



Iago Nicolas de Abreu Soares*

A distinção de razão entre o Bem e o Ente em Tomás de Aquino

RESUMO

Nesse artigo será analisado de que modo Tomás de Aquino estabelece a relação racional ou lógica entre a noção de ente e bem. Primeiro definimos o bem e de que modo ele deriva da noção de ente (que é aquilo que primeiro é conhecido pelo intelecto) através da relação entre o ente e a vontade, estabelecendo, assim, a transcendentalidade do bem ao reconhecer sua derivação como modo geral de extensão universal e, portanto, convertível com o ente segundo a realidade, mas distinta segundo a razão. Após isso, argumentaremos com Tomás por que se pode dizer que a noção absoluta de ente não possui identidade lógica com a noção absoluta de bem. Por fim, demonstraremos a prioridade do ente em relação ao bem na ordem da cognição, e a prioridade do bem em relação ao ente na ordem da causalidade.

Palavras-chave: Bem. Transcendentais. Tomás de Aquino.

The distinction of reason between the Good and the Being in Thomas Aquinas

ABSTRACT

This article will analyze how Thomas Aquinas establishes the rational or logical relationship between the notion of being (ens) and good. First, we define the good and how it derives from the notion of being (which is what is first known by the intellect) through the relationship between being and will, thus establishing the transcendentality of the good by recognizing its derivation as a general mode of universal extension and, therefore, convertible with the being according to reality, but distinct according to reason. After that, we will argue with Thomas why it can be said that the absolute notion of being does not have logical identity with the absolute notion of good. Finally, we will demonstrate the priority of the being in relation to the good in the order of cognition, and the priority of the good in relation to the being in the order of causality.

Keywords: Well. Transcendentals. Thomas Aquinas.

Introdução

Segundo Tomás de Aquino (1224/5-1274), o ente é o primeiro conhecido pela inteligência, e tudo o que afirmamos e concebemos sustenta-se nesse conceito primário. Desse modo, a noção de ente possui uma presença universal, e é o tecido a partir do qual costumam-se as noções de gênero, espécie e indivíduo. A esta propriedade da noção de ente de estar em tudo aquilo que o intelecto concebe, estando, por isso, “por cima” da consideração de todo gênero, nós damos o nome de transcendentalidade. O ente não é o gênero máximo, mas a noção primária que permite concebermos os predicamentos lógicos. Esses gêneros lógicos são concebidos como modos especiais do ente, não podendo, portanto, estarem presentes em toda e qualquer noção de ente, mas nesta ou naquela noção especificamente segundo sejam espécies de seu gênero próprio.

No entanto, há noções que derivam do ente que possuem a propriedade de estarem, mesmo que implicitamente, em todos os gêneros lógicos, ou seja, em todos os modos especiais de ente, possuindo não só a transcendência sobre todos os gêneros, mas também, conseqüentemente, a mesma extensão que o ente em sua noção lógica e em sua realidade metafísica. Essas noções são chamadas de *transcendentais*, e são convertíveis com o ente, ou seja, é possível fazer uma proposição afirmativa universal onde o ente e tal noção transcendental podem ambos ser sujeito e predicado. São, portanto, modos gerais que acrescentam uma razão intencional ao ente, não especificando-o de modo especial, mas a partir de certa consideração do ente em relação a si (e assim temos os transcendentais: coisa [*res*] e uno [*unum*]) e em relação a outro (e assim temos: *aliquid* [algo], verdadeiro [*verum*] e bem [*bonum*]).

O bem em geral é tudo aquilo que é almejado por alguma faculdade, visto que chamamos de bem tudo o que é desejável e mal o que é reprovável. Tal noção é constituída de um transcendental a partir da relação, conveniência ou ordem que o ente possui para com a vontade. Pergunta-se, portanto, de que modo ocorre essa relação em seu sentido lógico, ou seja, a relação entre ente e bem na razão. Para desenvolvermos a relação lógica entre bem e ente em Tomás de Aquino, primeiro iremos considerar a definição de bem para estabelecer aquilo que assim nomeamos (seção 1). Após isso, analisaremos a transcendentalidade do bem (seção 2), de que

modo o bem deriva da noção de ente como um transcendental (subseção 2.1) e sua convertibilidade com o ente (subseção 2.2), possuindo ambos a mesma extensão segundo a coisa (*secundum rem*), mas sendo distintos segundo a razão (*secundum rationem*). Ademais, exporemos de que modo a noção absoluta de ente se distingue da noção absoluta de bem (seção 3), apesar de ambos se identificarem segundo a coisa. Por fim, apresentaremos como podemos afirmar que o ente possui anterioridade lógica com relação ao bem, ou seja, anterioridade segundo o modo que concebemos na razão.

Para tanto, utilizaremos as obras de Tomás de Aquino, especialmente o primeiro artigo da quinta questão da primeira parte da *Summa theologiae*, com os acréscimos pertinentes de obras como *De Veritate*, *Summa Contra Gentiles*, *Commentaria in Ethicorum Libros Aristotelis*.

1 A definição do bem

O bem na filosofia tomista pode possuir tanto uma noção geral quanto noções específicas. A noção geral de bem será aquela em que sua definição poderá ser aplicada em tudo aquilo que recebe o nome de bem, mesmo que sejam de espécies distintas e análogas. Para chegarmos a essa noção geral precisamos aplicar a regra retórica aristotélica, segundo a qual devemos nomear as coisas pelo seu uso comum: “erram igualmente aqueles que designam as coisas por meio de nomes inadequados, chamando, por exemplo, ‘homem’ a um ‘plátano’, e transgredindo assim o uso corrente da linguagem” (*Tópicos* II, 1. 109a). Portanto, devemos considerar o que chamamos de bom ou bem em nossa linguagem comum para chegarmos a uma definição do bem em geral.

Costumeiramente chamamos de bem aquilo que é *desejável*, como quando afirmamos “isso é uma boa comida” (bem alimentar), “essa é uma boa ferramenta” (bem utilitário) ou “essa é uma boa ação” (bem moral) (Cf. *In Ethicorum.*, I, 6). Portanto, não erra Aristóteles ao definir o bem como “aquilo a que todas as coisas tendem”¹ (*Ethica Nicomachea* I, 1, 1094a.). Tomás de Aquino também adota essa

¹ Afirmamos “aquilo que é desejável” para acentuar o uso costumeiramente humano que não está despregado de sua dimensão psicológico-volitiva (a vontade que deseja tal bem). No entanto, “aquilo que todas as coisas tendem” acentua a propriedade mesma do bem geral de ser o fim ou realização

definição fazendo menção ao Estagirita: “A razão do bem consiste em que alguma coisa seja atrativa. Por isso mesmo, o Filósofo, no livro I da *Ética*, assim define o bem: ‘Aquilo para o qual todas as coisas tendem’” (S. Th., Ia, q. 5, a. 1). Se tudo aquilo que costumeiramente nomeamos de bem nós o desejamos ou almejamos de alguma maneira, seja por sua utilidade, seja pelo deleite que causa, seja por sua própria natureza, corretamente definimos o bem como aquilo para o qual todas as coisas tendem.

O bem em geral, portanto, é tudo aquilo que é buscado por algo. Essa tendência nem sempre é consciente, já que muitas coisas tendem para um fim apesar de não possuírem inteligência. Como exemplo temos todas as plantas que tendem ao seu desenvolvimento e nutrição por meio de um apetite natural não-consciente: afirmamos, então, que a árvore é o bem da planta. Portanto, seja naturalmente, como a semente tende à árvore, seja conscientemente, como o ser humano busca sua felicidade, podemos aplicar o termo *appetunt*, que traduzimos por “tendem”.

Por ser uma definição geral, Aristóteles não quer dizer que tudo tende para um único e exclusivo bem; antes, essa noção se aplica, de modo geral, a todo apetecível, sendo predicável nas diversas e análogas espécies de bem. Tomás explica que esse apetecer ao bem não é a um único, visto que se considera o bem em comum, mas que é possível afirmar a tendência a um único pelo qual as coisas se dizem boas por participação ao Sumo Bem, o qual de algum modo é desejado em todo bem que é termo de um apetite:

Mas o próprio tender ao bem é apetecer o bem e, por isso, disse que o ato apetece o bem, enquanto tende ao bem. Não é, porém, um único bem ao qual todas as coisas tendem, como foi dito acima. E, portanto, não se descreve aqui um único bem, mas um bem considerado em comum. Porque nada é a não ser enquanto é certa semelhança e participação do sumo Bem, o mesmo Sumo Bem que é, de algum modo, apetecido em todo bem. E, assim, pode-se dizer que é um único bem o que todo apetece (*In Ethic.*, I, 1).

Como o bem pode ser predicado a tudo aquilo que é objeto de apetência, podemos concluir com Tomás de Aquino que ele se identifica com o ente, visto que todo ente pode ser objeto de apetência enquanto está em ato (Cf. S. Th., Ia, q. 5, a.

de uma potência mesmo que análoga à vontade. Como a inteligência é o bem do intelecto, ou a cor o bem da visão. Assim como podemos predicar o ente analogamente, também o bem.

1). A essa propriedade de se identificar com o ente chamamos de transcendentalidade.

2 A transcendentalidade do bem

Para a consideração da transcendentalidade do bem, devemos analisar o artigo 1 da primeira questão do livro *Quaestiones disputatae De veritate* de Tomás de Aquino, no qual o Doutor trata da divisão dos transcendentais a partir dos diversos modos de acréscimo que podemos realizar no termo “ente”, que é aquilo que primeiro conhecemos.

2.1 Divisão dos transcendentais

O transcendental é a noção de ente, mas segundo certo acréscimo intencional que a razão realiza, sem que, com isso, tenha que especificá-lo, mas tomando-o de uma maneira geral. Ora, toda e qualquer coisa que caia na consideração intelectual do homem possui alguma entidade, mesmo que não seja um ente real, mas imaginário, como um personagem de um livro. Ou seja, tudo o que é concebido por nós, é concebido enquanto é *algo*, e possui uma entidade, seja real ou racional. Por esse motivo o Aquinate dirá, seguindo o filósofo árabe Avicena, que a primeira ideia que concebemos antes de qualquer outra coisa é o *ente*:

Assim como nas demonstrações de proposições é preciso efetuar a redução a algum princípio conhecido, evidente para o intelecto, o mesmo ocorre ao investigar o que seja uma determinada coisa; senão em ambos os casos haveria regresso ao infinito e seriam impossíveis a ciência e o conhecimento das coisas. Aquilo porém que o intelecto por primeiro concebe como a coisa mais evidente de todas e à qual se reduzem todos os seus conceitos é o ente, como diz Avicena, no início de sua *Metaphysica* [I, 6]. Daí ser necessário que todos os conceitos do intelecto sejam obtidos por acréscimo ao ente (*De Veritate*, q. 1, a. 1).

Fica claro que, segundo Tomás de Aquino, é preciso que o intelecto repouse na consideração de uma noção primeira que sustente todas as demais, e essa é a noção de ente, na qual subjaz todas as demais ideias que consideramos, seja como ente atual e, portanto, que existe concretamente (um cão), seja um ente potencial, aquele que pode existir concretamente, apesar de ser apenas uma consideração

nossa (um cão alado). Por isso, não podemos definir o ente, pois ele é o fundamento primeiro de todas as demais definições (Cf. DERISI, 1951, p. 48).

Sem o ente nada poderíamos pensar, pois todo pensamento possui conteúdo. Todas as ideias e noções que temos são sempre por um acréscimo ao ente, que é o objeto formal da inteligência. Vemos assim que a noção de ente transcende todos os gêneros, como argumenta o Doutor Angélico a partir do fato de que todo conceito é algum tipo de acréscimo ao ente:

Daí ser necessário que todos os conceitos do intelecto sejam obtidos por acréscimo ao ente. Mas ao ente não se lhe pode acrescentar nada de estranho, como no caso de a diferença ser acrescentada ao gênero ou o acidente ao sujeito, pois toda natureza é também essencialmente ente; daí que também o Filósofo [III *Metaph.* 8] demonstra que o ente não pode ser um gênero (*De Veritate*, q. 1, a. 1).

Se, por exemplo, afirmamos “animal racional”, a diferença específica “racional” não está contida atualmente na noção de animal, havendo, assim, o acréscimo de uma ideia a outra. No entanto, se acrescentarmos algo ao ente, como quando afirmamos “ente vivo”, há o acréscimo de uma noção que já está determinada ou atualmente presente no ente mesmo que de modo implícito, pois toda natureza, essência, existência, propriedade ou perfeição é de algum modo entitativo. Logicamente diríamos que todo acréscimo possui conteúdo e o termo “ente” é universalmente extensivo. Portanto, segundo Tomás de Aquino, para acrescentarmos algo ao ente, isto deve se dar apenas por meio de um termo que exprime um modo do ente que racionalmente não consideramos imediatamente:

mas se diz que algumas coisas acrescentam algo ao ente enquanto exprimem um modo do próprio ente não expresso pelo nome “ente”, o que ocorre de dois modos. O primeiro modo dá-se quando o modo expresso é um modo especial do ente; há, pois, diversos graus de entidade segundo os quais se consideram os diversos modos de ser, e segundo estes modos consideram-se os diversos gêneros das coisas: a substância, pois, não acrescenta ao ente nenhuma diferença que designe alguma natureza a ele justaposta, mas com o nome “substância” exprime-se um certo modo especial de ser, a saber, o ente por si, e assim para os outros gêneros (*De Veritate*, q. 1, a. 1).

Por meio desse primeiro modo, o acréscimo que se faz ao ente não é uma ideia que não se possa reduzir ao ente, mas um modo *especial* dele, de tal maneira que os acréscimos que se fazem são de gêneros distintos entre si: assim temos as *categorias*

aristotélicas, a saber, a substância e os demais acidentes (qualidade, quantidade, hábito, etc.). Podemos então dizer ente substancial, ente qualitativo, entre outros. Entretanto, há um outro modo por meio do qual podemos acrescentar algo ao ente, quando o consideramos em um modo geral que pode ser predicado de todo e qualquer ente: estamos aqui diante dos *transcendentais*, ou seja, termos que exprimem uma propriedade do ente, mas sem especificá-lo a um modo de ser; noções, portanto, aplicáveis a todo e qualquer ser. Esse modo, entretanto, pode ocorrer de duas maneiras distintas, ou enquanto consideramos o ente em si mesmo, ou quando consideramos o ente referindo-se a outro. Tomás mostra como chegamos aos dois primeiros transcendentais considerando o ente em si mesmo:

O segundo modo dá-se quando o modo expresso é um modo geral aplicável a todo ente, e isto pode ocorrer duplamente: ou enquanto se aplica a todo ente em si ou enquanto se aplica a um ente referido a outro. No caso de se aplicar a todo ente em si, algo é expresso do ente ou afirmativa ou negativamente; mas não se encontra algo dito de modo absoluto que se aplique a todo ente, a não ser sua essência, segundo a qual se diz que ele é, e assim lhe é imposto o nome “coisa” (*res*), que difere de “ente” — como diz Avicena no início da *Metaphysica* [I, 6] — porque “ente” indica o ato de ser enquanto “coisa” (*res*), a quiddidade ou essência do ente. No caso da negação, a negação que se aplica de modo absoluto é a indivisão, que é expressa pelo nome “uno” (*unum*): o uno é, pois, precisamente o ente indiviso (*De Veritate*, q. 1, a. 1).

Encontramos, assim, os transcendentais *res* e *unum*. Mas o que importa para nós é a segunda maneira de acrescentarmos ao ente um modo geral, através de sua relação com outro ente. Nessa maneira também há dois modos:

Quando se considera o modo do ente referido a outro, então há também dois casos. O primeiro desses casos é segundo a alteridade (divisão) de uma coisa em relação a outra, e isto é expresso pela palavra “algo” (*aliquid*): pois diz-se *aliquid* no sentido de *aliud quid*, isto é, “outra coisa”, daí que o ente se diz “uno” enquanto indiviso em si, dizendo-se “algo” enquanto diviso, diferente dos outros. O outro caso é segundo o “ajustar-se” (*convenire*) de um ente a outro, e isto só pode ser considerando alguma coisa que por sua natureza seja apta a ir ao encontro (*convenire*) de todo ente: e é precisamente a alma, a qual “de certo modo é todas as coisas”, como se diz em II *De anima*. Pois na alma há as potências cognoscitiva e apetitiva; o ajustar-se do ente ao apetite é expresso pela palavra “bem” (*bonum*); daí que, no início de *Ethicorum* [I, 1], diz-se que “o bem é aquilo que todas as coisas apeteçam”, enquanto a conveniência (*convenientia*) do ente ao intelecto é expressa pelo nome “verdadeiro” (*verum*) (*De Veritate*, q. 1, a. 1).

Temos, portanto, aqueles transcendentais que são elencados por Tomás de Aquino através da relação do ente para com o outro. Dentre esses citados, importa principalmente o transcendental bem (*bonum*), que é o próprio ente enquanto pode ser apetecível por uma vontade, ou seja, possui uma relação de conveniência com a faculdade do apetite racional.

2.2 Bem e ente: mesma extensão secundum rem, distinta intenção secundum rationem

Ser um transcendental significa possuir uma extensão universal, e é por causa de sua extensão universal que o bem não pode ser definido propriamente por meio de gênero e diferença específica². Por isso sua definição se dá por meio do seu efeito, ou seja, a apetência que o bem causa na faculdade apetitiva, como nos explica o Aquinate em seu *Comentário à Ética a Nicômaco*:

Deve-se considerar que o bem se enumera entre as primeiras realidades de tal modo que, segundo os platônicos, o bem é o ente primeiro. Ora, segundo a verdade das coisas, o ente e o bem são convertíveis. No entanto, as primeiras coisas não podem ser conhecidas por algo anterior, mas são conhecidas pelos posteriores, como a causa é conhecida pelos próprios efeitos. Contudo, como o bem é propriamente o motivo do apetite, descreve-se o bem pelo movimento do apetite, como costuma se manifestar a força motriz pelo movimento. E, por isso, diz que os filósofos adequadamente enunciaram que o bem é o que todos apetecem (*In Ethicorum I, 1*).

Aquilo que é primeiramente conhecido não pode ser definido por gênero, pois sua noção é mais extensiva que tal predicável, visto que transcende todo e qualquer gênero; por isso sua definição se dá por uma descrição dos seus efeitos, como o número ordinal primeiro é explicado pelo segundo e não por algo anterior. Portanto, a definição do bem pelo efeito é antes por seu excesso de cognoscibilidade que pela sua ausência de conteúdo formal, assim como o ente.

Por causa dessa extensão universal do bem, Santo Tomás questiona-se se o bem e o ente são distintos segundo a coisa (Cf. S. Th., q. 5, a. 1) ou, dito de outra maneira, se nas coisas são a mesma realidade ou não. Assim, chega à conclusão que não são distintos na realidade, mas apenas segundo a razão:

² Como é o caso da clássica definição de homem como “animal racional”.

O bem e o ente são idênticos na realidade; eles só diferem quanto à razão. Eis a prova: a razão do bem consiste em que alguma coisa seja atrativa. Por isso mesmo, o Filósofo, no livro I da *Ética*, assim define o bem: “Aquilo para o qual todas as coisas tendem”. Ora, uma coisa atrai na medida em que é perfeita, pois todos os seres tendem para a própria perfeição. Além do mais, todo ser é perfeito na medida em que se encontra em ato. É certo, portanto, que algo é bom na medida em que é ente, pois o ser é a atualidade de todas as coisas, como já se viu. É então evidente que o bem e o ente são idênticos na realidade; mas o termo “bom” exprime a razão de “atrativo” que o termo “ente” não exprime (S. Th., Ia, q. 5, a. 1).

Aqui temos a defesa de Tomás da convertibilidade entre o bem e o ente. O fundamento dessa convertibilidade é a noção de que o bem é uma perfeição (algo acabado) e que toda perfeição está em ato, assim como todo ente é ato. Ademais, o bem não só é perfeito, mas é perfectível em razão de sua atualidade (DERISI, 1951, p. 55). A sua identificação com o ente faz com que em uma proposição universal afirmativa o ente tanto pode ser sujeito e ideia de bem predicado: “Todo ente é bem”, quanto o inverso, o bem ser sujeito e o ente predicado: “Todo bem é ente”. Ou seja, há uma mesma extensão entre o bem e o ente, visto que quando ambos são sujeitos da proposição universal afirmativa, eles são considerados em extensão universal.

Vemos assim certo “otimismo tomista”, enquanto não pode ser dito que o mal é substancial ou entitativo; antes, a bondade (como um fundamento da apetibilidade dos entes ou capacidade de aperfeiçoamento) permeia todos os entes. As coisas, em vista disso, possuem tanto mais bondade, quanto possuem de ser³. E, assim como se diz ente por analogia na medida em que é predicado em modos específicos, como nas dez categorias, também o bem de igual modo pode ser predicado. Podemos falar em uma substância boa, qualidade boa, quantidade boa, hábito bom, etc.:

Deve-se dizer que, uma vez que o bem se converte com ente, como o ente é considerado enquanto substância e enquanto acidente, também o bem é atribuído a alguma coisa segundo o seu ser essencial e segundo o ser accidental, nas ações materiais e também nas ações morais (S. Th., Ia-IIae, q. 18, a. 3).

Mas apesar de o bem possuir a mesma extensão *secundum rem* do ente, os dois termos distinguem-se segundo a razão (*secundum rationem*), visto que há o acréscimo na consideração do ente de sua relação com a vontade: “É então evidente

³ Em seu sentido ontológico, não confundir com a bondade moral. Apesar de ser possível fazer uma analogia com o ente moral (Cf. S. Th., Ia-IIae, q. 18, a. 1).

que o bem e o ente são idênticos na realidade; mas o termo ‘bem’ exprime a razão de ‘atrativo’ que o termo ‘ente’ não exprime” (S. Th., q. 5, a. 1). Há uma mesma razão real, mas uma distinta razão intencional.

Isso significa que nossa inteligência considera na realidade a mesma coisa sendo “ente” e “bom”, mas, quando consideramos o bem da coisa, vemo-la sob um ângulo novo, enquanto ela é apetecível, desejável. Essa é a diferença entre distinção real e distinção de razão. A distinção real é a própria consideração de que concretamente duas coisas se diferenciam entitativamente. Mas a distinção de razão é de dois tipos (Cf. FORMENT, 1992, p. 173): o primeiro é a distinção de razão raciocinante, quando temos dois termos sinônimos, e por isso a separação deles é algo artificial da mente. O segundo tipo possui um fundamento na realidade, e se distingue em dois modos: a distinção de razão raciocinada perfeita, onde um termo contém o outro de modo indeterminado ou potencial; e a distinção de razão raciocinada imperfeita, na qual dois termos contêm o mesmo conteúdo em ato, mas um explicita o que no outro está implícito. Esse é o caso dos transcendentais. O bem explicita a propriedade que o ente tem de ser desejado pela perfeição ou atualidade que possui.

3 *Bonum simpliciter e bonum secundum quid*

Por causa da distinção de razão que se faz entre o bem e o ente, é preciso dizer com Tomás de Aquino que aquilo que é dito absolutamente bom (*bonum simpliciter*) não é o mesmo que absolutamente ente (*ens simpliciter*), assim como o que é bom segundo certo aspecto (*bonum secundum quid*), não é ente segundo certo aspecto (*ens secundum quid*): “Deve-se dizer que ainda que bem e ente sejam idênticos na realidade, diferem todavia segundo a razão; não significam exatamente a mesma coisa o *ente absoluto* e o *bem absoluto*” (S. Th. Ia, q. 5, a. 1). O motivo para tanto apontado por Tomás é que o ente designa propriamente o que está em ato (ou seja, algo que existe no momento atual e não que poderá vir a ser como a potência), e aquilo que está em ato se refere àquilo que está em potência. Ora, toda potência se diz de algum ato (*potentia dicitur ab actu*) (Cf. *De Potentia*, I, 1), de maneira que o ente se diz primeiramente em ato em relação ao que é apenas potencial, como a substância se diz em relação aos acidentes que podem se desenvolver:

Pois o ente designa propriamente algo que está em ato; e o ato se refere propriamente à potência: assim uma coisa é dita ente de modo absoluto em razão daquilo que primeiramente a distingue do que se encontra apenas em potência. E isto é o ser substancial de cada coisa, e é em razão de seu ser substancial que uma coisa qualquer se diz ente de modo absoluto. Em razão dos atos que são acrescentados, se diz que uma coisa é *sob certo aspecto*: ser branco, por exemplo, significa ser sob certo aspecto, pois ser branco não suprime o ser em potência de modo absoluto, pois isto acontece a algo que já existe em ato (S. Th., Ia, q. 5, a. 1).

A substância é tudo aquilo que existe por si e subjaz cada ente em sua existência; acidentes são aquilo que existe em dependência do ser da substância (Cf. S. Th., Ia, q. 3, a. 6). Por exemplo, a branquitude do lobo é o acidente da substância que é o próprio lobo como sujeito de qualidades, quantidades, hábitos, etc. A altura é sempre acidente de um sujeito substancial, pois não há altura independente daquilo que é mensurado.

Tomás de Aquino, no primeiro artigo da questão cinco que estamos analisando, responde a uma objeção que ele mesmo apresenta citando Boécio: “Com efeito, Boécio diz: ‘Vejo nas coisas que uma coisa é serem boas e outra é serem’”. Nessa resposta afirma que apesar de o ente e o bem serem idênticos na realidade, como eles diferem na razão é possível dizer que, quando falamos de ente em sentido absoluto (*ens simpliciter*), tratamos da substância que primeiramente existe em ato para que potencialmente haja acidentes. Os acidentes, que são atualidades acrescentadas posteriormente, como uma criança que aumenta sua estatura na medida que se desenvolve, são entes em certo sentido ou aspecto (*ens secundum quid*). Já a noção de bem, ao contrário, não pode ser considerada de modo absoluto ou simplesmente quanto ao ser substancial, visto que o bem é primeiramente compreendido como perfeição, acabamento, plena realização:

Ao contrário, o bem exprime a razão de perfeito, que é atrativo, e, em consequência, exprime a razão de último. Daí que aquilo que é ultimamente perfeito chama-se bem absoluto. Aquilo que não possui a perfeição última que deveria possuir, ainda que tenha alguma perfeição, pois se encontra em ato, não será dito perfeito absoluto, mas apenas sob certo aspecto (S. Th., Ia, q. 5, a. 1).

Acerca da distinção entre ente e bem absolutamente considerados em sua noção, devemos ter o ente como a primeira perfeição, o primeiro ato; já o bem como

a segunda perfeição, o ato segundo, ou seja, aquele ato que é acrescentado à forma substancial.

Aquilo que é perfeito é o que está realizado. Uma casa perfeita é aquela em que todas as suas partes integrantes estão constituídas. Já aquilo que existe, mas não atingiu a perfeição de sua essência segundo certo progresso accidental, dizemos que é perfeito em certo aspecto, em alguma medida, visto que por sua existência está realizado de alguma maneira: “Deve-se afirmar que bem se diz pela forma que recebe do ser, se se entende o bem de modo absoluto, segundo o ato último” (S. Th., q. 5, a. 1). O homem existe antes de tudo de maneira substancial⁴, mas esse existir está aberto para uma série de possibilidades, potências reais, que possui e que devem ser atualizadas para atingir sua perfeição, seja a maturidade humana ao atingir a fase adulta, seja a maturidade intelectual quando progressivamente conhece e se aprofunda na verdade, objeto de sua inteligência (Cf. FABRO, 2020, p. 50).

Assim o homem progride acidentalmente em perfeição, apesar de permanecer substancialmente o mesmo. Por isso, de maneira absoluta e propriamente dizemos que o bem expressa antes o ente em sua perfeição final, do que o ser em sua perfeição primeira:

Logo, segundo o ser primeiro, isto é, o ser substancial, uma coisa é dita ente de modo absoluto; e boa, sob certo aspecto, a saber, enquanto é ente. Mas, segundo o último ato, uma coisa é dita ente sob certo aspecto e boa de modo absoluto. É o que Boécio quer dizer quando afirma que *nas coisas se deve distinguir o bem e o ser*; há de se entender do bem e do ser considerados de modo absoluto, porque segundo o ato primeiro uma coisa é ente de modo absoluto, e segundo o último é bem de modo absoluto. Pelo contrário, segundo o ato primeiro é de alguma forma bem, e segundo o último é de alguma forma ente (S. Th., Ia, q. 5, a. 1).

Outra razão, ademais, para a distinção entre *bonum simpliciter* e *ens simpliciter* está no fato de que, possuindo o bem razão de perfectivo, ele é antes de tudo ato segundo, visto que é pelo ato segundo (acidente de ação) que aperfeiçoamos os ademais entes. A noção de ente, ao contrário, é absolutamente o ato primeiro, que é o que anteriormente existe em comparação com os acidentes, e é o fundamento da ação dos entes. Acreditamos encontrar essa razão quando Tomás de Aquino mostra

⁴ Falamos aqui de anterioridade ontológica e não cronológica, pois não é possível existir um ser humano sem possuir acidentes.

que o bem deve se referir a outro (ou seja, como perfectivo), mas essa referência se dá pelo acidente, que é aquele que aperfeiçoa os demais:

Pois, segundo a bondade substancial algo se diz bom relativamente, mas segundo a accidental algo se diz bom absolutamente [...]. A razão desta diversidade é esta: de fato, diz-se que cada coisa é ente enquanto se considera absolutamente, mas o bem, como é claro pelo dito, é relativo a outro. Contudo, em si mesmo algo se aperfeiçoa enquanto subsiste pelos princípios essenciais, mas para que se refira a todas as coisas que são externas a [esse mesmo algo], segundo o modo devido, não se aperfeiçoa a não ser mediante os acidentes acrescentados à essência, porque as operações pelas quais algo se une de certo modo a outro [algo] progridem da essência mediante as virtudes acrescentadas à essência (*De Veritate*, q. 21, a. 5).

Não podemos confundir, diante dessa exposição, que o ente ou o bem considerado em sentido absoluto seja o Sumo Ente ou Sumo Bem. Com os primeiros, estamos falando da noção própria de cada termo; com os outros do Ente ou Bem não-participados ou não-limitados por algum modo particular de existência, noções que só podem ser predicadas ao Ser Subsistente por Si (*Ipsum Esse Subsistens*) (Cf. *De Veritate*, q. 21, a. 5). O Ser Subsistente por Si é Causa Primeira se o consideramos segundo a noção de Ente, e Causa Última se o consideramos segundo a noção absoluta de Bem, assim como absolutamente se considera o ente no ato primeiro e o bem no ato último (Cf. *De Veritate*, q. 21, a. 1).

4 A prioridade lógica do ente sobre o bem

Determinada a convertibilidade do bem com o ente, Tomás de Aquino se questiona se o bem segundo a razão tem prioridade com relação ao ente (Cf. S. Th., I, q. 5, a. 2). E conclui que o ente é anterior ao bem, visto que o ente é aquilo que é primeiramente conhecido, e só após isso reconhecemos sua relação com a vontade.

Segundo Tomás, consideramos a razão de um nome como aquilo que o intelecto concebe e exprime pelas palavras ou voz. Ora, o ente é a primeira coisa que é conhecida pelo intelecto, a partir do qual todas as demais noções são consideradas, como a base de toda a construção ou edifício mental das ideias: “A razão significada por um nome é aquilo que o intelecto concebe da coisa e exprime mediante a palavra. Assim, tem prioridade segundo a razão o que por primeiro o intelecto concebe. Ora, o

que por primeiro o intelecto concebe é o ente” (S. Th., Ia, q. 5, a. 2). A razão de o intelecto conhecer primeiramente o ente é o fato de ser o objeto próprio do intelecto que se dirige a ele, como as cores se dirigem à visão ou os sons à audição: “Pois algo é cognoscível na medida em que se encontra em ato, como se diz no livro IX da *Metafísica*. Por conseguinte, o ente é o objeto próprio do intelecto; ele é, pois, o primeiro inteligível, como o som é o primeiro objeto próprio do ouvido” (S. Th., I, q. 5 a. 2). Para o Aquinate, portanto, o ente deve ter prioridade na razão em relação ao bem, por ser o primeiro que é conhecido e o fundamento da noção de bem que lhe acrescenta a noção de apetibilidade.

No entanto, no mesmo artigo, ao responder a primeira objeção, Tomás de Aquino mostra que apesar de o ente ser racionalmente anterior ao bem pelo fato de o ente ser o primeiro a ser conhecido, enquanto se considera a *causalidade*⁵ o bem deve ser considerado racionalmente anterior. O motivo está na razão de *fim* que o bem possui pelo fato de ser apetecível, ou seja, objeto de tendência da vontade que almeja o bem:

Ora, o bem, por ter razão de ser atrativo, implica uma relação de causa final, causalidade que é a primeira de todas, pois o agente não age a não ser em vista de um fim, e é pelo agente que a matéria se move para a forma. Por isso, o fim é chamado a *causa das causas*. Portanto, quando se trata de causalidade, o bem tem prioridade sobre o ente, como o fim sobre a forma; por esta razão, entre os nomes que significam a causalidade divina, o bem há de preceder o ente (S. Th., Ia, q. 5, a. 2).

A causa final é a primeira das causas, por isso é chamada com razão por Aquino de *causa das causas*. O motivo é que a causa formal é informada na causa material por meio da causa eficiente, mas um agente só pode agir em vista de um fim, pois a ação não teria antes um efeito do que outro:

Se o agente não tendesse a um efeito determinado, todos os efeitos lhe seriam indiferentes. O que, porém, se relaciona com muitas coisas indiferentemente, não produz uma delas mais que outra; donde, de um indiferente para ambas não se segue efeito algum a não ser que seja determinado por algo a um sentido (ScG., III, 2).

⁵ Ou seja, considerando a ordem das causas.

Logo, o agente deve ter um fim que é causa anterior ao movimento da causa eficiente: “Ora, na ordem da causalidade vêm primeiro o bem e o fim, que movem a causa eficiente; em seguida, a ação desta causa eficiente move em vista da forma; ao final, chega a forma” (S. Th., Ia, q. 5, a. 4). Aquela causa que é a primeira na intenção, é a última na operação: “Ora o bem tem razão de fim, o qual é primeiro na intenção e último na execução” (S. Th., Ia-IIae, q. 25, a. 1).

Por ter o bem razão de fim, como adiante trataremos, ele deve ter prioridade lógica sobre o ente quando consideramos a causalidade, pois o ente não implica causalidade, a não ser a causalidade formal: “Com efeito, o bem tem razão de fim, no qual repousa não apenas o que está em ato, como também para ele se move o que não está em ato, mas apenas em potência. Mas o ente não implica uma relação de causalidade, exceto de causalidade formal, inerente ou exemplar” (S. Th., Ia, q. 5, a. 2, ad 2).

Considerações Finais

Concluimos que, sendo o bem em geral aquilo que todas as coisas desejam, pode ser considerado segundo um modo transcendental e extensão universal, o bem ontológico, que é o próprio ente considerado sob uma razão intencional distinta, sem acrescentar ao ente algo que lhe seja estranho. Essa razão intencional no ente é ele mesmo sob a ótica de sua conveniência, proporção ou relação para com alguma faculdade apetitiva, mais propriamente a faculdade espiritual da vontade que tem o bem como objeto ou termo próprio de seu movimento. Portanto, através do ente chegamos à noção de bem enquanto transcendental, ou seja, o bem para além da especificação de qualquer gênero, estando, por conseguinte, tal noção presente em todas as considerações análogas de ente.

Dessa propriedade de ser um transcendental, concluimos que o bem possui a mesma extensão segundo a realidade com o ente; são, portanto, convertíveis (podem ser tanto sujeito quanto predicado de uma proposição afirmativa universal um do outro), devido ao fato de que todo bem o é enquanto perfeito, e tudo o que é perfeito está em ato. Ora, todo ente é ente enquanto está em ato; logo, todo bem é ente, e vice-versa. No entanto, há uma distinção de razão entre o bem e o ente, enquanto o bem é o ente considerado desejável, conveniente à vontade. Ademais, deve-se

reconhecer que há uma distinção na consideração do que seja o ente e o bem absolutamente considerados. O ente possui razão de ato, por isso, absolutamente falando, é o ato primeiro (substância), aquele a que nos referimos por ente absolutamente considerado. O bem, entretanto, possui razão de perfeito e perfectivo. Então, não ao ato primeiro nos referimos com o bem absolutamente considerado, mas ao ato segundo que é a perfeição acrescentada ao ente (a partir desse acréscimo que algo se aperfeiçoa e torna-se absolutamente bom) e também aquilo a partir do qual o ente aperfeiçoa outro, visto que a ação se diz ato segundo e não primeiro, por ser acidente.

Por fim, é preciso reconhecer uma prioridade lógica do ente sobre o bem, visto que a razão de ente é mais simples que a razão de bem, por isso é o ente quem primeiro cai no objeto de consideração do intelecto e é fundamento do acréscimo de intenção racional a partir do qual temos a ideia de bem. No entanto, Tomás de Aquino faz a ressalva de que, segundo a *ordem da causalidade*, o bem possui prioridade, pois se identifica com a causa final por possuir razão de fim (aquilo que é almejado). O bem é anterior ao ente na ordem da causalidade como a causa final possui prioridade com relação a causa formal. Assim, fica exposto de que modo Tomás de Aquino estabelece a relação lógica ou racional entre a noção de bem e de ente.

Referências

ALVES, Anderson Machado Rodrigues. **Ser e Dever-ser: Tomás de Aquino e o Debate Filosófico Contemporâneo**. São Paulo: Editora Raimundo Lúlio, 2015.

ARISTÓTELES. **Organon**: V. Tópicos. Volume 5. Tradução de Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores, LDA., 1987.

DERISI, Octavio Nicolas. **Los fundamentos metafísicos del orden moral**. Madrid: Instituto “Luis Vives” de Filosofía, 1951.

FABRO, Cornélio. **Breve introdução ao tomismo**. Brasília: Edições Cristo Rei, 2020.

FORMENT, Eudaldo. La trascendentalidad de la belleza. **Thémata**, Sevilla, n. 9, p. 165-182, 1992.

TOMÁS DE AQUINO. **Comentário à Ética a Nicômaco de Aristóteles (I-III): O Bem e as virtudes**. Volume 1. Tradução de Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Rio de Janeiro: Mutuus, 2015.

TOMÁS DE AQUINO. **O Bem: Questões Disputadas Sobre a Verdade: Questão 21**. Campinas: Ecclesia.

TOMÁS DE AQUINO. ***Quaestiones disputatae de anima***. Disponível em: <https://www.corpusthomisticum.org/>. Acesso em: 07.dez.2022.

TOMÁS DE AQUINO. ***Quaestiones disputatae de potentia***. Disponível em: <https://www.corpusthomisticum.org/>. Acesso em: 06.fev.2023.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma Contra os Gentios**. Tradução de Joaquim F. Pereira e Eliane da Costa Nunes Brito. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

TOMÁS DE AQUINO. **Verdade e conhecimento**. Tradução, estudos introdutórios e notas de Luiz Jean Lauand e Mario Bruno Sproviero. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

Recebido em: 23.02.2023.

Aprovado em: 27.04.2023.