa vida humana se orienta ou se afasta da perfeição ou plenitude ontológica exigida por sua natureza. (6) Ora, se nossa perfeição específica, nossa realização na linha do ser de nossa essência, reside na posse de nosso fim último, o bem em si - só realizável pelo Bem em si de Deus -, e tanto mais participamos dela quanto mais nos aproximamos desse último fim, a norma constitutiva do bem ou mal especificamente humano ou moral residirá no fato de que o objeto, o ato voluntário de um determinado objeto, nos aproxime ou afaste desse fim último, com a conseqüente aproximação ou desvio da plenitude ontológica de nossa natureza (Derisi, 1951, p. 402 e 403, tradução e numeração nossas, destaques do autor)⁴⁸

Nesse trecho, deve-se perceber uma equivalência estabelecida entre dois conceitos de bem e mal: "bem ou mal especificamente humano ou moral" (nº 9). Por isso, inicia a argumentação (nº 1) estabelecendo que a norma da moralidade deve ser uma norma do bem especificamente humano, isto é, não estamos procurando uma norma da moralidade absoluta, mas sim da moralidade humana.

⁴⁸“Sostenemos aquí que la norma constitutiva debe ser una regla que otorgue el carácter de bien o de mal específicamente humano a nuestro obrar o actividad espiritual, a nuestra voluntad. La norma de que aquí tratamos no se refiere a nuestro operar o actividad técnica (al *facere*), que reside en el fin o bien del “artefactum” mismo, sino a nuestro obrar (al *agere*), se inserta en nuestra actividad en cuanto específicamente humana dirigida a su último fin. Ha de ser, por eso, una norma que esté por encima de toda otra de un sector particular y ha de encaminarse a la regulación del obrar específicamente humano en cuanto tal. Se trata, además, de un canon que mida esa actividad espiritual y libre bajo el aspecto de bien y de mal, o sea, bajo la orientación o desviación de su auténtica perfección o ser, el exigido por su forma o esencia natural, y no en cuanto se conforma o no con fines subalternos. La norma deberá ser tal, que de la conformidad o disconformidad de los actos de nuestra voluntad con ella resultemos no buenos o malos artistas o sabios, etc., sino simplemente buenos o malos hombres; resulten buenos o malos nuestros actos como tales, y nuestra vida humana se oriente o aparte de la perfección o plenitud ontológica exigida por su naturaleza. Ahora bien: si nuestra perfección específica, nuestro acabamiento en la línea del ser de nuestra esencia finca en la posesión de nuestro último fin, el bien en sí - sólo realizable por el Bien en sí de Dios -, y de ella más participamos cuanto más nos acercamos a ese último fin, la norma constitutiva del bien o mal específicamente humano o moral residirá en el hecho de que el objeto, el acto voluntario de un determinado objeto, nos acerque o aparte de ese último fin, con el consiguiente acercamiento o desviación de la plenitud ontológica de nuestra naturaleza” (Derisi, 1951, p. 402 e 402).

Em seguida (nº 2), ele distingue entre a atividade humana técnica ou artística e a ação moral. Conforme explicamos anteriormente, arte aqui se refere a toda habilidade que procura produzir artefatos. Ora, tais atividades têm um fim próprio, que fará com que suas ações sejam boas ou más em ordem a esse fim. As ações conformes com as regras da pintura serão boas ações de pintar, que produzirão uma boa pintura. Mas aqui não se trata disso, mas de discernir quais ações são absolutamente boas, ao menos absolutamente dentro da esfera humana.

O seu próximo passo (nº 3), portanto, é estabelecer que, para que algo seja absolutamente bom dentro de uma esfera, deve ser estabelecido por uma norma mais geral possível dentro daquela mesma esfera. Isso parte do princípio que, dentro de um conjunto de normas, algumas se destinam a garantir um determinado aspecto do resultado ou fim, por exemplo, algumas regras da gramática visam que o texto seja belo, outros que o texto seja compreensível. Mas a norma absoluta dentro da esfera gramatical deve ser superior a ambos os setores particulares. Algo semelhante deve ocorrer para estabelecermos a norma moral suprema.

Na sequência (nº 4), ele estabelece algo semelhante, mas agora falando mais claramente do fim. Porque cada setor particular, por exemplo, de uma arte, visa um determinado aspecto do fim, isto é, um fim subalterno. No exemplo que usávamos, uma parte da gramática terá como fim produzir um texto belo, enquanto outra terá como fim produzir um texto de fácil compreensão. Ambos os fins são subalternos ao fim da arte gramatical como um todo, que é produzir um texto escrito bom. Assim também, a esfera moral necessita está por cima de todos os outros fins particulares e subalternos que possa haver na vida humana. O fim que deve ser buscado pela moral deve ser, portanto, aquele “exigido por sua forma natural ou essência” (nº 4), assim como o fim da gramática é produzir um texto escrito conforme o que exige a própria natureza do texto escrito.

A consequência disso (nº 5) é que a norma moral deverá servir para determinar “bons ou maus homens”, ao contrário das artes e outras virtudes intelectuais, que tornam o homem bom ou mau artista, ou bom ou mau conhecedor de uma ciência. Por fim (nº 6), o autor tira a conclusão de que a ordem moral é estabelecida por aquilo que nos aproxima ou afasta do fim último do homem, que é a sua última perfeição exigida pela natureza. Só o fim último cumpre os critérios antes estabelecidos, pois não é um fim subalterno a nenhum outro, e é o único pelo qual poderemos dizer que tal é bom ou mau homem, simples e absolutamente.

Com tal argumentação, concluímos a análise da argumentação apresentada por Derisi. Como se vê, ao estabelecer o critério da bondade ou maldade da ação no fim último do homem,

termos um critério que torna a ação não boa ou má sob determinado aspecto, mas absolutamente boa ou má, isto é, boa ou má moralmente ou humanamente.

Antes de concluirmos a seção, é interessante notar que tal argumentação já aparece, com relativa clareza, em Santo Tomás de Aquino, quando este realiza uma analogia entre a moral e as artes. O objetivo da discussão é demonstrar que há culpa no ato moral mal, enquanto não existe culpa moral no ato artisticamente mal. Assim argumenta o Doutor Angélico:

Um é o papel da razão relativamente às coisas da arte e outro, relativamente aos atos morais. No respeito à arte, a razão se ordena a um fim particular de que cogita; na moral porém ordena-se ao fim comum de toda a vida humana; e o fim particular se ordena ao comum. Ora, o pecado, desviando-se da ordem final, como já dissemos, de dois modos pode existir na produção da arte. Primeiro, por haver desvio em relação ao fim particular visado intencionalmente pelo artista, e este pecado é próprio da arte; assim, quando um artista, querendo fazer uma obra boa, fá-la má, ou inversamente. Segundo, porque se desvia do fim comum da vida humana; então dizemos que peca quem intencionalmente faz obra má, que induza outrem em engano; e este pecado não é próprio do artista, como tal, mas como homem. Por onde, pelo primeiro pecado, o artista é inculpado como tal; no segundo, é inculpado como homem, como tal. No domínio moral porém, onde a ordem da razão é relativa ao fim comum da vida humana, o pecado e o mal implicam sempre um desvio dessa ordem, relativamente ao fim comum da vida humana; por isso de tal pecado tem culpa o homem, como homem e como ser moral (Aquino, *S. Th.* I^a-II^a q. 21 a. 2 ad. 2, 2016b, p. 159).

Por essa argumentação, percebe-se que, assim como o “pecado” em sentido impróprio das artes é definido em relação ao fim próprio da arte, ou pelo fim proposto pelo artista, o pecado, sem sentido próprio ou moral, é estabelecido pelo fim último do homem (“fim comum da vida humana”). E é por não se ordenar ao fim último do homem que as ações do homem são ditas boas ou más moral e humanamente, conforme argumentou Derisi. Portanto, devemos concluir que tal modo de pensar está muito de acordo com a mente de Santo Tomás.

4.3 O ARGUMENTO DE ZEFERINO GONZÁLEZ (1876)

O Cardeal Zeferino González apresenta, entre todos os autores, uma das mais claras expressões da hipótese que aqui apresentamos. Devemos, entretanto, notar que o autor não deixou igualmente claro qual o seu raciocínio para chegar a essa conclusão. Citaremos, portanto, brevemente, o trecho no qual ele afirma a tese, e em seguida passaremos à consideração do próximo autor.

Em primeiro lugar, ele estabelece a conclusão de que Deus é o fim último material do homem e, portanto, o objeto único da sua felicidade perfeita: “Portanto, Deus, o único bem infinito, é o fim último, verdadeiro, concreto, real e vivente das ações humanas. Notáveis são as consequências que se depreendem da doutrina aqui exposta” (González, 1873, p. 598 e 599, tradução nossa)⁴⁹.

Ele tira, como consequência disso, que o fundamento da moralidade é Deus enquanto fim último do homem:

A primeira e mais importante no campo da ciência, é que a origem primitiva e a razão suficiente a priori da moralidade dos atos humanos se encontra em Deus como fim último do homem (González, 1873, p. 599, tradução nossa). 50

Em seguida, argumenta que Deus é o fim último do homem e do universo e o fundamento da bondade de todas:

Deus, que ao criar o mundo e o homem, os criou livremente para manifestar suas perfeições, é o fim último do homem, como o é do mundo; e o é de tal maneira que não pode deixar de sê-lo, posto que, como se viu na Teodiceia, a bondade do homem e do mundo é uma derivação da bondade divina, uma participação e reflexo do seu ser, uma revelação da sua infinita bondade, a qual, por conseguinte, é o termo e o objeto necessário do ato divino. Ao chamar as criaturas à existência. Logo, Deus, pelo simples fato de constituir necessariamente o fim último do homem, vem a ser a regra fundamental e primitiva da moralidade de suas ações (González, 1873, p. 599, tradução nossa)⁵¹

O argumento apresentado, embora seja válido, demonstra que Deus, enquanto é Deus, é o fundamento da moralidade, assim como é o fundamento de todas as coisas criadas, isto é, enquanto todas elas estavam já presentes no Divino Intelecto. Tal argumento, entretanto, não demonstra que Deus, enquanto fim último do homem, seja o fundamento da moralidade sob este título específico. Por isso, não demoraremos na exposição desse argumento,

⁴⁹“Luego Dios, único bien infinito, constituye el fin último, verdadero, concreto, real y viviente de las acciones humanas. Notables son las consecuencias que se desprenden de la doctrina aquí expuesta” (González, 1873, p. 598 e 599).

⁵⁰“La primera y la más importante en el terreno de la ciencia, es que el origen primitivo y la razón suficiente a priori de la moralidad de los actos humanos, se halla en Dios como último fin del hombre” (González, 1873, p. 599).

⁵¹“Dios, que al crear al mundo y al hombre, los crió libremente para manifestar sus perfecciones, es el fin último del hombre, como lo es del mundo; y lo es de tal manera, que no puede dejar de serlo, puesto que, como se ha visto en la Teodicea, la bondad del hombre y del mundo es una derivación de la bondad divina, una participación y reflejo de su ser, una revelación de su infinita bondad, la cual, por consiguiente, es el término y el objeto necesario del acto divino, al llamar a la existencia a las criaturas. Luego Dios, por el solo hecho de constituir necesariamente el último fin del hombre, viene a ser la regla fundamental y primitiva de la moralidad de sus acciones” (González, 1873, p. 599).

Concluimos com um trecho no qual González apresenta uma declaração explícita e clara da nossa hipótese:

Estas, de fato, tanto serão boas, porque e enquanto por meio delas o homem tende a Deus como ao seu fim último: em outras palavras, enquanto são a expressão prática da relação entre o homem e Deus como fim último, relação que constitui a base da ordem moral humana. Em última análise, e se refletirmos bem, uma ação é boa ou má, segundo que por meio dela nos aproximamos ou nos distanciamos de Deus como o último fim real e vivente do homem. É por isso que São Tomás diz, com razão, que "a retidão ou bondade da vontade é constituída pela ordem devido ao fim último"⁵² (González, 1873, p. 599, tradução nossa)⁵³

4.4 O ARGUMENTO DE TIAGO SINIBALDI (1916)

Sinibaldi é o único autor, dentre os que consultamos na escola tomista neoescolástica, que não coloca a regra objetiva da moralidade no fim último do homem. Sua posição é que "A moralidade intrínseca funda-se proximamente na conveniência ou não-conveniência do ato humano com a nossa natureza racional" (Sinibaldi, 1916, p. 581). Veremos, em primeiro lugar, como ele (1) entende sua tese e (2) quais argumentos utiliza para sustentá-la. Em seguida, apresentaremos (3) o argumento por ele utilizado para negar que o fundamento seja o fim último do homem. Por fim, (4) apresentaremos uma contra-argumentação realizada por Derisi (1951).

Sinibaldi distingue entre a moralidade intrínseca e extrínseca. É extrínseca "a que convem ao ato unicamente em consequência de uma proibição ou de um preceito do legítimo superior" (sinibaldi, 1916, p. 579). Assim, podemos citar como exemplo o dever de realizar a declaração de imposto de renda, que só se torna um dever moral porque a autoridade legítima assim exige. Ao contrário, a moralidade é intrínseca quando "convém ao acto em virtude da sua natureza, independentemente de toda e qualquer proibição ou preceito do superior" (Sinibaldi, 1916, p.

⁵²Essa citação foi tirada de uma questão onde São Tomás discute se a retidão da vontade é necessária para a consecução da felicidade perfeita. Ele argumenta que essa retidão é necessária antes da consecução porque a retidão da vontade consiste na ordem devida ao fim último: "*Antecedenter quidem, quia rectitudo voluntatis est per debitum ordinem ad finem ultimum*": "Antecedentemente, porque a retidão da vontade existe pela ordenação concernente ao fim último" (Aquino, *S. Th.* I^a-II^a q. 4 a. 4, 2009, p. 85)

⁵³"Estas, en efecto, en tanto serán buenas, porque y en cuanto por medio de ellas el hombre tiende á Dios como á su último fin : en otros términos, encuanto son la espresion práctica de la relacion entre el hombre y Dios como último fin, relacion que constituye la base del órden moral humano. En último análisis, y si bien se reflexiona, una accion es buena ó mala, segun que por medio de ella nos acercamos ó alejamos de Dios como último fin real y viviente del hombre. Por eso dice con mucha razon santo Tomás, que «la rectitud ó bondad de la voluntad se constituye por el órden debido al fin último" (González, 1873, p. 599).

579). São exemplos de atos moralmente bons com moralidade intrínseca o respeito aos pais e à pátria (Sinibaldi, 1916, p. 579).

Assim, a tese se refere propriamente à moralidade que existe no ato antes da norma preceptiva torná-lo obrigatório ou proibido. Portanto, trata-se da norma constitutiva da moralidade material. O autor ainda explica que a conveniência ou não conveniência do ato deve ser julgada com relação à natureza *racional*, isto é, que deve aperfeiçoar ou as potências intelectivas da alma ou o composto de alma e corpo de modo ordenado. Vejamos como expressa esse detalhamento:

Dissermos – na sua conveniência com a nossa natureza racional, para significarmos que o ato não é propriamente o que convem à nossa natureza física, como é a força, a beleza, a índole, o talento, etc.; mas é tudo o que convem à nossa natureza racional, como tal, - quer o ato tenda para um bem espiritual, que aperfeiçoa exclusivamente a alma, como o ato da ciência, da justiça, da caridade, do perdão das injurias e ofensas recebidas, etc. etc., - quer tenda para um bem material, que aperfeiçoa o composto, comquanto ele se deseje e pratique por um modo ordenado, como é o ato de repousar, de tomar alimento, de passear, com o fim de conservar as forças e manter a própria vida no serviço de Deus, cumprindo deste modo a sua soberana vontade (Sinibaldi, 1917, p. 593 – 598, grifos do autor).

Nesse trecho, Sinibaldi procura deixar mais clara sua formulação, que exige não só ser conveniente com a natureza humana, mas um determinado aspecto da natureza humana, isto é, que deve (a) aperfeiçoar ou a alma ou o composto e (b) se aperfeiçoa o composto, deve ser realizada de modo ordenado. Vejamos cada ponto. Primeiro, parece que Sinibaldi exclui a moralidade dos atos que aperfeiçoam exclusivamente a natureza física do homem, isto é, tais atos seriam moralmente indiferentes. Depois, considera que são morais os atos mesmo que aperfeiçoem exclusivamente a alma, e não o composto. Ora, os atos que aperfeiçoam as potências orgânicas da alma devem aperfeiçoar necessariamente o composto. Portanto, interpretamos que o autor quer indicar os atos que aperfeiçoam as potências intelectivas, inteligência e a vontade, como são todos os exemplos dados: “da ciência, da justiça, da caridade, do perdão das injurias e ofensas recebidas” (Sinibaldi, 1917, p. 596).

A segunda condição explícita que, mesmo que um ato aperfeiçoe o composto, ele pode ainda não ser moralmente bom se não estiver ordenado. O autor explica que para um ato ser ordenado deve estar dirigido ao “fim de conservar as forças e manter a própria vida no serviço de Deus” (Sinibaldi, 1917, p. 598). Não fica claro se é exigido qualquer fim honesto ou exclusivamente o fim de conservar as forças e a vida.

Analisemos, agora, os dois argumentos apresentados por Sinibaldi para defender sua tese. O primeiro o utiliza como meio termo o conceito de honesto:

A moralidade *intrínseca* do ato humano consiste na sua objetiva *honestidade* ou *não-honestidade*, independentemente de toda e qualquer proibição ou preceito. Ora o ato humano é *objectivamente honesto* ou *não-honesto*, quando convém ou não convém á nossa natureza racional; porque o *honesto* é o que convém á natureza *específica* de um ente. Logo a moralidade *intrínseca* funda-se *proximamente* na conveniência ou não-conveniência do ato humano com a nossa natureza *racional* (Sinibaldi, 1917, p. 581 - 584)

Aqui, o autor utiliza de bem honesto. Assim, na sua ontologia, Sinibaldi demonstra que o *bem* consiste na conveniência com uma natureza: “Bondade é a conveniência do ente com o apetite [...]. Nada pode convir ao apetite, se não porque concorre para a perfeição do sujeito, que apetece” (Sinibaldi, 1917, p. 383).

E, em seguida, distingue os três tipos de bem, honesto, útil e agradável, definindo o bem honesto como aquele que “convem ao apetite *por si mesmo*, e por isso, na ordem da natureza, é o objeto próprio do mesmo apetite” (Sinibaldi, 1917, p. 387 e 388). Tal definição é compartilhada pelos demais autores consultados (cf. González, 1876, p. 50, Gretdt, 1961b, p. 31; Marín, 1996, p. 21). Assim, ficam bem estabelecidas as premissas do argumento.

Sinibaldi apresenta ainda outro argumento para demonstrar a mesma tese:

O fundamento da moralidade intrínseca deve satisfazer às seguintes condições: - deve ser objetivo, porque a moralidade *intrínseca* existe na realidade, independentemente do nosso modo de pensar e operar; - deve ser *absoluto*, porque a diferença entre o bem e o mal é invariável e necessária; - deve ser fonte de todas as regras da honestidade, como é evidente. Ora a conveniência ou não-conveniência do ato humano com a nossa natureza racional satisfaz a essas condições. Porquanto aquela conveniência ou não conveniência - é *objetiva*, porque não depende do nosso pensamento nem da nossa vontade; - é *absoluta*, porque a nossa natureza racional é invariável; - é *fonte* de todas as regra de honestidade, porque o homem deve fazer ou deixar de fazer tudo o que convém ou não-convém à sua natureza racional. Logo, a moralidade intrínseca funda-se proximamente na conveniência ou não conveniência do ato humano com a nossa natureza racional (Sinibaldi, 1916, pp. 585 – 592).

Como se vê, o autor apresenta diversos critérios para encontrar o fundamento da moralidade. Esses critérios também estão no horizonte dos demais autores. Mas, dentre os critérios apresentados, acreditamos que o mais importante na argumentação seja o último, de que o fundamento da moralidade deve ser a “fonte de todas as regras da honestidade”, isto é, deve ser suficiente para determinar quais atos são intrinsecamente bons e maus.

Após apresentar esses dois argumentos, Sinibaldi apresenta também algumas citações de Santo Tomás pelas quais procura demonstrar que o fundamento da moralidade é a conveniência com a natureza racional:

Esta também é a doutrina de S. Tomás, que, quando quer dar a razão por que um ato é intrinsecamente bom ou mau, recorre sempre à *natureza racional*, com a qual alguns actos convém, e outro não convém. (cf. C. Gent., 1. III, c. 129; - *Sum. Th.*, 1-2, q. 54, a. 3; q. 94, a. 2). - Por isso, o fundamento *próximo* da moralidade do ato humano não consiste – a) nem na conformidade do mesmo ato com o *fin ultimo* do homem, - b) nem na sua conformidade com a nossa razão (Sinibaldi, 1917, p. 598)

Ao final dessa seção, traremos essas citações de Santo Tomás e as analisaremos. Por ora, interessa-nos a argumentação pela qual ele nega que o fim último do homem seja o fundamento da moralidade:

⁽¹⁾ Não consiste na conformidade do ato com o nosso fim último. ⁽²⁾ Por quanto, o ato honesto leva à consecução do fim último, porque é honesto, mas não é honesto, porque leva à consecução do fim último. ⁽³⁾ A honestidade é uma propriedade intrínseca do ato humano; ao passo que a sua relação com o fim último é uma coisa extrínseca ao próprio ato. ⁽⁴⁾ Esta relação é efeito da honestidade, e não causa (Sinibaldi, 1917, p. 598, numeração das sentenças nossa).

Analisando o argumento, percebemos que há nele dois argumentos. O primeiro, que aparece nas sentenças numeradas como 2 e 4, acusa a hipótese que estamos investigando de confusão entre causa e efeito. Assim, o fim último seria o efeito da moralidade e a moralidade a causa do fim último, ao contrário da tese que enunciamos no início do trabalho. O segundo argumento procura demonstrar que é impossível que o fim último do homem seja a causa da moralidade. Ele está presente na sentença 3: “A honestidade é uma propriedade intrínseca do ato humano; ao passo que a sua relação com o fim último é uma coisa extrínseca ao proprio acto”. O argumento pode ser esquematizado do seguinte modo:

1. A moralidade intrínseca deve ser fundada sobre uma propriedade intrínseca do ato.
2. Ora, a relação do ato com o fim último é uma propriedade extrínseca do ato.
3. Logo, a moralidade extrínseca não pode ser fundada sobre a relação do ato com o fim último.

Tal argumento é válido e não há causa de disputa para a primeira premissa, que se fundamenta na própria noção de moralidade intrínseca. Em seguida, discutiremos a veracidade da segunda premissa. Com isso, concluímos a apresentação da argumentação de Tiago Sinibaldi.

Por fim, queremos apresentar, mesmo que brevemente, como seria possível responder à argumentação de Tiago Sinibaldi. Procederemos do seguinte modo: (1) apresentaremos uma objeção aos argumentos positivos, pelos quais Sinibaldi procura demonstrar sua tese a respeito do fundamento da moralidade. Em seguida, (2) responderemos às objeções de Sinibaldi contra a tese de que o fim último do homem é o fundamento da moralidade. E, por último, (3) vamos mostrar como devem ser interpretadas as passagens citadas de Santo Tomás.

Em relação aos argumentos positivos, nossa resposta será fundamentada na argumentação de Octavio Derisi (cf. 1951, p. 312 *et seq.*). Segundo Derisi, a natureza humana está fundamentada no seu fim último, e não ao contrário. Assim argumenta:

Fim e natureza, bem como seus conceitos correspondentes, são, portanto, correlacionais. Na ordem ontológica da causalidade total, o fim é primeiro e determinante do segundo: é o fim que determina em seu ser o modo específico de tender à sua perfeição, isto é, sua natureza ou forma específicas. Este é efeito da causa final. Na ordem da causa eficiente ou executiva, a natureza é a primeira e a que realiza o fim como seu efeito (Derisi, 1951, p. 72, tradução nossa)⁵⁴

O argumento de Derisi se fundamenta na tese tomista de que o fim é a causa das demais causas, inclusive da causa eficiente. Assim, na ordem na execução, isto é, na ordem em que se consideram apenas as causas eficientes, o fim é o último, isto é, o efeito da natureza e das ações morais. Na ordem da intenção ou “ordem da causalidade total”, isto é, a ordem em que se consideram todas as causas, inclusive a causa final, o fim é o primeiro e é a causa da natureza. Em outras palavras, o homem tem a natureza que tem para alcançar o seu fim último.

Posto isso, respondemos ao primeiro argumento de Sinibaldi. O primeiro afirma que o bem honesto, no qual está a moralidade, é determinado pela conveniência com a natureza, e por isso a conveniência com a natureza é o fundamento da moralidade. Ao que respondemos: que o bem honesto consiste na conveniência com a natureza humana, *distingo*: consiste na conveniência com a natureza humana enquanto ordenada ao fim último, *concedo*; em si mesma considerada, *nego*. E Logo, a natureza humana é o fundamento da moralidade, *distingo*: próximo,

⁵⁴“*El fin y la naturaleza, así como sus conceptos correspondientes, son, pues, correlativos. En el orden ontológico de la causalidad total, el fin es primero y determinante del segundo: ese el fin quien determina en su ser el modo específico de tender a su perfección, o sea su naturaleza o form específica. Este es efecto de la causa final. En el orden de la causa eficiente o ejecutivo, es la naturaleza la primera y la que realiza el fin como efecto suyo*” (Derisi, 1951, p. 72).

fundado no fim último, *concedo*, fundamento último, *nego*. Pois, em última instância, o fundamento da moralidade é o fim último do homem.

Em outras palavras, devemos dizer que a natureza humana falha com fundamento da moralidade por não ser o motivo último da moralidade. Na verdade, algo é conveniente ou não conveniente com natureza humana porque conduz ou não a natureza humana ao seu fim último. Logo, a natureza humana pode servir de norma manifestativa da moralidade (cf. Derisi, 1951, p. 413), mas não será a norma formalmente constitutiva, como quer Sinibaldi.

Em seu segundo argumento, Sinibaldi pretende demonstrar a conveniência com a natureza como fundamento da moralidade a partir de três critérios: o fundamento deve ser objetivo, absoluto e fonte das regras da honestidade. Ora, consideramos que o único critério decisivo é o último, pois as demais características podem existir em diversos objetos. Ora, para demonstrar essa última propriedade, Sinibaldi argumenta que a conveniência com a natureza humana "é fonte de todas as regras de honestidade, porque o homem deve fazer ou deixar de fazer tudo o que convem ou não-convém à sua natureza racional" (Sinibaldi, 1916, 591). Que isso torne a natureza humana regra, ao menos manifestativa da moralidade, concedemos. Mas para que se demonstre que é o fundamento último, deve-se ainda demonstrar que essa regra não pode ser reduzida a outra regra mais fundamental. Ora, é o caso, porque algo convém ou não com a natureza humana porque conduz essa mesma natureza ou não ao fim último do homem, conforme demonstramos. Logo, a natureza humana é regra manifestativa da moralidade, mas não constitutiva.

Em relação aos argumentos negativos, Sinibaldi apresenta dois. O primeiro, conforme dissemos, acusa nossa tese de uma confusão entre causa e efeito, pois na verdade a condução ao fim último seria efeito da moralidade e não sua causa. Respondemos dizendo: o fim último é efeito da moralidade, *distingo*: na ordem da execução, *concedo*, na ordem da causalidade total, *nego*. Pois, mesmo admitindo a conveniência com a natureza humana como regra da moralidade, veríamos que essa natureza é efeito do fim último, na ordem da causalidade total. Logo, disso não se segue que o fim último não seja a regra da moralidade.

O segundo argumento de Sinibaldi procura demonstrar que a ordenação do ato ao fim último é algo extrínseco ao ato humano, enquanto que a moralidade intrínseca deveria ter um fundamento também intrínseco. Concedemos a primeira premissa. À segunda premissa, respondemos que o fim último do homem não é extrínseco ao ato, porque a ordenação ao fim último é uma relação real, e, portanto, intrínseca à natureza humana. Dizemos relação real, pois, conforme o critério estabelecido pelo próprio Sinibaldi (1917, p. 489), para que uma relação seja

real se exige: (1) que os três elementos sejam reais: o sujeito, o termo e o fundamento e que (2) o sujeito seja realmente distinto do termo. Ora, é o caso, pois o ato humano, o fim último e a capacidade do ato de conduzir ao fim são todos entes reais, e o fim último (termo) é realmente distinto do ato (sujeito). Sendo assim, tal relação implica num acidente real pertencente ao humano e inerente à sua substância (cf. Sinibaldi, 1917, p. 490). Sendo assim, essa relação é uma propriedade intrínseca ao ato e não extrínseca, como quer a premissa. Logo, devemos concluir que a objeção não procede.

Por fim, devemos considerar as citações feitas por Sinibaldi de Santo Tomás como demonstração, por argumento de autoridade, da sua doutrina. A primeira citação é da *Suma Contra os Gentios*, livro III capítulo 129. Nesse capítulo, Santo Tomás procura demonstrar que existe uma moralidade intrínseca, isto é, atos que são bons ou maus antes de serem ordenados ou proibidos pela lei, quer humana quer divina. Não transcreveremos o capítulo todo, mas, a título de exemplo, citamos um dos parágrafos:

Depreende-se do que foi dito que o que é preceituado pela lei divina possui retidão não somente porque é determinado pela lei, como também, pela natureza. (...) Além disso, tudo que tem natureza definida deve ter operações definidas que lhe convém, pois a operação de cada coisa segue-lhe a natureza;. Ora, sabe-se que a natureza humana é definida. Logo, convém que haja operações por si mesmas convenientes ao homem (Aquino, 2017, p. 546)

Em seguida, cita duas questões da *Suma Teológica*. Novamente, traremos apenas a parte relevante. Da primeira citação:

Como já dissemos, os hábitos se distinguem especificamente, não só pelos objetos e princípios ativos, mas também por ordenarem-se à natureza; e isto pode dar-se de dois modos. - De um modo, conforme a conveniência ou inconveniência em relação à natureza. E então distingue-se especificamente o hábito bom e o mau. Pois, chama-se bom o que dispõe para o ato conveniente à natureza. Assim, os atos das virtudes da natureza humana convém em serem conformes à razão; ao passo que os dos vícios, sendo contrários à razão, discordam da natureza humana. Por onde, é manifesto que os atos se distinguem especificamente pela diferença do bem e do mal (Aquino, *S. Th.* I^a-II^a q. 54 a. 3 *co.*, 2016b, p. 321)

Por fim, inclui ainda outra citação da *Suma Teológica*, da qual tiramos, mais uma vez, o trecho mais relevante:

Logo, o primeiro preceito da lei é: deve-se fazer e buscar o bem e evitar o mal. E este é o fundamento de todos os outros preceitos da lei natural; de modo que tudo quanto a razão prática naturalmente apreende como bens humanos, e que deve ser feito ou evitado, pertence aos preceitos da lei da natureza. Mas como o bem exerce a função de fim e o mal, a função contrária, tudo aquilo para o que o homem tem inclinação natural a razão naturalmente apreende como bem,

e, por consequência, como devendo efetivamente ser buscado. Enquanto que o contrário deve ser evitado como sendo mal (Aquino, *S. Th.* I^a-II^{ae} q. 94 a. 2 *co.*, 2016b, p. 565)

Nos dois primeiros trechos, podemos ver que Santo Tomás utiliza, conforme diz Sinibaldi, a conveniência com a natureza humana para distinguir os atos e hábitos entre bons e maus. Entretanto, interpretamos que, ao falar de conveniência ou desconveniência, é necessário indicar que um ato só é conveniente porque conduz a natureza ao seu fim, e desconveniente no caso contrário. Aliás, não haveria nenhum modo de distinguir entre os atos conveniente e não convenientes.

Já a última citação, não expressa muito claramente a mesma ideia, já que procura determinar os preceitos da lei natural a partir das inclinações naturais do homem. Ora, tais inclinações, na verdade, são casos particulares da inclinação do homem ao seu fim último, da mesma forma que ocorre em todos os demais seres (cf. Derisi, 1951, p. 72). Logo, essa citação também não exclui a tese de que o fundamento da moralidade é o fim último do homem.

Terminada a análise da argumentação de Dom Tiago Sinibaldi, podemos concluir que os argumentos não foram suficientes para desmerecer a hipótese estabelecida e defendida pelos demais autores acima citados. No mais, os argumentos positivos trazidos por este último autor puderam reforçar, ainda mais, a hipótese que ele pretendeu negar.

Assim, concluímos nossa análise dos argumentos contrários e favoráveis à nossa hipótese. Consideramos como favoráveis Joseph Gretd, Octavio Derisi, Tanquerey e Zeferino González, e como contrários Tiago Sinibaldi. Não consideramos como suficientes os argumentos contrários de Sinibaldi, e por isso concluímos que a hipótese levantada nos parece estar mais de acordo com a tradição da escola tomista-neoescolástica que a posição contrária apresentada. No capítulo seguinte, analisaremos com mais cuidado as consequências dessa hipótese.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Antes de concluirmos nosso trabalho, gostaríamos de trazer um resumo cuidadoso de tudo que tratamos, tirando as conclusões mais importantes e suas principais consequências. Trataremos, em primeiro lugar, da hipótese levantada na introdução, da determinação das demais regras da moralidade e das conclusões que se tiram dessa determinação, aplicando-a aos três aspectos do conceito de fim que tratamos no capítulo 2, isto é, como fim último, felicidade e perfeição. Em seguida, discutiremos as consequências dessa conclusão para a ética e para toda a filosofia aristotélico-tomista e, por último, deixaremos algumas sugestões para pesquisas futuras sobre o tema.

Em primeiro lugar, queremos notar a importância da precisão dos termos no debate. Como mostra Deriri (1951, p. 415 *et seq.*), muitas das opiniões diversas dos autores podem ser conciliadas se percebemos que, na verdade, cada um está apontando um aspecto da regra da moralidade, e distinguindo bem os termos podemos encontrar a relação entre cada tese.

Deste modo, não precisaremos desconsiderar totalmente a tese de Tiago Sinibaldi, apenas mostrar que sua afirmação de que a regra da moralidade é a natureza humana se refere propriamente à norma manifestativa da moralidade material, e não à norma constitutiva da moralidade material, que deve ser o fim último do homem. Aliás, como vimos, a conveniência com a natureza humana não pode ser fundamento último da moralidade pois ela mesma é fundamentada no direcionamento ao fim último.

Por isso, confirmamos novamente como nossa a tese afirmada por Derisi (1951), Gredt (1961) e González (1873), segundo a qual a regra constitutiva última da moralidade material é o fim último do homem. Essa tese, aplicada ao contexto filosófico da hipótese de natureza pura, se refere: (a) ao fim último natural *qui*, que é o próprio Deus, (b) ao fim último *quo* absoluto do homem (a glória de Deus) e (c) ao seu fim *quo* último natural relativo (conhecer e amar a Deus), que é a sua própria felicidade.

Assim, pode-se dizer que Deus, enquanto fim último do homem, é a regra suprema da moralidade humana. Também podemos dizer que nossas ações serão boas ou más enquanto nos façam ou não glorificar a Deus, ou ainda enquanto nos conduzam ou não a conhecê-lo e amá-lo na vida futura.

Por isso, podemos dizer que, em certa medida, a felicidade é também a regra constitutiva da moralidade. Dizemos “em certa medida” porque a felicidade considerada abstratamente não é

suficiente para constituir as regras morais, mas é necessário que determinemos exatamente qual a felicidade do homem para então determinarmos as normas da sua ação.

Também por isso pode-se dizer que a regra da moralidade objetiva é a perfeição natural do homem. De outro modo, podemos dizer que é moralmente bom tudo aquilo que aumenta a perfeição do homem, e moralmente mal tudo aquilo que degrada esta perfeição. Dessa forma a regra da moralidade não aparece com simples premiação, como se fizéssemos as ações boas e evitássemos as más unicamente por um motivo utilitário, para alcançar o prêmio, senão que a o fim último do homem é, ao mesmo tempo, regra da moralidade e a sua própria essência.

Outra consequência importante é que a regra constitutiva objetiva última da moralidade material será a ordem final exemplar contida na mente divina. Como explica Derisi, a vontade de Deus, ao ordenar que se faça o bem e evite o mal na Lei Eterna (regra constitutiva da moralidade formal), considera antes, pela sua inteligência (regra constitutiva subjetiva da moralidade material) quais ações conduzem o homem ao seu fim e quais não, e com base nisso, manda que se faça aquilo que conduz (bem) e proíbe aquilo que afasta (mal). Por isso, da determinação da regra constitutiva objetiva próxima da moralidade material (fim último do homem) se deriva a regra constitutiva objetiva última da moralidade material, que é a ordenação exemplar contida na mente divina desde toda a eternidade (DERISI, 1951, p. 413).

Dessa conclusão podemos tirar algumas três consequências importantes, que queremos destacar aqui. A primeira consequência é que é possível fundamentar uma ética puramente natural dentro do pensamento de Santo Tomás. Essa consequência é importante para o debate com outras correntes de pensamento que muitas vezes podem considerar a ética tomista como unicamente religiosa e cristã. Ao contrário, consideramos que a ética aristotélico-tomista tem uma forte fundamentação natural que é suficiente para justificar boa parte de suas teses e serve de base para o edifício da moral teológica.

A segunda consequência é que a ética tomista é uma ética de virtudes eudaimônica. Isto quer dizer que a formulação ética é baseada na ideia de virtudes e que considera que tais virtudes fazem parte da eudaimonia, concebida como felicidade, florescimento do homem, e que devemos buscar as virtudes porque elas nos fazem felizes ou perfeitos (cf. Hursthouse ; Pettigrove, 2018). Tal constatação pode facilitar o diálogo entre o pensamento ético tomista e outros pensamentos, antigos e contemporâneos, da ética de virtudes ou eudaimônicas.

Por fim, uma terceira consequência é para a ordem das disciplinas filosóficas. Tiago Sinibaldi traça uma distinção muito forte entre a ética e a filosofia da natureza (1917, p. 257), afirmando inclusive que a ética estava em um grau de abstração superior à própria metafísica,

pois consideraria o ente abstraído de toda a realidade objetiva. Consideramos tal afirmação muito difícil de se sustentar, pois a ética está longe de ser uma disciplina afastada dos assuntos mais corriqueiros da vida. O próprio Sinibaldi trata do fim último do homem em dois lugares de sua obra: no final da filosofia da natureza, ao tratar do homem (1916, p. 387) e no início da filosofia moral (1916, p. 557). Tal repetição mostra na verdade que o bem moral é um caso particular do bem metafísico e deve ser considerado na sua concretude da natureza humana. Faz parte, portanto, da filosofia da natureza, conforme afirmam Gredt (1961, p. 211), embora a importância da doutrina sobre Deus acabe colocando a ética para depois da Metafísica.

Ao final de nosso trabalho, queremos deixar duas indicações para futuras pesquisas que tenham a nossa mesma base teórica. A primeira sugestão é a respeito da perfeição natural do homem. Tentamos trazer algumas considerações sobre esse tema na seção 2.4. Entretanto, não encontramos nenhuma referência direta e esse conceito entre os autores clássicos. No entanto, as obras teológicas que tratam do tema (ex. Marín, 1962) também apresentam uma base conceitual filosófica sobre a perfeição antes de adentrarem no terreno sobrenatural. Por isso, consideramos viável a construção de uma doutrina mais completa, no âmbito puramente natural, a respeito da perfeição humana. Especificamente, seria interessante procurar determinar qual o constitutivo essencial da moralidade, que identificamos de forma genérica com a tendência para o fim último, e se há qualquer paralelo na ordem natural para o constitutivo secundário ou instrumental.

Outra sugestão de pesquisa é a aplicação da nossa tese fundamental na ética especial. Esboçamos uma tentativa disso na nossa pesquisa anterior (cf. Gueiros, 2021), durante a qual nos apareceu a necessidade de aprofundar a relação entre o fim último do homem e a regra da moralidade. Especificamente, tais pesquisas podem se debruçar com mais fruto a respeito das sociedades naturais, a família e o Estado, e a respeito da educação, pois a doutrina da tradição aristotélico-tomista a respeito desses temas costuma se basear fortemente nas suas finalidades, conforme identificamos a respeito da família e da educação (cf. Gueiros, 2021, p. 28).

REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO, Santo. **Contra Maximinum Haereticum Arianorum Episcopum Libri Duo**. [s.n.], [s.d.]. Disponível em: <<http://www.augustinus.it/>>. Acesso em 1 de agosto de 2023.
- ARISTÓTELES. **Ética à Nicômaco**. 4. ed. Tradução de Torrieri Guimarães. São Paulo: Martin Claret, 2001. 235 p.
- AQUINO, Santo Tomas. **Opera omnia**. Editada pelo Papa Leão XII. Roma: S. C. para a Propagação da Fé, 1891. Tomo 13, 475p.
- AQUINO, Santo Tomas de. **Sententia in libri ethicorum**. [s.n.], 1969. Disponível em: <<https://www.corpusthomisticum.org/>>. Acesso em: 7 de jul. 2021.
- AQUINO, Santo Tomas de. **Suma teológica: I^a pars**. 4. ed. Tradução de Alexandre Correia. Campinas: Ecclesiae, 2016a. v. 1. 763p.
- AQUINO, Santo Tomas de. **Suma teológica: I^a-II^{ac} pars**. 4. ed. Tradução de Alexandre Correia. Campinas: Ecclesiae, 2016b. v. 2. 753p.
- AQUINO, Santo Tomas de. **Suma contra os gentios**. 2. ed. Tradução de Dom Odilão Moura. Campinas: Ecclesiae, 2017. 778p.
- CAETANO, Tomás de Vio. Comentários à *Summa Theologiae*. In: AQUINO, Santo Tomás de. **Opera omnia**. Editada pelo Papa Leão Roma: S. C. para a Propagação da Fé, 1861, Tomo 6, 470p.
- CAPRÉOLO, João. **Defensiones theologiae divi Thomae Aquinatis**. Alfred Cattier: Tours, 1908. Tomo 7. 484p.
- DERISI, Octavio Nicolas. **Los fundamentos metafísicos del orden moral**. 2. ed. Instituto “Luis Vives” de filosofía: Madrid, 1951.
- ELDERS, Leo J. A Ética de Santo Tomás de Aquino. **Aquinate**, s. l., n. 6, p. 61-80, 2008.
- FERRARA, Francisco Silvestre de. Comentários à *Summa Contra Gentiles*. In: AQUINO, Tomás de. Santo. **Opera omnia**. Roma: S. C. para a Propagação da Fé, 1891. v. 13. Editada pelo Papa Leão XII. Tomo 13. 475p.
- FESER, Edward. **The thomistic tradition**, Part I. [S.l.], 2009. Disponível em: <<https://edwardfeser.blogspot.com/2009/10/thomistic-tradition-part-i.html>>. Acesso em: 13 abr. 2021.
- FRANÇA, Leonel. **Noções de história da filosofia**. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1965. 386p.
- JOÃO DE SANTO TOMÁS. **Cursus theologici in primam secundae D. Thomae**: a quæstione prima ad vigesimam. [S.l. : s.n.], 1663. Tomo 1.
- GARDEIL, Henri-Dominique. **Iniciação à filosofia de S. Tomás de Aquino**: psicologia. Trad. de Augusto Chiavegato. Duas Cidades: s.l., 1967a. Vol. III. 234p.
- GARDEIL, Henri-Dominique. **Iniciação à filosofia de S. Tomás de Aquino**: metafísica. Trad. de Paulo Eduardo Arantes. Duas Cidades: s.l., 1967b. Vol. IV. 204p.
- GARDEIL, Henri-Dominique. **Iniciación a la filosofía de Santo Tomas de Aquino**: introducción - lógica. Trad. de Salvador Abascal Carranza. Tradición: México, 1973a. Vol. I. 285p.
- GARDEIL, Henri-Dominique. **Iniciación a la filosofía de Santo Tomas de Aquino**: cosmología. Trad. de Salvador Abascal Carranza. Tradición: México, 1973b. Vol. II. 180p.
- GARRIGOU-LAGRANGE, Reginald. **El realismo del principio de finalidad**. Buenos Aires: Decleé, De Brouwer, 1947. 281p.
- GARRIGOU-LAGRANGE, Reginald. **De Beatitudine, de actibus humanis et habitibus**:

comentarius in summam theologicam S. Thomæ I^a II^æ qq. 1 - 54. L. I. C. E. - R. Berruti & C.: Turim, 1951. 485p.

GONZÁLEZ, Zeferino. **Filosofia elemental**. 2. ed. Madrid: Imprenta de Policarpo López, 1873a. vol. I. 484p.

GONZÁLEZ, Zeferino. **Filosofia elemental**. 2. ed. Madrid: Imprenta de Policarpo López, 1873b. vol. II. 646p.

GONZÁLEZ, Zeferino. **Philosophia elementaria**: logicam, psychologiam, idealogiam. Madrid: Polycarpum Lopez, 1831. Vol. I. 445p.

GONZÁLEZ, Zeferino. **Filosofia elemental**. 2. ed. Madrid: Imprenta de Policarpo López, 1876a. vol. I. 484p.

GONZÁLEZ, Zeferino. **Filosofia elemental**. 2. ed. Madrid: Imprenta de Policarpo López, 1876b. vol. II. 646p.

GONZÁLEZ, Zeferino. **Philosophia elementaria**: ontologiam, cosmologiam et theodiceam. Madrid: Polycarpum Lopez, 1868a. Vol. II. 444p.

GONZÁLEZ, Zeferino. **Philosophia elementaria**: ethicam et historiam philosophiæ. Madrid: Polycarpum Lopez, 1868b. Vol. III. 445p.

GREDT, J. **Elementa philosophiæ aristotelico-thomisticae**: logica, philosophia naturalis. Barcelona: Herder, 1961a. vol. I. 544p.

GREDT, J. **Elementa philosophiæ aristotelico-thomisticae**: methaphysica, theologia naturalis - ethica. Barcelona: Herder, 1961b. vol. II. 535p.

GUEIROS, Lucas Dantas. **A doutrina do fim último natural do homem como fundamento da moral familiar**: uma leitura do tomismo neoescolástico. Orientador: Prof. Dr. Marcos Roberto Nunes Costa. 2021. 31 p. Monografia (Bacharelado em Filosofia) - Departamento de Filosofia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2021.

HUGON, Eduard. **Os princípios da filosofia de São Tomás de Aquino**: as vinte e quatro teses fundamentais. Tradução de Odilão Moura. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998. 318p.

JOÃO DE SANTO TOMÁS **Cursus philosophicus thomisticus**: Logica. Paris: Ludovicus Vivès, 1883a. Tomo 1. 750p.

JOÃO DE SANTO TOMÁS. **Cursus philosophicus thomisticus**: Philosophia Naturalis. Paris: Ludovicus Vivès, 1883b. Tomo 2. 678p.

HURSTHOUSE, Rosalind ; PETTIGROVE, Glen. Virtue ethics. *In*: ZALTA, Edward N. (Ed.). **The stanford encyclopedia of philosophy**. Ed. do Inverno de 2018. Metaphysics Research Lab, Stanford University: Palo Alto (USA), 2018. Disponível em <<https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/ethics-virtue/>>. Acesso em 23 out. 2021.

MARÍN, Antonio Royo. **Teología de la perfección cristiana**. 4. ed. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1962. 901p.

MARÍN, Antonio Royo. **Dios y su obra**. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1963. 659 p.

MARÍN, Antonio Royo. **Dios y su obra**. 3. ed. Madrid: B.A.C., 1965a. 659p.

MARÍN, Antonio Royo. **Teología de la salvación** 1. ed. Madrid: B.A.C., 1965b. 631p.

MARÍN, Antonio Royo. **Teología moral de Seglares**: moral fundamental y especial. 7. ed. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1996. 988p.

RYN, Tomas. **Curso sulla Prudenza**: Lezione n. 1. Bologna: 1988. Proferida em 13 de outubro de 1988. Registrada por Amelia Monesi. Disponível em:

<http://www.arpatto.org/testi/lezioni_prudenza/completo/1_Prudenza_Cavalcoli.pdf>. Acesso em 23 de abril de 2024.

SANTA SÉ. **Acta Sanctæ Sedes [1869-1870]**. vol. 5. Richakdi Garkoni: Roma, 1911. 711 p.
Disponível em <<https://www.vatican.va/archive/ass/documents/ASS-05-1869-70-ocr.pdf>>.

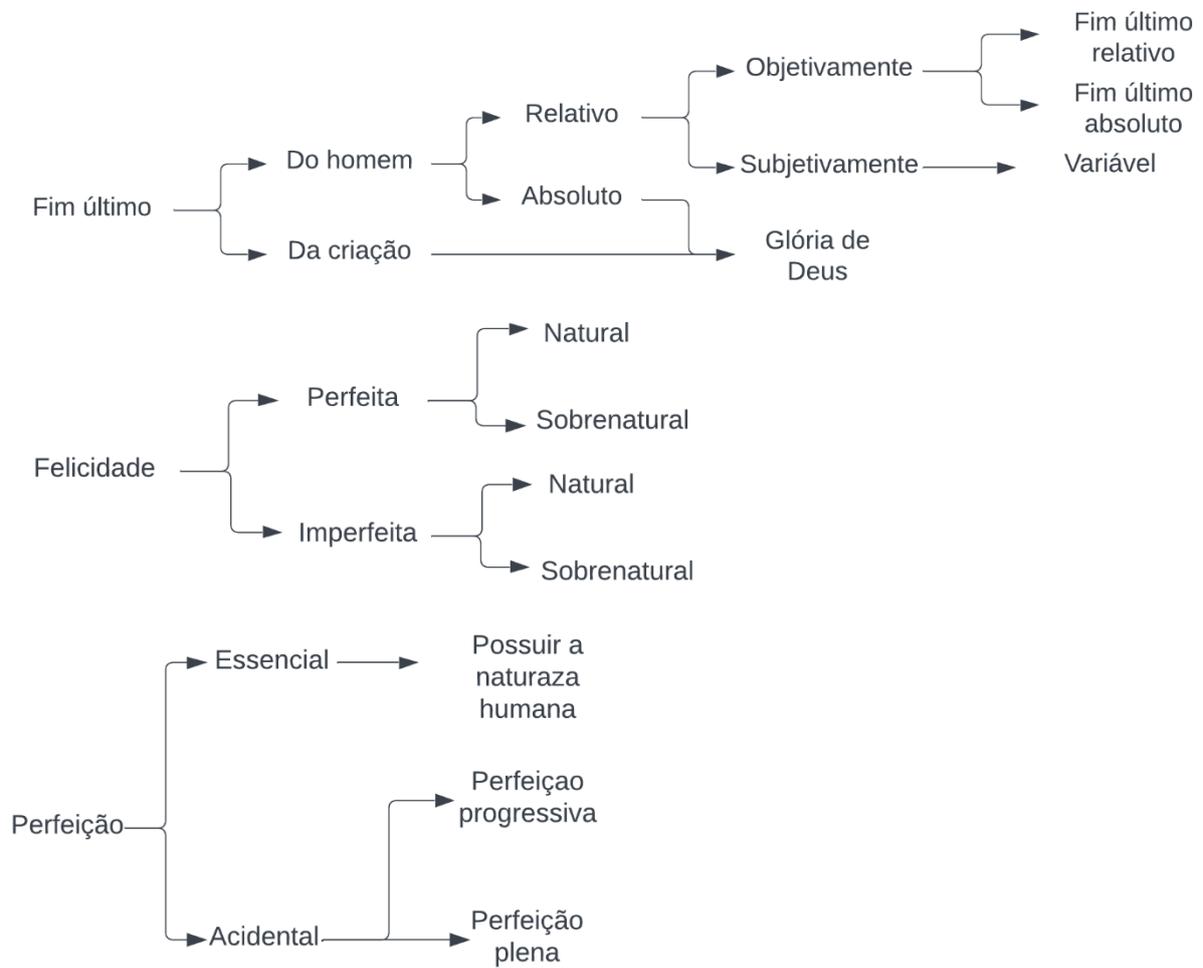
SINIBALDI, T. **Elementos de philosophia**: anthropologia - theodicea - moral. Roma: [s.n.], 1916. vol. II. 826p.

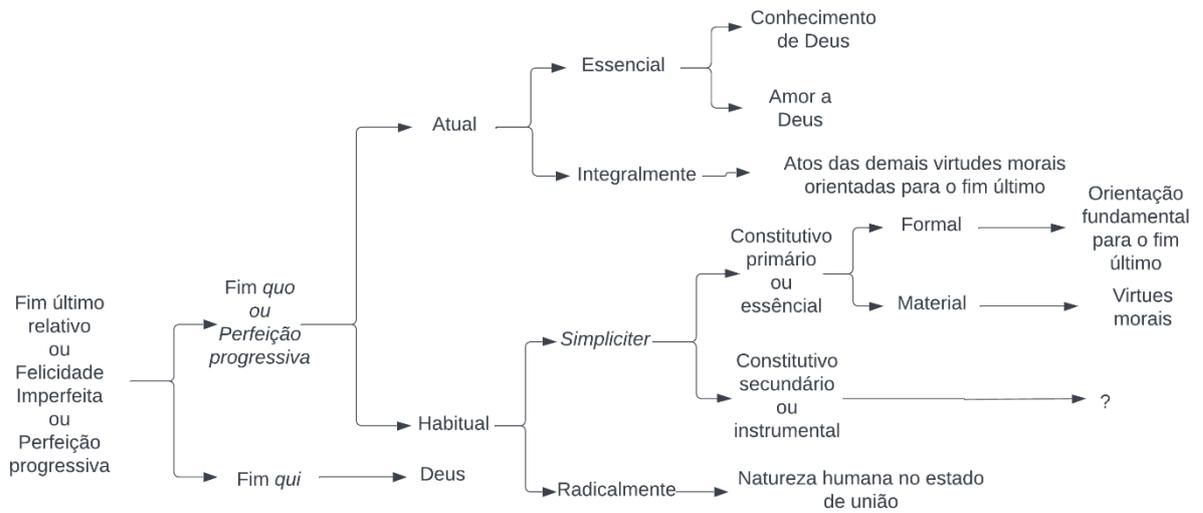
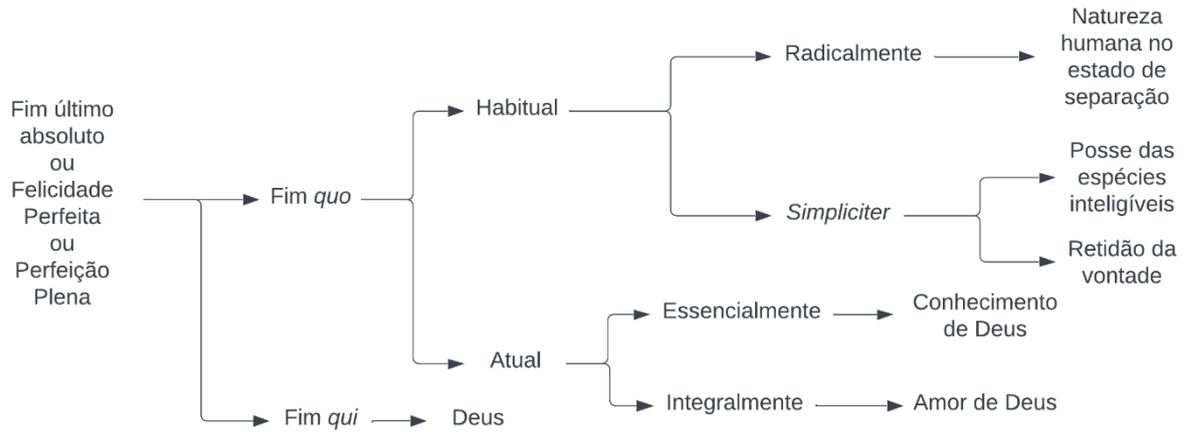
SINIBALDI, T. **Elementos de philosophia**: logica - ontologia - cosmologia. Roma: [s.n.], 1917. vol. I, 908 p.

TANQUEREY, Adolphe. **Compêndio de teologia ascética e mística**. 6. ed. Tradução de João Ferreira Fontes. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1961, 825p.

TANQUEREY, Adolphe. **Synopsis theologiae moralis et pastoralis**: ad mentem S. Thomae et S. Alphonsi hodiernis moribus accommodata. 7. ed. Roma: Desclée et Socii, 1922. Tomo II. 716p.

APÊNDICE A – QUADRO DE DISTINÇÕES DO FIM ÚLTIMO





APÊNDICE B – QUADRO DE DISTINÇÕES DA REGRA DA MORALIDADE

