



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ
CENTRO DE HUMANIDADES
MESTRADO ACADÊMICO DE FILOSOFIA – CMAF**

RODRIGO SOUSA FIALHO

**A VIRTUDE DA JUSTIÇA E SUA RELAÇÃO COM O DIREITO EM SANTO TOMÁS
DE AQUINO**

**FORTALEZA – CEARÁ
2015**

RODRIGO SOUSA FIALHO

**A VIRTUDE DA JUSTIÇA E SUA RELAÇÃO COM O DIREITO EM SANTO TOMÁS
DE AQUINO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual do Ceará – CMAF, como requisito parcial para a conclusão do Mestrado Acadêmico de Filosofia e obtenção do título de Mestre em Filosofia, na área de concentração de Ética Fundamental.

Orientador: Prof. Dr. Eduardo Jorge Oliveira Triandopolis.

FORTALEZA – CEARÁ
2015

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação

Universidade Estadual do Ceará

Sistema de Bibliotecas

Fialho, Rodrigo Sousa.

A virtude da Justiça e sua relação com o Direito em Santo Tomás de Aquino [recurso eletrônico] / Rodrigo Sousa Fialho. - 2015.

1 CD-ROM: 4 ¾ pol.

CD-ROM contendo o arquivo no formato PDF do trabalho acadêmico com 80 folhas, acondicionado em caixa de DVD Slim (19 x 14 cm x 7 mm).

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Estadual do Ceará, Centro de Humanidades, Mestrado Acadêmico em Filosofia, Fortaleza, 2015.

Área de concentração: Ética e Filosofia Social e Política.

Orientação: Prof. Dr. Eduardo Jorge Oliveira Triandópolis.

1. Alma humana. 2. Virtude moral. 3. Justiça. 4. Lei. 5. Direito. I. Título.



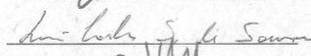
SECRETARIA DA CIÊNCIA, TECNOLOGIA E EDUCAÇÃO SUPERIOR
UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ
CENTRO DE HUMANIDADES
MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA
Av. Luciano Carneiro 345 – Bairro de Fátima
Fortaleza – CE CEP: 60410-690 - Tel: (85) 3101.2033
e-mail: cmaf@uece.br home Page: www.uece.br/cmaf

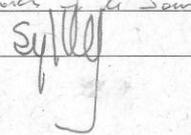


ATA DA 140ª DEFESA DE DISSERTAÇÃO DO CURSO DE MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA

Às 10h00min horas do dia 24 de março de 2015 na sala 41 do Centro de Humanidades da Universidade Estadual do Ceará, deu-se por acontecida a Defesa de Dissertação do Mestrado Acadêmico em Filosofia do mestrando **Rodrigo Sousa Fialho**, que tem como título: "A VIRTUDE DA JUSTIÇA E SUA RELAÇÃO COM O DIREITO EM SANTO TOMÁS DE AQUINO". Apresentaram-se como Banca Examinadora presente os professores doutores: Eduardo Jorge Oliveira Triandópolis (Orientador), Luis Carlos Sousa (1º Examinador), Sylvia Peixoto Leão Almeida (2ª Examinadora). Eu, Igor Timbó Andrade, lavrei a presente Ata que vai por mim assinada.

Prof. Dr. Eduardo Jorge Oliveira Triandópolis – UECE (Orientador) 

Prof. Dr. Luis Carlos Silva de Sousa – UNILAB (1ª examinador) 

Profa. Dra. Sylvia Peixoto Leão Almeida – UECE (2ª examinadora) 

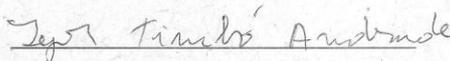
Resultado: Satisfatório
 Não Satisfatório

NOTAS

PRESIDENTE	1º EXAMINADOR	2º EXAMINADOR
8,0	8,0	8,0

Média Final: 8,0

Com Louvor



Igor Timbó Andrade

Secretário

À Dielle Leite,
Maria Luísa,
Raimundo Nonato e
Eduardo Triandopolis.

AGRADECIMENTOS

A Deus, por me ter dado força para progredir na pesquisa e na escrita desta dissertação.

Ao Professor Dr. Eduardo Jorge Oliveira Triandopolis, por suas orientações e pela paciente atenção que me foi dada desde a primeira vez que o procurei.

À FUNCAP, pelo incentivo financeiro que muito contribuiu para esta pesquisa.

À minha namorada, Dielle, que me motiva e consola com sua presença e palavras sempre amorosas e singelas.

À minha família, pelo apoio moral.

“O primeiro efeito da justiça é a inclinação para a obra justa, segundo a qual o homem parece estar disposto às operações justas. Segundo efeito da Justiça é a própria operação justa. O terceiro efeito da justiça é o fato de que o homem, após conceituar a Justiça e estabelecer as ações convenientes, quer executar ações justas”.

(Santo Tomás de Aquino)

RESUMO

Objetiva-se, neste trabalho, apresentar a relação entre a virtude da justiça e o direito em Santo Tomás de Aquino, a partir, sobretudo, do estudo da *Summa Theologiae*, sem, no entanto, ignorar as demais obras em que Aquino aborda a justiça, tal como o comentário ao livro quinto da *Ética Nicomaqueia* de Aristóteles e o *De Anima*, obra em que Santo Tomás aborda a alma, ponto de onde partimos neste trabalho. Parte-se da abordagem do homem, enquanto ente complexo, composto de corpo e alma. Em um segundo momento, aborda-se a bem-aventurança enquanto fim último do ser racional, as paixões e as potências superiores (intelecção e volição). Na terceira etapa, clareia-se o que os assuntos abordados nas etapas anteriores têm a ver com a doutrina moral de Santo Tomás. Nela explanamos acerca das virtudes morais ou cardeais, a saber, temperança e fortaleza, que regulam as paixões e a prudência, virtude que Aquino designa como intelectual e moral ao mesmo tempo, que, em suma, consiste na reta razão do agir. Subsequentemente, atacamos o objetivo central do trabalho: a relação entre justiça, lei e direito.

PALAVRAS-CHAVE: Alma Humana. Virtude Moral. Justiça. Lei. Direito.

ABSTRACT

Objective, of this work, is present in the relationship between the virtue of justice and the law in St. Thomas Aquinas, where, above all, the study of the *Summa Theologiae*, without, however, ignore the other works in which Aquino approaches the justice, such as the comment to the fifth book of the Nicomachean Ethics of Aristotle and the *De Anima*, work wherein St. Thomas approaches the soul, point where we started this task. It starts with of man approach, while being complex, composed of body and soul. In a second moment, we discuss the blessedness while last end of the rational being, the passions and the higher powers (intellection and volition). In the third stage, observe that the matters discussed in the previous stages have to do with the moral doctrine of St. Thomas. It expounded about the moral or cardinal virtues, namely temperance and fortitude that govern the passions and the prudence, virtue that Aquino designates as intellectual and moral simultaneously, which, in sum, is the direct reason of the act. Subsequently, we attack the central objective of the work: the relationship between justice, law and Right.

KEYWORDS: Human soul. Moral virtue. Justice. Law. Right.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	10
2	DO HOMEM	13
2.1	A ALMA	13
2.2	A UNIÃO DA ALMA COM O CORPO.....	14
3	DAS POTÊNCIAS	21
3.1	O FIM ÚLTIMO	21
3.2	AS POTÊNCIAS DA ALMA	23
3.4	AS POTÊNCIAS SUPERIORES	24
3.4.1	O intelecto	24
3.4.2	Os apetites e as paixões	27
3.4.3	A volição	29
4	A VIRTUDE	35
4.1	O <i>HABITUS</i>	35
4.2	A VIRTUDE	39
5	A JUSTIÇA E O DIREITO	51
5.1	A JUSTIÇA.....	51
5.2	A <i>CÍVITAS</i>	54
5.3	A LEI.....	59
5.3.2	A lei, a justiça e o Direito	65
5.4	RELAÇÃO DA LEI COM O DIREITO	70
5.5	O REGIME DAS LEIS	72
6	CONCLUSÃO	76
	REFERÊNCIAS	78

1 INTRODUÇÃO

“Na justiça, a virtude refulge em todo o seu esplendor, pois, graças a ela, os homens são chamados bons”.

(Cícero)

O objeto do presente estudo, em primeiro plano, é a relação entre a virtude moral da justiça e o direito em Santo Tomás de Aquino. Deste modo, nas páginas que se seguirão discutem-se os seguintes temas: o homem, enquanto composto de matéria e forma, cuja forma é uma alma imortal infundida por Deus; as potências superiores da alma e, entre elas, as paixões, que também são da alma; as virtudes morais enquanto *habitus* bons, que dispõem bem aqueles que a possuem; e, finalmente, a virtude moral da justiça, enquanto aquilo que ordena o homem em suas relações com outrem.

Este trabalho surgiu por duas razões: a primeira delas foi oriunda de algumas conversas com o Professor Eduardo Jorge Oliveira Triandopolis, que me incentivou a pesquisar Tomás de Aquino, ainda pouco estudado em nossas universidades. A segunda razão foi justamente o desafio de aprofundar meus rudimentares conhecimentos em Filosofia Medieval, com a ajuda de meu orientador, nos dois anos de mestrado, mesmo sabendo das dificuldades próprias do estudo de autores antigos e medievais, já que além de uma análise filosófica, a compreensão desses autores exige, por vezes, um estudo filológico.

A relação entre justiça e direito é fruto de uma reflexão magistral em Tomás de Aquino, já que esse filósofo medieval foi capaz de entrelaçar o pensamento de filósofos gregos e medievais, e ainda o de juristas romanos com seu próprio pensamento, dando origem a uma obra extremamente original e, em certos aspectos, inovadora para a época.

Aquino define a justiça como a virtude que regula as ações com respeito a outrem e o justo ou direito consiste numa obra ajustada a outrem. Ou seja, o ponto comum mais relevante entre ambos é a função: estabelecer ou promover o bem comum, visando a regulação das ações humanas com respeito a outrem.

Nessa perspectiva, a presente pesquisa pode contribuir para o esclarecimento da relação da harmonia entre a moral e o direito, considerando que, para Tomás de Aquino, este não pode contrariar aquela.

No primeiro capítulo, procurou-se demonstrar a estrutura complexa e algumas características da alma humana, fundamentais para o desenvolvimento posterior do trabalho. Para Santo Tomás, o homem, como também todas as outras coisas, é um composto de *hylé* (matéria) mais *morphé* (forma), porém o homem está no topo da hierarquia dos seres vivos, já que possui alma imortal, dotada de potências superiores, como inteligência e vontade, tema desenvolvido no segundo capítulo. A alma humana é, portanto, racional e é a forma substancial do corpo. Além disso, é princípio de todo e qualquer movimento. Diferente dos demais animais, graças à razão, o homem consegue discernir os fins aos quais almeja.

Na antropologia filosófica de Tomás de Aquino, o homem é abordado enquanto criatura feita por Deus. Dessa forma, é, segundo ele, Deus mesmo quem cria a alma e a infunde no corpo humano quando este atinge certo estágio. Imortal, a alma humana sobrevive à destruição do corpo, ou seja, a morte consiste na separação de alma e corpo.

No segundo capítulo, demonstram-se quatro pontos essenciais para a compreensão da moral tomasiana: a bem-aventurança, enquanto finalidade última do homem; as potências superiores, a saber, inteligência e vontade; e, entre elas, as paixões que, em Santo Tomás não são nem boas nem más e, assim como as potências, pertencem à alma.

Na filosofia tomasiana, bem é sinônimo de perfeição. Dessa maneira, o bem último é o fim último. Tal fim é aquilo que conduz a coisa à sua perfeição última. A procura pelo fim é a meta primeira de toda ação humana. As demais coisas são buscadas enquanto orientadas ao fim. Nesse sentido, a finalidade é a razão pela qual se quer todas as demais coisas, ou seja, tudo o que não é fim é meio pelo qual se chega ao fim. Tudo o que é desejado pelo homem o é visando um fim. Assim, é preciso que entre os fins haja um fim último pelo qual se deseja os demais fins, que são apenas intermediários. Por tal razão, Santo Tomás considera que o fim último é o que motiva a ação humana e este fim se identifica com o bem, pois, para ele, o bem é a finalidade da vontade, faculdade a que apetece o fim e cujo objeto é o bem comum, o que abrange o bem de todas as demais potências.

Quanto às potências superiores, verificar-se-á que duas são as faculdades racionais: inteligência e vontade. Apesar da finitude humana, o intelecto possui potencial de infinitude e é capaz de apreender aspectos absolutos do real. Por isso, afirma Santo Tomás, que o intelecto é a potência para conhecer todas as essências. Pela vontade, o homem deseja as coisas conhecidas. Por ambas as potências, o homem pode chegar intelectualmente ao conhecimento, apreendendo a essência das coisas e desejando o bem conhecido e livremente eleito.

No terceiro capítulo expor-se-á a filosofia moral de Mestre Medieval, abordando-se o conceito de *habitus* – optamos por endossar a tese de Torrel, para quem hábito tem significado bem distinto de *habitus*. O termo *habitus* designa uma capacidade que aperfeiçoa a potência na qual nasce e lhe confere liberdade de exercício, fonte de prazer no agir. Assim, virtude é um *habitus* operativo bom que aperfeiçoa a potência; e que dispõe bem aquele que a possui.

Tendo em vista a finalidade do presente trabalho, abordaremos acuradamente apenas as virtudes morais, a saber, a temperança, a fortaleza, a prudência e a justiça.

Por último, no quarto capítulo é apresentado o tema central deste trabalho, a virtude moral da justiça e sua relação com o direito, o que implica a exposição da relação entre justiça, lei e direito, definindo cada termo separadamente e também sua relação com os demais.

A virtude moral da justiça possui estreita relação com o direito, pois, segundo Tomás de Aquino, o direito é assim denominado porque é justo e o justo é o objeto da justiça. Além disso, discutiremos também o tema da lei e suas implicações com a lei eterna, a lei natural e a lei positiva e ainda sua relação com a virtude da justiça, como virtude social que regula as ações exteriores com respeito a outrem.

2 DO HOMEM

Na *Summa Theologiae*, após a investigação acerca da criatura espiritual e da criatura corporal, Tomás de Aquino investiga o homem que, na sua filosofia, é considerado um composto de alma (substância espiritual) e de corpo (substância material). A partir da questão LXXV da primeira parte da mencionada obra, Aquino passa a abordar o homem, não com a preocupação de explicá-lo enquanto tal, mas visando-o enquanto criatura de Deus. Assim, na primeira parte do tratado, o Filósofo Medieval trata especificamente acerca da natureza do homem, ou seja, abordando aquilo que ele é em virtude de sua natureza. Sua abordagem é filosófica e seu referencial é Aristóteles. Por isso, no presente capítulo, abordaremos o homem enquanto composição de *hylé* (matéria) mais *morphé* (forma).

2.1 A ALMA

A alma, para Santo Tomás, é um princípio vital que distingue os seres de acordo com o grau evolutivo. Desse modo, a alma é intrínseca a todos os seres vivos, sendo que: a alma vegetativa compõe os vegetais, que são meros executores das atividades, das quais ignoram o fim e a forma; os vegetais são essencialmente materiais. A alma sensitiva compõe os animais, seres irracionais que, dotados de sensibilidade, executam e aprendem a forma do agir. E a alma intelectual, que é inerente aos seres racionais, capazes de executar e apreender a forma e o fim de suas ações; tal alma é essencialmente espiritual.

No ápice da hierarquia dos vivos, enquanto o mais elevado dos seres materiais, o homem integra em si as três faculdades (vegetativa, sensitiva e intelectual). Todos os demais animais reúnem em sua própria estrutura somente as potências vegetativas e sensitivas. Por isso, ao contrário dos outros animais, o homem consegue discernir os fins aos quais almeja.

Além disso, por ser o primeiro princípio da vida¹, a alma é princípio de movimento, como afirma Santo Tomás: “Há outro motor que não é movido por si,

¹ TOMÁS DE AQUINO, *S.Th*, I-II, q. 75, a. 1 resp.

mas o é acidentalmente, e assim não move o movido de modo sempre uniforme. Este motor é a alma. Há ainda outro motor que é movido por si: o corpo”².

Nesse sentido, para Aquino, a alma é também responsável pelo movimento e não somente o corpo, pois o homem é dotado de componentes que estão substancialmente interligados e, como a união de tais componentes, a saber, alma e corpo, caracteriza o homem, possui este em si o princípio de seus próprios movimentos. Assim, enquanto animal racional, é capaz de mover-se por si mesmo, inclusive conforme o fim que ele próprio estabelece para si, o que só é possível graças à atividade da razão e do intelecto, cujo papel é, basicamente, ordenar o fim e o meio, após conhecer a proporção de ambos. Por isso, Aquino afirma, com Aristóteles, que o que distingue os seres humanos dos demais seres vivos é a razão, o que, como vimos, equivale a dizer que o homem está no grau mais elevado da vida.

Além disso, de todos os seres vivos apenas o homem é possuidor de alma imortal, dotada de inteligência e vontade, potências essas que vão muito além da capacidade corpórea, significando assim que o homem possui um corpo organizado, cujo ato provém da alma.

Os demais animais - dotados apenas de alma sensitiva - são possuidores de sensação, memória sensível e estimativa, além de possuírem alma mortal (isto é, que não sobrevive à destruição do corpo) e, por essa razão, desprovidos de consciência sensível. Já os vegetais não são sequer dotados de consciência sensível.

Por conseguinte, há um princípio, comum a todas as substâncias materiais, incluindo-se aí o homem, que determina a matéria segundo o seu modo de ser. Este princípio é a alma, que pode ser definida metafisicamente como forma que dá “substância” ao composto, ou seja, no ser vivo a alma é o princípio configurador da vida. Este princípio é filosoficamente chamado de forma substancial.

2.2 A UNIÃO DA ALMA COM O CORPO

A forma substancial rege a totalidade de cada ser e toda sua atividade. Santo Tomás explica: “Não é a forma que está ordenada à matéria; é antes o

² Ibidem. I-II, q. 75, a. 1, ad.1.

contrário. A partir da forma se deve compreender a razão pela qual a matéria é tal, e não inversamente³. A esta forma substancial chamamos alma.

Dada a distinção entre matéria e forma e, cientes da composição hilemórfica que constitui o homem, sendo a matéria, o corpo, e a forma, a alma, pode-se inferir que a alma humana e o corpo constituem uma só entidade.

Por conseguinte, a alma e corpo são princípios distintos que compõem o mesmo “ente”. Para Santo Tomás, o intelecto não é nenhum órgão corporal nem forma exclusiva de nenhum deles, é, portanto, distinto da configuração biofísica humana. Aquino ainda atesta que “[...] deve-se dizer que a mais elevada das formas naturais, diz o Filósofo no livro II da *Física*, a alma humana, na qual termina a consideração do filósofo da natureza, certamente existe de maneira separada, mas unida à matéria⁴”.

Como foi dito, após longo e exaustivo estudo sobre os anjos (criaturas espirituais) e sobre as criaturas corpóreas, Tomás de Aquino investiga o homem, criatura composta de uma substância corporal e uma espiritual, composição que distingue o homem dos anjos, pois, o homem, ao contrário do ser angélico, não é um ser puramente espiritual, mas dotado de corpo material, extenso, constituído de partes distintas, cujo conjunto não se resume a um mero agregado accidental, mas dotado de unidade substancial.

É precisamente por essa unidade que podemos nos referir a nós mesmos usando a palavra eu. Desde pequenos, sabemos que quando nos alimentamos é o nosso eu que se alimenta e é nutrido, e não somente o estômago, que quando nos movemos é o nosso eu que se move, que quando socamos é o nosso eu que soca e não apenas o braço e mão etc. Enfim, tudo o que fazemos com qualquer parte do corpo é de nossa autoria e de nossa total responsabilidade. Nesse contexto, a palavra “eu” denota uma pessoa humana na sua inteireza, no sentido metafísico de substância.

Para seguir a ordem que o próprio Tomás de Aquino, na *Summa Theologiae*, seguiu na abordagem sobre o homem, enfocando a alma humana, iniciemos nossa inquirição acerca deste tema pela natureza da alma, sem olvidar a relação desta com o corpo.

³ TOMÁS DE AQUINO, *S.Th*, II q.76, a.5.

⁴ *Ibidem*. *S.Th* II, q. 76, a. 1.

Segundo Aquino, a alma é de natureza imaterial (espiritual). Tal imaterialidade, no entanto, não pode ser evidenciada, motivo que o leva a fazer sobre este tema, uma cuidadosa investigação.

No que tange à causa eficiente (termo inexistente em Aristóteles), a atividade própria do princípio intelectual: entender e querer (trataremos de ambos os conceitos no segundo capítulo) não depende do corpo, o que indica que o corpo serve à inteligência e à vontade apenas como “causa instrumental”.

O poder intelectual, portanto, não é faculdade de nenhum órgão corporal. Isso significa dizer, por exemplo, que o fato de uma pessoa ter cérebro não lhe garante, por si só, o entendimento de difíceis fórmulas matemáticas. Contudo, o corpo possui importante função no tocante ao ato de conhecer: é das coisas sensíveis, ou seja, daquelas que captamos pelos sentidos, que abstraímos os universais.

Os sentidos foram dados ao homem também para fins de conhecimento, o que não significa que o intelecto dependa do corpo para conhecer. Por isso, afirmamos que no ato de entender o cérebro não desempenha papel fundamental, o que aponta para a imaterialidade deste ato.

Na prática, é por meio da aquisição de *habitus*⁵ que as potências intelectivas e volitivas são canalizadas para o exercício ótimo da atividade noética.

Mas se a alma imaterial é a forma substancial do corpo, como é possível para esta realizar operações que independem do corpo?

A solução tomasiana parte da seguinte premissa: a inteligência humana é potência para os inteligíveis, o que equivale a dizer que o intelecto humano tem a força para conhecer a totalidade das naturezas. Além disso: “[...] o poder intelectual”, afirma Aquino, “não é o poder de algum órgão corporal, como o poder de ver é ato do olho. Conhecer, com efeito, é ato que não pode ser exercido por um órgão corporal, como acontece com o olho⁶”.

Ademais, se os limites da matéria obstaculizassem o conhecimento dos inteligíveis, o único conhecimento possível seria o sensitivo, que é o único conhecimento possível para os animais irracionais. As essências abstratas e universais são o objeto próprio das operações do intelecto: “[...] a alma intelectual”, ensina Santo Tomás, “pelo fato de poder apreender os universais, é capaz de

⁵ Na metafísica de Santo Tomás, os *habitus* são o intermediário entre a potência e o ato.

⁶ TOMÁS DE AQUINO, *S.Th*, II, q. 76, a. 1, ad. 1.

apreender infinitas coisas⁷". Os órgãos do corpo são capazes apenas de apresentar o contingente, o particular e o temporal.

Na primeira questão das *Questões Disputadas Sobre a Alma*, Santo Tomás se ocupa do tema da substancialidade. Em um dos artigos da referida obra, ele trata de algumas teses de filósofos materialistas que negavam o caráter de substancialidade à alma racional, igualando-a a outras formas contingenciadas pela matéria; e da tese platônica que considera acidental a união da alma com o corpo.

Assim, "[...] a relação entre alma e corpo seria", para Platão, segundo Santo Tomás, "como a que se dá entre o piloto e seu navio ou entre o que está vestido e suas vestes⁸".

Aquino considera tal tese absurda por descartar o corpo como um elemento indispensável para a constituição da essência humana e conclui que:

[...] deve-se dizer que, ainda que a alma tivesse o ser completo, disto não se seguiria que o corpo se unisse a ela acidentalmente; seja porque o ser pertencente à alma se comunica com o corpo de tal modo que um só é o ser de todo composto, seja porque, ainda que possa subsistir por si mesma, ela não possui espécie completa, mas para isto lhe advém o corpo⁹.

Evidencia-se, nas palavras de Santo Tomás, que a união da alma com o corpo não é acidental, mas essencial, a alma é a forma substancial do corpo. Um corpo sem sua forma substancial não é humano, mas mera matéria orgânica.

Para explicar de maneira ainda mais esmiuçada a substancialidade da alma, Santo Tomás afirma:

[...] deve-se dizer que tudo o que é participado está para aquilo de que participa como para seu ato. E qualquer que seja a forma criada subsistente por si, deve participar do ser, porque também a *própria vida*, ou o que assim seja chamado, *participa do próprio ser* como diz Dionísio. O ser participado é limitado pela capacidade daquilo de que participa. Por isso só Deus, que é seu próprio ser, é ato puro e infinito. Mas nas substâncias intelectuais há composição de ato e potência, porém não de matéria e forma, mas de forma e ser participado. Por isso alguns disseram que elas se compõem de *pelo que elas são e de o que elas são*, visto que o existir é *aquilo pelo que uma coisa é*¹⁰.

⁷ Ibidem, S.Th, I q. 76, a. 5, ad. 4.

⁸ TOMÁS DE AQUINO, De An q. 1.

⁹ TOMÁS DE AQUINO, De An. q. 1, ad. 1.

¹⁰ Ibidem, S.Th, II, q. 75, a. 5, ad. 4.

As palavras do filósofo medieval mostram que a imaterialidade da alma humana é radicalmente distinta da imaterialidade da essência divina. Deus é Ato Puro (n' Ele não há potência), enquanto na alma há composição de essência e ato de ser, ou seja, é metafisicamente composta; a essência de Deus é simplesmente ser, n' Ele há máxima identidade. O ser da alma humana, diferentemente do de Deus, é composto, pois nele se dão ato e potência. Isto quer dizer o seguinte: a alma racional possui potência para entender e entende em ato, ao passo que em Deus tudo é seu próprio entender. Em suma: dada sua natureza imaterial, a alma humana é ontologicamente simples e, dada sua composição de essência e ser, metafisicamente composta.

Por tudo quanto foi dito, a união da alma com o corpo não é meramente accidental, mas substancial. Conforme Aquino: “deve-se dizer que, se a alma é forma do corpo, é necessário que a alma e o corpo tenham um ser em comum, que é o do composto¹¹”.

Entre as principais características dessa união, pode-se destacar sua substancialidade. Sem alma não resta no corpo nada de propriamente humano. Por este motivo, um cadáver, por ser desprovido das potências distintivas do ente humano, não passa de mero pedaço de matéria. Dado o mencionado caráter substancial, tal união comporta o ser e o operar:

[...] deve-se dizer que a alma se une ao corpo tanto pelo bem que é sua perfeição substancial (ou seja, porque com isto a espécie humana é completada), como pelo bem que é sua perfeição accidental (ou seja, porque com isto se perfaz o conhecimento intelectual, que se dá através dos sentidos). Pois este é o modo de intelecção natural do homem.¹²

A essência humana, portanto, é dotada de uma única alma que abrange a totalidade das operações das potências humanas, tanto inferiores (potências vegetativas e sensitivas), quanto superiores (potências intelectivas e volitivas). Para Santo Tomás, a alma intelectiva contém virtualmente as almas sensitiva e vegetativa e realiza por si tudo o que as formas menos perfeitas realizam nos outros seres.

¹¹ TOMÁS DE AQUINO, De An, q. 1, ad. 13.

¹² Idem, De An q. 1, ad. 7.

Após enumerarmos as principais características da alma humana e a independência desta com relação ao corpo, no que tange às operações do intelecto, surge inevitavelmente a indagação acerca de sua origem e de seu destino. Afinal, qual é a origem da alma humana? E o seu destino?

A alma humana possui uma origem e um destino completamente diverso das demais almas. A argumentação que responde à primeira questão é concatenada da seguinte maneira: dada a absoluta independência da alma com relação ao corpo,¹³ no tocante o ato próprio do intelecto humano, não é possível que a alma seja gerada pelo corpo, ou seja, não é possível que a alma seja gerada no momento da concepção. Apenas no caso de Cristo pode-se dizer que a alma espiritual já estava presente desde a concepção¹⁴. Mais ainda: dada a imaterialidade da alma humana, é impossível que o conhecimento intelectual seja compatível com o caráter concreto da matéria e, pela mesma razão, não é possível para a matéria elevar-se ao plano do conhecimento intelectual, independentemente da forma.

Esta incompatibilidade denota que a alma humana não está em potência na matéria, até porque, ao contrário do corpo, que é dividido em partes distintas, a alma humana, como toda e qualquer forma, é indivisível¹⁵. Por conseguinte, é impossível que a alma seja produzida por uma substância material (aqui, nos referimos à união do óvulo com o espermatozoide). E dada a indivisibilidade das formas, não pode a alma também provir de uma substância de mesmo grau ontológico, ou seja, de outra alma.

Descartadas as hipóteses acima, Santo Tomás do fato de que Deus cria tudo, inclusive a alma, a partir do nada (*ex nihilo*) e a infunde no corpo humano. Aqui, é forçoso explicar que, para que Deus infunda a alma racional na sua organização biofísica é necessário que esta tenha atingido certo grau de maturidade, ou seja, é preciso que o corpo desenvolva-se paulatinamente para poder receber a alma, como explica o filósofo medieval: “[...] deve-se dizer que o embrião tem primeiramente uma alma apenas sensitiva. Essa desaparece, e uma

¹³ Observe-se que, para Tomás de Aquino, o princípio intelectual independe do corpo sem, no entanto, negar a função informadora do princípio intelectual na organização do corpo.

¹⁴ BARRERA, J. M. A alma e sua pessoa: A relação mente-corpo segundo Aristóteles e sua interpretação por Santo Tomás de Aquino. Rio de Janeiro: Revista Aquinate, 2007. p. 16.

¹⁵ O ser substancial de qualquer coisa é indivisível. No caso, devido a alma ser a forma substancial do corpo, é indivisível.

alma mais perfeita lhe sucede que é ao mesmo tempo sensitiva e intelectiva [...] ¹⁶“. Clareia-se, assim, que no homem, a alma sensitiva, intelectiva e vegetativa é numericamente a mesma.

Igualmente diverso das demais almas é o destino da alma humana. Novamente, para compreender uma característica da alma humana, é preciso retornar à imaterialidade da atividade noética. Vimos, alhures, que a maior parte das atividades da alma são exercidas por meio do corpo, mas há uma que independe do corpo: a atividade intelectiva, operação da alma na qual não intervém a matéria.

Dessa forma, no homem, uma das partes ou função do programa racional que organiza a vida escapa às instruções de envelhecimento e morte. Esta parte ou função é o princípio intelectual, precisamente o que distingue o homem dos demais seres. É por isso que, mesmo privada do corpo, a forma espiritual – no caso, a alma humana – não é destruída *per accidens* como as demais formas. Além disso:

[...] deve-se dizer que a alma comunica à matéria corporal o ser no qual ela subsiste. Assim matéria e alma intelectiva constituem uma unidade, de tal maneira que o ser composto é o ser da mesma alma. Isto não acontece com as formas que não são subsistentes. Em consequência, a alma humana, mas não as outras formas, conserva seu ser quando o corpo é destruído¹⁷.

As palavras de Santo Tomás de Aquino atestam que a alma humana é a única forma que sobrevive à destruição do corpo. Aqui se faz importante salientar que a alma recebe o ser para comunicá-lo ao corpo, de tal modo que o ser da alma torna-se o do homem.

E além de não ser destruída com a destruição do corpo, não é possível para a alma decompor-se em partes, já que ao contrário do corpo, não é composta de partes distintas. Ora, fosse possível tal divisão, algo teria de conferir unidade à alma e, este algo, passaria, forçosamente, a ser o princípio de unidade, ou seja, a forma. Todavia, se tal acontecesse, a alma humana deixaria de ser forma.

Após tratar sobre a alma humana e a composição hilemórfica, Santo Tomás passa a considerar a potência que, com o *habitus*, são os princípios intrínsecos dos atos humanos. Por isso, para seguir a ordem da própria exposição de Aquino, trataremos, no próximo capítulo, das potências.

¹⁶ TOMÁS DE AQUINO, *S.Th*, II, q. 76, a. 3, ad. 3.

¹⁷ *Ibidem*. *S.Th*, II, q. 76, a. 2, ad. 6.

3 DAS POTÊNCIAS

No presente capítulo, abordaremos o tema das potências. As potências são múltiplas e têm sede e raiz na alma, embora tenham relação com o corpo. Como a finalidade deste trabalho é a abordagem de uma virtude moral, nos limitaremos a discutir as potências intelectivas e afetivas. A compreensão dessas potências é indispensável para a compreensão do agir humano em Santo Tomás de Aquino.

3.1 O FIM ÚLTIMO

Antes de adentrarmos, propriamente, nos estudo das potências, averiguaremos o conceito tomasiano de fim último, indispensável para a compreensão do agir humano. Segundo Santo Tomás, o fim último é o que motiva os comportamentos humanos. Aristóteles inicia a sua *Ética*¹⁸ abordando esse tema, Tomás de Aquino aborda o mesmo tema nas primeiras páginas da *Summa Theologiae Ia I-II*. A compreensão da conduta humana passa pela devida compreensão do fim último.

Para o Aquinate, o princípio da conduta humana é o fim¹⁹. Considera ele impossível chegar à compreensão da vida prática sem referência à finalidade²⁰, pois tudo o que age, o faz em virtude de um fim, que é um bem.

Na filosofia tomasiana, bem é sinônimo de perfeição. Assim, o bem último é o fim último (finalidade). Tal fim é aquilo que conduz a coisa à sua perfeição última. Na antropologia filosófica de Santo Tomás, a busca pelo fim é a meta primeira de toda ação humana: “[...] deve-se dizer que o fim, embora seja o último na execução, é o primeiro na intenção de quem age. Por isso, o fim tem razão de causa²¹”.

As demais coisas são buscadas enquanto ordenadas ao fim. Nesse sentido, a finalidade é a razão pela qual se quer todas as demais coisas, ou seja, tudo o que não é fim é meio pelo qual se chega ao fim. “É necessário”, explica Santo

¹⁸ Livro I da *Ética Nicomaqueia*.

¹⁹ ECHAVARRÍA, Mantín Frederico. *La Práxis de la Psicología e Sus Niveles Epistemológicos*. La Plata: Editorial UCALP, 2009. p. ?.

²⁰ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *S.Th*, I-II, q. 1, a. 4, in c.

²¹ *Ibidem*, *S.Th*, I-II, q. 1, a. 1.

Tomás, “que tudo o que o homem deseja, deseje-as em vista do fim último²²”. Assim, é preciso que entre os fins, haja um fim último pelo qual se deseja os demais fins, que são apenas intermediários.

Por essa razão, Para Aquino, o fim último é o que motiva a ação humana e este fim se identifica com o bem²³, pois, para ele, o bem é a finalidade da vontade, faculdade que apetece o fim e cujo objeto é o bem comum, o que abrange o bem de todas as demais potências²⁴.

É, pois, necessário que o fim último preencha de tal modo todos os desejos, que não deixe nada a desejar fora dele. O que é impossível se se requer para a perfeição do homem algo distinto do fim último. Logo não é possível que o apetite se incline para duas coisas, como se uma e outra fossem seu bem perfeito²⁵.

Nas palavras de Santo Tomás, aquilo que um homem persegue como fim último só pode ser um. Segundo ele, o apetite não pode tender a mais de uma coisa, como se duas coisas fossem o bem perfeito. Por isso, o fim último é o que é perseguido (buscado) como perfeição última que atualiza nossas potencialidades.

Santo Tomás, porém, não sustenta com esta concepção de finalidade uma posição fatalista acerca das ações humanas. Apesar do fim último nortear a conduta, é perfeitamente possível praticar uma ação que não esteja em conformidade com o fim último, embora, seja necessário um grande esforço para praticá-la, já que vai à contramão da espontaneidade da conduta, toda direcionada para o fim último. Mais ainda: na realidade, além de esforço, é necessário deliberação para agir de modo contrário ao fim e, por isso, mesmo as ações repentinas, que ocorrem sem deliberação, se dão espontaneamente em conformidade com o fim pré-concebido.

Apesar de aceitar a afirmação aristotélica de que cada um deve considerar como fim aquilo que considera melhor para si, longe de Tomás de Aquino cair num relativismo ético. Nesse sentido, o fim real e verdadeiro da vida humana não é algo escolhido por cada um de modo subjetivo.

²² Ibidem, *S.Th*, I-II, q. 1, a. 6.

²³ ECHAVARRÍA, 2009, p. 98.

²⁴ Estudaremos a vontade e sua operação mais adiante.

²⁵ TOMÁS DE AQUINO, *S.Th*, I-II, q. 1, a. 5.

Com Aristóteles, o Aquinate considera que o fim último, que é necessariamente, desejado por todo homem (e que é natural no homem) é a Bem-Aventura, que, num primeiro sentido, consiste no fim possuído pela vontade gozosa. Como dissemos acima, Santo Tomás não assume nem uma postura fatalista perante a ação humana, nem relativista. A especificação do conceito de Bem-Aventura não dá margem para que cada um escolha um fim último e o nomeie de Bem-Aventura.

Observe-se que não se encontra em Santo Tomás a ideia da eleição propriamente dita do fim último. O fim último é algo dado. Mas apesar da natural inclinação humana à felicidade, pode acontecer que alguém não saiba em que, exatamente, se encontra a Bem-Aventura²⁶.

Para evitar o engano na busca pelo fim último, Santo Tomás julga necessário um procedimento de esclarecimento intelectual, o que só é possível com a retidão do apetite. Sem este procedimento, pode acontecer de alguém perseguir como fim último algo que não o é. Se o homem erra ou engana-se é devido à falta de esclarecimento. Ao conceber objetivamente a Bem-Aventura como a finalidade última, ele direciona a conduta humana para um bem igualmente objetivo, o que equivale a dizer que não cabe ao homem arbitrar acerca do bem último.

3.2 AS POTÊNCIAS DA ALMA

Na filosofia de Tomás de Aquino, as potências da alma estão relacionadas ao corpo do mesmo modo que a alma está relacionada com o corpo. A alma é princípio e raiz das potências²⁷. E mais: a alma é o sujeito²⁸ das potências espirituais: intelecto e vontade.

As potências espirituais (superiores) emanam diretamente da alma e as demais potências são produzidas pela alma no composto hilemórfico. Desse modo, analogamente, as potências inferiores provêm das superiores e o corpo possui o ser desde a alma e, assim, a manifesta.

²⁶ ECHAVARRÍA, op. cit., p. 102.

²⁷ Cf. DE MENESES, Paulo Gaspar. O conhecimento afetivo em Santo Tomás. São Paulo: Loyola, 2000. p. 13.: “Porém, todas as potências, mesmo as que têm como sujeito o composto hilemórfico, procedem da essência da alma”.

²⁸ DE MENESES, loc. Cit.: “O sujeito é a causa de suas potências”.

Para Santo Tomás, cinco são os gêneros de potências, sendo que cada gênero possui seus respectivos objetos e abrange certo número de potências: vegetativas, cujo objeto é o corpo animado e abrange as potências da nutrição, crescimento e reprodução; sensitivas, cujo objeto é o corpo e abrange as potências do conhecimento sensível (os cinco sentidos exteriores e interiores); apetitivas, que têm como objeto as coisas exteriores enquanto fim e abrangem os apetites concupiscível e irascível; motrizes, cujo objeto são as coisas exteriores, como termo da operação e abrange a capacidade motora; intelectivas, que se refere a todo ente e abrange as potências espirituais (intelecto e vontade).

Contudo, para as finalidades do presente trabalho, é suficiente a abordagem das potências superiores, a saber, intelecto e vontade. E ainda, para uma melhor compreensão do tema central deste trabalho, abordaremos também as paixões.

3.4 AS POTÊNCIAS SUPERIORES

3.4.1 O intelecto

O homem é o único ser racional. Duas são as faculdades racionais: inteligência e vontade. A finitude humana não impede que o intelecto possua infinitude potencial e seja capaz de apreender aspectos absolutos do real. Por isso, afirma Santo Tomás que o intelecto é a potência para conhecer todas as essências e, por meio da vontade, desejar as coisas conhecidas. Por ambas as potências o homem pode chegar intelectualmente ao conhecimento, apreendendo a essência das coisas e desejando o bem conhecido e livremente eleito.

O intelecto é, para Santo Tomás, a potência mais elevada da alma humana e possui um papel central na essência da bem-aventurança. Para ele, a bem-aventurança consiste precisamente, no exercício da potência intelectual (a beatitude implica intelecção). O aspecto mais profundo do intelecto é a capacidade de contemplar a verdade.

A função específica do intelecto é alcançar o conhecimento da dimensão mais profunda do real, ou seja, seu caráter de ente. No homem, este conhecimento

é universal e independe da matéria individual e, por intermédio dela, o homem é capaz de captar os aspectos absolutos da realidade.

Apesar de imaterial, o conhecimento humano começa pelos sentidos e tem como objeto específico a essência que abstrai das coisas materiais. Tal forma, embora separada da coisa mesma, não está apenas na mente de quem a abstrai, mas na própria coisa.

Os sentidos internos apresentam imagens ao intelecto, que devem referir-se às coisas que o homem procura entender. Por isso, quando as imagens não se apresentam de maneira clara, a intelecção se vê obstaculizada. Pela necessidade das imagens fornecidas pelos sentidos internos para operar e por tais imagens receberem a refluência do intelecto, que lhes está unido, a ação intelectual supera a capacidade dos sentidos animais. Neste sentido, ressalta-se sobretudo a potência cogitativa, já que é por meio dela que o homem pode alcançar o singular e, assim, atuar sobre ele, como, por exemplo, conhecer as pessoas e ser capaz de considerá-las para muito além do caráter utilitário.

É, portanto, graças ao intelecto que o homem pode transcender o âmbito do imediato e contemplar a essência do real. Aqui, se tem um vislumbre da ética tomasiana, pois, graças a esta capacidade de transcender o imediato, descortina-se uma via para a harmonia nas relações humanas e para a procura de um bem que vai além do utilitarismo²⁹.

Como vimos, para conhecer, o intelecto humano precisa dos sentidos, porém, tudo que recebemos pelos sentidos nos chega fragmentado. Assim, para alcançar o conhecimento da verdade, o intelecto realiza um movimento que parte da confusão e vai até o esclarecimento. Este movimento é longo e só encontra repouso na completa posse da verdade, pois, a finalidade última do intelecto é o conhecimento da verdade.

Há três operações intelectivas: pela primeira, o intelecto capta os aspectos inteligíveis das coisas (intelecção); pela segunda, une e desune para conhecer mais completamente a realidade. A terceira operação intelectual é o raciocínio, que surge da combinação de composições e divisões. O raciocínio parte de verdades entendidas para alcançar verdades desconhecidas. Ou seja, através do

²⁹ Cf. ECHAVARRÍA, 2009, p. 131.

raciocínio, parte-se de realidades mais evidentes – efeitos - para chegar-se àquelas menos evidentes - causas, e vice-versa.

Na hierarquia tomasiana das potencialidades, as potências sensitivas, cujo objeto é o singular, se submetem às potências espirituais (intelecto e também à vontade), que se ordenam ao universal. De modo análogo, as causas particulares se submetem às universais. De acordo com esta ordem, é a razão universal que governa a vida sensitiva e tal se dá, principalmente, através da razão particular (ou cogitativa).

No lugar da estimativa, há no homem, como já se explicou, a cogitativa, que alguns denominam *razão particular*, porque compara entre si as representações individuais. Por isso, o apetite sensitivo do homem é, por natureza, movido por ela. Mas a mesma razão particular é movida e dirigida pela *razão universal*, e é por isso que no raciocínio silogístico, extraem-se de proposições universais conclusões particulares. Segue-se evidentemente que a razão universal comanda o apetite sensitivo que se distingue em concupiscível e irascível, e que esse apetite lhe obedece. – Mas a dedução que vai de princípios universais às conclusões particulares não é obra do intelecto como tal, mas da razão, em vez de intelecto. – Cada um pode fazer experiência disso em si mesmo: pode-se acalmar a cólera, o temor etc., ou também, com a ajuda de considerações de ordem universal³⁰.

As palavras de Santo Tomás evidenciam a possibilidade de qualquer pessoa fazer a experiência do influxo do pensamento universal sobre a vida sensitiva. E isso não ocorre apenas nos movimentos das paixões, mas se dá também em sua direção habitual, traço que caracteriza a conduta humana. Dessa forma, o intelecto exerce uma função central na configuração da conduta humana³¹.

Como vimos, a operação do intelecto é imaterial, porém, para operar, a razão precisa da imagem fornecida pelos sentidos internos. Por isso, apesar de tal imaterialidade, uma alteração orgânica pode obstaculizar ou mesmo impedir uma operação intelectual, o que equivale a dizer que os sentidos são indispensáveis para que o homem chegue ao conhecimento, como atesta a seguinte passagem:

Conforme essa maneira de ver, não teríamos necessidade dos sentidos para conhecer; o que é evidentemente falso, sobretudo,

³⁰ TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 81, a. 3, resp.

³¹ Cf. ECHAVARRÍA, 2009, p. 134.

porque quem está privado de um sentido não pode ter nenhuma ciência das coisas sensíveis relativas a esse sentido³².

Uma vez estabelecidos os conceitos de intelecto ou razão e dos sentidos internos, vejamos como se dá na interação entre a razão e os sentidos intencionais (cogitativa e memória).

[...] a potência que se denomina nos animais de estimativa natural é chamada no homem de cogitativa, porque descobre essas intenções por uma espécie de comparação. Chama-se, ainda, *razão particular*, e os médicos lhe destinam um órgão determinado, a parte mediana do cérebro. Reúne comparando as representações individuais, como a razão intelectiva compara as intenções universais.

Portanto, no homem, a potência cogitativa julga a partir de uma combinação e comparação das intenções individuais, de modo análogo ao que a razão realiza com as intenções universais.

3.4.2 Os apetites e as paixões

Uma vez abordadas as potências cognitivas, ocupemo-nos dos apetites. Em Santo Tomás, este termo designa tanto as potências apetitivas da parte sensitiva, quanto à vontade, que ele chama de “apetite racional”. O apetite é uma inclinação que é precedida de um conhecimento³³. Ora, os movimentos afetivos têm certa dependência do conhecimento. De maneira análoga, o movimento do apetite sensitivo³⁴ sucede o conhecimento sensitivo externo ou interno, e o movimento da vontade sucede o conhecimento intelectual.

Além dos já mencionados apetites, Tomás de Aquino fala ainda de um apetite natural. Num sentido mais abrangente, o apetite não se reduz a uma tendência precedida pelo conhecimento, mas é uma inclinação que se sucede a qualquer forma, incluindo aquela possuída materialmente. Em tal caso, porém, não deixa de ser antecedida por um conhecimento. Assim, no homem, junto ao apetite

³² TOMÁS DE AQUINO, *S.Th*, op. cit., q. 84, a. 4 in c.

³³ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *S.Th*, I, q. 80, a. 1, resp.

³⁴ Cf. PÊCEGO, Daniel Nunes. A lei e a justiça na Suma Teológica. Rio de Janeiro: Revista Aquinate, 2008. p. 174.: “Consiste na inclinação para as formas apreendidas pelo conhecimento sensível como bens”.

sensitivo está o apetite natural da parte vegetativa (como a fome e sede)³⁵, que manifestam atos do apetite sensitivo (como a dor), quando essas se apresentam aos sentidos.

As potências apetitivas da ordem sensitiva são orgânicas. O ato dessas potências se dá com a mutação corpórea. Por esta razão, é possível distinguir nas paixões um aspecto material e outro formal, sendo o primeiro, uma mudança orgânica e o segundo, um movimento apetitivo. Desse modo, a inclinação dos homens por aquilo que o Aquinate chama paixões está associada à sua compleição orgânica.

Há duas espécies de paixões: a corporal e a animal, ambas relativas à alma. Em ambos os tipos ocorre uma mutação corpórea, sendo que na corporal, a mudança tem início no corpo e finda – *per accidens* – na alma, e na animal, o movimento, que é precedido por um conhecimento, se inicia na alma e culmina no corpo. Duas são as espécies de potências apetitivas da parte sensitiva: o apetite concupiscível e o apetite irascível. A primeira inclina o homem à procura daquilo que é conveniente e a fugir do que é nocivo, e a segunda, inclina à resistência daquilo que o contraria.

Já dissemos que os homens são inclinados às paixões e estas se dividem em dois tipos. Mas em que consiste as paixões?

Santo Tomás chama paixões (*passiones*) os movimentos do apetite sensitivo. Em si mesmas são moralmente neutras. Ou seja, uma vez que os sentidos conhecem o bem e o mal, as paixões disparam o apetite sensitivo.

Na *Summa Theologiae*, o filósofo expõe onze paixões da alma, das quais, seis pertencem ao apetite concupiscível e cinco ao apetite irascível. Amor e ódio; desejo e fuga; gozo e tristeza pertencem ao apetite concupiscível. Esperança e desesperança; audácia e temor; e a ira pertencem ao irascível. As paixões do apetite concupiscível são o ponto de partida e de chegada das paixões do apetite irascível. Dentre as paixões, o amor é a primeira e é a causa de todas as demais. Esta paixão, pertence ao apetite concupiscível e consiste numa determinada proporção ou adaptação do apetite ao bem. O amor persegue o objeto amado. Uma vez alcançado o objeto amado, finda o movimento e o apetite repousa. Ao repousar, surge o gozo ou deleite. Apesar de o deleite se encontrar no final do movimento do

³⁵ ECHAVARRÍA, 2009, p. 139.

apetite, ele o antecede na intenção, já que é predicado pela posse do bem, que é sua finalidade. Por essa razão, é chamado deleitável o bem do apetite concupiscível.

Além disso, Santo Tomás distingue as paixões humanas das paixões dos demais animais, pois o homem é capaz de governar suas paixões por meio da razão particular, que se orienta pela razão universal. Assim, embora a constituição fisionômica dite algumas tendências no comportamento de uma pessoa, é possível redirecionar tais tendências pelo costume.

A partir desta possibilidade, Tomás de Aquino elenca duas maneiras de considerar as paixões do homem: segundo elas mesmas ou conforme estão sujeitas ao *imperium* da razão e da vontade. E mais: consideradas em si mesmas, tais paixões são comuns aos homens e aos animais irracionais. Todavia, se estão sob o *imperium* da razão, são próprias dos homens.

Ainda segundo o doutor medieval, há participação da vontade na sensualidade e o apetite sensitivo participa da liberdade. Esta consideração sobre os apetites possui alguma semelhança com o modo de conceber o conhecimento: pela estimativa, como vimos, o animal sabe o que lhe é conveniente e nocivo, já o homem, julga o que lhe é conveniente ou prejudicial por meio de uma comparação na qual participa a razão.

Por tal motivo, o apetite no animal irracional é necessariamente movido, enquanto que, no homem, o apetite sensitivo participa da liberdade. Por conseguinte, o animal racional não está fatalmente sujeito aos ditames das paixões, podendo, por meio da razão, reordená-las. Além disso, diferente dos demais animais, devido à abertura da razão ao universal, capaz de apetecer uma coisa ilimitadamente, é possível para o homem ter um apetite infinito, insaciável.

3.4.3 A volição

Do fato de haver dois gêneros de potência de conhecimento (os sentidos e a inteligência) resulta que há igualmente dois gêneros de potências afetivas³⁶: as potências do apetite sensível e da vontade, sendo que a primeira segue o conhecimento sensível e a segunda segue o conhecimento intelectual:

³⁶ GARDEIL, Henri-Domenique. Iniciação à Filosofia de São Tomás de Aquino. São Paulo: Paulus, 2013. p. 164.

Paralelamente, convém que siga à forma inteligível, naquele que faz o ato de inteligência uma inclinação para suas operações e para seu fim próprio. Essa inclinação, na natureza intelectual, não é senão a vontade, que é o princípio das operações que estão em nós, pelas quais aquele que faz o ato de inteligência age em vista de um fim; com efeito, o fim e o bem são objeto da vontade. Em todo ser inteligente, devemos, conseqüentemente, encontrar também uma vontade³⁷.

As palavras de Santo Tomás denotam que o ser apreendido, o objeto, provoca o movimento afetivo. Uma vez apreendido pela faculdade da inteligência, o objeto é atingido sob a razão universal de bem. Como a inteligência, apesar de dirigir-se necessariamente a coisas que não podem existir senão de modo singular, a vontade é uma faculdade do universal. A vontade possui simultaneamente relação com o fim e com os meios e tem a fruição do bem, quando este se encontra possuído.

Considerados universalmente, o fim e o bem são ambos os objetos da vontade. A potência que tem como objeto o bem universal é motriz daquelas que só tem relação com bens particulares. Assim, a vontade é a potência que está no princípio da atividade de todas as demais faculdades, inclusive da inteligência, que, embora de modo absoluto seja superior à vontade, é, quanto ao exercício, movida por ela.

Ainda que a inteligência seja uma faculdade pertencente ao universal, o bem da inteligência, o verdadeiro, só aparece como bem particular. Dessa forma, a vontade usa a inteligência para seus fins: é isso que se observa no ato humano em que, seguindo a tendência que a conduz ao fim, a inteligência se move à procura dos meios indispensáveis para chegar à finalidade, delibera a seu respeito e julga acerca do que é preferível. Embora não possua poder absoluto sobre as demais faculdades, como fica claro no caso dos sentidos internos e das paixões que estão sob as influências do corpo, a vontade, corroborando com o concurso do *imperium*³⁸ põe também em movimento as potências do conhecimento sensível e do apetite.

A inclinação da vontade para o fim último é natural, assim como querer o bem é natural na vontade. Mas, se tal inclinação é natural, como é possível falar em ética em Santo Tomás, visto que esta requer liberdade? Dada a amplitude de

³⁷ TOMÁS DE AQUINO, CG, IV, c. 19 apud GARDEIL, 2013, p. 164.

³⁸ Consiste no juízo imperativo da inteligência.

significações que o termo “liberdade” carrega, é mister delinear as características da liberdade enquanto condição da moral tomasiana³⁹.

O ato livre é aquele que se manifesta sem coerção de algo exterior ou interior; é espontâneo e voluntário. Para ser livre, o ato não pode ser determinado por algo que está fora do sujeito, nem por nenhum tipo de constrangimento psicológico. A ausência de coerção exterior corresponde a uma liberdade de ação que pode ser civil, física, política e conforme a consciência.

A ausência de constrangimento interior corresponde à liberdade de querer, ou seja, a possibilidade para a vontade de se determinar a agir ou não agir. A liberdade interna é condição da liberdade externa, pois sem a possibilidade de se determinar a isto ou aquilo, portanto, de se determinar a agir ou não agir, não pode haver liberdade física, política, civil etc.

O ato livre é também caracterizado por sua espontaneidade. Espontâneo é o ato cujo princípio está no agente e não fora deste. Desse modo, o ato livre é aquele que provém do próprio agente, sem intervenção de nada do exterior.

Outra característica do ato livre é sua voluntariedade. Poder-se-ia, então, simplesmente dizer que o ato livre é o ato da vontade? Não, porque, para Santo Tomás, há coisas que a vontade deseja necessariamente. Inicialmente a vontade se orienta necessariamente ao bem e ao fim último.

A vontade está sob a razão do bem, o que quer dizer que tudo o que é desejado o é em vista de um bem ou da felicidade (bem-aventurança). Assim, não é possível não querer o bem ou a felicidade. Em segundo lugar, há a necessidade do fim último, que não possui grande relevância senão frente aos meios indispensáveis para alcançá-lo. Assim, a liberdade se dá em relação aos meios e não em relação ao fim.

Para explicar o ato livre, Santo Tomás lança mão da natureza racional do homem ou, mais especificamente, de sua faculdade de julgar⁴⁰:

O homem é dotado de livre-arbítrio, do contrário os conselhos, as exortações, os preceitos, as proibições, as recompensas e os

³⁹ Cf. GARDEIL, 2013, p. 174.: “Sem liberdade, nada de moral!”.

⁴⁰ Cf. GARDEIL, 2013, p. 175.: “[...] a razão, ao se relacionar com as coisas contingentes é potência dos contrários. Ora, as coisas particulares entre as quais se desenvolve a ação humana são contingentes e podem, portanto, prestar-se a diversos juízos que não são determinados. Portanto, é necessário que o homem, pelo fato de ser racional, seja dotado de livre arbítrio”.

castigos seriam vãos. [...] – O homem, porém, age com julgamento, porque, por usar potência cognitiva julga que se deve fugir de alguma coisa ou procurá-la. Mas como esse julgamento não é o efeito de um instinto natural aplicado a uma ação particular, mas de uma certa comparação da razão, por isso o homem age com julgamento livre, podendo se orientar para diversos objetos. Com efeito, a respeito do contingente, a razão pode seguir direções opostas, como vemos nos silogismos dialéticos e nos argumentos da retórica. Como as ações particulares são contingentes, o julgamento da razão sobre elas se refere a diversas e não é determinado por uma única⁴¹.

Nas palavras do Aquinate, a liberdade encontra seu fundamento na razão e na contingencialidade dos bens particulares, entre os quais se desenrola a atividade humana, o que torna possível uma diversidade de juízos, que não são determinados. Portanto, perante os bens contingentes a vontade permanece livre. Apenas o bem absoluto pode determiná-la. Assim, pela faculdade da razão, o homem é capaz de julgar e eleger o meio conveniente para o alcance do fim. Concomitantemente, dar-se conta de que o motivo que o conduz à ação é um bem contingente, que não se impõe de modo absoluto e, por isso, pode escolher livremente. É dessa forma, que Santo Tomás mostra que o ser dotado de razão é necessariamente livre: “Por conseguinte”, conclui Aquino, “é necessário que o homem seja dotado de livre-arbítrio, pelo fato de ser racional⁴²”.

Do ponto de vista de sua indeterminação há, no ato livre, dois aspectos distintos: a especificação e o exercício. Em relação à especificação, o ato é livre quando há possibilidade de escolha entre mais de um meio para se chegar a um determinado fim. Todavia, no caso em que há um único meio para o alcance de um fim, ainda há liberdade: a de querer ou não querer. Esta capacidade de escolha é chamada de liberdade de exercício. Ambos os aspectos do ato livre (liberdade de exercício e especificação) fundam-se sobre a contingencialidade das coisas particulares que se propõe ao sujeito. Porém, do ponto de vista do sujeito, o aspecto que assegura a liberdade é a do exercício, já que, no caso do único meio, a especificação se impõe coercitivamente.

Como vimos, ambas as faculdades superiores (mais especificamente, um juízo de inteligência e uma escolha da vontade) se imiscuem na atividade humana: a liberdade encontra seu fundamento na razão e a vontade. Contudo, perante os bens

⁴¹ TOMÁS DE AQUINO, *S.Th.*, II, q. 83, a.1.

⁴² *Ibidem*, *S.Th.*, q. 83, a. 1.

contingentes, aqueles que não se impõem necessariamente, permanece livre. Mais ainda: para o Aquinate, a liberdade se dá tendo em vista a escolha dos meios pelos quais se pode alcançar o fim. E não só: a vontade só está necessariamente inclinada a um meio, caso este seja absolutamente indispensável para o alcance do fim último. O objeto da vontade é o bem comum. Por tal razão, não está necessariamente movida pela apreensão de um bem particular. Desse modo, evidencia-se que é próprio da vontade a eleição de um ou outro bem, e é precisamente a isto que Tomás de Aquino chama livre arbítrio:

Deve-se dizer que somos senhores de nossos atos enquanto podemos escolher isso ou aquilo. A escolha não versa sobre o fim, ela versa *sobre os meios para o fim*, como está no livro III da *Ética*. Em consequência, o desejo do fim último não faz parte dos atos de que somos senhores⁴³.

Assim, a eleição não é de um fim, mas sim de um meio. Ainda que o Aquinate estabeleça uma clara distinção entre a vontade e o livre arbítrio, estas, no entanto, não são exatamente potências distintas: é chamada vontade enquanto apetece o fim e livre arbítrio enquanto apetece o meio⁴⁴. Assim, é pela potência da vontade que o homem orienta suas ações. Apesar do *imperium* (ou mando) ser um ato da razão, pressupõe o ato da vontade, que o move. Embora movidas pelo intelecto, todas as potências são também movidas pela vontade, quanto a seu exercício, inclusive o próprio intelecto. Tal se dá porque o objeto da vontade (bem comum) está contido em todos os objetos das demais potências (bens particulares). Intelecto e vontade, enquanto potências superiores governam todas as outras potências (cognoscitivas, apetitivas e motrizes). Todavia, as potências superiores só se movem por meio das inferiores, e estas, só o fazem com o consentimento das superiores.

Além disso, com respeito ao exercício, a vontade move a si. Movendo-se a si mesma, enquanto apetece o fim, para procurar os meios. Por isso, a escolha não se dá meramente com relação a um bem ou outro, mas pode eleger ou rejeitar um bem, conforme a vontade.

⁴³ TOMÁS DE AQUINO, *S.Th*, II, q. 82, a. 1.

⁴⁴ ECHAVARRÍA, 2009, p. 147.

É, portanto, a partir das potências superiores que se orientam todos os apetites e paixões: as exteriores, os movimentos e a aparência. Nesse sentido, pode-se dizer que, enquanto, de certa maneira, participam da razão, são racionais as potências apetitivas inferiores.

O que vimos neste capítulo tem profunda relação com o que, na filosofia tomasiana, é o enfrentamento da complexa questão acerca da liberdade humana e do modo como o homem deve agir para estar em conformidade com a ordem estabelecida pelo seu Criador. Este modo de agir em conformidade com a virtude que regula as ações exteriores é o assunto do próximo capítulo.

4 A VIRTUDE

Em virtude dos limites deste trabalho, nos limitaremos a estudar as virtudes morais, deixando de fora uma explicação acurada acerca das virtudes teologais e intelectuais. Nossa intenção é clarear a distinção que existe entre as virtudes morais e, principalmente, entre a justiça e as demais virtudes.

4.1 O *HABITUS*

Antes de adentrarmos propriamente o tema da virtude da justiça, é preciso que saibamos o que é virtude e, conseqüentemente, o que é *habitus*. O termo *habitus* vem do latim *habere*, que significa ter, como quem possui uma capacidade. Trata-se de uma capacidade da natureza humana, que pode ser desenvolvida através do uso que se faz dela. Optamos por não traduzir *habitus*⁴⁵ por duas razões: primeiro, devido ao fato de não haver tradução fidedigna do termo para o português; segundo, porque o termo *habitus* designa o contrário de hábito, ou seja, o contrário de “mecanismo fixado,” *habitus* designa uma capacidade que aperfeiçoa a potência da qual nasce e lhe confere liberdade de exercício e fonte de prazer no agir.

Carregado de tal semântica, o termo é utilizado para designar coisas diversas, como a capacidade de um artista ou artesão, possuidor de certa habilidade técnica; e qualidades específicas do intelecto e da vontade. A ciência, assim, é um *habitus* da inteligência, proveniente da capacidade humana de aprender e de chegar a ter certo domínio sobre uma técnica ou um campo do saber, de tal forma que se chamará de sábio aquele que possuir o *habitus* correspondente a esse campo.

Santo Tomás lança mão do termo *habitus* para explicar o que é virtude. Não se trata de disciplinar a natureza de maneira impositiva, mas sim de aperfeiçoá-la, o que vai na direção de sua realização, visto que a natureza, em virtude de sua

⁴⁵ Cf. TORREL, Jean Pierre. Santo Tomás de Aquino: Mestre Espiritual. 2. Ed. São Paulo: Edições Loyola. 2008. p. 318. “Não temos palavra em nossas línguas modernas para exprimir exatamente essa noção fundamental, é preciso, pois, conservar *habitus*, mas se evitará traduzi-la por “hábito” porque essa última palavra sugere antes o contrário”. Por isso, para não confundir o leitor, manteremos sempre *habitus* ao invés de hábito, inclusive nas citações.

criação por Deus, já está orientada para o bem. Dessa forma, o *habitus* virtuoso assegura àquele que o possui, ordenação para o seu fim último, a saber, a bem-aventurança.

Contudo há diferenças a serem consideradas. Se o termo *habitus* evoca uma simples habilidade, e pode ser usado para referir a habilidade específica de um artista ou artesão, o termo virtude carrega o aprimoramento moral, razão pela qual, apenas as virtudes morais são merecedoras do nome de virtude, enquanto as intelectuais só são assim chamadas impropriamente⁴⁶.

Na filosofia tomasiana, *habitus* é uma qualidade⁴⁷ - de primeira espécie⁴⁸ - dificilmente móvel. Aquino, citando Aristóteles, define o *habitus* como “uma ‘disposição segundo a qual alguém se dispõe bem ou mal’, e no livro II da *Ética*, diz que ‘é segundo o *habitus* que nos comportamos em relação com as paixões, bem ou mal”⁴⁹. Nas palavras do Filósofo Medieval, portanto, o *habitus* dispõe bem ou mal. Segundo ele: “Quando, pois, é um modo em harmonia com a natureza da coisa, então tem a razão de bem; e quando em desarmonia, tem a razão de mal”.

Há dois gêneros de *habitus*: entitativos⁵⁰ e operativos. Os primeiros dispõem bem a respeito da natureza substancial da coisa. A saúde é um *habitus* entitativo e, enquanto tal, dispõe bem o corpo a respeito da vida, que provém da alma. Saúde, para o Aquinate, consiste em certa ordem dos componentes corporais. Assim, o contrário à saúde é um *habitus* causado por um agente que produz uma paixão corporal, ou seja, que desordena os componentes corporais. Os *habitus* operativos são disposições estáveis das potências na ordem da operação. Trata-se de uma qualidade, de difícil remoção, que dispõe bem a respeito da natureza da coisa que aperfeiçoa.

O *habitus* é o intermediário entre a potência e o ato, ou seja, é o que completa a operação de algumas potências. Há, no entanto, potências que não necessitam ser completadas pelo *habitus*. Tais são denominadas de potências ativas (ou agentes).

⁴⁶ Cf. TORREL, Jean Pierre. Santo Tomás de Aquino: Mestre Espiritual. 2. Ed. São Paulo: Edições Loyola. 2008. p. 320.

⁴⁷ Cf. TOMÁS DE AQUINO, S. *Th*, I-II, q. 49, a. 1 resp.

⁴⁸ Cf. *Ibidem*. S. *Th*, I-II, q. 49, a. 3 resp.

⁴⁹ *Ibidem*. S. *Th*, I-II, q. 49, a. 3 resp.

⁵⁰ A maior parte dos *habitus* entitativos são do corpo.

[...] a potência que é só agente, não necessita de algo que a conduza para que seja princípio do ato perfeito, por isso a virtude de tal potência não é algo diferente da mesma potência. E ainda: as virtudes destas potências não são certos *habitus*, mas as próprias potências em si mesmas completas⁵¹.

É o caso da potência divina⁵², intelecto agente, princípio iluminante e ativo de toda atividade intelectual e, como tal, prescinde do *habitus* para operar, e das potências naturais⁵³.

Além dessas potências, há também potências passivas (ou atuadas) que não precisam do intermediário que as complementem, por uma razão oposta a das potências ativas que, por não serem completadas, são ativadas. “Por outro lado, não são atuadas aquelas potências que não atuam, senão movidas por outros; nem é possível nelas o atuar ou o não atuar, mas atuam segundo o ímpeto do poder do que movem.”⁵⁴ É o caso das capacidades sensitivas consideradas em si próprias.

Apenas as potências que, a um só tempo, são ativas e passivas (ou agentes e atuadas) possuem necessidade de serem completadas por virtudes para sua operação. “Estas potências são aperfeiçoadas para atuar por algo acrescentado⁵⁵, que não está nelas só por um modo da paixão, mas pelo modo da forma que repousa e permanece no sujeito”.⁵⁶ Tais potências são: o intelecto possível, a vontade, os apetites e os sentidos internos.

O *habitus* é, pois, uma disposição dificilmente móvel. Enquanto disposição direciona a potência a seu ato⁵⁷. O fato de ser permanente ou dificilmente

⁵¹ TOMÁS DE AQUINO, *De Virt.*, q. 1, a. 1.

⁵² Cf. Idem. *S.Th.*, I-II, q. 49, a. 4 resp.: “Para que uma coisa possa se dispor para outra, três requisitos se exigem. O primeiro é este: o que se dispõe seja outra coisa que aquilo para o que se dispõe, e assim esteja em relação com ele como potência para o ato. Por isso, se há alguma coisa cuja natureza não é composta de potência e ato, e cuja substância seja sua ação, uma coisa que exista por si mesma, nela não há lugar para o *habitus* ou para a disposição: como é evidente em Deus”.

⁵³ Cf. Ibidem. *S.Th.*, I-II, q. 49, a. 4, ad. 3.: “[...] É este o motivo por que as forças naturais não exercem suas ações por meio de *habitus*, já que por si mesmas estão determinadas a uma só coisa.”

⁵⁴ TOMÁS DE AQUINO, *De Virt.*, q. 1, a. 1.

⁵⁵ Cf. DE MENESES, 2000, p. 46.: “Ser suscetível de *habitus* é próprio do que está de algum modo em potência.” É o que afirma Meneses, baseando-se em Aristóteles.

⁵⁶ TOMÁS DE AQUINO, *S.Th.*, op. cit., q. 1, a. 1.

⁵⁷ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *S.Th.*, I-II, q. 55, a. 1 resp.: “ – Já as potências racionais, próprias do homem, não são determinadas a uma coisa só, antes se prestam, indeterminadamente a muitas coisas. Ora, é pelo *habitus* que elas se determinam aos atos [...]”.

móvel é o que diferencia o *habitus* da simples disposição desprovida de estabilidade⁵⁸.

Os *habitus* aperfeiçoam as potências na medida em que inserem na alma inclinações naturais. Assim, como vimos, é forçoso que algumas potências sejam suscetíveis de qualidades que as aperfeiçoam. E mais: para Tomás de Aquino, é característico do *habitus* ser voluntário, o que significa que segue a mesma direção da tendência da vontade: “Ademais, a própria razão de *habitus* revela que ele é ordenado sobretudo à vontade, pois, como já se disse, o *habitus* é ‘aquilo de que alguém se vale quando quer’⁵⁹.”

Os *habitus* são adquiridos por meio da repetitividade dos atos humanos⁶⁰ – “Na verdade, os *habitus* são proporcionais às ações e, por isso, se diz no livro II da *Ética*: ‘atos semelhantes causam *habitus* semelhantes’⁶¹, - de modo que são como uma segunda natureza que se sobrepõe à primeira, inclinando o homem para o objeto a que se refere⁶², e que, dado serem caracterizados por sua difícil mobilidade ou remoção, os *habitus* fazem com que os atos sejam ainda mais voluntários⁶³.

O *habitus* tem como função: uniformizar a operação, visto que a tendência habitual torna permanente a maneira de agir: “pois aquilo que só depende da operação se altera facilmente, a não ser que se torne estável por uma inclinação habitual⁶⁴”; facilitar a realização da perfeita operação. “Com efeito, a não ser que por algum modo a potência racional se incline a uma só coisa, será necessário, quando for preciso agir, que preceda à obra um exame da operação⁶⁵”; por fim, tornar a operação deleitável, “o que, enquanto ocorre pelo modo de certa natureza, faz a sua operação própria como natural e, por conseguinte, deleitável⁶⁶”.

⁵⁸ Cf. ECHAVARRÍA, 2009, p. 158. Nesse sentido, os *habitus* entitativos, que não são dificilmente móveis, não são precisamente *habitus*, mas apenas meras disposições. Também não passam de disposições, as inclinações que não atingem o estado de perfeita virtude e porque não dependem das potências superiores.

⁵⁹ TOMÁS DE AQUINO, *S.Th.*, I-II, q. 50, a. 5 resp.

⁶⁰ Cf. *Ibidem.* *S.Th.*, I-II, q. 51, a. 2 resp.

⁶¹ *Ibidem.*, *S.Th.*, I-II, q. 50, a. 1 resp.

⁶² Cf. DE MENESES, 2000, p. 41.

⁶³ Cf. DE MENESES, 2000, p. 43.: “o *habitus* é habilidade para o ato”.

⁶⁴ TOMÁS DE AQUINO, *De Virt.*, q. 1, a. 1.

⁶⁵ *Ibidem.*

⁶⁶ *Ibidem.*

4.2 A VIRTUDE

Vícios e virtudes são *habitus*. A virtude é um *habitus* operativo⁶⁷ bom⁶⁸ e o vício é um *habitus* operativo mau⁶⁹. Santo Tomás distingue três gêneros de virtudes: teologais, intelectuais e morais. Teologais (fé, esperança e caridade); As intelectuais (intelecto, ciência, sabedoria e prudência), que aperfeiçoam o conhecimento e as morais (justiça, temperança e fortaleza), que aperfeiçoam a apetitividade e a ação.

4.2.1 A Virtude Moral

Para a finalidade deste trabalho é mister aprofundarmos apenas as virtudes morais. Antes, porém, vejamos a virtude num sentido geral.

Segundo Santo Tomás, “a virtude designa certa perfeição da potência. Mas a perfeição de uma coisa é considerada principalmente em ordem ao seu fim. Ora, o fim da potência é o ato. Portanto, a potência será perfeita na medida em que é determinada por seu ato”⁷⁰. Aquino afirma que há dois tipos de potência: uma para existir e outra para agir. A primeira tem seu fundamento na matéria e a segunda na forma, que ele considera princípio de toda ação. Ora, no homem a alma racional é a forma e, portanto, princípio de toda ação humana. Assim, apenas as potências próprias da alma, a saber, as racionais, são exclusivas do ser humano.

Desse modo, portanto, é importante observar aqui que a virtude humana que Aquino trata na Primeira Seção da segunda parte pertence ao que é específico da alma, ou seja, é relativa à ação e não à existência. Quando definimos a virtude como *habitus* operativo bom, estamos nos referindo a ação, pois “é da razão da virtude ser *habitus* operativo⁷¹”.

⁶⁷ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *S.Th*, I-II, q. 55, a. 2 resp.: “Somente as potências próprias da alma, a saber, as potências racionais são exclusivas do homem. Por isso é que a virtude humana, de que estamos tratando, não pode pertencer ao corpo, mas só ao que é próprio da alma. Assim, a virtude humana não implica uma ordenação para o existir, mas antes para a ação. Logo, é da razão da virtude humana ser *habitus* operativo”.

⁶⁸ Cf. *Ibidem*. *S.Th*, I-II, q. 55, a. 3 resp.: “Logo a virtude humana, que é um *habitus* de ação, é um *habitus* bom e produtor de bem”.

⁶⁹ *Ibidem*. *S.Th*, I-II, q. 55, a. 4 resp.: “Cumprer notar, porém, que, dentre os *habitus* operativos, alguns visam sempre ao mal, como os *habitus* viciosos”.

⁷⁰ *Ibidem*. *S.Th*, I-II, q. 55, a. 1 resp.

⁷¹ *Ibidem*. *S.Th*, I-II, q. 55, a. 2 resp.

Mas em que sentido podemos qualificar o *habitus* virtuoso de bom? Para responder a esta indagação, Tomás de Aquino se vale de um raciocínio que vai na esteira da seguinte afirmação de Agostinho: “Ninguém duvidará que a virtude torna a alma a melhor possível” e igualmente na afirmação de Aristóteles: “A virtude torna bom quem a tem e boas as obras que pratica⁷²”. Ora, se a virtude acarreta perfeição da potência por ser determinada com relação ao ponto máximo que pode alcançar uma coisa, então pode receber o adjetivo “bom”, pois o ponto máximo de uma coisa tem que ser bom. Tal inferência tem uma razão simples. Se invertermos o raciocínio, notaremos a associação entre perfeição (ponto máximo) e bom, pois o mal, ao contrário do bom, é enfermo e, como tal, contém imperfeição, defeito, donde conclui ser necessário que a virtude seja definida em relação ao bem. Assim, a virtude humana, que é *habitus* de ação recebe o adjetivo “bom” porque realiza as afirmações supracitadas de Agostinho e Aristóteles.

Com esse mote, Aquino distingue a virtude do vício. Como dissemos acima, ambos são *habitus*, porém, enquanto a “virtude é um *habitus* sempre voltado para o bem⁷³”, o vício, ao contrário sempre visa ao mal. Além disso, há ainda os *habitus* operativos que visam ora ao bem e ora ao mal, tais como as opiniões, que podem ser verdadeiras, mas também podem ser falsas. Desse modo, o que distingue a virtude dos *habitus* que ora visam ao bem, ora ao mal é a impossibilidade de se fazer mal uso dela, visto que importa sempre bem. Aqui já é possível entrever que Aquino considera a virtude como via para o bem que, conseqüentemente, conduz o homem no sentido contrário do mal. E ainda: a virtude é considerada boa porque torna bom quem a possui. Assim, pela virtude, o homem vive retamente, ou seja, é um *habitus* pelo qual se age bem.

Por conseguinte, conforme Tomás de Aquino, dois são os modos pelo qual um *habitus* orienta-se para o ato bom: enquanto o *habitus* conduz à prática dos atos bons e enquanto o *habitus* faz com que se aja retamente.

Mas que tipo de bem é afirmado no conceito de virtude? Santo Tomás responde:

Deve-se dizer que o bem afirmado na definição da virtude não é o bem em geral, que se converte com o ente, e é mais comum que a

⁷² Ibidem. S. Th, I-II, q. 55, a. 3 in c.

⁷³ Ibidem. S. Th, I-II, q. 55, a. 4 resp.

qualidade; é o bem da razão, conforme diz Dionísio: “O bem da alma consiste em existir segundo a razão⁷⁴”.

Clareia-se, nas palavras do Filósofo Medieval, que a virtude existe na parte racional da alma como em seu sujeito, pois, de certo modo, se virtude é *habitus* de ação e a forma (no caso, alma humana) é princípio de ação, a virtude tem que existir na alma humana, mais especificamente, na parte racional, só podendo existir na parte irracional, como explica Tomás, enquanto essa é partícipe da razão. Aquino explica isso afirmando que a virtude não tem uma matéria “pela qual”, mas “a respeito da qual” e “na qual”, ou seja, a virtude tem um sujeito próprio que é a razão⁷⁵. Aqui vale salientar que, em Santo Tomás, a noção de razão abrange a inteligência em todos os seus processos e a afetividade, a saber, a vontade. Ou seja, abrange tudo o que diferencia o homem dos outros animais.

Apesar de uma, porém, a alma humana possui partes distintas: as potências. Aquino indica de três argumentos para provar que a virtude radica-se na potência da alma. Primeiro: vimos que a virtude acarreta a perfeição da potência e a perfeição, necessariamente, existe naquilo que aperfeiçoa, por essa razão, afirma o Filósofo Medieval, a virtude está na potência da alma. Segundo: além disso, a virtude, enquanto *habitus* de ação, procede da alma, princípio de ação, por meio de alguma potência. E ainda se vale de um terceiro argumento pelo qual prova que a virtude pertence à potência da alma. Segundo ele, o “fato de a virtude ser uma disposição para o ótimo e o ótimo é o fim que, por sua vez, é ou uma ação de uma coisa ou uma ação obtida pela ação procedente da potência”. Por tais argumentos está provado que o sujeito da virtude é a potência da alma.

Uma vez de posse de uma explicação geral acerca da virtude, podemos nos perguntar o que distingue as virtudes morais das intelectuais e das teologais.

As virtudes noéticas são qualidades habituais boas que aperfeiçoam o intelecto. Por isso, são chamadas virtudes intelectuais, porque o sujeito da virtude é a potência intelectual, ou seja, o intelecto. Assim, adquirir uma virtude intelectual é aperfeiçoar a inclinação da potência intelectual.

⁷⁴ Ibidem. *S.Th*, I-II, q. 55, a. 4, a. 2.

⁷⁵ Cf. Ibidem. *S.Th*, I-II, q. 55, a. 4, ad. 3.

As virtudes teologais, a saber, fé, esperança e caridade, são assim chamadas porque são causadas por Deus no homem, sem a participação deste, embora com seu consentimento.

As virtudes morais ou éticas aperfeiçoam a parte apetitiva⁷⁶ (apetite racional e apetite sensitivo). Os apetites irascível e concupiscível podem ser sujeitos de virtude, já que como participantes da razão são princípios de atos humanos. Para Aquino, é preciso admitir virtudes em tais potências, pois,

[...] nas coisas em que intervêm o irascível e o concupiscível, enquanto movidas pela razão, é preciso que exista algum *habitus* que leve a bem agir não só na razão, mas também neles. E como a boa disposição da potência que move sendo movida se considera enquanto conforme com a potência que move, a virtude que está no irascível e no concupiscível não é outra coisa senão a conformidade habitual dessas potências com a razão.

Claro está que, para Aquino, os apetites irascível e concupiscível, enquanto partes do apetite sensitivo, são comuns aos homens e aos animais irracionais. São sujeitos de virtude enquanto participam da razão, por lhes ser natural obedecer a ela. Por conseguinte, os apetites irascível e concupiscível são sujeitos de virtudes morais, que neles se produzem por se conformarem com a razão.

Essa conformidade ou obediência dos apetites irascível e concupiscível com a razão não é imediata. Para explicar isto, o Medieval compara o modo que o corpo é regido pela alma com o modo que o irascível e o concupiscível obedecem à razão. Explica ele que, enquanto a alma governa o corpo com “poder despótico”, ou seja, como o senhor governa o escravo, o irascível e concupiscível, por vezes, movimentam-se no sentido contrário à razão. Assim, explica Aquino, seguindo o Estagirita, que a razão rege o irascível e concupiscível com “poder político”, tal como se rege homens livres dotados de determinados direitos que, por isso, possuem certa margem de liberdade dentro de sua sociedade. Tal reforça ainda mais a necessidade de virtudes nos mencionados apetites, visto que é pelas virtudes que tais apetites ficam bem dispostos para seus atos próprios.

Mas, além do apetite sensitivo – cujas partes são o irascível e o concupiscível -, o apetite racional (vontade) também é sujeito de virtude. Ora, a

⁷⁶ Cf. *Ibidem. S.Th*, I-II, q. 56, a. 3, ad. 2.

vontade, segundo Tomás, move o irascível e o concupiscível, logo, conclui ele, a virtude existe na vontade. Além disso, a vontade, cujo objeto é a ação, quando se quer um bem que transpõe o querer, necessita de virtude que a aperfeiçoe para agir no tocante a um bem que vai além do querer, seja relativo à totalidade da espécie humana, seja relativo ao bem do indivíduo, tanto quanto o bem do próximo. Desse modo, Tomás considera a existência de várias virtudes com funções específicas em sujeitos específicos. As virtude morais, portanto, como já dissemos, aperfeiçoam a parte apetitiva do homem, a saber, o apetite concupiscível e o apetite racional.

Por conseguinte, a virtude que se radica na parte apetitiva da alma é virtude moral. Segundo Aquino, escolher é ato da parte apetitiva⁷⁷. Por isso, apenas a virtude que se encontra na parte apetitiva da alma faz escolha com retidão, ou seja, age moralmente.

Aqui é possível novamente entrevermos o porquê de existir virtudes morais e intelectuais. De fato, há virtude cuja sede é a razão, mas há, igualmente virtudes, cuja sede são os apetites. Como vimos, tal variedade de sedes de virtudes é necessária porque a parte apetitiva segue a razão com certa resistência, ou seja, com “poder político”. Desse modo, a boa ação, embora requeira que a razão esteja bem disposta pelo *habitus* da virtude intelectual, requer também que a potência apetitiva esteja bem disposta pelo *habitus* da virtude moral. Como apetite é princípio dos atos humanos enquanto participa da razão, assim, na medida em que se coaduna com a razão, o *habitus* moral tem razão de virtude. Além disso, Aquino afirma que os atos humanos possuem dois princípios. “São eles, como se diz no livro III da *Alma*, os dois motores do homem. É preciso, pois, que toda virtude humana aperfeiçoe um desses dois princípios⁷⁸”.

Pelo exposto acima, não pode haver virtude moral sem o intelecto, mas Tomás vai além e explica que, além do intelecto, há ainda outra condição para a existência da virtude moral, referindo-se a uma determinada virtude intelectual, a saber, a prudência. Essa impossibilidade da existência da virtude moral sem a prudência deriva do fato de a virtude moral ser um *habitus* eletivo que, segundo Aquino, faz escolhas certas. Ora, a primeira condição da boa escolha é a devida intenção do fim, que é atributo da virtude moral e que orienta a potência apetitiva

⁷⁷ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *S.Th*, I-II, q. 58, a. 2, ad. 2. Para Santo Tomás toda escolha requer a intenção de um fim e dos meios para se alcançar tal fim.

⁷⁸ TOMÁS DE AQUINO, *S.Th*, I-II, q. 58, a. 3 resp.

para o bem apropriado à razão - o devido fim; e a segunda é o devido uso dos meios – que nada mais são que etapas que antecedem o fim – que só se alcança por uma razão que saiba aconselhar, julgar e decidir, o que é papel da virtude da prudência.

Por isso, Aquino define a prudência como a reta razão do agir. Portanto, é pela prudência ou reta razão que se escolhe os meios convenientes ao fim devido, donde conclui Tomás que não há virtude moral sem intelecto e sem a virtude da prudência.

4.2.2 A Virtude Moral e as Paixões

Pelo exposto até aqui, fica patente que Tomás de Aquino não se restringe a investigar as faculdades superiores e suas operações que distinguem o homem dos demais seres, mas estuda também os atos comuns ao homem e ao animal irracional, tendo em vista possuírem natureza corporal comum, ressaltando-se que somente o homem pode integrá-los à atividade do espírito.

Desse modo, no nível do apetite (afetividade) sensível, as reações se engendram em relação aos benefícios ou malefícios particulares. Precisamente a esse respeito, Tomás afirma que as “paixões” não são *a priori* considerada boas ou más, pois pertencem ao campo do involuntário. Além disso, o bem ou o mal do homem depende da razão, motivo pelo qual, consideradas em si próprias, as paixões se referem ao bem ou ao mal, conforme se adequam ou não à razão. Desse modo, ao contrário de outras doutrinas, Santo Tomás ensina que a paixão não possui nuance pejorativo, limitando-se a designar apenas o movimento do apetite sensível⁷⁹.

Contudo, apesar de estar enraizada na natureza animal, as paixões não se restringem à mera sensibilidade e, por isso mesmo, são chamadas “da alma”. Assim, para Tomás, as paixões são de natureza psicofísica e neutras, mas, se ordenadas segundo a razão, são consideradas positivamente:

Os estoicos, considerando más todas as paixões, deviam concluir que toda paixão diminui a bondade do ato humano, porque o bem por sua mistura com o mal se enfraquece ou até desaparece completamente. Isso é verdade se as paixões são apenas

⁷⁹ TORREL, Jean Pierre. Santo Tomás de Aquino: Mestre Espiritual. 2. Ed. São Paulo: Edições Loyola. 2008. p. 312.

movimentos desordenados do apetite sensitivo, isto é, distúrbios e doenças. *Mas se chamamos paixão, sem mais, a todos os movimentos do apetite sensível, então a perfeição do bem humano comporta que as paixões, elas também, sejam reguladas pela razão*⁸⁰.

Nas palavras de Aquino, se a paixão não é, *a priori*, boa ou má, pois consiste de movimentos do apetite sensitivo, então elas podem concorrer para o bem, se reguladas pela razão. Assim, ao obedecer à razão, o apetite sensível não só está em conformidade com ela, mas também com a lei divina que a informa. Compreende-se assim, o porquê da afirmação de Tomás sobre a “a perfeição do bem humano”, que comporta a ordenação das paixões pela razão. Tal é o que Santo Tomás explica na continuação da passagem supracitada:

Uma vez que o homem se fundamenta na razão como em sua raiz, será tanto mais perfeito quanto se comunicar a mais coisas convenientes ao homem. Ninguém duvida que importa ao bem moral do homem que os atos exteriores de seus membros sejam dirigidos segundo a razão, *pertence à perfeição do bem moral ou humano que as paixões da alma sejam reguladas pela razão*.

Portanto, assim como é melhor que o homem queira o bem e o realize efetivamente, *assim a perfeição do bem moral requer que o homem não seja movido ao bem apenas por sua vontade, mas também por seu apetite sensível, segundo a palavra do Salmo (84,3): “Meu coração e minha carne exultaram no Deus vivo; o “coração é aqui o apetite intelectual e a “carne”, o apetite sensível*⁸¹.

Clareia-se que a perfeição moral do homem requer a integração das paixões à vida virtuosa, embora ambas sejam realidades bastante distintas, como explica o próprio Aquinate: “[...] porque a paixão é um movimento do apetite sensitivo [...] Ora, a virtude moral, como *habitus* que é, não é um movimento e sim princípio do movimento apetitivo⁸²”. Aqui entrevê-se uma repercussão da antropologia tomasiana – que foi assunto do primeiro capítulo. Para Tomás, o homem é um composto cuja forma é uma unidade substancial, ou seja, a mesma alma humana é dotada de intelecto, volição e sensibilidade. Por isso, se os movimentos do apetite sensível integram-se à parte superior do homem (às faculdade superiores da inteligência e da vontade) serão bons. Por conseguinte, as

⁸⁰ TOMÁS DE AQUINO, *S.Th*, I-II, q. 24, a. 3 apud TORREL, 2008, p. 314.

⁸¹ TOMÁS DE AQUINO, *S.Th*, I-II, q. 24, a. 3 apud TORREL, 2008, p. 315.

⁸² *Ibidem*, *S.Th*, I-II, q. 59, a. 1 resp.

paixões não podem ser ignoradas ou negligenciadas, visto que compõem o todo do homem, incluindo-se a vida moral. Com essa integração das paixões à vida virtuosa, Aquino mostra o domínio que o homem deve ter sobre suas paixões.

Esse domínio se faz necessário porque, como vimos, a razão não governa a parte apetitiva à maneira de um déspota, mas politicamente, o que denota certa resistência. Muitas reações da sensibilidade (paixões) escapam ao poder das faculdades superiores, podendo ser desencadeadas por uma mera imagem ou sensação. Ademais, mesmo o que pode ser controlado, pode, igualmente, sair do controle da razão. Assim, a vida moral pressupõe certa harmonia, tal como numa orquestra, entre as potências superiores e a sensibilidade⁸³.

4.2.3 O sujeito da Virtude Moral

Como já dissemos, as virtudes morais aperfeiçoam a parte apetitiva que, enquanto participantes da razão, são sujeitos de virtude⁸⁴, como também a vontade (apetite racional)⁸⁵. Desse modo, Santo Tomás destaca como principais ou cardeais as seguintes virtudes: a justiça, cujo sujeito é a vontade; a fortaleza, cujo sujeito é o apetite irascível; a temperança, cujo sujeito é o apetite concupiscível; e a prudência que, apesar de figurar entre as virtudes intelectuais e ser radicada no intelecto, também é uma virtude ética⁸⁶.

A temperança é a virtude que modera a ação interna do homem, regulando as paixões impulsivas e os prazeres corporais relativos à comida, bebida e aos prazeres venéreos, submetendo-as à retificação da razão, além de aperfeiçoar o apetite concupiscível, sujeito desta virtude. Assim, à temperança cabe disciplinar o concupiscível, auxiliando o homem a resistir ao prazer fácil que poderia afastá-lo do bem.

A fortaleza regula as paixões do comportamento perante o perigo de morte (ou perante a ameaça), além de moderar a audácia, quando há necessidade de atacar o inimigo que faz ameaça de morte. Esta virtude possui a tarefa de

⁸³ Cf. TORREL, Jean Pierre. Santo Tomás de Aquino: Mestre Espiritual. 2. Ed. São Paulo: Edições Loyola. 2008. p. 317.

⁸⁴ Cf. TOMÁS DE AQUINO, S. *Th*, I-II, q. 56, a. 3 resp.

⁸⁵ Cf. *Ibidem*, S. *Th*, I-II, q. 56, a. 6 in c.

⁸⁶ Cf. *Ibidem*, S. *Th*, I-II, q. 61, a. 2 resp.

fortalecer o apetite irascível, que é seu sujeito, auxiliando na afronta ao obstáculo da lassidão ou medo, perante as coisas que podem afastar o homem do bem.

Por meio dessas duas virtudes morais, consideradas de disciplina pessoal, por ter como objeto garantir uma devida relação do homem com suas próprias reações afetivas, ou seja, com suas paixões, é possível ver de que modo a virtude torna bom aquele que a exerce.

Sobre a prudência, que é uma virtude tanto intelectual quanto moral, Santo Tomás apresenta uma minuciosa explicação. Para Aquino, a prudência é a virtude da escolha e da decisão:

A prudência é a virtude mais necessária à vida humana, pois viver bem consiste em agir bem. Ora, para agir bem é preciso não só fazer alguma coisa, mas fazê-lo também do modo certo, ou seja, por uma escolha correta e não por impulso ou paixão. Como, porém, a escolha visa aos meios para se conseguir um fim, para ela ser correta exigem-se duas coisas: o fim devido e os meios adequados a esse fim. [...] Quanto aos meios adequados a esse fim, importa que o homem esteja diretamente disposto pelo *habitus* da razão, porque aconselhar e escolher, que ações relacionadas com os meios, são atos da razão⁸⁷.

Assim se vê que a prudência é a virtude que aperfeiçoa a razão, a fim de que ela proceda com acerto em relação aos meios adequado para a consecução de um devido fim. Além disso, é pela prudência que o intelecto ganha seu lugar no “organismo virtuoso”⁸⁸. Embora, como vimos, as virtudes sejam vividas na parte sensitiva, há uma interação entre o intelecto e a vontade na consecução das ações humanas. Inúmeras são as vezes que Aquino expõe a reta regulação que a razão deve exercer sobre a conduta humana. Nas palavras do Doutor Medieval:

Em verdade, a virtude moral pode existir sem certas virtudes intelectuais, como a sabedoria, a ciência e a arte. Não, porém, sem o intelecto e a prudência. Sem a prudência não pode haver realmente virtude moral já que esta é um *habitus* eletivo, isto é, que faz escolhas certas.

Por consequência, também não pode haver virtude moral sem o intelecto, pois é por ele que são conhecidos os princípios naturalmente evidentes, seja na ordem especulativa seja na ordem prática. Assim, da mesma forma que a reta razão na ordem

⁸⁷ TOMÁS DE AQUINO, *S.Th*, I-II, q. 57, a. 5 resp.

⁸⁸ Cf. TORREL, Jean Pierre. Santo Tomás de Aquino: Mestre Espiritual. 2. Ed. São Paulo: Edições Loyola. 2008. p. 324.

especulativa, enquanto procede de princípios naturalmente conhecidos, pressupõe o intelecto deles, assim também a prudência, que é a reta razão do agir⁸⁹.

Claro está que a prudência é indispensável para que haja virtude moral, pois a prudência, como bem define o Aquinate, consiste na “reta razão do agir”, ou seja, é por ela que as ações orientam-se segundo a reta razão. E que não se pense que devido à segunda parte da citação, Tomás de Aquino exclua os que não possuem notoriedade intelectual da vida moral. A inteligência da qual ele fala é inerente a todo homem e os princípios da qual ela é portadora são acessíveis a todos. Desse modo, “[...]no homem virtuoso”, diz Santo Tomás, “não é necessário que o uso da razão seja vigente em todos os aspectos, mas só em relação com o que ele deve fazer virtuosamente⁹⁰”.

Por conseguinte, ao mesmo tempo que Aquino não identifica a virtude com a regra da razão, também não a reduz a uma inclinação meramente irracional. Na doutrina tomasiana há um elo necessário entre a prudência enquanto virtude intelectual e moral e as demais virtudes morais, pois, uma não pode existir sem a outra⁹¹. Dessa forma, se as virtudes possuem a incumbência de orientar retamente para o fim, à prudência cabe escolher os meios justos em vista desse fim.

Como relação à justiça, deixaremos a análise para o próximo capítulo, no qual abordaremos a justiça como virtude moral que se relaciona com o direito.

4.2.4 O meio-termo da virtude

Virtude é o meio termo entre os vícios extremos referidos ao mesmo objeto, o que equivale a dizer que consiste na adequação à medida (ou regra) da razão. Dessa forma, tanto a temperança, quanto a fortaleza são determinadas pela razão, que atrai os apetites sensíveis a um meio termo e, dessa forma, regula o ímpeto desses apetites a seus respectivos objetos. Santo Tomás explica dizendo “[...] que a virtude é o meio-termo entre as paixões, não como alguma paixão intermediária; mas uma ação, que constitui o meio-termo nas paixões⁹²”.

⁸⁹ TOMÁS DE AQUINO, *S. Th*, I-II, q. 58, a. 5 resp.

⁹⁰ *Ibidem*, *S. Th*, I-II, q. 58, a. 5 resp.

⁹¹ Cf. *Ibidem*, *S. Th*, I-II, q. 65, a. 1 resp.

⁹² TOMÁS DE AQUINO, *De Virt.*, q. 1, a. 1.

E afirma ainda:

Portanto, como o bem do homem é a virtude, se segue que a virtude moral consiste em um meio-termo entre a superabundância e o defeito; de tal maneira que a superabundância, o defeito e o meio-termo são considerados segundo a regra racional⁹³.

Assim, a virtude moral é uma mediedade⁹⁴ ditada pela razão, da qual o apetite pode se afastar por insuficiência ou por excesso. “Pois a virtude”, diz Tomás de Aquino, “se ordena ao ato bom, que é o ato devido e ordenado segundo a razão⁹⁵”. A luz da razão alumia tanto a volição – “[...] o ato virtuoso nada mais é que o bom uso do livre arbítrio⁹⁶”, - quanto o apetite sensitivo. O virtuoso é equilibrado, pois não perde o equilíbrio nem por insuficiência nem por excesso. Contudo, desde a ótica da perfeição, a virtude é um ápice virtuoso. Neste sentido, o virtuoso é excelente, não mediano.

[...] o bem moral se diz do ato bom, do *habitus* e do objeto bom pela bondade moral. De modo semelhante, também o mau moral se diz do ato mau que é o pecado, e do *habitus* mau que é o vício. Por isso, a virtude é o que torna bom quem a possui, e torna boa a sua obra, pela bondade moral; de um modo semelhante, o vício é o que torna mau quem o possui e torna má a sua obra pela malícia moral. Logo, o mal moral não é o mesmo que o vício; enquanto o vício se diz do *habitus*, o mal moral, de fato, se diz do ato e do objeto. E por razão similar, o bem moral não é o mesmo que a virtude, pois o bem moral também se diz do ato⁹⁷.

Como vimos, virtude é um *habitus* operativo bom e, como tal, torna bom quem a possui. A aquisição das virtudes morais se dá por meio da repetição dos *habitus*, que, por sua vez, se adquire por meio da repetição de atos⁹⁸.

Esta regra é igualmente aplicável aos vícios. Assim, a repetição do ato forja o *habitus* e a repetição deste forja, conforme o bem ou o mal, a virtude ou o vício. Para o Aquinate, portanto, a virtude se opõe ao vício:

⁹³ Ibidem, *De Virt.*, q. 1, a. 13.

⁹⁴ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th*, I-II, q. 64, a. 1 in c.: “diz o Filósofo: ‘A virtude moral é um *habitus* eletivo consistente no meio-termo”.

⁹⁵ Idem. *De Virt.*, q. 1, a. 2.

⁹⁶ TOMÁS DE AQUINO, *S. Th*, I-II, q. 55, a. 1, ad. 2.

⁹⁷ Idem. *De Virt.*, q. 1, a. 2.

⁹⁸ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th*, I-II, q. 63, a. 3 resp.

[...] a virtude implica certa disposição pela qual algo se dispõe bem e convenientemente, segundo o modo da sua natureza. Por isso diz o Filósofo no livro VII da *Física*, que *a virtude é uma disposição do perfeito para o ótimo: e digo do perfeito aquilo que está disposto segundo sua natureza*. E deste modo, a virtude se opõe ao vício, que implica numa disposição pela qual algo se dispõe contra aquilo que convém à natureza⁹⁹.

É desse modo que, enquanto disposição habitual, a virtude reveste como uma segunda natureza a natureza de quem opera, de tal maneira que imprime nela uma força dificilmente móvel ou removível que aperfeiçoa a natureza e a operação de quem a possui: “[...] a virtude”, afirma o Aquinate, “conforme o sentido do seu nome, designa o complemento da potência; por isso também se chama força [...]”. E ainda: “Com efeito, a virtude, conforme o seu nome, designa a perfeição do poder operativo¹⁰⁰”.

Inversamente, o vício, sendo um mau *habitus*, imprime na natureza de quem a possui uma disposição má, dificilmente móvel, que o priva de alguma perfeição e que piora o ser e a operação de quem o possui. Por causa da influência das paixões sobre o voluntário é sumamente difícil remover um *habitus* mau.

Portanto, na prática das virtudes há dois momentos distintos: o primeiro é quando é exercida sob o *imperium* de um preceito (ou norma); e o segundo, é quando, depois de habitualmente repetida, sobrepõe-se como uma segunda natureza.

⁹⁹ Idem. *De Virt.*, q.1, a. 2.

¹⁰⁰ Idem. *De. Virt.*, q. 1, a. 1.

5 A JUSTIÇA E O DIREITO

Neste capítulo, abordaremos a virtude moral da justiça que, enquanto tal, é um *habitus* operativo bom, e sua relação com o direito. Para Santo Tomás, a justiça possui estreita relação com o direito, pois, segundo ele, o direito é assim chamado porque é justo e o justo é o objeto da justiça. Além disso, discutiremos também a lei, explanando sobre a relação entre a lei eterna, a lei natural e a lei positiva e também sobre a relação da lei com a justiça, enquanto virtude social que regula as ações exteriores e é objeto do direito.

5.1 A JUSTIÇA

Justiça, para Santo Tomás, é uma virtude moral. Como vimos, virtude é um *habitus* operativo (bom) da alma. Os *habitus* bons são qualidades que aperfeiçoam as potências e são adquiridos no decurso da vida humana. Assim, justiça é o *habitus* pelo qual se dá a cada um o que lhe é devido com vontade incessante.

Esta virtude pressupõe relação, pois é sempre relativa a outrem e consiste na norma que mantém entre as pessoas a sociedade de vida. Enquanto virtude torna bom o ato humano e retifica as ações.

Além disso, a justiça é uma virtude racional por participação e aperfeiçoa a faculdade da vontade¹⁰¹, que é seu sujeito. Embora participe da razão, ninguém é denominado justo pelo conhecimento que possui, mas pela retidão da ação que provém da faculdade da vontade.

O termo justiça implica igualdade e requer também alteridade e variedade de pessoas, o que denota a abrangência do conceito, que abarca as relações com outrem. O bem de toda virtude, que se supõe na relação com outrem, está de tal maneira na justiça, que os atos das demais virtudes podem pertencer à virtude da justiça. Assim, a justiça é uma virtude geral que prevalece sobre a totalidade das virtudes morais.

¹⁰¹ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De Virt.*, q. 1, a. 5.: “Logo, assim há duas virtudes na vontade como no sujeito, isto é, a caridade e a justiça. Cujo sinal é que essas virtudes pertençam à parte apetitiva, porém, não se referem às paixões, como a temperança e a fortaleza. Por isso, é evidente que não estão no apetite sensível, onde estão as paixões, mas no apetite racional, que é a vontade, na qual não estão as paixões”.

Este prevalecimento se dá por duas razões: primeiro, pelo fato de a justiça radicar na vontade; e, segundo, porque as outras virtudes morais só são exaltadas pelo bem que realizam no homem virtuoso, enquanto a justiça é exaltada porque realiza o bem que o virtuoso realiza em sua relação com outrem.

Contudo, a justiça não se confunde com toda a virtude, visto que é possível, para o justo não ser virtuoso nas suas relações particulares.

A justiça é, portanto, o aperfeiçoamento da vontade no que tange ao bem comum. Por aperfeiçoar a parte mais nobre da alma, o apetite racional, mais especificamente, a potência da vontade, e porque o bem comum, enquanto fim almejado pela justiça, é superior ao bem particular, pode esta virtude ser considerada a mais sublime das virtudes morais.

Com Aristóteles, Santo Tomás afirma que o meio-termo da justiça consiste na proporcionalidade entre a realidade exterior e a pessoa exterior (dar a Cezar o que é de Cezar).

O Aquinate concebe duas acepções de justiça. Uma delas ele mesmo considera imprópria e denomina justiça metafórica¹⁰², e outra que denomina justiça em sentido próprio.

A justiça metafórica é tratada na Suma Teológica¹⁰³. Apesar de considerar que esta justiça só o é em sentido impróprio, não significa que seja menos relevante que a justiça em sentido próprio. Aquino distingue as duas acepções de justiça. Ao contrário da justiça em sentido próprio, a justiça metafórica não se dá na relação interpessoal, mas na vida de um solitário:

Portanto, deve-se dizer que a justiça que a fé em nós produz é a que justifica o ímpio. Ela consiste na própria ordem devida das partes da alma, como já se disse a propósito da justificação do ímpio. Trata-se da justiça, assim chamada por metáfora, a qual se pode encontrar na vida de um solitário¹⁰⁴.

¹⁰² Cf. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th*, II-II, q. 58, a. 2.: “Porém, de maneira figurada, se pode admitir, em um mesmo homem, diversos princípios de ação, como outros tantos agentes diversos; por exemplo, a razão, o irascível e o concupiscível. Por isso, se diz metaforicamente, que há justiça em um mesmo homem, quando a razão governa o irascível e o concupiscível, e esses obedecem a razão, e, de maneira universal, quando se atribui a uma parte do homem o que a este convém. Daí o Filósofo chamar metafórica”.

¹⁰³ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th*, II-II, q. 58.

¹⁰⁴ TOMÁS DE AQUINO, *S. Th*, II-II q. 58, a. 2, ad.1.

Num sentido amplo, justificar, ou seja, tornar justo, significa tornar reto (retificar). Temperança e fortaleza são virtudes que retificam, o que corrobora com a acepção de justiça metafórica que considera justiça tudo aquilo que retifica.

Tomás de Aquino, salienta que é impróprio o uso do nome justiça como justificação ou retificação, lá que somos retificados pela razão com respeito a diversas potências da alma. Enquanto retificação, esta acepção de justiça é aplicada à vida do solitário, ou seja, trata-se da retificação das ações do homem que toma a si próprio por objeto:

Deve-se dizer que as ações do homem que tem a si mesmo por objeto retificam-se suficientemente, uma vez retificadas as paixões pelas outras virtudes morais. As ações, porém, relativas a outrem carecem de uma retificação especial, não só com referência ao seu autor, mas também àquele que elas atingem. Elas são assim objeto de uma virtude especial, que é a justiça¹⁰⁵.

As palavras de Aquino denotam que, quanto à outra acepção, justiça é a virtude que retifica as ações humanas, mais precisamente, as ações exteriores que dizem respeito aos outros. “A justiça propriamente dita”, diz ele, “exige a diversidade das pessoas, portanto, só pode ser de um homem em relação a outro”¹⁰⁶. Aqui, já não se trata de paixões nem de quaisquer ações, mas somente das ações que dizem respeito a outrem. Assim, a justiça é uma virtude que consiste em retificar, como as demais virtudes morais, mas, de maneira peculiar, consiste em retificar as ações exteriores com respeito aos outros.

Tais ações, portanto, são matéria da justiça em sentido próprio¹⁰⁷, que radica na potência apta a produzir ações exteriores, sejam ou não, com respeito a outrem. Tal potência é a vontade (ou apetite racional) que é aperfeiçoada por esta virtude. Por conseguinte, o justo é aquele apto a produzir ações exteriores com respeito a outrem, conforme a medida justa que, segundo o Doutor Angélico:

Matéria da justiça é, ao contrário, uma operação externa que, por si mesma ou pela realidade que ela utiliza, implica uma justa proporção em relação a outra pessoa: em consequência, o justo-meio da justiça consiste em uma igualdade de proporção da coisa externa à pessoa

¹⁰⁵ Ibidem. *S.Th*, II-II, q.58, a. 2, ad.4

¹⁰⁶ Ibidem. *S.Th*, II-II, q.58, a 2 resp.

¹⁰⁷ Cf. Ibidem. *S.Th*, II-II q. 58, a. 2 resp.: “Mas a justiça entendida em sentido exato postula diversidade de sujeitos, e não há justiça senão de um homem em relação a um outro”.

externa. Ora, o igual é aquilo que está realmente no meio entre o maior e o menor, como encontramos em Aristóteles¹⁰⁸.

A justiça em sentido próprio é, portanto, uma virtude que aperfeiçoa a vontade e que tem como matéria uma operação externa que requer uma proporção justa em relação a outrem. Isto vale para as três divisões da justiça em sentido próprio: justiça legal, justiça distributiva e justiça comutativa. Santo Tomás, porém, afunila ainda mais sua concepção de justiça em sentido próprio. Segundo ele, esta justiça pode ser geral ou particular. Particular, no sentido de estar ao lado da temperança e da fortaleza e não de regular as ações exteriores destas respectivas virtudes.

5.2 A CÍVITAS¹⁰⁹

Santo Tomás concebe a justiça, a partir da noção de ordem social: “A justiça é a regra que mantém entre os homens a sociedade e a comunidade de vida”¹¹⁰. Ora, qualquer ato externo é eminentemente social e, por isso, o campo da justiça é o campo da vida em sociedade¹¹¹, ou seja, a vida civil. Aqui, a palavra ordem é utilizada no sentido de disposição, ou seja, no sentido de que uma coisa está disposta para a outra, da mesma maneira que todos os que constituem a sociedade estão ordenados um para o outro, segundo um princípio de ordenação, que é o fim ou bem, e que é o princípio da ordem.

De certo modo, o Aquinate concebe a sociedade como entes intrinsecamente relacionados. Para ele, todo e parte estão estreitamente relacionados:

É manifesto, com efeito, que todos os que pertencem a uma comunidade tem com ela a mesma relação das partes com o todo. Ora, a parte, por tudo o que ela é, pertence ao todo e qualquer bem da parte deve se ordenar ao bem do todo¹¹².

¹⁰⁸ Ibidem. *S.Th*, II-II, q.58, a 5 resp.

¹⁰⁹ Neste subitem citamos algumas vezes o *De Regnum*, obra em que Santo Tomás desenvolve sua doutrina política. Apesar de haver na filosofia de Aquino uma correlação entre justiça, direito e política, não temos a intenção de problematizar essa relação. Como anunciado, nosso objetivo é apenas mostrar a relação entre justiça, lei e direito.

¹¹⁰ Ibidem. *S.Th*, II-II, q. 58, a. 2 in c.

¹¹² TOMÁS DE AQUINO, *S.Th*, II-II, q. 58, a.5.

Para compreender a tríplice divisão da justiça, em seu sentido próprio, é necessário partir desta intrínseca relação entre os elementos constitutivos da sociedade, e também compreender como se dá, na própria sociedade, essa relação de todo e parte.

O homem é, por natureza, inclinado para a vida social sob uma autoridade, para que coletivamente possam alcançar o bem comum e porque somente nela há as condições para o pleno desenvolvimento das potencialidades humanas. A sociabilidade está fundada e inscrita na natureza humana. Sozinhos, os homens não são capazes de realizar-se. Assim, somente em sociedade, os homens são capazes de chegar à realização.

Com efeito, os homens são, por natureza, levados a associar-se. Desta associação, portanto, depende a felicidade e a própria preservação da espécie humana. E ainda: por ser o homem essencialmente sociável, tal associação é caracterizada por ser estável e permanente.

A sociabilidade, na verdade, é um imperativo da natureza do homem, por isso, é impossível para este viver isolado. A própria constituição física do homem não o permite viver sozinho, sem a companhia de outros.

O homem não possui em sua constituição física, garras, dentes afiados e nem o vigor físico de outros animais. Por outro lado, por ser dotado de razão, é eficiente na procura de meios para sua sobrevivência e com as mãos pode produzir os artifícios indispensáveis à sua subsistência. Apesar disso, sem a ajuda de outrem, não é possível para um homem atender a todas as suas necessidades. É necessário que haja, então, uma divisão de trabalhos, uma colaboração mútua para que as necessidades de cada membro da sociedade sejam supridas.

Ora, não é possível abarcar um homem todas essas coisas pela razão. Por onde é necessário ao homem viver em multidão, para que seja um ajudado por outro e pesquisem nas diversas matérias, a saber, uns na medicina, outro nisto, aqueloutro noutra coisa¹¹³.

Nas palavras de Santo Tomás, evidencia-se que esta vida em multidão não se limita à mera agregação, mas à vida em sociedade, do que depende a sobrevivência não apenas de um indivíduo, mas de toda a espécie humana. De fato,

¹¹³ AQUINO, Tomás de. Do Reino ou do Governo dos Príncipes ao Rei de Chipre In: Escritos Políticos de Santo Tomás de Aquino, I, II, 1997, 3, p. 127.

da sociabilidade depende a sobrevivência do homem enquanto espécie. Assim, a vida em comum, pela divisão do trabalho, facilita a solução para o problema do atendimento das necessidades humanas mais fundamentais.

Para Santo Tomás, a sociedade é, portanto, o espaço e o modo de vida em comum a que os homens tendem a buscar naturalmente. Há dois tipos de sociedade: a doméstica, constituída por pessoas que compartilham o mesmo lar; e a civil, constituída por um elevado número de sociedades domésticas.

A sociedade doméstica ordena-se à sociedade civil, que deve aperfeiçoá-la. Assim, a sociedade doméstica é a causa da sociedade civil e o seu fundamento é a lei natural que inclina o homem à vida social. A finalidade da sociedade civil é a felicidade e o bem dos cidadãos. Tal finalidade não se contrapõe ao fim absoluto, a que a natureza e a lei natural ordena a todo homem.

Dessa maneira, as necessidades da vida social surgem da própria tendência natural dos homens. Uma dessas necessidades é a autoridade. Por tal razão, pode-se dizer que é das necessidades naturais dos homens que surge o Estado.

A função do Estado é dar estabilidade e consistência aos vínculos entre os homens que vivem em sociedade. Por isso, de certo modo, o Estado surge da natureza humana. O que conhecemos por Estado é, portanto, um fenômeno propriamente humano e indispensável à preservação do homem enquanto espécie e enquanto pessoa singular.

Contudo, há outra razão que inclina o homem a viver em sociedade: a linguagem. É graças à linguagem que o homem, enquanto ser social, é capaz de assentar em comum suas necessidades ideais. Mais ainda: como explicamos anteriormente, o homem, pelo intelecto, é capaz de abstrair o inteligível do sensível e o universal do particular, o que o leva para além das necessidades mais imediatas.

Por não estar adstrita às limitações do espaço e do tempo, a linguagem repercute nos demais seres da espécie humana. É isto que possibilita o fomento e a consolidação de uma tradição que perdure por um longo período, como uma sabedoria que se transmite às gerações vindouras, proporcionando economia de esforços às gerações vindouras, ao valer-se da experiência de seus ancestrais mais longínquos.

Dessa forma, sem o elo da linguagem, não seria possível para o homem uma evolução da vida em comunidade. A linguagem é, portanto, o único elo que une em espírito, os homens do presente com os do passado.

De tudo o que foi dito sobre a sociabilidade e a linguagem, é possível notar que a vida social não é, para o homem, somente uma forma de suprir suas necessidades imediatas. A finalidade da associação vai muito além da conservação do homem. Ao associar-se com outro, o homem busca o bem viver e é na busca deste fim que se origina a *Civitas*. Esta consiste numa associação que busca um fim mais elevado do que a mera sobrevivência.

Para Santo Tomás, a *Civitas* é uma invenção coletiva dos homens. Nela todos trabalham em torno do bem comum. Neste sentido, a *Civitas* é a consequência dos esforços necessários para se alcançar o bem específico da natureza humana, a saber, o bem comum.

A sociabilidade inclina o homem a associar-se a seus semelhantes, e ao começar a participar de grupos organizados, o homem torna-se membro de uma cidade, portanto, um ser político que, como parte deste organismo, passa a ter direitos e deveres. Desse modo, assim como a sociabilidade, a politicidade faz parte da natureza do homem. Ora, é da politicidade que advém a necessidade de uma organização política (o Estado), que é oriunda da própria natureza social e política do homem.

Portanto, a sociedade humana é formada por homens que associam-se em torno de uma finalidade em comum. O modo mais perfeito de sociedade é a *Civitas*. Enquanto ser racional, o homem possui razão como medida e regra de suas ações e, pela vontade, na *Civitas*, busca por algo que vai muito além da mera conservação da sua existência, a saber, a plena realização de sua natureza.

Como dissemos, o homem, ao tornar-se membro de um organismo pelos vínculos estáveis que estabelece com outros, passa a ter direitos e deveres. O Direito, que consiste no cumprimento da justiça, que, por sua vez, no caso da vida social, consiste na colaboração de cada um para o cumprimento do bem comum, exerce um papel fundamental na convivência humana. Dito de outro modo, na vida em sociedade, o direito se dá na unidade de todos e de cada um em torno de um fim em comum: o bem viver.

Ao Estado compete estabelecer e promover esta unidade e contribuir para que a totalidade dos cidadãos concorra para esta unidade. O Estado é, portanto, uma unidade política e o *topos* do direito. Nele, o Direito encontra a forma de sua organização e a condição de sua eficácia. Assim, do mesmo modo que a dimensão sócio-política é intrínseca à natureza do homem, o Estado, enquanto organização política erigida pelo animal político, é também uma dimensão fundamental do homem.

Mas qual é o fundamento da necessidade do Estado? Para Santo Tomás, a existência da sociedade requer unidade e organização. Ora, de tudo quanto vimos, é possível perceber que sem organização a sociedade não existiria. Mas por quê? Porque numa sociedade é necessário que todos os seus membros sejam capazes de conjugar o bem individual – que é o que parece deleitável ao homem particular – com o bem comum. Tal conciliação é precisamente a função da justiça. Como só é possível para o homem a vida em comum, deve ele sobrepor o bem comum ao seu bem particular, de tal modo que este sirva àquele.

Desta maneira, o homem promoverá a própria conservação. Ora, ao Direito e ao Estado cabe assegurar esta unidade de consenso em vista do bem comum. E, para que o Estado execute sua função, é indispensável uma autoridade (governo) que o conduza ao fim que lhe é próprio.

Com efeito, a mesma razão que funda a sociabilidade no homem, funda igualmente a necessidade de um governo. Como são livres os seres racionais, podem, por natureza, agir de diversos modos e buscar a consecução dos mais diversos interesses. Portanto, para que haja consórcio entre eles, é preciso que um oriente a vontade de todos para um fim em comum. Como afirma Santo Tomás: “Ora, em todas as coisas ordenadas há algum fim, em que se possa proceder de um modo ou de outro, é mister haver algum dirigente, pelo qual se atinge o devido fim”

¹¹⁴.

Com efeito, tomados pelas paixões sensíveis, os homens se inclinam usualmente, às finalidades particulares que, naturalmente, se contrapõem ao fim comum. Por este motivo, é necessário que numa sociedade de muitos homens haja um que ordene a todos os componentes da comunidade, para a consecução do bem comum.

¹¹⁴ AQUINO, Tomás de. Do Reino ou do Governo dos Príncipes ao Rei de Chipre In: Escritos Políticos de Santo Tomás de Aquino, 1997, p. 126.

À autoridade, portanto, caberá governar os membros através da justiça e do Direito, conforme a razão e, assim, assegurar que cada um colabore para a consecução do bem comum. Para o Aquinate: “governar é conduzir convenientemente ao devido fim o que é governado¹¹⁵”.

A autoridade é, portanto, imprescindível para a consecução da sociabilidade, pois sua função, como dissemos, é estabelecer a unidade e a organização da sociedade. Por conseguinte, cuida à autoridade exercida pelo governante estabelecer a ordem e garantir a existência da vida social.

Com efeito, diz Aquino: “um navio que se move para diversos lados pelo impulso dos ventos contrários, não chegaria ao fim de destino, se por indústria do piloto não fora dirigido ao porto”¹¹⁶. E ainda: “Onde não há governo dissipar-se-á o povo”¹¹⁷.

Nas palavras do Filósofo Medieval, fica claro que é da autoridade de um governo que depende a conservação de uma sociedade formada por homens. Assim, “se é natural ao homem viver em sociedade de muitos, cumpre que haja entre os homens algo pelo que seja governada a multidão”¹¹⁸.

Num Estado prevalecerá a justiça quando as três relações fundamentais da vida em sociedade forem ordenadas. Primeiramente, a relação de cada um com cada um (parte com a parte); em seguida, a relação do todo da comunidade com cada um (todo com a parte); e, por fim, a relação de cada um com o todo (parte com o todo).

5.3 A LEI

A vida em sociedade, portanto, se fundamenta na autoridade. Ora, as necessidades da vida social provêm da própria inclinação natural que a origina. Uma dessas necessidades é a de autoridade. Neste contexto, a lei é o princípio racional que orienta o homem a submeter-se à autoridade em direção ao bem comum. A lei, portanto, ordena a vida em sociedade.

¹¹⁵ AQUINO, Tomás de. Do Reino ou do Governo dos Príncipes ao Rei de Chipre In: Escritos Políticos de Santo Tomás de Aquino, 1997, p. 162.

¹¹⁶ Ibidem, p. 126.

¹¹⁷ Ibidem, p. 128.

¹¹⁸ Ibidem, p. 128.

Santo Tomás formula o seu tratado da lei (*Summa Theologiae*, I-II), baseando-se nos princípios externos dos atos humanos. Para ele, Deus é o princípio externo que move o homem ao bem e o instrui pela lei e pela graça. Em sentido estrito, a lei é o que regula as ações humanas, ordenando-as para o bem da comunidade e por esta mesma é promulgada. Na filosofia tomasiana, lei e virtudes estão interligadas.

A lei é a medida dos atos humanos. Por ela, o homem é conduzido a agir ou a desistir da ação. Como a razão é o princípio supremo dos atos humanos, cuja incumbência é ordená-los ao fim, diz-se que a lei é obra da razão¹¹⁹. Em Santo Tomás, o termo lei possui uma tríplice acepção: A lei divina, a lei natural e a lei humana (positiva)¹²⁰.

Como o universo é ordenado pela Divina Providência, a suma razão divina, que é conhecida pelos efeitos de sua irradiação, possui caráter de lei. A lei eterna é a expressão do modo como o próprio Deus projetou o Cosmos, conferindo-lhe ordem e orientando todo elemento ao seu devido fim. As demais leis são provenientes desta lei divina.

A lei eterna é fundamento e princípio da lei natural que, por sua vez, é princípio da lei positiva. Segundo Santo Tomás, a Providência Divina nos deu a conhecer, por participação, a lei eterna¹²¹, fonte de toda lei. Ele próprio explica que:

Portanto, como a lei eterna é a razão de governo no governante supremo, é necessário que todas as razões de governo que estão nos governantes inferiores derivem da lei eterna. Tais razões dos governantes inferiores são algumas outras leis, fora da lei eterna¹²².

Além disso, para Aquino, a lei eterna, que é dupla (antiga e nova) é necessária aos homens pelas seguintes razões: porque orienta o homem ao fim que

¹¹⁹ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *S.Th.*, I-II, q. 91, resp.: “A lei é certa regra e medida dos atos humanos, segundo a qual alguém é levado a agir ou a apartar-se da ação. Diz-se, com efeito, ‘lei’ ‘do que deve ser ligado’, pois obriga a agir. A regra e medida dos atos humanos é, com efeito, a razão, a qual é o primeiro princípio dos atos humanos, como se evidencia do que já foi dito; cabe, com efeito, à razão ordenar ao fim, que é o primeiro princípio do agir segundo o Filósofo. Em cada gênero, com efeito, o que é princípio é medida e regra desse gênero, como a unidade no gênero do número, e o primeiro movimento no gênero dos movimentos. Daí resulta que a lei é algo que pertence a razão”.

¹²⁰ Por não ser intrínseca à natureza, a lei que não é natural é positiva.

¹²¹ TOMÁS DE AQUINO, *S.Th.*, op. cit., q. 91, a. 3.: “Ora, a lei eterna é a lei divina, como foi dito...”.

¹²² TOMÁS DE AQUINO, *S.Th.*, I-II, q. 93, a. 3.

lhe é próprio; porque orienta o juízo humano acerca do que é certo; porque é capaz de legislar sobre as coisas que julga; e porque não pode a lei do homem punir e coibir todas as coisas que se praticam mal. Esta é a lei natural, que consiste em princípios hauridos a partir da experiência e que, conforme o Aquinate “[...] é uma participação da lei eterna em nós”¹²³. Ele a explica de modo detalhado nesta passagem:

Entre as demais, a criatura racional está sujeita à providência divina de um modo mais excelente, enquanto a mesma se torna participante da providência, provendo a si mesma e aos outros. Portanto, nela mesma é participada a razão eterna, por meio da qual tem a inclinação natural ao devido ato e fim. E tal participação da lei eterna na criatura racional se chama lei natural¹²⁴.

Nas palavras de Santo Tomás, evidencia-se que a lei natural é o exercício de participação do ser racional na lei eterna e tal se dá por meio de princípios comuns. É chamada natural porque não é estabelecida por fatores culturais, mas procede da própria natureza do homem. Aqui o termo “natural” designa o que é causado por princípios intrínsecos da natureza do homem que, por ser dotado de razão, participa de modo formal da lei eterna. Trata-se de uma exigência própria da natureza humana e indispensável para o seu desenvolvimento, natureza de um ser racional e livre que só pode se tornar o que é no decurso de uma história, que deve ter em mãos e guiar. Por ser livre, porém, pode esquivar-se de tal exigência, que é própria de sua natureza¹²⁵. Dessa forma, a lei natural pode ser dita universal e imutável¹²⁶. E ainda: A lei natural manifesta a tendência do homem ao seu fim próprio.

Por conseguinte, a lei natural encontra-se em todo ser, que é por ela impelido a atos e fins que lhe são peculiares. Desse modo, o homem, enquanto ser racional, é chamado a assumir a inclinação a seu fim livremente. “Deve-se dizer”, afirma Aquino, “[...] que a lei está em algo não só como em quem regula, mas também, participativamente, como em quem é regulado. E desse modo, cada um é

¹²³ Ibidem, *S. Th*, q. 91, a. 4.

¹²⁴ Ibidem, *S. Th*, q. 91, a. 2.

¹²⁵ Cf. TORREL, Jean Pierre. Santo Tomás de Aquino: Mestre Espiritual. 2. Ed. São Paulo: Edições Loyola. 2008. p. 340.

¹²⁶ Cf. PÊCEGO, 2008, p. 165.

lei para si mesmo [...] ¹²⁷”. A capacidade ética do ser humano é assim uma inclinação própria deste ser a seu fim, devido à lei natural que, como lembra Santo Tomás, é inscrita (por Deus) no coração humano.

Dada a objetividade do ser do homem, a ordem moral, na medida em que é a ordem do ser, consiste numa ordem objetiva. Neste sentido, a lei natural não é senão a expressão das exigências objetivas da natureza humana, que tem necessidade de bem e de justiça ¹²⁸, tal como explica o Filósofo Medieval:

Todo agente, com efeito, age por causa de um fim, que tem a razão de bem. E assim, o primeiro princípio na razão prática é o que se funda sobre a razão de bem que é “Bem é aquilo que todas as coisas desejam”. Este é, pois, o primeiro princípio da lei, que o bem deve ser feito e procurado e o mal evitado. [...] segundo, pois, a ordem das inclinações naturais dá-se a ordem dos preceitos da lei da natureza. Pois é inerente ao homem, primeiro a inclinação para o bem, segundo, a natureza que tem em comum com todas as substâncias, isto é, conforme cada substância deseja a conservação de seu ser de acordo com a sua natureza ¹²⁹.

Para Aquino, o que vai na linha da natureza é considerado bom em si, pois é em si orientada para o bem. Assim, portanto, fica patente que há no homem inclinações fundamentais que bem exprimem as exigências da lei natural.

Todavia, enquanto participação na lei eterna, o modo pelo qual o homem alcança o conhecimento da lei natural é bastante peculiar. O ser humano chega ao conhecimento desta lei não por infusão, inatismo, por uma especial geração e nem por dedução. Graças à sua inteligência, o homem é capaz de captar princípios auto evidentes e é também capaz de conhecer a lei natural.

A lei natural é captada pelo intelecto por evidência, cabendo à razão prática transformar em preceito a inclinação natural. Por conseguinte, os preceitos da lei natural estão em ato e em potência na razão. A ordem dos preceitos da lei se dá em conformidade com o que o ser humano apreende como bem. É a própria luz do conhecimento intelectual que torna a lei natural evidente ao homem.

Enquanto ordenação da razão, que participa da lei eterna, a lei humana se harmoniza com a ética. Todavia, não é na razão que se encontra a suprema norma da moralidade. Nela encontram-se somente os ditames que são em nós a

¹²⁷ TOMÁS DE AQUINO, *S. Th*, I-II, q. 90, a. 3, ad. 1.

¹²⁸ Cf. PÊCEGO, 2008, p. 166.

¹²⁹ TOMÁS DE AQUINO, *S. Th*, I-II, q. 94, a. 2 resp.

participação dos princípios da lei eterna. Assim, para Tomás de Aquino, não é na razão que está a regra suprema da moralidade, mas em Deus.

Sozinha, porém, a lei natural não é suficiente para regular a organização da vida dos homens. Embora a natureza incline o homem à vida em sociedade e a praticar virtudes, ela não determina o modo como deve ser a organização da vida social. Assim, dentre as diversas formas possíveis de sociedade, o homem deve encontrar a que considerar melhor para si e regular seu funcionamento. Dessa forma, uma coisa é a percepção dos princípios morais, outra bem diferente é a prática do agir segundo a virtude.

Mas apesar da insuficiência da lei natural no que tange a regular a vida dos homens em sociedade, Tomás de Aquino entende do seguinte modo a relação que o homem deve manter com a lei: o que é justo precede a lei, ou seja, é prescrito porque é justo e não o inverso. Isso significa que a lei prescrita deve estar em conformidade com a lei natural, pois, visto que o bem, o reto e o justo precedem a lei, esta não pode tornar justo algo moralmente injusto, nem bom algo moralmente mau etc.¹³⁰. Assim, proveniente da lei natural, a verdadeira lei positiva é sempre ordenada para o bem comum, como atesta Santo Tomás:

Portanto, é necessário que, dado que a lei se nomeia, maximamente segundo a ordenação ao bem comum, qualquer outro preceito sobre uma obra particular não tenha razão de lei a não ser segundo a ordenação ao bem comum.¹³¹

Evidencia-se que toda lei é ordenada para o bem comum, seja ela promulgada pela multidão ou por quem lhe faz às vezes. Por ser um ato da razão e por apelar à liberdade do homem, é preciso que a lei positiva seja promulgada para que possa tornar-se conhecida. O efeito da lei é tornar bom o homem. Embora passível de sofrer modificações, a lei humana deve estar sempre inclinada à lei eterna, que é imutável, pois, como vimos, por participação conhecemos a lei divina. Por conseguinte, a lei, enquanto obra da razão, tem como finalidade primeira, servir ao convívio social, promovendo o bem comum, pois, como diz Tomás de Aquino: “Como foi dito, a lei divina é principalmente instituída para ordenar o homem para

¹³⁰ Cf. TORREL, Jean Pierre. Santo Tomás de Aquino: Mestre Espiritual. 2. Ed. São Paulo: Edições Loyola. 2008. p. 344.

¹³¹ TOMÁS DE AQUINO, *S.Th.*, I-II, q. 90, a.2.

Deus; e a lei humana uns para os outros¹³²”. A lei é assim um meio pelo qual o homem confere uma apropriada organização à vida social para a qual é inclinado.

O objetivo das disposições das leis é fomentar uma série de condições gerais que proporcione um ambiente em que se dê, com certa facilidade, comutações, comunicações e amizade entre os membros, de modo que cada homem chegue à sua realização própria, respeitando aos demais e que uma efetiva solidariedade possibilite a busca do bem comum.

A lei visa ordenar (determinar a conduta), proibir (proibir aquilo que possa prejudicar o convívio social); permitir (não proibir a conduta e, ao mesmo tempo, não obrigar, deixando margem para a escolha entre fazer e não fazer o que é permitido) e punir (incidir a sanção quando da violação do princípio não permitido). Assim, a lei deve ser observada, cabendo sanção para os que não a observam.

5.3.1 A definição tomasiana de lei

Vale aqui salientar e analisar uma definição de lei que Santo Tomás expõe na Suma de Teologia. Para ele, a “lei nada mais é senão uma ordenação da razão para o bem comum promulgada por quem dirige a comunidade”¹³³. Esta definição congrega todos os elementos fundamentais para o conceito de lei. Analisemos a definição:

“A lei é uma ordenação da razão”: pela razão, o homem é capaz de discernir entre o Bem e o Mal. Por meio de conceitos gerais, a razão prática ordena o homem para o seu fim, a saber, o Bem. Para que os atos se ordenem ao Bem, é indispensável a escolha dos meios adequados para a execução deste fim. Ao legislador, responsável pela produção das leis, cabe, no meio social, agir prudentemente na eleição dos meios adequados para que se atinja o fim social: o Bem Comum. O fim humano pode se discriminado de duas maneiras: conforme a regra segundo a qual a vontade está sob a razão de bem - de acordo com esta regra a lei ordena para a tranquilidade temporal da *Civitas*; e conforme a regra suprema segundo a qual a lei eterna ordena o Cosmos - conforme esta regra, o homem é orientado para e plena felicidade.

¹³² TOMÁS DE AQUINO, *S.Th*, I-II, q. 99, a.3.

¹³³ *Ibidem*, *S.Th*, I-II, q. 90, a.4.

“Promulgada”: para que se torne conhecida por todos os que compartilham o mesmo ambiente social, a lei positiva que visa a consecução do Bem Comum deve ser promulgada, ou seja, tornada pública. Por ser racional e, conseqüentemente capaz de discernimento, o homem não pode ignorar a lei, exceção feita àquele que está impedido de conhecê-la, como no caso do encarcerado.

“Pelo chefe que governa a comunidade”: como representante do todo, que tem o dever de legislar para a parte, deve o chefe legislar visando ordenar as condutas particulares ao todo. À parte cabe ordenar-se ao que é geral ou represente o interesse do todo.

“Para o Bem Comum”: a finalidade da lei é conduzir ao Bem Comum. O Bem Comum não se restringe à mera somatória dos bens particulares reunidos numa sociedade, mas supera e transcende tal somatória. Enquanto seres livres os indivíduos que compõem o conjunto social devem agir e colaborar para a consecução do objetivo maior.

5.3.2 A lei, a justiça e o Direito

Na obra tomasiana, a investigação da justiça se desenrola dentro da lei que, por sua vez é causa do Direito. Como vimos, a justiça é o *habitus* que nos conduz a praticar coisas justas. O direito é assim chamado porque é justo e o justo é objeto da justiça, como atesta Santo Tomás:

Na mesma passagem, Isidoro esclarece: “o direito (*jus*) é assim chamado porque é justo”. Ora, o justo é o objeto da justiça. É o que afirma o Filósofo. “Todos concordam em dar o nome de justiça ao *habitus* que nos leva a praticar coisas justas”. Portanto, o direito é o objeto da justiça¹³⁴.

E numa outra passagem diz:

O nome de justo, que caracteriza a retidão que convém à justiça, dá-se àquilo que a ação da justiça realiza, sem levar em conta a maneira de proceder de quem age. Nas outras virtudes, ao contrário, a retidão é determinada tão somente pela maneira de proceder de quem age. Eis porquê, de modo especial e acima das outras

¹³⁴ TOMÁS DE AQUINO, *S.Th*, II-II, q. 57, a. 1 in c.

virtudes, o objeto da justiça é determinado em si mesmo e é chamado justo. Tal é precisamente o direito. Torna-se, assim, manifesto que o direito é o objeto da justiça¹³⁵.

Direito e justiça estão estreitamente relacionados, sendo que o direito visa estabelecer a justiça. Desse modo, é próprio da justiça dar a cada um o que é de direito, e é próprio do direito estabelecer plenamente a justiça.

Entre as demais virtudes, é próprio da justiça ordenar o homem no que diz respeito a outrem. Implica, com efeito, uma certa igualdade, como seu próprio nome indica, pois se diz comumente: o que se iguala se *ajusta*. Ora, a igualdade supõe relação a outrem. As demais virtudes, ao contrário, aperfeiçoam o homem somente no que toca a si próprio¹³⁶.

Nas palavras de Santo Tomás, a justiça, que regula as ações exteriores com respeito a outrem, implica certa igualdade. Ora, como a igualdade pressupõe que a justiça sempre faz referência a outro, a justiça se dá sempre numa relação de dois ou mais sujeitos em posições distintas e complementares. Ora, se a justiça consiste em dar o que é de direito, então a relação de justiça requer, sempre no mínimo dois: aquele que tem o direito e aquele que tem o dever para com quem tem o direito. O mesmo não ocorre com relação às outras virtudes que aperfeiçoam o homem somente no que tange a si próprio.

Numa outra passagem da *Summa Theologiae*, ele expõe seu conceito de justiça com outra nuance: “Ora, a cada pessoa diz-se pertencer como seu, aquilo que lhe é devido por uma igualdade proporcional. Por isso, o ato de justiça consiste precisamente em dar a cada um o que é seu”¹³⁷.

Nessa dimensão, para tudo há uma diretriz. A ordem, que existe e é imperativa, dirige o todo, a partir da razão divina. A lei eterna é princípio e fim do Cosmos (todo ordenado). Sobre isso, afirma Tomás de Aquino:

Suposto, porém, que o mundo seja regido pela providência divina, como se mostrou na I Parte, é manifesto que toda comunidade do universo é governada pela razão divina. [...] E porque a razão divina nada concebe no tempo, mas tem o conceito eterno, como é dito no

¹³⁵ Ibidem, S. *Th*, II-II, q. 57, a. 1 resp.

¹³⁶ Idem.

¹³⁷ TOMÁS DE AQUINO, S. *Th*, II-II, q. 58, a. 11.

livro dos Provérbios, segue-se que é necessário que a lei eterna seja dita eterna.¹³⁸

Desta ordenação estabelecida pela razão divina, resulta de modo imediato, que pela própria natureza, uma coisa pode ser adequada a um homem, caracterizando o Direito natural. E resulta também que por uma convenção instituída, seja privada ou pública, uma coisa pode, se de acordo com o consentimento geral dado pelo povo ou ordenado pelo príncipe ou com um pacto limitado a relações entre indivíduos, ser adequada a um homem, configurando o Direito positivo.

Temos, assim, o Direito natural e Direito positivo. O primeiro o é em virtude da natureza do homem, e o segundo, em virtude de ser por convenção particular ou pública, requerendo a atuação de uma autoridade que o institua, conferindo-lhe força coativa. O próprio Aquino explica a distinção entre ambos:

Como já foi dito, o direito ou o justo vem a ser uma obra ajustada a outrem, segundo certo modo de igualdade. Ora, isso pode realizar-se de duas maneiras: 1. em virtude da natureza mesma da coisa. [...] – 2. por convenção ou comum acordo. [...] o que se pode dar de dois modos: primeiro, por uma convenção particular, quando pessoas privadas firmam entre si um pacto; segundo, por uma convenção pública, quando todo o povo consente que algo seja tido como adequado ou proporcionado a outrem, ou assim o ordena o príncipe, que governa o povo e o representa. Isso se chama direito positivo¹³⁹.

Clareia-se a distinção entre os modos pelos quais pode se realizar a justiça, que pode ser em virtude da natureza mesma ou por convenção privada ou pública. Quanto ao segundo modo, que requer a atuação de uma autoridade que pode usar a força, é importante que se diga que a eficácia da coação se dá pelo temor que provoca, pois, coagido pelo temor da sanção, o indivíduo se verá forçado a ordenar-se ao Bem Comum, passando a viver uma vida virtuosa.

No que tange a outrem, a aplicação do Direito possui algumas variantes: direito paterno; direito senhorial e direito doméstico. O primeiro consiste no direito do pai sobre o filho; o segundo consiste no direito do senhor sobre seu escravo; e o terceiro consiste no direito que há entre marido e mulher¹⁴⁰.

¹³⁸Ibidem, *S. Th*, I-II, q. 91, a. 1.

¹³⁹Ibidem, *S. Th*, II-II, q. 57, a. 2 resp.

¹⁴⁰TOMÁS DE AQUINO, *S. Th*, II-II, q. 57, a. 4 resp.

O Direito natural, cuja força é dada pela natureza e advém da razão, se fundamenta na lei eterna. O específico deste direito é procurar o que lhe é devido por natureza e seu objeto é buscar o que é conveniente a cada qual. De modo mais específico, o objeto do direito natural é a justiça e seu sujeito é a pessoa.

O Direito positivo, para ser benéfico para a sociedade, deve estar adequado ao Direito Natural – “[...] a vontade humana”, diz Tomás de Aquino, “por uma convenção comum, pode tornar justa uma coisa entre aquelas que em nada se oponham à justiça natural. Tal é o lugar do direito positivo¹⁴¹” - pois, se estiver fundamentado na perversão da reta razão, acabará por se constituir em costumes perversos, irracionais e em leis injustas¹⁴², sem força coativa conferida pela natureza, mas apenas por convenção¹⁴³.

A justiça legal¹⁴⁴, por sua vez, é que, imediatamente, diz respeito ao Bem Comum, e mediamente, diz respeito aos bens particulares. “E como compete à lei”, diz Tomás, “ordenar o homem ao bem comum, como já foi dito, a justiça geral é chamada legal¹⁴⁵”. Esta regula as ações exteriores dos homens individuais na medida em que tais ações tenham repercussão sobre outrem. Como afirma o Aquinate: “[...] por ela (justiça legal) o homem se submete à lei que orienta ao bem comum os atos de todas as virtudes¹⁴⁶”. No caso, o outro, na definição da matéria da justiça é o todo da comunidade. Dessa forma, a função da justiça legal é regular os atos exteriores na medida em que o bem privado é referível ao bem comum, ou seja, ao bem do todo¹⁴⁷. Por se restringir a atuar nas relações que interessam à sociedade, nem todo vício será passível de punição, mas somente aqueles que ameaçam a harmonia social.

Santo Tomás, contudo, considera que, assim como é necessário que existam virtudes particulares que ordenem o homem em si, é igualmente necessário

¹⁴¹ Ibidem, *S.Th*, II-II, q. 57, a. 2, ad. 2.

¹⁴² Cf. Idem. “Mas, se algo em si mesmo, se opõe ao direito natural não se pode tornar justo pela disposição da vontade humana. Se por exemplo, se decretasse que é lícito roubar ou cometer adultério. Por isso, está escrito no livro de Isaías: “Ai daqueles que estabelecem leis iníquas.”

¹⁴³ Cf. Ibidem, *S.Th*, I-II, q. 96, a. 4.

¹⁴⁴ Legal porque trata da matéria que trata a lei: regular a conduta humana que tem repercussão sobre o bem comum. A justiça legal requer a repressão dos que prejudicam o bem comum e a promoção dos que colaboram ou cooperam com o bem comum.

¹⁴⁵ TOMÁS DE AQUINO, *S.Th*, II-II, q. 58, a.5 resp.

¹⁴⁶ Idem.

¹⁴⁷ FAITANIN, *online*.

que haja uma justiça que ordene o homem em suas relações com particulares, ou seja, outro indivíduo singular. Tal é a justiça particular: “[...] como, além da justiça legal, são necessárias outras virtudes, [...] assim, igualmente deve haver uma justiça particular que o ordene em suas relações com outras pessoas singulares¹⁴⁸”, que completa a justiça legal e está ao lado das virtudes da temperança e da fortaleza, não porque regule os atos de tais virtudes, mas porque regula especificamente os atos exteriores que dizem respeito outrem, sendo que este outro é sempre uma pessoa singular e não o todo da comunidade. Este tipo de justiça é subdividida em duas partes subjetivas: a justiça comutativa e justiça distributiva¹⁴⁹.

Importante categoria no interior da filosofia tomasiana é a relativa a distinção entre justiça comutativa e a justiça distributiva. Em ambos os casos, a justiça atua como meio de equilíbrio e de interação, estabelecendo a igualdade entre os sujeitos que se relacionam. Destarte, o critério de igualdade da justiça comutativa difere do critério da justiça distributiva.

A justiça comutativa visa regular as comutações, ou seja, o intercâmbio mútuo entre as pessoas. As comutações consistem em ações exteriores com respeito a outro, sendo que quem age é uma pessoa particular e quem padece a ação é outra pessoa particular. À justiça cabe inserir o princípio diretivo da medida justa em tal matéria.

Dessa forma, nesta parte subjetiva da justiça, o meio termo consiste numa proporção aritmética de pessoa a pessoa, ou seja, nesta parte da justiça a igualdade é quantitativa, de tal modo que, se uma pessoa está de posse de um tanto que pertence a outrem, deve lhe restituir a diferença exata.

A outra parte subjetiva da justiça particular é a justiça distributiva, que se dá na relação entre o todo e as partes e distribui o que é comum. O meio termo consiste numa proporção geométrica, ou seja, não se trata de uma igualdade quantitativa, mas de proporcionalidade¹⁵⁰.

Assim, nesta parte da justiça, o agente é o todo, melhor dizendo, é aquele cuja função é gerir os bens pertencentes ao todo da comunidade, ou seja, o príncipe

¹⁴⁸ TOMÁS DE AQUINO, *S. Th*, II-II, q. 58, a. 7 resp.

¹⁴⁹ É importante ressaltar que, em todos os casos de justiça, trata-se de uma direção da ordenação das ações exteriores de um com respeito a outrem. O próprio Tomás de Aquino ressalta que, compete à justiça garantir o direito, supondo-se que há diversidade de um em relação ao outro.

¹⁵⁰ FAITANIN, *online*.

(governante) que exerce suas funções públicas não como pessoa particular, mas como pessoa pública. Neste caso de justiça, as ações exteriores do agente afetam sempre uma pessoa privada.

As distribuições são a matéria da justiça distributiva. Para Santo Tomás, distribuir consiste em doar a cada uma das partes aquilo que lhe é devido ao bem comum, segundo o mérito que tem na sociedade conforme a constituição política da mesma.

Por conseguinte, numa sociedade aristocrática uma pessoa virtuosa deve receber mais do que uma pessoa desprovida de virtudes e deve também receber mais do que uma pessoa intermediariamente virtuosa. Tal se dá desta forma, porque é a virtude a razão do mérito do recebimento. Numa oligarquia, recebe mais aquele que possui mais bens, ou seja, é mais rico e, numa democracia, dada esta ser a constituição política dos homens livres, aquele que é livre recebe a cota que lhe é devida e o escravo, nada recebe.

Há, portanto, uma justiça metafórica, que consiste apenas em retificar e há a justiça em sentido próprio, que se divide em: justiça legal, que consiste em retificar as ações exteriores com respeito ao todo, portanto, com respeito ao bem comum. Há a justiça comutativa, que consiste em retificar as ações exteriores de uma parte com respeito a outra parte e, há ainda, a justiça distributiva, que consiste em retificar as ações do governante, na medida em que realiza o ato de justiça, ou seja, de dar a cada parte o que lhe é devido, segundo a constituição política da sociedade.

5. 4 RELAÇÃO DA LEI COM O DIREITO

“Deve-se dizer que na mente do artista preexiste a razão da obra a realizar, a qual se chama a regra da arte. Assim, também, da obra justa a ser determinada pela razão, preexiste na mente uma razão, que é uma certa regra da prudência. Quando escrita, dá-se o nome de lei. Pois, a lei, segundo Isidoro, é uma *constituição escrita*. Por isso, a lei não é propriamente o direito, mas a regra do direito¹⁵¹”.

¹⁵¹ TOMÁS DE AQUINO, *S.Th*, q. 57, a. 1, ad. 2.

Para se efetivar no meio social, o Direito depende da lei. A lei, porém, não se confunde com o Direito. Por intermédio da justiça, objeto do Direito, a lei, como já dissemos, causa o Direito. A lei escrita é elaborada a partir da combinação entre elementos do Direito natural e do Direito positivo. Uma vez promulgada, a lei intervém nas relações entre os homens. Tal se dá devido à necessidade de que a lei positiva coadune com os princípios naturais humanos para que esteja ordenada segundo a reta razão.

A função da lei positiva é auxiliar o homem no exercício das virtudes. Assim, por meio da lei, o próprio Deus orienta o homem no exercício das virtudes. Todavia, a lei não se limita a imediatamente tornar virtuoso o indivíduo. Visa, antes, pacificar o meio social, a ponto de que seja favorável à disseminação e ao cultivo das virtudes. Assim, por visar a regulação somente da conduta externa, a lei limitar-se-á a proibir somente os vícios que atentam contra o conjunto da sociedade, com a ressalva de que o particular estará adstrito à lei somente no que tange à necessidade de manutenção de virtudes conexas com o todo.

A lei positiva é caracterizada por ser contingente e relativa. O seu estabelecimento demanda certo grau de amplitude que o conhecimento e a razão tenham atingido no transcurso dos séculos. Uma vez alcançada essa amplitude, o homem revela-se capaz de extrair da lei natural conclusões aplicáveis à realidade. Em termos filosóficos, são essas conclusões que, extraídas da lei natural, que é imutável e permanente, informam o conteúdo da lei positiva¹⁵².

Com base nesta contingencialidade que caracteriza a lei positiva¹⁵³, o Aquinate considera impossível para o legislador prever a totalidade dos casos que venham a ocorrer no futuro, limitando-se a ter certa previsão, apenas dos casos corriqueiros. Para o Filósofo Medieval, dos acidentes ocorridos surgem novas necessidades. Dessas é possível que alguma ultrapasse o alcance da lei. Decorre daí o direito de desobedecer a lei, que Santo Tomás considera exercitável por qualquer um, independentemente do chefe da comunidade ou do legislador.

¹⁵² Cf. BITTAR, 1998. p. 353.

¹⁵³ Cf. Ibidem, p. 352.: “O acidente (*accidens*), por sua vez, é uma espécie de fato que não se caracteriza por ser de absoluta e imperiosa ocorrência, mas pela relatividade e contingência. Assim, como a regularidade está para a previsibilidade, o acidente está para a imprevisibilidade”.

5.5 O REGIME DAS LEIS

A exemplo de Aristóteles, para Santo Tomás, o melhor para a sociedade civil é estar sob o regime das leis. Para ele, o regime das leis é melhor pelas razões expostas a seguir.

A primeira razão surge da seguinte premissa: para garantir a efetivação da justiça numa sociedade é necessário que haja um elevado número de juízes, embora, seja mais fácil encontrar um pequeno número de bons legisladores do que um grande número de juízes aptos para o exercício da função.

A segunda razão declara que no exercício de sua função, o legislador busca antecipar os casos previsíveis. Ao juiz, cabe analisar os casos no momento em que ocorrem e executar as leis.

E a terceira razão consiste em: o legislador produz o corpo legislativo em abstrato, estando distante da ocorrência dos fatos que poderiam influenciá-lo. Já o juiz, por está mais próximo dos fatos, sendo arrastado pelas paixões, pode envolver-se subjetivamente no caso, perdendo, com isso, a objetividade indispensável a um julgamento justo.

Como já dissemos, o efeito da lei é o Direito que, por sua vez, é objeto da justiça. O julgamento é indispensável para o exercício da justiça entre os seres humanos. Para ser justo, o julgamento precisa estar em conformidade com os seguintes critérios: proceder de uma inclinação justa; proceder de uma autoridade instituída do exercício da função judicante; e que a sentença proferida esteja em conformidade com a reta razão.

A lei natural, que é a mesma para todos e em todos os lugares, deve ser concretizada pela lei escrita. Tal é indispensável para que a sentença de um julgamento seja baseada numa lei estabelecida conforme a reta razão. A adequação da lei escrita com a lei natural é o modo mais adequado para conferir se a lei positiva é justa.

Para Tomás de Aquino, só na natureza uma lei encontra força, por isso, para ter força, uma lei positiva deve estar em pleno acordo com a lei natural. E ainda: se promulgada sem a adequação necessária com os novos problemas surgidos ou apenas de acordo o mero arbítrio do legislador, a lei escrita não será

justa por estar desprovida de fundamento natural. Ora, tal lei contraria o Bem Comum e, por esta razão, não será vinculatória ou obrigatória.

Portanto, para produzir uma legislação com base na justiça com vistas a ordenar o convívio social, o legislador deve orientar-se pela razão e ponderar escolhas pela justa medida, segundo a lei natural. Para tanto, a produção da lei segue um complexo de atos que, por ter força natural, conferem à lei o carácter de obrigatoriedade.

Nesse sentido, a produção de uma lei deve seguir três fases: a intelectual, a executória e a promulgação. Na primeira, o legislador atua por meio do intelecto especulativo, fazendo a escolha do meio mais adequado para a consecução da meta almejada. Na segunda, o legislador, conduzido pelo intelecto prático, ordena aos súditos a efetivação da intenção escolhida por um ato de *imperium* e aplica a lei, conforme o seu fim. A terceira fase é a promulgação da lei, pois, para ser observado, o princípio legislativo precisa, antes, ser conhecido. Se orientada pela reta razão e elaborada a partir da observação dessas fases, a lei ordenará as condutas para o Bem Comum.

5.6 A INJUSTIÇA E OS VÍCIOS DA JUSTIÇA

Vimos que a justiça é uma virtude moral. Contudo, o exercício desta virtude pode ser viciado de inúmeras maneiras, o que descaracteriza o conteúdo da justiça.

O *habitus* contrário à virtude da justiça é a injustiça, vício que despreza a finalidade da justiça legal, a saber, o bem comum e, além disso, é contrário a qualquer virtude. Esta injustiça que contraria a justiça legal, Santo Tomás chama de “injustiça legal” que, segundo ele, “[...] é essencialmente um vício especial, pois visa um objeto especial, o bem comum que ela despreza. Mas, pela intenção que a anima é um vício geral; com efeito, desprezando o bem comum, pode ser desviado a cometer todos os pecados”¹⁵⁴.

¹⁵⁴ TOMÁS DE AQUINO, S.Th, II-II, q. 59, a. 1 resp.

Há ainda, a injustiça que se opõe à justiça particular, “que consiste em certa desigualdade em relação a outrem; enquanto, precisamente, se querem mais bens, como riquezas e honras, e menos males, como trabalhos e danos”¹⁵⁵.

O *habitus* da injustiça não é caracterizado por um ato isolado de injustiça, mas pela repetição desses atos¹⁵⁶, pois é possível que uma pessoa cometa um ato injusto sem, no entanto, ser injusta¹⁵⁷.

Para Tomás de Aquino, o ato injusto é sempre voluntário e sofrê-lo é sempre involuntário. Sofrer injustiça é o oposto de praticá-la, pois, para o Aquinate, “há coincidência sempre entre alguém cometer uma injustiça e um outro sofrê-la¹⁵⁸”. Todavia, formalmente, é possível que uma pessoa cometa, voluntariamente, injustiça, sem que o outro sofra a injustiça, pois a aceita voluntariamente. E ainda: pode ocorrer que uma pessoa “sofra uma injustiça, pois a suporta contra a sua vontade¹⁵⁹”; e pode acontecer também que uma pessoa cometa injustiça, sem que, no entanto, tenha a consciência que o faz. Neste caso, não comete injustiça formalmente, mas a comete materialmente.

Em todo caso, porém, quem, com intenção, pratica a injustiça comete pecado mortal, pois a injustiça vai contra a caridade¹⁶⁰.

A justiça distributiva, que consiste na divisão de bens na sociedade civil, de acordo com o mérito de cada um, estará viciada, caso faça uso de critérios falaciosos de imputação, pois, os vícios que vão contra a justiça distributiva são os que promovem a acepção de pessoa, na medida em que induz a agir fora da proporção devida¹⁶¹.

A justiça comutativa, que regula os intercâmbios e é exercida na igualitária divisão dos bens nas trocas entre particulares, pode ser viciada de várias formas. A saber: pelo roubo, pelo furto, pela violência, pela difamação ou pela

¹⁵⁵ Ibidem. S. Th, II-II, q. 59, a. 1 resp.

¹⁵⁶ Do mesmo modo que a virtude da justiça, que é um *habitus* operativo bom adquirido pela repetição de atos justos, a injustiça é caracterizada pelo *habitus* da injustiça e, portanto, é adquirida pela repetição de atos injustos.

¹⁵⁷ Cf. TOMÁS DE AQUINO, S. Th, Op. Cit. II-II, q. 59, a. 2 in c.

¹⁵⁸ Ibidem. S. Th, II-II, q. 59, a. 3, ad. 3.

¹⁵⁹ Idem.

¹⁶⁰ Cf. Ibidem. S. Th, II-II, q. 59, a. 4 in c.: “tudo o que é contra a lei de Deus é pecado mortal. Ora, quem comete uma injustiça age contra o preceito da lei de Deus, porque tal falta se inclui ou no furto, no adultério, no homicídio, ou em algo de semelhante, como ficará claro nas questões seguintes. Portanto, todo aquele que comete injustiça peca mortalmente”.

¹⁶¹ BITTAR. 1998, p. 356.

desigualdade proveniente do desrespeito aos direitos e deveres firmados em contratos em geral, pois, os vícios que se opõem a esta parte da justiça são os que atentam contra a vida ou a integridade corporal, provocando ao outro danos materiais; ou ainda, lesando o outro por meio de palavras; e também fraudando as compras e vendas¹⁶².

¹⁶² Faintanin, *Online*.

6 CONCLUSÃO

Ao longo desta dissertação procuramos desenvolver, mais precisamente, refazer o percurso que fez Tomás de Aquino até chegar ao exame da virtude moral da justiça e sua relação com a lei e o direito, daí o tema *A justiça e o Direito em Tomás de Aquino*. Tal percurso começa pela abordagem do ser humano, ser distinto dos demais animais por ser composto de corpo (matéria) e alma imortal (forma), onde radicam as potências humanas, inclusive as superiores: inteligência e vontade, que lhe permite agir refletidamente e em conformidade com o bem, finalidade precípua do agir humano. Por tais razões, segundo Aquino, o homem ocupa o topo da hierarquia dos seres viventes.

Para uma melhor compreensão do tema central do trabalho, analisamos cada uma das potências superiores e, entre elas, abordamos os apetites e as paixões, assuntos indispensáveis para a compreensão da moral tomasiana, visto que, nas paixões radicam virtudes que retificam e orientam o agir relativamente à bebida, comida e prazeres venéreos e ao medo diante do perigo de morte. Tais virtudes são, respectivamente, temperança e fortaleza, virtudes referentes às paixões.

Portador de intelecto e de vontade, o homem, ao contrário dos demais viventes, é livre para agir, apesar de sua ação sempre visar um fim, que é o bem, em função da submissão da vontade à razão de bem. Porém, graças a essa liberdade, as ações humanas podem ter tanto consequências benéficas quanto maléficas para a sociedade. Daí a necessidade de virtudes que retifiquem e orientem os atos humanos.

As virtudes são adquiridas pela repetição de atos que, por sua vez, fomentam *habitus* operativos. Tais, porém, podem ser bons ou maus. Por isso a virtude consiste no *habitus* operativo bom, que se contrapõe ao *habitus* operativo mau, que é o vício.

Dentre as virtudes, porém, apenas as morais ou principais foram abordadas em nossa dissertação e, entre elas, há uma que é mais importante do que as demais: a justiça, virtude que regula as ações exteriores com respeito a outrem e que, por isso, conforme Aquino, é a norma que mantém entre os homens uma comunidade de vida.

Por conseguinte, a virtude da justiça denota que, apesar do homem ser inclinado à vida social, é necessário uma virtude que a mantenha. Porém, enquanto virtude, a justiça é insuficiente para garantir a harmonia social, e é daí que provém a necessidade do direito.

Dessa forma, em nossa dissertação, mostramos a mútua relação entre justiça e direito em Santo Tomás. O mais interessante a observar nesta relação é que, na filosofia de Aquino, o direito como que ratifica a moral. Por isso, as leis devem sempre estar em conformidade com as normas morais, o que denota três coisas: a anterioridade da moral com relação ao direito e, portanto, do direito natural com relação ao direito positivo; a anterioridade da lei natural com relação à lei prescrita; e a lei como aquilo que ratifica a virtude da justiça e toda a moral. É por isso que, para ser boa, uma lei não pode contrariar a moral, pois, Tomás de Aquino considera que a função da lei prescrita é auxiliar o homem na prática da virtude. Aliás, a virtude da justiça e a lei possuem, de certo modo, a mesma função: “ [...] os atos de todas as virtudes podem pertencer à justiça, enquanto orienta o homem ao bem comum. [...] compete à lei ordenar o homem ao bem comum [...]”¹⁶³.

¹⁶³ TOMÁS DE AQUINO, *S.Th*, q. 58, a. 5 resp.

REFERÊNCIAS

AQUINO, Tomás de. **As virtudes morais**. Tradução de Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Campinas: Ecclesiae, 2012.

_____. **Da Justiça**. Tradução de Tiago Tondinelli. Campinas: Vide Editorial, 2012.

_____. **Escritos Políticos de Santo Tomás de Aquino**. Tradução de Arlindo Veiga dos Santos. Rio de Janeiro: Vozes, 1997.

_____. **O ente e a essência**. Tradução de Carlos Arthur do Nascimento. Petrópolis: Vozes, 2013.

_____. **Questões disputadas sobre a alma**. Tradução de Luiz Astorga. São Paulo: É Realizações Editora, 2012.

_____. **Suma Teológica I**. v. 1. 3 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

_____. **Suma Teológica II**. v. 2. 2 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

_____. **Suma Teológica III**. v. 3. 2 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

_____. **Suma Teológica IV**. v. 4. 2 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

_____. **Suma Teológica VI**. v. 6. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

BARRERA, J. M. **A alma e sua pessoa: A relação mente-corpo segundo Aristóteles e sua interpretação por Santo Tomás de Aquino**. Revista Aquinate. Rio de Janeiro, n. 5, 2007. Disponível em: <http://www.aquinate.net/revista/edicao_atual/Artigos/05/Barrera.pdf>. Acesso em: 31 mai. 2014.

BITTAR, Eduardo Carlos Bianca. **Direito e Justiça em São Tomás de Aquino**. São Paulo: Revista da Faculdade de Direito – USP, 1998. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/rfdusp/article/viewFile/67407/70017>>. Acesso em: 14 ago. 2014.

CAMPOS, Sávio Laet de Barros. **O homem, na sua dimensão sócio-política, na Civitas de Tomás de Aquino**. Revista Aquinate. Rio de Janeiro, n. 15, 2011. Disponível em: <http://www.aquinate.net/revista/edicao_atual/Artigos/15/Artigo-3-Campos.15.3.pp.38-65.pdf>. Acesso em: 20 jul. 2014.

DANTAS, Andréa Cristina Benigno. **“Da Prudência” em Santo Tomás de Aquino**. 2013. 97 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Curso de Mestrado Acadêmico em Filosofia, Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, 2013.

DE MENESES, Paulo Gaspar. **O conhecimento afetivo em Santo Tomás**. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

ECHAVARRÍA, Martín Frederico. **Carácter social y virtudes políticas: Una comparación entre la psicología profunda y Santo Tomás de Aquino.** In XXX SEMANA TOMISTA POLÍTICA CONTEMPORÁNEA Y GLOBALIZACIÓN, 2005, Buenos Aires. **Anais Universidad Católica Argentina.** Buenos Aires, 2005. p. 1-8. Disponível em: <https://www.academia.edu/3073189/Car%C3%A1cter_Social_y_Virtudes_Pol%C3%ADticas>. Acesso em: 06 set. 2014.

_____. **Contemplata aliis tradere. La ley natural como memoria de bien según Santo Tomás,** Buenos Aires: Editorial Dunken, p. 473-484, 2007. Disponível em: <https://www.academia.edu/3071189/La_ley_natural_como_memoria_del_bien_según_santo_Tomás>. Acesso em: 06 set. 2014.

_____. **Virtud y ser según Tomás de Aquino.** In Cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana. Revista Espíritu. Barcelona: Editorial Balmes, p. 9-36, 2009. Disponível em: <https://www.academia.edu/3043952/Virtud_y_ser_seg%C3%BA_n_Tom%C3%A1s_de_Aquino>. Acesso em: 06 set. 2014.

_____. **La práxis de la Psicología y sus niveles epistemológicos según Santo Tomás de Aquino.** La Plata: Editorial UCALP, 2009.

FAITANIN, Paulo. **Filosofia do Direito Tomista.** Aquinate. Disponível em: <<http://www.aquinate.net/portal/Tomismo/Filosofia/a-filosofia-do-direito-tomista.php>>. Acesso em: 28 ago. 2014.

GARDEIL, Henri-Dominique. **Iniciação à Filosofia de São Tomás de Aquino – Psicologia, Metafísica.** Tradução de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub e Carlos Eduardo de Oliveira. 2 ed. São Paulo: Paulus, 2013.

JUSTIÇA em São Tomás de Aquino. Palestra de Pedro Monticelli. Produção: Círculo de Estudos Políticos. Vídeo, 53'29". Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=Mtsfpm-HCco>>. Acesso em: 12 out. 2014.

PÊCEGO, Daniel Nunes. **O Direito na Suma Teológica.** Revista Aquinate. Rio de Janeiro, n. 7, 2008. Disponível em: <http://www.aquinate.net/revista/edicao_atual/Artigos/07/Artigo%206-Pecego.pdf>. Acesso em: 15 jul. 2014.

PIRES, Celestino. **Inteligência e pecado em Santo Tomás de Aquino.** Rio de Janeiro: Angelicum Instituto de Filosofia, 2012.

TORRELL, Jean-Pierre. **Santo Tomás de Aquino – Mestre Espiritual.** 2 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004.