

O AGIR MORAL CONFORME A LEI ETERNA E A LEI NATURAL EM TOMÁS DE AQUINO

MORAL ACTING ACCORDING TO ETERNAL LAW AND NATURAL LAW IN THOMAS AQUINAS

Miguel Rodrigues Leite

RESUMO: O presente estudo, objetiva oferecer uma análise conceitual e histórica acerca do agir moral dentro do direito natural de Tomás de Aquino, o qual está localizado no campo da epistemologia moral e filosofia medieval. A lei natural por participar da lei eterna é capaz de apresentar as noções morais como inatas, universais e naturais ao homem, determinando a relação entre conhecimento e prática moral e qual a relevância da razão especulativa para o agir moral. Demonstrando que a lei natural em consonância com a lei eterna apresenta ao homem o conhecimento e razão especulativa essenciais para a prática livre e efetiva do bem.

PALAVRAS-CHAVE: Ética, Epistemologia moral, Lei natural, Lei eterna, Direito natural.

ABSTRACT: The present study aims to provide a conceptual and historical analysis of the moral action within the natural law of Thomas Aquinas, which is located in the field of moral epistemology and medieval philosophy. The natural law for participating in the eternal law is capable of presenting the moral notions as innate, universal and natural to man, determining the relation between moral knowledge and practice and the relevance of speculative reason to moral action. Demonstrating that natural law in harmony with the eternal law presents to man the speculative knowledge and reason essential to the free and effective practice of good.

KEYWORDS: Ethics, Moral epistemology, Natural Law, Eternal Law, Natural Right.

1 INTRODUÇÃO

Lex aeterna est ordinis in quo est quantum ad divinam sapientiam movet viribus creaturae.

S. Tomás de Aquino, em S. Th. I-II, q. 93, a. 1.

2

Dentre os vastos legados presentes na história da filosofia, o tema proposto envolve o posicionamento de Tomás de Aquino quanto ao princípio do agir moral conforme a lei eterna e a lei natural. Sendo este um assunto relevante na atualidade por conta da grande crise moral e da perda de identidade pessoal que atinge a sociedade; outrossim pelo fato de ser uma doutrina ética e jurídica na contribuição do crescimento cognoscitivo de si mesmo e do outro, já que este agir moral vai da prática particular ao efeito universal; tendo em vista que a moral não possui construção ou imposição de cunho social: o homem é um ser naturalmente moral.

Primordialmente, há que se analisar os posicionamentos e fatores históricos da longa tradição, grega e romana, que anteriormente já falava numa moralidade alcançada por via da natureza; começada por Sócrates, continuada por Platão e Aristóteles e, seguida posteriormente, pelos estoicos romanos, enfatizando Cícero, para quem a verdadeira lei é a reta razão, imutável, universal e natural. Esta reta razão condutora da ação moral perduraria do antigo ao medievo. Todavia, é no Renascimento que surge uma distinção entre *lex indicativa* e *lex imperativa*. O pecado está na transgressão da lei indicativa e não na lei imperativa, pois o homem erra mesmo se Deus não ordenar uma *lex imperativa*. Assim sendo, não é mais necessária uma ordem, uma lei perfeita que demonstre o que é bom, a *lex indicativa* é suficiente e ignorá-la é errar. No século XIX, a Modernidade deu o golpe final no *jusnaturalismo* mediante à preferência pelo *cientificismo*, *psicologismo*, *positivismo*, *marxismo*, *estruturalismo* e *historicismo*, já que seguir uma ordem da natureza e outra

divina era considerado por demasiado metafísico e arcaico, o homem agora é senhor de si, capaz de controlar seus pensamentos e emoções sem ser necessário trilhar um rigoroso caminho moral. Por fim, em plena Contemporaneidade, a bola de neve cresceu, o direito e a moral tornaram-se conceitos de interesses utilitários, perdendo suas identidades numa babelônia de discursos e teses; sendo assim, não mais vislumbrado como um todo filosófico maior: a saber, como objetos, primeiramente, da epistemologia e ontologia.

O próximo passo é a compreensão da proposta de Santo Tomás, acerca do princípio do agir moral, implica uma análise rigorosa dos fundamentos e características que compõem a lei. Sabe-se que, o maior tratado sobre a lei e sua diversidade encontra-se na primeira parte da Suma teológica, precisamente, entre a questão 90 e a 100. Nesta parte, entender-se-á que: a lei eterna está pautada na plenitude da felicidade humana; a lei natural é configurada como uma noção de prática do bem advinda da lei eterna; a lei humana é a capacidade de o homem criar regras apenas com a razão, porém, estas regras causam certas divergências entre as ciências; os efeitos essenciais da lei devem sempre visar o bem do ser humano.

O último estágio a ser percorrido é o da ação moral. O princípio essencial do agir moral é a felicidade do ser humano, mas, o que é preciso fazer para alcançar tal estado? Este questionamento conduziu Santo Tomás a analisar: a diferença entre agir moralmente pela ordem da razão e agir irracionalmente; a relação da vontade com a *electio* e a *intentio*; o papel dos atos internos e o dos atos externos em vista da escolha; as circunstâncias e condições em que o ato acontece moralmente e o efeito do ordenamento da razão nas virtudes, na ação moral e no mal moral. Por fim, o aquinate apresentou os dois estágios da felicidade: a beatitude como fim último subjetivo e Deus como o fim último objetivo.

O supracitado faz constatar que a problemática do conhecimento e prática moral esteve presente ao longo de toda a antiguidade, medievo e tendo drásticas mudanças após o Renascimento. Entretanto, em toda a história da filosofia, é o “Doutor Angélico” quem mais sistematicamente apresentou

pressupostos e soluções para o problema do conhecimento moral, principalmente no âmbito da ação prática. Esta sistematização é o resultado da confluência entre a ética aristotélica (lei natural) e a tradição cristã (lei eterna). Propondo, a partir dessas, construir uma ética da felicidade que não cause controvérsias nem impedimentos à ação salvífica da graça divina e, fazendo com que, já aqui na terra, o ser humano alcance a felicidade por via duma beatitude subjetiva; preparação esta, que visa alcançar posteriormente, em Deus, a beatitude objetiva ou felicidade plena.

1.1 Os expoentes da Idade Média

O problema do conhecimento moral, para a prática de uma verdadeira ação, perpassou o medievo através de vários filósofos, pagãos e cristãos. No início do medievo, Tertuliano (160-220) enunciava tal lei em seus textos, e a relacionava à racionalidade humana, que possibilitava ao homem compreender, discernir e regular suas ações.¹ Santo Irineu de Lyon (130-202) sustentava que a natureza mesma era a fonte do direito natural e a lei era somente um lembrete dos preceitos naturais.² Orígenes (185-203) considerou a lei natural como lei divina na razão humana.³ O *Decretum IV-I*, de Flávio Graciano (359-383), afirmava que a lei natural é a lei contida nos Evangelhos, a lei do amor. Santo Agostinho (354-430) assegurou que a lei natural estava no coração do homem, no mais íntimo de seu âmago, impressa como num livro, tomando a colocação do Apóstolo Paulo.⁴ Há que se dar um especial destaque ao Santo de Hipona, já que seus textos são citados mais de 536 vezes ao longo da *Summa theologiae* e, principalmente, em referência à lei moral e ao fim último do homem.

No período médio, Guilherme de Auxerre (1150-1231) disse que a razão é o critério da lei natural. Alexandre Hales (1185-1245) considerava a razão a base do conhecimento da lei natural. São Boaventura (1221-1274) escreveu que

¹ TERTULIANO. *Adversus Marcionem*, Edição e Tradução: Ernest Evans. Oxford-Reino Unido: Oxford University Press, 1972. II, 5, p. 99.

² IRINEU, Santo. *Contra as Heresias*. Vol. 4. São Paulo: Paulus, 1995. IV. 13,4. p. 234. (Coleção Patrística).

³ ORIGEN. *Commentary on the Epistle to the Romans* 3.6. Toronto-EUA: CUA press, 2010, p. 387.

⁴ AGOSTINHO, Santo. *A Trindade*. Vol.7. São Paulo: Paulus, 1995. XIV, 15, 21, pp. 468-469.

o que a razão ordena é lei natural. Santo Tomás de Aquino (1225-1274) asseverou que, por participação da razão humana na razão divina (lei eterna), o homem tem uma inclinação natural aos bons fins e que, portanto, a lei é lei natural quando está de acordo com a razão.⁵ Contrariando o pensamento anterior, Guilherme de Ockham (1285-1347) enfatizava a vontade e não a razão; algo é bom porque Deus quis, e não porque o bem era anterior à vontade divina. Portanto, a lei natural decorria pela vontade divina e não pela razão humana; a raiz da obrigação humana não é o que a razão humana percebe como certo, mas simplesmente o que Deus ordena.

1.2 Os expoentes do Renascimento

O período do Renascimento teve grande contribuição na distinção entre *lei indicativa* e *lei imperativa*. O pecado se dá na transgressão da *lei indicativa*, e não da *lei imperativa*, porque o homem erra mesmo se Deus não ordenar uma *lex imperativa*. Em suma, não é necessário uma ordem, uma lei positiva, para saber o que é o bem, somente uma *lex indicativa* é suficiente e, portanto, ignorá-la é errar.⁶ Este pensamento sugere que a *lex indicativa* é a lei natural. Christopher Saint Germain (1460-1540) afirmava que o direito natural está inscrito no coração humano e nenhuma lei ou costume poderia contradizê-lo. Reescrevendo e corrigindo a contradição de Guilherme de Ockham, Fernando de Vázquez de Menchaca (1512-1569) asseverou que o direito natural é correto porque é a vontade de Deus, porém ele é conhecido pela razão e, então, o direito natural é como nossa razão percebe o bem e o mal.⁷ A metafísica da razão e da vontade divina saem de cena com Gabriel Vasquez (1549-1604) que, aderindo a um naturalismo moral, afirmou que nem a vontade nem a razão são critérios para saber o que é o bem e o mal, mas antes a própria natureza das coisas.⁸

⁵ AQUINO, Santo Tomás de. *Suma Teológica*. 5.ed. São Paulo: Loyola, 2002. Parte I, tomo II, questão 96.

⁶ Cf. D'AMBROS, p. 28.

⁷ MENCHACA, Fernando de Vasquez. *Illustrium Controversiarum*. Baviera-AL: Editora Stoer & Faber, 1599. I.27.11, p. 38. (Livro digitalizado em 2009).

⁸ VÁZQUEZ, Gabriel. *Comentário à Suma Teológica* II.1. disp.150.3.22-3,26, p. 123.

1.3 Os expoentes da Modernidade e o princípio da decadência da Lei Natural

Fazendo uma análise de teor geral e rigorosa, pode-se afirmar que todos os filósofos até o período do Renascimento, foram adeptos do direito e lei naturais. A partir do século XVIII, toda esta trajetória proposta pelos antigos e medievais foi se deformando. A tese proposta por Sócrates, sobre a necessidade de conhecer a moral para se praticá-la, radicalizou-se e o que era natural transformou-se em racional.

Os expoentes principais, desta nova visão de um conhecimento moral racional, foram Hobbes, Locke, Rousseau, Spinoza, Pufendorf, Wolf, Althusius, Grotius, Leibniz, Kant, Domat e Pothier. A característica dominante era a transposição dos conceitos jusnaturalistas clássicos para uma linguagem secularizada e naturalizada e cientificizada, sem recorrer às entidades teológicas e metafísicas (D'AMBROS, 2017, p. 29).

O último respiro da lei e direito naturais foram ocasionados pelo golpe definitivo do racionalismo, idealismo, cientificismo, psicologismo, positivismo e historicismo, ciências e doutrinas humanas que os caracterizam como por demais metafísico. Um dos principais responsáveis pelo total descrédito dos acima citados foi Hans Kelsen com suas críticas juspositivistas, acusando a ocorrência de falácias nos analíticos do naturalismo e o construtivismo ético moderno. No entanto, depois de tantas críticas e tentativas de domínio dos pensamentos modernos, “sempre se acaba retornando a questão do direito natural que continua no centro da teoria das fontes do direito.”⁹ Kelsen cai num radicalismo e assevera em *O problema da justiça* que: a moral não precede as leis; a natureza não é fonte das leis; a natureza humana é primordialmente irracional e, por fim, é a vontade do legislador a fonte das leis. Isto contradisse, literalmente, aquilo que os antigos romanos se precavam, quando se utilizavam do senado para reger as leis. Em vista dessa radicalidade do pensamento de Kelsen, é rogar que nunca suba à legislatura um tirano ou ditador egoísta.

⁹ VILLEY, p. 135.

1.4 Características da Lei Natural na contemporaneidade

Nos dias atuais, percebe-se que há uma multiplicidade de conceitos e conferências sobre o que possivelmente seja a natureza do direito, gerando inúmeras distinções e contradições entre direitos naturais e direitos humanos. Talvez resultado do abandono de grande parte da história por filósofos pretenciosos e autossuficientes; talvez uma falha ou má interpretação, da Declaração Universal dos Direitos Humanos, talvez essas possam ser a causa de tudo aquilo que está ocorrendo hodiernamente, no qual os direitos são vistos como interesses particulares e utilitários, sendo muitas vezes manipulados por sistemas políticos e financeiros mundiais. Destarte, nota-se que aquilo que deveria ser universal não o é.

Assim, imersos numa grande babelônia de discursos e teses sobre direitos, de modo que não mais se sabe o que é um direito e, acima de tudo, não sabemos mais as fundações do direito. Em partes isso se deve, cremos, a uma reflexão filosófica que vê os direitos somente como objetos da ética, política ou direito, e não os olha como parte de um todo filosófico maior, a saber, como objetos, primeiramente, da epistemologia e ontologia (Ibidem, p. 30).

A intenção primordial neste trabalho é analisar o agir moral. O conhecimento da moral em seus aspectos históricos é essencial para que isto aconteça. Os direitos naturais deveriam ser vistos não apenas de maneira ética ou política, mas como objetos epistemológicos. Ao adentrar nesta temática das noções morais, dentre elas o papel da lei, notar-se-á que não é somente um tema pertencente à moral, mas é epistêmico e ontológico. Enfim, a melhor maneira de distorcer estes e equívocos e contradições, acerca da lei, é a compreensão de seus fundamentos e características, conhecendo-a como modo eficaz da prática do bem; saber o que é o bem para que se faça bem este bem.

2 FUNDAMENTOS E CARACTERÍSTICAS DA LEI

2.1 A essência da lei

Tratando-se da essência da lei, Tomás afirma que a lei é uma forma de pedagogia divina que se dirige ao conhecimento humano, caminhando no tempo e na história. A vontade divina, fonte de toda lei, utiliza-se de mediadores, participações escalonadas, manifestações naturais e sobrenaturais; daí o caráter analógico do conceito de lei, revestindo-se de um conteúdo bem diferenciado a partir de uma ideia básica, pois se estende desde o pensamento divino (regulador supremo) até as determinações mais contingentes das leis humanas positivas. Discute-se isso em quatro artigos na questão 90.

No artigo primeiro interroga-se se a lei é algo da razão. “A lei é caracterizada por ser certa regra e medida dos atos, segundo a qual alguém é levado a agir, ou apartar-se da ação.”¹⁰ Percebe-se que a razão tem por objetivo ordenar ao fim estas regras e medidas, que é o primeiro princípio do agir humano. Resultando assim que, a lei é pertencente à razão.

Quanto ao segundo, se discute a possibilidade de a lei ser sempre ordenada ao bem comum. O argumento de Isidoro, no qual afirma-se que “a lei é escrita não para vantagem particular, mas para a comum utilidade dos cristãos” tem fundamental concordância ao questionamento. O princípio da lei é regular os atos humanos em vista no fim último do homem. Este último fim da vida humana é a felicidade ou bem-aventurança. Outrossim que, o homem deve ser parte essencial da comunidade perfeita. Portanto, é necessário que a lei seja ordenada ao bem comum.

A moral tomista tem um sentido eminentemente comunitário com o destino fundamental da pessoa humana, em vista de um caráter único e singular, assim atesta:

A lei, se é chamada a encarnar-se no agir moral de cada pessoa humana, é também na medida em que essa pessoa é membro de uma comunidade (seja esta mundial ou simplesmente uma nação particular). [...], uma das principais funções da lei, como regra do agir, é instaurar o universalismo comunitário (AQUINO, 2006, q. 90, a. 3).

No artigo terceiro é questionado se a razão de qualquer um pode fazer leis. Primordialmente, Tomás faz um retorno ao artigo anterior, lembrando

¹⁰ *Suma Teológica*, I-II, q. 90, a. 2, c.

que a lei tem por finalidade a ordenação do bem comum. Este ordenar algo para o bem comum é competência de toda uma multidão ou de alguém que faz às vezes de toda esta multidão. Então, da mesma forma, à constituição da lei é reservado este mesmo processo, no qual, muitos ou um representante, formulam a melhor lei para o bem de todos.

Finalmente, no quarto artigo questiona-se se a promulgação é da razão de lei. Notório é que, mesmo sendo desnecessária à lei natural a promulgação de leis, imprescindivelmente, para que a lei tenha força, há de se promulgá-la. Isto assim acontece, devido ao fato da lei ser uma regulamentação racional destinada a seres dotados de liberdade; assim, para não ter caráter direto de imposição desmotivada, apela-se à razão de quem a procure conhecer. Tudo isso realiza-se mediante um ato oficial da autoridade legislativa, responsável por estabelecer o contato e vínculo necessários entre a lei e o sujeito.

2.2 A diversidade das leis

2.2.1 A lei eterna

Ao considerar a diversidade das leis, Tomás questiona-se se há uma lei eterna. Em concordância com o argumento de Santo Agostinho, no livro I do livre arbítrio, no qual afirma: *Lex quae summa ratio nominatur, non potest cuiquam intelligenti non incommutabilis aeterna quae videri*¹¹, responde o aquinate: “nada é lei senão certo preceito da razão prática no príncipe que governa uma comunidade perfeita.”¹² A existência da lei eterna está em relação com a providência divina, impressa naturalmente na razão humana. Caracterizando, classicamente, a lei eterna como: “a razão divina ou vontade de Deus, que ordena a conservação da ordem natural e inibe a sua perturbação.”¹³

Supondo a providência divina como regente do mundo, é manifesto que toda a comunidade do universo é governada pela razão divina. No entanto, esta

¹¹ Cf. tradução da Loyola: “A lei que se nomeia razão suprema, não pode parecer não imutável e eterna a qualquer um que entenda”.

¹² *Suma Teológica*, I-II, q. 91, a. 1.

¹³ AGOSTINHO, Santo. *Confissões*, livro XII, 23, pp. 428-429.

razão divina nada concebe no tempo, mas tem o conceito eterno, sendo necessário considerar a lei eterna como fator eterno. Este modo de colocar no topo de sua síntese sobre as leis a noção de “lei eterna” é uma fidelidade à herança do pensamento antigo (principalmente ao estoicismo e Cícero), transmitidos pelo pensamento agostiniano. A *lex aeterna* é assim reguladora e princípio das outras leis subsequentes a ela; pois, a participação existente entre o divino e o humano faz com que tudo seja derivado a partir desta lei suprema.

2.2.2 A lei natural

A segunda consideração é sobre a existência de uma lei natural no homem. Partindo da Carta aos Romanos, na qual o Apóstolo Paulo descreve os gentios como praticantes do que há na lei, mesmo sem possuí-la, Tomás ressalta novamente que a característica essencial da lei é “ordenar e proibir,”¹⁴ e, por isso, afirma a existência da lei natural. A causa disto é a participação que há na sujeição das coisas à providência divina. Portanto, mesmo que a lei eterna não conceba nada no tempo, “o homem tem impressa em si uma noção desta lei eterna que o direciona adequadamente a fazer ações apropriadas.”¹⁵ Ainda, noutra obra, diz Tomás sobre a lei natural: “não é senão a luz da inteligência posta em nós por Deus; por ela conhecemos o que se deve fazer e o que se deve evitar. Esta luz ou esta lei, deu-a Deus ao homem na criação.”¹⁶

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 inclinação natural ao devido ato e fim. Daí se evidencia que a lei natural nada mais é que a participação da lei eterna na criatura racional (AQUINO, 2006, I-II, q. 91, a. 2, respondeo).

Ao ponderar sobre a possibilidade da existência de uma lei natural no homem, deve-se considerar que há regras morais intrínsecas ao mesmo, regras estas que são essências para a vitalidade do sujeito. Todavia, se estas regras vierem a ser quebradas, elas violam a condição humana, do ser enquanto ser.

¹⁴ *Suma Teológica*, I-II, q. 90, a. 1, sed contra.

¹⁵ *Scriptum in III Sententiarum*, 33, 1, I, c.

¹⁶ TOMÁS DE AQUINO, Santo. *In duo praecepta caritatis et in detem Legi praecepta expositivo 1: Opera omnia*, V. 27.

Assim, a compreensão da lei e do direito natural em Tomás comporta três características imprescindíveis, a saber, sua dinamicidade, sua organização e sua finalidade.

A má compreensão da lei natural nos dias atuais tem início e sequência no pensamento moderno, principalmente após Descartes, que reduziu o sentido da palavra natureza ao domínio material e corporal (o mundo infra-humano), na qual o natural no homem designa a parte corporal de seu ser (*res extensa*), que é o dado puro contraposto a seu ser verdadeiro, que é o pensamento reflexivo (*res cogitans*) e sua liberdade. Esquecendo-se do homem como sendo um ser espiritual e dotado de razão, que é evocado a conformar-se com essa responsabilidade de imagem de Deus, assumindo, por sua razão e por sua liberdade, a regulamentação ética de seus atos. A participação da luz divina na razão humana permite-lhe dirigir-se a si próprio, discernindo o bem do mal. A lei natural é o que desvela e possibilita ao homem conhecer o bem e o mal, sem que haja necessidade de estar a par duma lei escrita.

Na tradição clássica a lei natural é entendida como a natureza que não pode ser mudada pela ação humana, por isso, tem validade universal; e porque os próprios seres humanos pertencem à natureza, eles são, em princípio, capazes de conhecer a lei correspondente. “A tradição cristã entende a natureza como determinada pelo plano criador de Deus. Tomás, por exemplo, subordina esta criação à lei eterna e a lei natural deverá ser entendida como uma participação na lei eterna, por isso, universal.”¹⁷ O que há de comum entre a lei eterna e o homem é a razão, o que, por sua vez, permite a comunicação entre ambas ordens. Compreende-se assim que, é obvio e necessário, ao ser humano, manter inalterada a subordinação da lei natural à lei eterna.

2.2.3 A lei humana

Seguindo as colocações anteriores, parece que há a possibilidade de existir uma lei humana. Ao escalonar organizadamente a lei eterna e a lei natural, Santo Tomás descreve a existência de conhecimentos adquiridos pelo

¹⁷ CULLETON, Alfredo. *Duns Scotus: a lei natural na moral e na política*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2008, p. 54.

esforço apenas da razão. Entretanto, estes conhecimentos especulativamente racionais produzem diversas conclusões nas ciências. Mas o que importa é que estas determinações particulares, descobertas segundo a razão humana, caracterizam-se como leis humanas, “criadas e mantidas conforme as condições pertencentes à razão de lei.”¹⁸

Em concordância com Cícero, diz Tomás que: “a origem do direito veio da natureza, depois algumas coisas vieram como costumes por aprovação da razão, finalmente, o que veio da natureza e foi aprovado pelo costume, foi sancionado pelo medo e pela religião.”¹⁹ Destarte, tanto a lei natural quanto a lei humana são meios para conduzir o homem particular e o coletivo a uma ordem, enquanto criatura existente no espaço-tempo.

Uma ordem configura-se naquilo que é racional e, visto que a lei é uma ordem, resulta-se que a lei é racional, como asseverara Tomás: “ordenar é ato da razão, como já se demonstrou. Logo, a lei é algo de racional.”²⁰ A racionalidade da lei decorre de suas duas características, ordenamento e finalidade. Todavia, por mais que lei seja acessível à razão, deve-se ressaltar que a razão somente ordena os meios e não os fins.

2.3 Os efeitos da lei: se o efeito da lei é tornar os homens bons

Evidentemente, que esta questão é um traço essencial da moral tomista, na qual entender-se-á o objetivo que a lei tem em tornar o homem bom, fazendo com que este perceba sua verdadeira destinação, aquilo para o qual foi feito. O homem, como ser racional, é chamado a ascender vitalmente em sua espécie e, essa progressão e auto realização acontece através do agir moral. A moral tomista caracteriza-se na realização da síntese do ideal cristão e da tradição socrática, que vê, na espécie moral e na prática da lei, a capacidade de tornar os homens melhores pela prática das virtudes.

¹⁸ *Suma Teológica*, I.II, q. 90, a. 3.

¹⁹ *Suma Teológica*, I.II, q. 91, a. 3.

²⁰ *Suma Teológica*, I.II, q. 90, a. 1, sed contra.

Em acordo com o pensamento aristotélico, no qual a vontade de qualquer legislador é fazer bons os cidadãos, Tomás de Aquino assevera que o ditame da lei tem por finalidade induzir os homens às ações virtuosas; já que, “a virtude é aquela que torna bom quem a possui, segue-se que o efeito da lei é tornar bons aqueles aos quais é dada, absolutamente ou relativamente.”²¹ Se a intenção do legislador visa o verdadeiro bem, que é o bem comum regulado segundo a justiça divina, segue-se que, pela lei, os homens se tornam bons de modo absoluto. Por outro lado, se a intenção do legislador se dirige para aquilo que não é bom em si, mas útil ou prazeroso para si, ou se opondo à justiça divina, então a lei não torna os homens bons absolutamente, mas relativamente. Destarte, encontra-se o bem nas coisas más em si mesmas, como alguém que se diz bom ladrão, porque age adequadamente para o fim.

3 A FINALIDADE DO AGIR MORAL

Ao aprofundar-se no estudo da “*Summa Theologiae*” é perceptível o quão Tomás estudou a ética aristotélica (eudaimônica) e o quanto a moral cristã proposta pelos santos padres da igreja, principalmente Agostinho de Hipona, o influenciou. A soma de tudo isto é um firme, radical e verdadeiro tratado de lei moral, insuperável por nenhum filósofo posterior, apenas criticado e colocado à parte pela dureza metódica e precisão. Que o diga Guilherme de Ockam, forte crítico de seu antecessor e totalmente averso aos princípios de uma lei eterna, mas forte asseverador de um voluntarismo existencial. Que o digam os filósofos renascentistas, iluministas, modernos e contemporâneos, que de tanto mesclar e confundir a moral com simples costumes e atitudes humanas, tornaram-na um instrumento subjetivista e ineficaz. O resultado destes últimos é apreciado e

²¹ *Suma Teológica*, I.II, q. 92, a. 1, respondeo.

repugnado em cada parte da sociedade, na qual animais têm mais direitos vitais do que homens, na qual o ditame da moral é a política e o mercado financeiro, na qual os princípios vitais não visam mais a felicidade pela prática do bem, mas sim fazendo aquilo que se pensa ser o bem. Uma verdadeira babilônia, onde quase ninguém sabe o caminho a seguir, a quem obedecer e principalmente o que fazer.

O papel da lei nunca foi obrigar, como quiseram prefigurar alguns pensadores ao longo dos séculos, mas ensinar o caminho certo a ser trilhado. Talvez, tenha sido este aglomerado número de ideias divergentes do mundo antigo e medieval que motivou o modo com o qual Tomás elaborou suas obras, já que, de acordo com historiadores como Suárez, ele tinha acesso a uma das maiores bibliotecas de seu tempo, na qual estavam mantidas as obras mais raras do mundo grego e romano, além de toda a tradição eclesial.

Sem dúvida, o caminho certo nem sempre condiz com o gosto de quem o quer trilhar. Por isso, Tomás faz uma fusão entre fé e razão, provando racionalmente como o homem é um ser para Deus, como o homem ainda aqui na terra pode praticar o bem e encontrar a felicidade. O resultado é que, todo homem de perfeito sentido tem a capacidade natural de distinguir o bem do mal, assim como, qual dos dois praticar. Em vista do todo supracitado, coerente é afirmar que a prudência e as virtudes são os sustentáculos necessários para se praticar o bem e alcançar esta beatitude, ainda estando cá na terra.

3.1 O agir humano, o agir irracional e a prática da lei moral

No tocante ao agir moral, S. Tomás faz uma distinção entre atos humanos e atos do homem. Os atos do homem caracterizam-se naquilo que acontece naturalmente no funcionamento do seu corpo, sem que ele exerça nenhum controle, tais como a digestão dos alimentos e o pulsar do coração; são atos que acontecem independentemente de indivíduo saber ou querer e, que, necessariamente, não pertencem ao âmbito de responsabilidade moral. Não faria sentido pedir contas a alguém por ter feito a digestão após o almoço. Por

outro lado, os atos humanos são diversos e trazem consigo responsabilidades quando feitos de maneira desvirtuada.

O homem diferencia-se das criaturas irracionais porque é capaz de ter domínio sobre os seus atos. Neste sentido é que se pode dizer que: somente pertence aos atos humanos aqueles sobre os quais o homem tem domínio. “Donde se chamará de livre arbítrio a faculdade da vontade e da razão. Assim sendo, são propriamente ditas humanas as ações que procedem da vontade deliberada.”²² Sobre estes atos o homem é responsável moralmente, “na medida em que são ações conscientes e livres.”²³

Na questão VI, primeira parte da *Summa theologiae*, primeiro, Tomás estuda a natureza do ato voluntário, perfeito no homem, imperfeito nos animais, e que pode existir mesmo que não se aja, como no caso da negligência. Em segundo lugar, ele estuda os defeitos do ato voluntário, quanto à vontade (violência, temor e concupiscência) e quanto a inteligência (ignorância).²⁴ Tomás amplifica o conceito de ato voluntário a todos aqueles entes que não só agem movidos por um princípio intrínseco, mas que simultaneamente são causa do próprio movimento. Todavia, como é no caso dos animais, “para que uma coisa seja movida por um fim, é necessário que tenha algum conhecimento do fim.”²⁵ Os animais são causa do próprio movimento na medida em que agem por um fim apreendido.

No caso dos animais irracionais o conhecimento do fim é real embora muito imperfeito, pois “consiste apenas na apreensão do fim, sem conhecer a razão do fim.”²⁶ É o que acontece quando um coelho foge de uma águia, sua ação voluntária de fuga se deve ao fato de ele ter um instinto que procede dum princípio intrínseco apreendido. Não há no coelho nem inteligência ou vontade, que o faça escolher deliberadamente, como no caso do homem, a fuga dar-se simplesmente pelo fato dele sentir a aproximação do seu predador natural; que, automaticamente, ativa seu instinto natural de dispersão.

²² *Suma Teológica*, I-II, q. 1, a. 1, c.

²³ *De malo*, q. 2, a. 5, ad. 6.

²⁴ PINCKAERS, Servais Thomas. *Notas ao tratado sobre os atos humanos*, cit., nota a, p. 117.

²⁵ *Suma Teológica*, I-II, q. 6, a. 1, c.

²⁶ *Suma Teológica*, I-II, q. 6, a. 1, c.

No caso dos atos humanos e de entes dotados de inteligência e vontade, o voluntário afirma-se em sentido próprio. O homem quando age movido por um princípio intrínseco, fá-lo-á, não apenas movido com a apreensão de um determinando bem sensível concreto, como no caso do coelho, mas também graças à sua razão prática que *colhe razão de bem* do mesmo, e é, pois, capaz de agir em vista de um fim inteligível.²⁷ Só o homem sabe que o que quer é bom. Além disto, o homem, graças à razão, também é capaz de conhecer “a proporção com o fim daquilo que se ordena para ele,”²⁸ ou seja, é capaz de apreender o nexos existente entre o fim desejado e os meios necessários para alcançá-lo. Deliberar sobre o fim apreendido sob a razão de bem e sobre os meios para alcançá-lo concerne apenas ao homem e não aos animais irracionais, e portanto, só o “homem é senhor dos seus atos porque delibera sobre eles.”²⁹

Caracteriza-se assim, como ato voluntário, o que é de acordo a inclinação da vontade e só de maneira analógica é que se pode falar de voluntário nos animais irracionais, pois estes não têm apetite racional (vontade), mas apenas um apetite sensível (concupiscível e irascível) que segue necessariamente o conhecimento sensível. Segundo Tomás, no caso do homem, “são necessários para o voluntário o ato e do conhecimento e o ato da vontade, de tal maneira que esteja no poder de alguém considerar, querer e agir.”³⁰

Nos artigos IV-VII da mesma questão, é analisada a influência de fatores externos como a violência influir sobre a voluntariedade das ações humanas. No tocante à violência sobre as ações voluntárias, Tomás faz uma distinção muito importante do ponto de vista moral, entre o ato elícito da vontade e o ato imperado da vontade. O ato elícito da vontade é aquele que procede imediatamente da vontade, como por exemplo do ato de “querer correr”. O ato imperado da vontade é o ato por ela comandado a outra faculdade que, exemplificando, seria o ato de ordenar às pernas que corram de fato. Esta distinção é importante porque “quanto ao próprio ato da vontade, ela não pode sofrer violência alguma,”³¹ ou seja, ninguém pode obrigar alguém a não “querer

²⁷ Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, liv. I, cap. I (1049^a,4).

²⁸ *Suma teológica*, I-II, q. 6, a. 2, c.

²⁹ *Idem*, ad 2.

³⁰ *Idem*, a. 3, ad. 3.

³¹ *Idem*, ad. 3.

correr”, já que o ato elícito da vontade não é suscetível de violência. Contrário é o caso do ato imperado pela vontade que pode ser, em alguns casos, impedido violentamente por uma causa externa quanto ao seu exercício. Isto poderia ser comparado a uma pessoa que se encontra com as pernas acorrentadas, as correntes podem até impedi-la de correr, mas não impedem a sua vontade de querer correr. Entende-se assim que, quanto ao ato elícito, a vontade não pode sofrer violência, todavia, quanto ao ato imperado, a vontade pode sofrer violência. Através destes dois atos pode-se constatar que, “avaliar a moralidade de determinada ação partindo de uma observação exterior é insuficiente e muito arriscado, pois aquilo que se observa externamente pode não coincidir com aquilo que se quer fazer.”³² É necessário, pois, colocar-se na perspectiva da pessoa que age para poder perceber adequadamente o que ela quer ou deixa de querer.³³

Ao referir-se ao medo, a saber se ele anula ou diminui a voluntariedade das ações humanas, Tomás assevera que os atos executados com medo “são mais voluntários que involuntários, ou seja, voluntários absolutamente, involuntários relativamente.”³⁴ Caracterizam-se por voluntários porque o seu princípio é intrínseco e procedem da vontade deliberada, mas não há dúvida que o medo afeta a voluntariedade na medida em que leva a pessoa humana a querer aquilo que jamais se desejaria em condições normais. Nesta situação, o querer e o não querer parece que se misturam quando se age com medo. O medo afeta o uso da razão e, conseqüentemente, a capacidade de escolher (deliberar) diminui razoavelmente. O agir humano é desumanizado quando, por fatores externos, é condicionado o exercício da razão e da vontade. Tal é o caso de pessoas que se lançam de cima de um prédio que está em chamas.

Por fim, quando se trata da concupiscência, enquanto ato apetitivo da sensibilidade, “não causa o ato involuntário, mas contribui para que algo seja voluntário”, já que é pela concupiscência que a vontade se inclina para querer o que é desejado sensivelmente e, portanto, a concupiscência contribui mais

³² SOUSA-LARA, Duarte. *A especificação moral dos actos humanos segundo são Tomás de Aquino*, Edizioni Università Santa Croce, Roma 2008. Cap. III, p. 153.

³³ *Veritatis Splendor*, n. 78.

³⁴ *Suma Teológica*, I-II. q. 6, a. 6, c.

para que algo seja voluntário do que involuntário. A sensibilidade bem orientada favorece o crescimento na virtude. Nisto, há que se concordar com Pinckaers ao afirmar que: “em sua resposta, São Tomás é claramente mais favorável à sensibilidade do que muitos outros autores modernos. De acordo como ele, o desejo sensível caminhando no mesmo sentido da vontade para certo bem, contribui para aumentar o caráter voluntário de nossas ações. Deste modo, a sensibilidade, formada pela virtude, poderá participar da ação boa.”³⁵

Talvez, não seria correto não fazer referência ao fato que a concupiscência na medida em que tira o uso de razão diminui conseqüentemente a deliberação e a voluntariedade das ações humanas. Quanto a isso, assevera Tomás que “se a concupiscência afastasse completamente o conhecimento, como acontece nos que, devido à concupiscência, tornam-se inconscientes, seguir-se-ia que ela anularia todo o voluntário”. O uso da razão precedente a qualquer outro ato da vontade pode ser perturbado e no limite impedido pela presença de atos do apetite sensível a que ordinariamente chamamos paixões, todavia, como já supracitado “quando a vontade é movida pelo apetecível segundo a própria inclinação, não é o seu movimento violento, mas voluntário.”³⁶

Ao final da questão VI, precisamente o último artigo, Tomás analisa se a ignorância pode causar o ato involuntário e, responde, afirmativamente, que isto se dá na medida em que “priva do conhecimento que é exigido para o voluntário.”³⁷ Ninguém pode querer, tendendo para, qualquer coisa que pura e simplesmente ignora. A vontade é movida pelo bem prático que tem razão de fim. Logo, qualquer objeto para o qual a vontade tende é-lhe sempre e necessariamente apresentado pela razão prática.³⁸ Contudo é também verdade que “nem toda a ignorância priva de tal conhecimento. Deve-se notar que a ignorância afeta o ato da vontade de três maneiras: por concomitância, por consequência e por antecedência.”³⁹

³⁵ PINCKAERS, Servais Thomas. *Notas ao tratado sobre os actos humanos*, cit., nota K, p. 131.

³⁶ *Suma Teológica*, I-II, q. 6, a. 4, ad. 2.

³⁷ *Ibidem*, a. 8, c.

³⁸ Cf. *Suma Teológica*, I-II, q. 19, a. 3, ad 1: “appetitus voluntatis non potest esse de bono, nisi prius a ratione apprehendatur.”

³⁹ *Suma Teológica*, I-II, q. 6, a. 8, c.

A ignorância concomitante dá-se “quando a ignorância refere-se ao que é realizado que ainda que fosse conhecido, seria feito”⁴⁰ na mesma. É o que acontece com alguém que vai lançar fora um alimento que pensa ser do dia anterior, mas que na verdade já está ali há três dias e estragado, o fato de não saber a quantidade exata de dias, já que pensa ser de ontem, não alteraria em nada a sua atitude de lançar fora aquele alimento. Esta ignorância “não produz o ato involuntário, [...] porque não causa aquilo que repugna à vontade. Contudo, produz o ato não voluntário, porque não pode ser querido o que se ignora.”⁴¹

A ignorância por consequência, é aquela que procede de um ato da vontade. Neste caso, o sujeito moral quer permanecer na ignorância voluntariamente, prefere não saber por alguma razão. Isto pode ser explicado de duas maneiras, na primeira, por exemplo, quando alguém não quer saber se aquele lindo prato foi preparado com carne ou não, porque sabendo que é dia de abstinência de carne, não quer renunciar a comê-lo. No segundo caso, a ignorância também pode vir dum conhecimento que se devia possuir, mas que por negligência de fato não se tem. Tal é o caso de um médico que receita um medicamento à base de penicilina a um paciente que é alérgico a essa e que depois acaba por morrer. Os dois casos incidem em ignorância voluntária, não podendo absolutamente causar o ato involuntário, e por isso, as más consequências que deles derivam serão imputáveis ao respectivo sujeito moral. Ainda, tem de se atenuar que esta ignorância deliberadamente procurada ou negligenciada “afeta o conhecimento atual necessário para a formação do objeto moral da parte da razão prática, ou seja, esta falha de informação (prática) voluntária influi muitas vezes sob o tipo de objeto moral que é concebido por parte da razão prática.”⁴² Diga-se que voluntariamente o sujeito diminui o conjunto de informações práticas relevantes para a formação do objeto moral.

⁴⁰ *Ibidem*: “ignorantia est de eo quod agitur, tamem, etiam se sciretur, nihilominus ageretur”.

⁴¹ *Ibidem*: “ignorantia non facit involuntarium, [ut philosophus dicit] quia non causat aliquid quod sit repugnans voluntati, sed facit non voluntarium, quia non potest esse actu volitum quod ignoratum est.”

⁴² SOUSA-LARA, *ibidem*, p. 158.

Por fim, a ignorância antecedente, causa na vontade atos que não se fariam se não tivesse sido mal informada por parte da razão. Isto pode ser exemplificado no caso de uma moça que atravessa a linha do trem quando o sinal lhe indica que não viria nenhum trem, mas de fato passou um trem em alta velocidade que causou a sua morte. Obviamente este tipo de “ignorância causa um ato absolutamente involuntário.”⁴³

3.1.1 A *electio* e a *intentio*

A escolha e a intenção são ambos atos externados pela vontade, cada qual com o seu objeto próprio e englobados no gênero moral. A intenção tem como objeto próprio o fim em vista do qual se age, enquanto a escolha tem como objeto próprio as coisas voltadas para este fim. Nota-se, no entanto, que na realidade o simples movimento da vontade para o fim não se denomina intenção, de maneira própria, mas simples querer. Intenção, por seu lado, caracteriza-se na inclinação da vontade para o fim no qual terminam aquelas coisas que são para o fim. Santo Tomás considera, em sentido estrito, que não há intenção sem escolha, uma vez que só a partir do momento em que se quer qualquer coisa em vista de outra se pode dizer que se tende para outra. Entretanto, há uma prioridade causal da intenção sobre a escolha, “uma vez que não pode existir um ato procedente de um sujeito deliberante sem a intenção do fim.”⁴⁴ Isto, evidentemente, pelo fato de que “nas coisas que se podem fazer o fim é como o princípio; porque a necessidade das coisas realizáveis depende do fim [...] e portanto na deliberação é necessário pressupor um fim,”⁴⁵ ou seja, a *escolha* tem por objeto aquelas coisas que são em vista do fim, pressupondo a *intenção* de um fim.

Ao aprofundar mais sobre escolha e intenção, ver-se-á que o objeto da escolha é caracterizado pelo fim da vontade no modo mais fraco, enquanto que na intenção, a vontade tem por objeto o fim que é querido por si mesmo.

⁴³ *Ibidem*: “ignorantia causat involuntarium simpliciter.”

⁴⁴ Cf. SOUSA-LARA, p. 302.

⁴⁵ *Sententia Libri Ethicorum*, lib. 3, lect. 8, n° 2: “in operabilibus finis est sicut principium; quia ex fine dependet necessitas operabilium, ut dicitur in II physicorum; et ideo in consiliis oportet finem supponere.”

Escolher é desejar alguma coisa por causa de uma outra coisa a que se almeja. A escolha é a intermediária entre o princípio da vontade e o fim último. Enfim, no concernente à ação moral, Santo Tomás demonstra uma forte unidade entre a escolha e intenção, de modo que a intenção deve possuir uma razão de bem que seja capaz de atrair a vontade e a escolha deve possuir uma razão de bem igual à da intenção, em vista da precedência daquela sobre esta.

3.1.2 Os atos internos e externos

É impossível tratar de escolha e intenção sem abordar o papel dos atos internos e dos externos. Os atos externos, segundo Santo Tomás, “não pertencem ao gênero moral senão enquanto são voluntários,”⁴⁶ já que são considerados apenas enquanto matéria fora do ato humano. Entretanto, há uma relação entre os atos internos e externos, na qual em ambos se encontra a deformidade do pecado. Isto se aplicaria num sujeito que se encontra entre a escolha de roubar e a consumação externada do furto, há uma única razão formal de pecado, a vontade de consumir o furto. “O ato externo enquanto imperado pela vontade relaciona-se, pois, com a vontade como elemento e apenas accidental.”⁴⁷

O ato externo é entendido como o ato ordenado (imperado) pela vontade como agente que age exteriormente à ação, enquanto que o ato interno é entendido aqui como o ato elícito da vontade, ou seja, como uma escolha. Por mais que haja uma distinção conceitual entre estes dois tipos de ato, existe uma relação moral entre ambos, que parte da vontade para a escolha até a consumação externa, ou seja, a condição motriz que tornará um ato externo bom ou ruim será sempre o resultado da intenção e escolha do agente interno.

3.1.3 A *circumstantia* e as *conditiones*

As circunstâncias dos atos humanos apresentam-se como aspectos accidentais dos mesmos, pois com esses estão relacionados de alguma maneira,

⁴⁶ *De malo*, q. 2, a. 2, ad 13.

⁴⁷ Cf. SOUSA-LARA, p. 319.

mas não de forma substancial. “É dito “circunstância” aquilo que está à volta do ato, considerando extrinsecamente para além da substância do ato.”⁴⁸ Todos os aspectos acidentais que se apresentam à volta do ato de forma moralmente relevantes, sem, contudo, formarem parte do objeto do ato humano, caracterizam-se como circunstâncias. Esta circunstância tem por objetivo aumentar ou diminuir a bondade moral do ato, de um modo acidental. “As circunstâncias sendo acidentes do ato humano, funcionam como atenuantes ou agravantes da moralidade do mesmo, que depende fundamentalmente do objeto deliberadamente escolhido pela vontade.”⁴⁹

A compreensão do pensamento tomista acerca do agir moral, tendo em vista às circunstâncias, deve ser feita a partir do ponto de vista do objeto da escolha, ou seja, o fim pretendido pelo sujeito agente. Se este fim for extrínseco ao objeto escolhido, terá um carácter circunstancial que acidentalmente refere-se ao objeto da escolha, “aumentando ou atenuando a moralidade do mesmo sem porém alterar a sua espécie moral.”⁵⁰ É o caso de um homem que mata deliberadamente sua vizinha com o pretexto de viver mais tranquilo. Este pretexto não determina a espécie do seu ato de querer matar a vizinha, mas penas o caracteriza acidentalmente. Todavia, isto refere-se ao objeto da escolha. Quando se analisa este caso do ponto de vista do sujeito moral, não se pode dizer que o “viver tranquilo” daquele assassino especifique acidentalmente sua intenção, tampouco justifique o seu ato.

3.2 O ordenamento da razão para o agir moral

O agir moral implica numa regra e, esta regra, caracteriza-se na cumplicidade entre razão e ação. De acordo com S. Tomás “é necessário que o bem humano seja considerado segundo uma determinada regra, a qual é evidentemente dupla, [...] obviamente a razão humana e a lei divina,”⁵¹ como exposto no capítulo anterior. Agir humanamente é, pois, agir de acordo com a

⁴⁸ *De malo*, q. 2, a. 6, c.

⁴⁹ Cf. SOUSA-LARA, p. 366.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 367.

⁵¹ *Suma Teológica*, I-II, q. 63, a. 2, c.

reta razão. Ora “o princípio formal das virtudes [...], é o bem da razão”⁵² uma vez que “a razão ordena todas as realidades morais a partir do fim,”⁵³ seguindo o mesmo raciocínio, diz Tomás que “a virtude humana, a qual faz o homem bom e torna boas as suas próprias obras, é segundo a natureza humana na medida em que convém à razão, por outro lado, o vício é contra a ordem da razão,”⁵⁴ ou seja, “os atos virtuosos convêm à natureza humana, enquanto são de acordo com a razão, os atos viciosos como são contra a razão discordam da natureza humana.”⁵⁵

A virtude só é perfeita quando está em acordo com a razão, isto porque “como a alma racional é a forma própria do homem, a inclinação natural condu-lo a fazer qualquer coisa que faça enquanto homem, a realiza-lo segundo a razão, e tal é agir segundo a virtude. Por isso, todos os atos de virtude dependem da razão.”⁵⁶ Destarte, todos os atos virtuosos pertencem à lei natural, de fato, à lei natural pertence tudo aquilo para o qual o homem está inclinado por sua natureza. Quanto “a virtude que está no apetite irascível e concupiscível, não é outra coisa que uma certa conformidade habitual destas potências com a razão.”⁵⁷

Há uma diferenciação quanto a prática da virtude moral, pois assim diz Tomás: “alguém instruído na ciência moral, pode ajuizar corretamente acerca da virtude dos atos, ainda que não possua a virtude”⁵⁸ pessoalmente; porém, o que não pode fazer é escolher sob o império da virtude. Continua, “alguém que não *possui*”⁵⁹ a justiça pode fazer determinada obra justa. Mas se considerar a maneira em que é realizada tal obra, aquele que não possui a virtude, não pode operar da mesma maneira como aquele que a possui,”⁶⁰ isto porque, ou não tende de maneira intencional para a justiça, ou porque, pelo menos tal escolha não nasce do hábito da justiça. Ao discorrer sobre o objeto da razão e a espécie moral do ato, Tomás interroga-se sobre a possibilidade de a consciência vincular

⁵² *Suma Teológica*, I-II, q. 61, a. 2, c.

⁵³ *Suma Teológica*, I-II, q. 73, a. 3, c.

⁵⁴ *Suma Teológica*, I-II, q. 71, a. 2, c.

⁵⁵ *Suma Teológica*, I-II, q. 54, a. 3, c.

⁵⁶ *Suma Teológica*, I-II, q. 94, a. 3, c.

⁵⁷ *Suma Teológica*, I-II, q. 56, a. 4, c.

⁵⁸ *Suma Teológica*, I-II, q. 1, a. 6, ad 3.

⁵⁹ Santo Tomás expõe “possuir” no sentido do hábito, em saber e praticar.

⁶⁰ *Ibidem*, *Quodlibet*, IV, q. 10, a. 1, c.

ou não o sujeito moral. A sua resposta é afirmativa, ao levantar relevantes considerações acerca da especificação moral dos atos humanos. Assevera que:

Ainda que o ato receba a sua espécie do objeto, todavia não recebe a espécie desse segundo a matéria do objeto, mas segundo a razão do objeto, como o ato de ver uma pedra não recebe a espécie de uma pedra, mas do colorido que é por si o objeto da vista. Ora todo o ato humano tem razão de pecado ou de mérito, enquanto é voluntário. Por outro lado, o objeto da vontade segundo a própria razão é o bem apreendido, e, portanto, o ato humano é julgado virtuoso ou vicioso segundo o bem apreendido, sobre o qual por si mesma a vontade é levada, e não segundo o objeto material do ato, como se alguém, por exemplo, tencionando matar o pai mata um veado, incorre no pecado de parricídio; e ao contrário, se um caçador tenciona matar um veado, usando a devida diligência, mata casualmente o pai, é imune do crime de parricídio. Se, portanto, uma coisa não é contrária à lei de Deus, como levantar uma palhinha do chão, ou jurar, é apreendida segundo a consciência errônea, como contrária à lei de Deus e deste modo a vontade é levada para essa, é claro que a vontade será levada, falando formalmente e *per se*, para aquilo que é contra a lei de Deus, enquanto que materialmente para aquilo que não é contra a lei de Deus, e até bem mais para aquilo que é segundo a lei de Deus. Portanto, é evidente que ali está o desprezo pela lei de Deus, e logo é necessário que ali exista pecado. Consequentemente, é necessário dizer que toda consciência, seja reta seja errônea, seja nas coisas más por si mesmas, seja naquelas indiferentes, é obrigatória, de tal modo que quem age contra a consciência peca (*Quodlibet*, III, q. 12, a. 2, c.).

Evidentemente, percebe-se que, tendo em vista da ação do homem, Santo Tomás faz uma distinção entre a matéria do objeto e a razão do objeto. Em outros argumentos tomísticos, a matéria do objeto é denominada como a *materia ex qua*, “a qual é como que o cadáver da ação.”⁶¹ O ato humano é considerado virtuoso ou vicioso na medida em que o bem apreendido para o qual a vontade tende enquanto objeto é contrário ou não à lei de Deus. Daí pode-se deduzir que, a regra da moralidade de um ato humano é a conveniência ou não com a lei eterna, lei esta que é participada no homem através da luz da razão natural. Concernente a isto são as duas regras propostas por Tomás à vontade humana, nas quais, uma “é aquela próxima e homogênea, a própria razão humana. A outra, é a regra suprema, a lei eterna, que é de certo modo a razão de Deus,”⁶² portanto, é vero que “qualquer coisa que de fato esteja

⁶¹ SOUSA-LARA, *ibidem*, p. 433.

⁶² *Suma Teológica*, I-II, q. 71, a. 6, c.

contida sob a ordem da razão, está contida sob a ordem estabelecida sob o próprio Deus.”⁶³

3.2.1 Agir de acordo com o ordenamento da razão

A ação humana deve ser em total consonância com a razão, do contrário, estes atos serão contra a sua própria natureza, assim “é o caso dos desejos que vão para além dos limites da razão.”⁶⁴ O homem só age humanamente quando age racionalmente, já que sua forma é de um animal racional, portanto “é necessário que a operação do homem seja boa ou má pelo fato de que é segundo a reta razão. A perversão da razão repugna, opõe-se à natureza da razão.”⁶⁵ A essência do “ser homem” deve-se justamente à faculdade da razão, presente em nenhuma outra espécie a não ser neste. Nos animais, a perfeição mais elevada é a parte sensitiva, logo quando o homem abandona aquilo que lhe é conveniente, agir de acordo com a razão, para procurar o que é conveniente à parte sensitiva, “muda da condição humana para a condição animal, fazendo com que o pecado e a culpa, que consistem num ato, corrompam a alma e as suas potências, e desviem esta da ordem da razão para dirigi-la a um outro fim devido,”⁶⁶ este é o motivo de Deus ter dado ao homem a razão, “para que não siga sempre aquelas coisas para as quais a natureza se inclina, mas sejam executadas segundo a ordem da razão.”⁶⁷

O bem e o mal, o vício e a virtude têm sua origem no regulamento da razão. O pecado e o mal caracterizam-se como aquilo que se afasta da ordem da razão, transformando o sujeito da ação em um ser de desejos viciosos, que age contra a lei de Deus e contra à sua própria natureza. Caso contrário é o do bem e da virtude, caracterizados como aqueles que estão em perfeita consonância com a razão. Por isso, afirmava São Paulo na *Carta aos Romanos* que os gentios sem conhecer a lei eram capazes de fazer o bem, já que, “os atos realizados concordam com a razão enformada pela lei divina, ou

⁶³ *Suma Teológica*, I-II, q. 72, a. 4, c.

⁶⁴ *Suma Teológica*, I-II, q. 82, a. 3, ad 1.

⁶⁵ *Sententia Libri Ethicorum*, lib. 2, lect. 2, n. 3.

⁶⁶ TOMÁS DE AQUINO, Santo. *Super Sententias*, lib. 2, d. 35, q. 1, a. 5, c.

⁶⁷ *Suma Teológica*, II-II, q. 69, a. 4, ad 1.

naturalmente, ou através do ensino, ou por efusão.”⁶⁸ A moralidade é o que distingue os atos bons dos maus, através de uma balança que pesa, num prato os atos humanos e, no outro, os dois pesos supremos, a ordem da razão e a lei eterna; o resultado final se dá no equilíbrio entre ambas as partes.

O ato voluntário é mal quando se afasta da ordem da razão e da lei eterna, e todo ato bom concorda com a razão e a lei eterna. Outrossim, se o objeto do ato inclui alguma coisa que convenha à ordem da razão, é um ato bom segundo a sua espécie, como dar esmola a um indigente; por outro lado, se o ato inclui alguma coisa que repugne a ordem da razão, é um ato mal segundo a sua espécie, como roubar. Então, o ato moral “recebe a espécie do objeto de acordo com o modo com que este se relaciona com a razão.”⁶⁹ À vista disso, notar-se-á que a espécie e a moralidade do ato dependem do seu objeto, enquanto relacionado com a *ordo rationis*. É neste sentido que Santo Tomás afirma que “o uso dos alimentos e da sexualidade não é por si mesmo ilícito, mas apenas pode ser ilícito quando sai da ordem da razão.”⁷⁰ Assim como, é de suma importância ter presente que “o bem racional é apresentado à vontade enquanto objeto, e enquanto cai sob a ordem da razão respeita o *genus moris*⁷¹ e causa a bondade moral no ato da vontade.”⁷² Então, nisto consiste que, julgar a moralidade de determinado objeto é, pois, avaliar a sua conveniência ou não com a ordem da razão.

No tocante, ainda às ações morais, Santo Tomás considera que em alguns atos comportam certa deformidade ou desordem, todavia, perante algumas circunstâncias, tornam-se boas. É o caso de um homem matar ou ferir um outro, isto implica numa deformidade (pecado), mas se “este homem for um malfeitor e a justiça puni-lo com a morte, não será um pecado, mas uma coisa virtuosa,”⁷³ já que este ato foi em vista do bem comum. A mudança da espécie moral de um ato vicioso em ato virtuoso é possível pela relação que há entre o objeto

⁶⁸ *De malo*, q. 2, a. 4, c.

⁶⁹ *Ibidem*, q. 2, a. 4, ad 5.

⁷⁰ TOMÁS DE AQUINO, Santo. *Suma contra os gentios*, lib. 3, cap. 127, n. 7: “usus ciborum et venereorum non est secundum se illicitus, sed solum secundum quod exit comparatur ad rationem.”

⁷¹ Cf. *Super Sententias*, lib. 2, d. 40, q. 1, a. 1, c: “O *genus moris* ou gênero moral é definido como o agir enquanto procedente da vontade que segue a deliberação razão.”

⁷² *Suma Teológica*, I-II, q. 19, a. 1, ad 3.

⁷³ *Quodlibet IX*, q. 7, a. 2, c.

moral e a ordem da razão; “a razão deve ordenar o ato não só em relação ao objeto, mas também em relação a todas as circunstâncias.”⁷⁴

Em suma, todo o agir do homem pode ser facilmente corrompido por um simples ato desordenado da vontade. Uma causa do agir moral, para que seja boa, sempre deve estar em comunhão com a razão e a lei divina, pois, se assim não for, estará alimentando os vícios e deformando a alma racional. Esta deformidade não apenas é encontrada no ato interno, mas também no externo. A vontade é a responsável por estas deformidades, devido seu papel essencial no tocante à escolha; pois, toda escolha virtuosa engrandece a alma, assim como toda escolha viciosa causa deformidade a ela. Por isso, diz o Paulo apóstolo: “tudo me é permitido, mas nem tudo me convém.”⁷⁵ O ato amoral ou pecado, configura-se naquilo que “é contrário e causa transgressão à ordem da razão,”⁷⁶ aproximando o homem do irracional e afastando-o da sua natureza essencial, enquanto homem.

3.2.2 As virtudes morais e o ordenamento da razão

A relação entre ordem da razão e virtudes morais é intrinsecamente inseparável, pois “o ordenamento da virtude é o ordenamento da razão.”⁷⁷ As virtudes são aquelas que aperfeiçoam os atos bons, guiando-os sempre asceticamente ao fim almejado. Santo Tomás considera que “toda a bondade da virtude moral depende da retidão da razão,”⁷⁸ tendo em vista que a perfeição da virtude moral consiste em que o apetite (as paixões) seja regulado pela razão. Destarte, pode se afirmar que somente existe o bem das virtudes humanas por causa deste ordenamento da razão, que regula a vontade e escolha por via dos princípios, inscritos naturalmente no nosso ser, operativos e especulativos.

O princípio do agir moral consiste principalmente na ordem da razão, “pois o bem do homem é agir conforme a razão.”⁷⁹ A lei natural, impressa no

⁷⁴ *Suma Teológica*, I-II, q. 73, a. 7, ad 3.

⁷⁵ *I Coríntios*, 6, 12.

⁷⁶ *Suma contra os gentios*, liv. 3, cap. 139, nº 13.

⁷⁷ Cf. *Suma Teológica*, I-II, q. 100, a. 2, c.

⁷⁸ *Sententia Libri Ethicorum*, lib. 2, lect. 7, n. 8.

⁷⁹ *Suma Teológica*, II-II, q. 141, a. 6, c.

homem desde sua gênese, faz com que todo ato seja ordenado para um fim, seja este bom ou mal. Compete a ordem da razão conduzir os atos virtuosos para aquilo que são segundo a sua natureza, a perfeição. Todo ato mal é resultado do descumprimento da lei natural e divina e, neste sentido, caracteriza-se impossível a existência de atos bons que estejam fora da ordem da razão e da virtude. Pois, “todas as ações morais devem derivar das virtudes e, quanto melhor o ato melhor é a virtude.”⁸⁰

3.2.3 O mal moral e o ordenamento da razão

Poder-se-á questionar sobre qual efeito o mal moral causa na ordem da razão. Segundo Santo Tomás, o mal moral implica contrariedade à ordem da razão, visto que “o mal não tem causa eficiente, mas deficiente, pois não deriva da causa agente, senão enquanto esta é deficiente de virtude,”⁸¹ da mesma forma, “nem o mal, que produz uma diferença no gênero moral, implica alguma coisa que seja segundo a sua essência má, mas produz uma coisa boa em si mesma, todavia, é má para o homem enquanto o priva da ordem da razão, a qual é o bem do homem.”⁸² O bem diz respeito ao ser perfeito, enquanto o mal é caracterizado como uma privação do ser perfeito; um exemplo comum é o pecado, já que ao pecador parece ser tão bom que acaba se tornando um vício, entretanto, é contrário à virtude e à lei de Deus. Um homem que nasce sem a faculdade da visão, considera isto como um mal, contudo, para uma pedra ou árvore isto não é um mal, pois ambas não possuem a capacidade de ver. Portanto, “o mal é a privação de uma perfeição devida.”⁸³

Neste sentido, o aquinate afirma que assim como as coisas naturais recebem a espécie da forma, do mesmo modo as morais recebem do fim, que é objeto da vontade e do qual tudo o que é moral depende. Do mesmo modo que “nas coisas naturais a posseção de uma forma implica a privação de outra, por exemplo, a forma do fogo implica a privação da forma do ar, assim também nas coisas morais a inclinação para um fim está unida a privação de outro fim”.

⁸⁰ *Suma contra os gentios*, lib. 3, cap. 139, nº 6.

⁸¹ *Ibidem*, cap. 10, nº 7.

⁸² *Ibidem*, cap. 8, nº 8.

⁸³ *Ibidem*, cap. 117: “malum est privatio perfectionis debitae.”

Nisto se compreende o porquê de uma privação devida nas coisas naturais ser um tipo de mal. O agir moral, para que seja coerente com o ser perfeito, deve sacrificar as paixões e apegar-se às virtudes, deve sacrificar o mal e apegar-se ao bem, pois como asseverava o filósofo Aristóteles: “é impossível que uma coisa possa *ser* e *não ser* ao mesmo tempo.”⁸⁴

É impossível que em um ato desordenado possa ser realizado o bem, posto que a desordem é uma coisa excessiva ou defeituosa e, portanto, “não se pode alcançar em ato o justo meio, no qual consiste a virtude.”⁸⁵ O bem da virtude consiste em um certo equilíbrio, equilíbrio este que “se encontra no meio de vícios contrários segundo uma justa limitação das circunstâncias. Quanto mais se afasta desta harmonia, tanto maior é a malícia.”⁸⁶ Este equilíbrio é resultado da prudência e não da opinião de várias pessoas, sociologicamente. Visto que, o meio termo encontra-se entre dois vícios, um por excesso e outro por defeito, sendo ambos contrários à ordem da razão.

3.3 A beatitude como fim último subjetivo e Deus como fim último objetivo

A compreensão deste tópico só é possível ao conhecer a estrutura em que se apresenta a ética tomista. Esta, apresenta-se agrupada em três núcleos temáticos: primeiro, pela *estrutura do agir ético*, através do *horizonte teleológico* (bem, fim, beatitude), dos *componentes antropológicos* (conhecimento, liberdade, consciência, paixões, hábitos), da *norma objetiva* (a razão como princípio intrínseco e, a lei como princípio extrínseco), da *especificação ética do agir* (as virtudes); depois, através da “*estrutura da vida ética*, cujas componentes são o fundamento estrutural da vida ética (as virtudes cardiais) e a sua *unidade orgânica* (a ordem das virtudes); finalmente, através da *realização histórica da vida ética* (ação e contemplação, natureza e graça).”⁸⁷

⁸⁴ ARISTÓTELES, *Metafísica*, liv. II, 1005b19-20.

⁸⁵ *Quodlibet* VIII, q. 6, a. 4, c.

⁸⁶ SOUSA-LARA, *ibidem*, p. 442.

⁸⁷ TEIXEIRA, Joaquim de Souza. *A filosofia moral de São Tomás de Aquino*. Didaskalia, p. 353.

A característica fundamental da ética tomista é a *perfeição* e a *ordem*, configuradas ao correto agir dos seres, conforme o grau de perfeição de cada um. Esta ideia de ordem foi herdada do pensamento de Santo Agostinho e conjugada, por Tomás, à noção de perfeição em Aristóteles como ato. A *perfeição* do agir moral é uma ação ética enquanto ato realizado pela norma objetiva da razão e equiparada com a noção de bem. Por outro lado, a compreensão de *ordem* implica, necessariamente, uma noção de fim.

O ser humano, enquanto ato, é perfeito na sua ordem de agir, quando está orientado para o seu fim. Ou seja, o agir ético, enquanto ato humano, configurado na deliberação e vontade, deve visar a perfeição do homem enquanto ser racional e livre. São estes conceitos metafísicos, bem e fim ou perfeição e ordem, que fazem da ética tomista uma ética filosófica. Todavia, estes conceitos metafísicos manifestam a mesma dualidade do pensamento agostiniano, a tensão entre natureza e graça. É por isso que o grande desafio de Santo Tomás foi conciliar a ordem histórica dos eventos salvíficos da graça com a ordem hierarquizada das perfeições da natureza; assim, a ética tomista caracteriza-se na união entre filosofia aristotélica e tradição cristã, fazendo com que haja uma análise filosófico-teológica da práxis humana racional e livre.

3.3.1 A ética de Aristóteles e a ética de Santo Tomás

Recapitulando o exposto no capítulo primeiro, sabe-se que Santo Tomás considera o ser humano como imagem de Deus, imagem que é caracterizada pela inteligência e pelo livre arbítrio. Estas duas características tornam o agir do ser humano, racional e livre, sempre direcionado à um fim que é o bem. Compreendendo que, ao agente racional cabe a responsabilidade de dirigir a sua própria ação. Isto se dá em vista do seu agir, por destinação e natureza, voltado a um fim que deve ser concretizado por uma ação ética ou moral. Esta ação, por sua vez, conduz o agente à sua perfeição, sua auto realização; que consiste na noção de beatitude ou felicidade.

A beatitude, fruto do agir moral, é distinguida em dois aspectos por Santo Tomás, em imperfeita e perfeita. “Enquanto a primeira corresponde à noção aristotélica de “*finis quo*” (fim pelo qual), a segunda corresponde ao “finis

cuiús” (fim em si mesmo).⁸⁸ O *fim último objetivo* do ser humano é Deus, ao passo que o *fim último subjetivo* é a beatitude. São estes dois fundamentos que fazem com que existam, na ética tomista, pontos de contraste e divergência da ética de Aristóteles. Isto se manifesta no seguinte, enquanto esta, visa a beatitude subjetiva como resultado da ação do agente (enquanto vislumbrado pela visão beatífica), aquela primeira, manifesta a beatitude objetiva do agente, a perfeição total do ser.

A partir de Santo Tomás, esta perfeição do ser não depende somente daqueles subsídios oferecidos pela natureza ao indivíduo, para a realização da vida filosófica como eticamente perfeita, conforme ensinavam os antigos. Ela passa a ser transformada pelo novo plano sobrenatural da graça, que eleva a natureza do ser ao seu ápice. Ou seja, a vida humana tem agora um novo pressuposto, o de escolher uma vida nova consistente na sua livre participação no plano salvífico de Deus, como o sentido último da história do ser humano. Este pensamento de Tomás é fundamentado à semelhança do de Santo Agostinho, o qual apresenta uma ética pautada no amor e na felicidade, conduzida e concluída pela caridade.

4 CONCLUSÃO

Ao percorrer todo este itinerário a respeito da ação moral é de suma importância destacar os momentos cruciais, aqueles que são os arquétipos desta abordagem tomista. Compreende-se, no primeiro capítulo, a existência de três pontos significativos para a fundamentação do conteúdo nele exposto: primeiro, que o problema do conhecimento e prática moral é um problema interno da lei natural, que perpassou a história da filosofia; segundo, que há duas fundamentais concepções para a construção desta moral de Santo Tomás, o intelectualismo socrático e o tema da graça em Paulo Apóstolo, já que, enquanto um exprime a primazia da atividade cognitiva para a prática do bem,

⁸⁸ PINCKAERS, p. 390.

o outro não; terceiro, a notável perspicácia de Aristóteles em perceber que a vontade não se sujeita sempre ao conhecimento moral.

Perscrutando os fundamentos e características da lei eterna foi comprovada a sua dinamicidade e relação com a lei natural. Indubitavelmente, Santo Tomás propõe que o fim último do ser humano somente pode ser atingido pelo seguimento da lei eterna através da “razão prática” (*ratio practica/intellectus practicus*). Isso é assim por que a razão prática, da qual todos os seres humanos são dotados, é o modo por meio do qual os seres participam na lei eterna. E essa participação Tomás chama de “lei natural” (*lex naturalis*). Claro que a condução do agir pela razão prática não consiste na mera aplicação dos fins do desejo, entendidos como resultantes de uma natureza essencial; antes, trata-se de uma “ordem que a razão, através do intelecto, cria ações na vontade”. O princípio supremo (*lex aeterna*) fundamenta a razão prática (*lex naturalis*) no desejo e a fixa no bem reconhecido; todavia, em si mesmo, “ele não é suficiente no intuito de fazer o juízo correto com respeito à ação concreta” (*ST I-II q. 58 a. 5*).

O resultado de tudo isso configura-se no agir moral do homem que é movido por um princípio intrínseco, ele fará a ação não apenas movido com a apreensão de um determinado bem sensível concreto (como no caso do animal irracional que age por instinto), mas graças à sua razão prática que identifica na coisa almejada um fim inteligível. Somente o ser humano tem a capacidade de saber que o que quer é bom. Outrossim, pela domesticabilidade da inteligência e vontade, é o homem capaz de conhecer a proporção com o fim daquilo que se ordena para ele, ou seja, é capaz de apreender, pela ordem da razão, o nexos existente entre o fim desejado e escolher os meios necessários para alcançá-lo. Deliberar sobre o fim apreendido sob a razão de bem e sobre os meios para alcançá-lo “concerne apenas ao homem e não aos animais irracionais, e, portanto, só o homem é senhor dos seus atos porque delibera sobre eles.” O princípio do agir moral é o resultado de uma ação racional em conformidade com a lei divina, o bem supremo e comum a todos os homens, a prática da caridade.

O fato de tamanha precisão na sistematização da doutrina para a prática do agir moral, revela a justificativa pela qual, dentre tantas filosofias

brilantemente expostas ao longo de todo este trabalho, foi adotado o posicionamento de Santo Tomás de Aquino.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

33

- ABBÁ, Giuseppe. *História crítica da filosofia moral*. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência Raimundo Lúlio, 2011.
- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- AGOSTINHO, Santo. *A Trindade*. Vol.7. São Paulo: Paulus, 1995. (Coleção Patrística).
- AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. São Paulo: Paulus, 1984.
- ARISTÓTELES. *Ética à Nicômaco*. São Paulo: Martin Claret, 2016.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. São Paulo: Edipro, 2014.
- ARISTÓTELES. *Sobre a alma*. São Paulo: Edipro, 2014.
- AUDI, Robert. *Dicionário de filosofia de Cambridge*. São Paulo: Paulus, 2006.
- BASTIT, Michel. *Nascimento da lei moderna: o pensamento da de lei de Santo Tomás a Suárez*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- BORGES, José Francisco Martins. *A relação entre lei, razão prática e agir moral em São Tomás de Aquino*. Revista Filosofazer, Passo Fundo, n. 46, jan./jun. 2015.
- CAFARRA, Cardeal. *Conceito fundamental da ética de Santo Tomás*. Roma: Pontifício Instituto João Paulo II, 1996.
- CÍCERO, Marco Túlio. *Dos deveres*. São Paulo: Martin Claret, 2011.
- CULLETON, Alfredo. *Duns Scotus: a lei natural na moral e na política*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2008.
- EDMUNDSON, Willian. *Uma introdução aos direitos*. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- FINNIS, John. *Lei natural e direitos naturais*. São Leopoldo-RS: Editora Unisinos, 2007.
- GROSSI, Paolo. *A ordem jurídica medieval*. São Paulo: Martins Fontes, 2014 (PDF).
- HONNEFELDER, Ludger. *A lei natural em Tomás de Aquino como princípio da razão prática e a segunda escolástica*. Revista Teocomunicação, Porto Alegre, v. 40, n. 3, pp. 324-337, set./dez. 2010.

- IRINEU, Santo. *Contra as Heresias*. Vol. 4. São Paulo: Paulus, 1995. (Coleção Patrística).
- BÍBLIA - *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002.
- JOÃO PAULO II, Papa. *Veritatis Splendor*. São Paulo: Paulinas, 1993.
- LONG, Anthony Arthur. *Primórdios da Filosofia Grega*. 2. ed. São Paulo: Editora Ideias & Letras, 2008.
- LOPEZ, Jesus Garcia. *Tomás de Aquino, Maestro del Orden*. Bogotá: Cincel Kapelusz, 1985.
- MARITAIN, Jacques. *Filosofia moral: exame histórico e crítico dos grandes sistemas*. Rio de Janeiro: Editora Agir, 1964.
- MENCHACA, Fernando de Vasquez. *Illustrium Controversiarum*. Baviera-AL: Editora Stoer & Faber, 1599. I.27.11. p. 38. (Livro digitalizado em 2009).
- MISSIO, Edvaldo Rene. *A concepção de lei natural em Tomás de Aquino*. Defesa em 2002. 230fls. Dissertação de mestrado. Universidade de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Orientador: Carlos Arthur Ribeiro. Campinas, 2002.
- MORA, José Ferrater. *Dicionário de filosofia*. Lisboa-Portugal: Editora Dom Quixote, 1978.
- PERSCH, Otto H. *Tomás de Aquino, límite y grandeza de una teología medieval*. Barcelona: Herder, 1992.
- PINCKAERS, Servais Thomas. *Notas explicativas: em Santo Tomás de Aquino; Suma teológica, os atos humanos I-II, qq. 18-21, t. 2*. Paris: Cerf, 1997, pp. 153-214.
- PLATÃO. *Hípias menor*. 4. ed. Belém-PA: EDUFPA, 2016.
- SILVA, Lucas Duarte. *A lei natural em Tomás de Aquino: princípio moral para a ação*. Revista Kínesis, Vol. VI, n 188º, pp. 187-199, julho/2014.
- SOUSA-LARA, Duarte. *A especificação moral dos actos humanos segundo são Tomás de Aquino*. Roma: Edizioni Università Santa Croce, 2008.
- STRAUSS, Leo. *Direito natural e história*. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- SUAREZ, Francisco. *De bonitate et malitia humanorum actuum*, in D.M. André (Ed.), [R.P. Francisci Suarez. Opera Omnia], t. 4, Vivés, Paris 1856, pp. 277-455.
- TEIXEIRA, Joaquim de Sousa. *A filosofia moral de São Tomás de Aquino*. DIDASKALIA XXXVII, I: Lisboa-Portugal, 2007, pp. 345-361.
- TERTULIANO. *Adversos Marcionem*, Edição e Tradução: Ernest Evans. Oxford-Reino Unido: Oxford University Press, 1972.
- TOMÁS DE AQUINO, Santo. *Suma contra os gentios*. São Paulo: Ecclesiae, 2017.

TOMÁS DE AQUINO, Santo. *Quaestiones disputatae de malo*, in “Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici opera omnia iussu impesaque Leonis XIII P. M. edita”, t. 23, Commisio Leonina - J. Vrin, Roma - Paris, 1982.

TOMÁS DE AQUINO, Santo. *Quaestiones disputatae de virtutibus*, E. Odetto (ed.), “Sancti Thomae Aquinatis Quaestiones disputatae”, t. 2, Marietti, Taurini - Romae, 1965, pp. 707-828.

TOMÁS DE AQUINO, Santo. *Quaestiones de quodlibet*, in “Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici opera omnia iussu impesaque Leonis XIII P. M. edita”, t. 25, Commisio Leonina - Éditionis du Cerf, Roma - Paris, 1996.

TOMÁS DE AQUINO, Santo. *Sententia libri Ethicorum*, in “Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici opera omnia iussu impesaque Leonis XIII P. M. edita”, t. 47, Ad Sanctae Sabinae, Romae, 1969.

TOMÁS DE AQUINO, Santo. *Suma teológica*. Vol. I-V e VIII; São Paulo: Edições Loyola, 2001-2006.

TOMÁS DE AQUINO, Santo. *Suma teológica*. 8. ed. São Paulo: Loyola, 1999.
VEIGA, Bernardo. *Ética das virtudes segundo Tomás de Aquino*. Campinas-SP: Ecclesiae, 2017.

VILLEY, Michel. *Questões de Tomás de Aquino sobre Direito e Política*. São Paulo: Martins fontes, 2014.