Universidade de São Paulo
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Departamento de Filosofia

Robson Tadeu Muraro

**Os limites da lei humana na Suma de Teologia de Santo Tomás
de Aquino.**

VERSÃO CORRIGIDA

São Paulo, 2013

Universidade de São Paulo
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Departamento de Filosofia

Robson Tadeu Muraro

**Os limites da lei humana na Suma de Teologia de Santo Tomás
de Aquino.**

VERSÃO CORRIGIDA

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. José Carlos Estêvão.

De acordo,

10/04/2014

2013

Robson Tadeu Muraro

Os limites da lei humana na Suma de Teologia de Santo Tomás de Aquino.

BANCA

São Paulo, 2013

**Os limites da lei humana na Suma de Teologia de Santo Tomás de Aquino.
Robson Tadeu Muraro**

Resumo

Comentadores de várias tendências se dividem quanto a como situar o pensamento político do Doutor de Aquino frente à religião. Seria possível fazer uma interpretação naturalista da política em Tomás de Aquino? Ou o seu pensamento político se encontra influenciado por uma esfera superior necessária para que se possa compreender em profundidade o que o autor propõe? No intuito de se posicionar sobre esse antigo debate, pretendemos pesquisar o pensamento de Tomás para buscar entender o conceito de lei, e daí os limites para a lei humana e alguma possível influência do elemento religioso. Para lançar luz sobre o problema, analisaremos as questões sobre o conceito de lei, a lei eterna, a lei natural e a lei humana presentes na Primeira Parte da Segunda Parte da Suma de Teologia, em comparação com outros escritos de Tomás, notadamente a Primeira Parte da Suma de Teologia, a Suma Contra os Gentios e o opúsculo De Regno. Os comentadores divergem a respeito e a pesquisa busca, a partir da releitura das obras de Tomás e dos principais comentadores do século XX e XXI, uma clara tomada de posição clara a respeito, concluindo pela dependência do pensamento político de Tomás de Aquino de uma ordem superior à esfera humana.

Palavras-chave: Tomás de Aquino; escolástica; lei eterna; lei natural; lei humana.

Abstract

Commentators of several trends split themselves as how to situate the political thought of Doctor Aquinas regarding religion. Would it be possible to do a naturalistic interpretation of politics in Thomas Aquinas? Or is his political thought under the influence of a superior sphere necessary to understand in depth what the author proposes? Aiming to set a position about this ancient debate, we attempt to research the thought of Thomas in order to search understanding of the concept of law, and so forth the limits for the human law and any possible influence of the religious element. To bring light on this matter, we will analyse the questions about the concept of law, the eternal law, the natural law and the human law which are enclosed in the First Part of the Second Part of The Summa Theologica, in comparison with the other writings of Thomas, mainly the First Part of the Summa Theologica, the Summa Contra Gentiles and the opusculum De Regno. The commentators disagree in this respect and the research aims, through the careful reading of the works of Thomas and of the main commentators of the XX and XXI centuries, a clear view in this respect, concluding for the dependency of the political thought of Thomas Aquinas of a superior order above the human sphere.

Sumário

Agradecimentos	04
Introdução	10
Capítulo 1. Sobre o conceito de lei	19
1.1. Organizando os escritos: a recuperação da <i>Suma contra Gentiles</i>	19
1.2. O <i>De lege</i> dentro da <i>Suma de Teologia</i>	27
1.3. <i>De lege</i> : o Prólogo	29
1.4. <i>Utrum lex sit aliquid rationis</i> , ST I ^a -II ^{ae} , q. 90, art. 1	32
1.4.1. Objeções	32
1.4.2. Respostas	35
1.4.2.1. A lei como regra e medida dos atos	35
1.4.2.2. A razão como regra e medida dos atos humanos	36
1.4.3. A lei racional na <i>Suma contra Gentiles</i>	43
1.4.4. Respostas	45
1.4.4.1. <i>Ad primum</i>	45
1.4.4.2. <i>Ad secundum</i>	46
1.4.4.3. <i>Ad tertium</i>	48
1.5. <i>Utrum lex ordinetur semper ab bonum commune</i> , ST I ^a -II ^{ae} , q. 90, art. 2	49
1.5.1. Argumentos	49
1.5.2. Resposta	50
1.5.2.1. <i>Finis ultimus</i>	51
1.5.2.2. O bem comum e comunidade perfeita	55
1.6. <i>De causa eius</i> , ST I ^a -II ^{ae} , q. 90, art. 3	73
1.6.1. Objeções	74
1.6.2. Resposta	75
1.6.3.1-3. <i>Ad primum, ad secundum et ad tertium</i>	78
1.7. A lei tornada pública, ST I ^a -II ^{ae} , q. 90, art. 4	79
1.8. Conclusões	81

1.8.1. Sobre as rupturas	81
1.8.2. A linha de continuidade	82
Capítulo 2. Sobre a lei eterna	84
2.1. Sobre a lei eterna e sua necessidade	84
2.1.1. Os argumentos e o <i>sed contra</i>	84
2.1.1 (A). A lei eterna em Agostinho	84
2.1.2. Resposta	87
2.1.2 (A). A lei eterna e a analogia	88
2.1.2 (B). Lei eterna e divina providência	89
2.1.3. Resposta às objeções	91
2.2. A lei eterna tomada em si mesma	92
2.2.1. ST I ^a -II ^{ae} , q. 93, art. 2	92
2.2.1.1. Resposta	93
2.2.2 (A). A iluminação do intelecto na <i>Prima pars</i>	94
2.2.2 (B). Lei e participação em Tomás de Aquino	95
2.2.2.1. Respostas	99
2.3. Sobre ST I ^a -II ^{ae} , q. 93, art. 3	100
2.3.1. Respostas	101
2.3.1 (A). Sobre o governo divino	101
2.3.2. Respostas	102
2.4. Sobre o artigo 6 da mesma questão	103
2.4.1. Argumentos	103
2.4.2. Resposta	104
2.4.2 (A). As consequências do pecado na ST e no <i>De malo</i>	105
2.4.3. Respostas	110
2.5. A Lei eterna nos comentadores	111
Capítulo 3. Sobre a lei natural	122
3.1. Sobre a necessidade da lei natural	122
3.2. A lei natural tomada em si mesma	124

3.2 (A). Se a lei natural contém muitos preceitos ou um só	124
3.3. Se a lei da natureza é uma em todos	129
3.4. Se a lei da natureza pode ser mudada	131
3.6. Se a lei natural pode ser abolida do coração do homem	134
3.7. A lei natural nos comentadores	136
3.8. Conclusão	140
Capítulo 4. Sobre a lei humana	142
4.1. Sobre a necessidade da lei humana	142
4.2. A discussão sobre o bom regime	144
4.2.1. O bom regime na SCG.	145
4.2.2. O melhor regime na Prima Pars da ST. O conceito de dominium.	149
4.2.3. O melhor governo na questão 103 artigo 3: a analogia ao governo divino.	151
4.2.4. A discussão do melhor regime no DL: questão 95 artigo 4.	154
4.3. Sobre as leis justas e injustas	159
4.3.1. A qualidade da lei positiva	160
4.3.2. Questão 96, artigo 4.	162
4.4. Conclusão	166
Considerações finais	168
Bibliografia	171

Agradecimentos

À minha esposa Alexandra, à minha mãe Ejacide e a meu irmão Rogério. Pela infinita paciência.

Ao meu orientador, Professor Doutor José Carlos Estêvão. Pelo zelo e pela generosidade intelectual.

Aos funcionários da Secretaria do Departamento de Filosofia da USP, pelo profissionalismo e bom humor a toda prova.

Aos colegas e professores do CEPAME. Pelo companheirismo e por possibilitar um agradável ambiente de crescimento intelectual.

À Capes, que financiou esta pesquisa.

Introdução

Muito se discute sobre o significado do pensamento político de Santo Tomás de Aquino. Grande parte dos intérpretes situa o pensamento político de Tomás de Aquino fora de alguma esfera que se possa considerar religiosa ou não humana. Haveria, portanto, no pensamento político do Aquinate uma ruptura com o ambiente filosófico em que ele se movia. É sabido, o pensamento político até o Século XIII desconhecia o conteúdo da *Ética* e da *Política* de Aristóteles. A grande influência filosófica era a de Santo Agostinho, que possuía uma visão pessimista da atividade política e cuja obra lançou as bases para o pensamento político marcado pela teocracia, que tendeu a dominar sete séculos de Idade Média.

A recepção de Aristóteles por Tomás de Aquino pode significar uma ruptura com a tradição anterior? Neste trabalho procuramos estabelecer a possibilidade da ruptura da obra de Tomás com um pensamento político que tendia a desprezar a política. Ao mesmo tempo, tentaremos demonstrar que permanecem nas principais obras uma série de linhas de continuidade. Tomás não é um incendiário, mas também não é um defensor apaixonado de toda a tradição que recebeu.

Mas contra o que Tomás estaria rompendo? Qual a tradição que Tomás manteria em parte de seus escritos? Podemos pensar em dois caminhos o pensamento político que antecedeu Tomás de Aquino e com o qual teve que discutir para produzir sua obra. O primeiro diz respeito ao estado em que se encontrava a noção de política no Século XIII, quando da tradução da *Política* de Aristóteles por Guilherme de Moerbeke.

Ora, a recepção das obras de Aristóteles foi gradual a partir do Século XII e logrou preencher o esquema de saber expressado pelas *divisiones philosophiae* que substituíam aos das *artes liberales*. No caso da *philosophia practica*, havia apenas o nome das disciplinas pertencentes a ela, mas sem seu conteúdo definido. No caso da “política”, desde o Século V, estaria sendo utilizada somente enquanto termo, mas sem

seu conteúdo científico definido¹. Seria possível considerar que Tomás recupera ao menos parte do sentido da política enquanto disciplina filosófica?

Por outro lado, o pensamento político medieval que precede à recepção de Aristóteles é tradicionalmente considerado como profundamente influenciado pela esfera não política da religião. No comentário clássico sobre as obras de Agostinho, Gilson afirma que não há na obra do bispo de Hipona nenhuma forma de teocracia, mas também nenhuma condenação a um governo que pudesse ser exercido em nome de Deus. Haveria então, desde o pensamento de Agostinho, uma abertura a um governo que não fosse fundamentado no direito natural.

Arquilière coloca o mesmo problema sobre a ambiguidade de Agostinho. Se por um lado Agostinho se colocava como um defensor do direito natural e da autoridade política, baseado mesmo nos textos de Paulo, por outro faz a condenação de leis que possam afastar os homens de Deus. Então, se a obediência à autoridade política é boa, melhor ainda é a obediência a Deus². Senellart vai além: para ele Agostinho é o primeiro cristão a afirmar a necessidade do Estado e dos poderes constituídos para se manter a ordem mesmo entre cristãos. A ruptura da natureza causada pelo pecado causaria uma desordem na razão e na vontade humana que mesmo o batismo não teria condições de recuperar. Nesta vida, mesmo os escolhidos estariam sujeitos a comportamentos indignos. E a autoridade política poderia ser uma aliada da autoridade religiosa no controle dos cristãos para o bem dos próprios cristãos. O Estado teria, em Agostinho, “seu papel a desempenhar na disciplina apostólica”³.

Os especialistas divergem sobre exatamente qual escritor eclesiástico teria sido o principal herdeiro e continuador da obra de Agostinho. Arquilière afirma a importância de Gelasio, o primeiro papa a afirmar que os imperadores deveriam se submeter ao papado. Mas ainda respeitando, tal como Agostinho, os limites da atuação entre a Igreja e o Estado. Mas somente para falar da importância de Gregório Magno. É com Gregório

¹ Cf. BERTELLONI, “El lugar de la política dentro de la tripartición de la *philosophia practica* antes de la recepción medieval de la *Política* de Aristóteles”, pp. 162-163.

² Cf. ARQUILIÈRE, *El agostinismo político*, pp. 97-98.

³ SENELLART, *As artes de governar*, p. 88.

que os limites estabelecidos entre o poder da Igreja e do Estado se dissolvem⁴.

Justamente por esse motivo, Senellart considera Gregório o fundador da literatura política medieval. Tal fato teria se dado por ser Gregório o primeiro a utilizar, em suas reflexões bíblicas, títulos destinados a autoridades civis para autoridades eclesiásticas⁵.

Bertelloni, por sua vez, identifica no papa Leão I a construção da teoria da monarquia papal ao colocar Pedro como herdeiro de Cristo, tanto em termos espirituais quanto temporais. Importante para nós é o fato de que, a partir de Agostinho, o pensamento político tendeu a colocar a política como inferior ao religioso. Tal pensamento político, até o Século XIII, tendeu a interpretar a relação entre o poder político e o religioso com o emprego de recursos em sua maioria não filosóficos provenientes, em geral, de disciplinas ligadas a estudos de teologia. Tais recursos podiam ser exegeses alegóricas ou interpretações simbólicas de passagens bíblicas, metáforas como a relação corpo e alma. A primeira ruptura com essa tradição teria sido justamente a recepção do pensamento político de Aristóteles⁶.

Ora, os dois caminhos vistos acima: o do esvaziamento do sentido da política na própria disciplina política parte da filosofia moral e o da submissão do político ao religioso no pensamento político medieval tendem a confluir para a obra de Tomás de Aquino. Então, temos que o objetivo deste trabalho é tentar estabelecer como o pensamento político de Tomás se situa diante deste duplo problema. É possível afirmar que o pensamento político de Tomás recupera o conteúdo científico da política perdido a partir do Século V? Talvez como consequência, seria possível afirmar que o pensamento político de Tomás consegue se afastar da influência religiosa a ponto de restabelecer de direito e de fato a política como uma atividade humana autônoma? Sem a pretensão de resolver debates que mobilizam especialistas há séculos, pretendemos voltar nosso olhar para aspectos da obra de Tomás que possibilitem uma clara tomada de posição a respeito dos debates sobre sua obra.

⁴ Cf. ARQUILIERRE, op. cit., pp. 100 e 104.

⁵ Cf. SENELART, op. cit., pp. 92-94.

⁶ Cf. BERTELLONI, “La teoria política medieval entre la tradición clásica e la modernidad”, pp. 5 e 7.

O objeto principal do trabalho será uma análise do chamado “Livro da Lei”, ou *De lege*⁷, presente na *Summa Theologiae, prima par secundae partis a quaestione XC ad quaestionem XCVII*⁸. Acompanharemos o desenvolvimento do pensamento político de Tomás com a utilização de sua primeira suma, a *Summa Contra Gentiles*⁹.

Menos importantes, mas presentes serão as comparações e referências aos comentários de Tomás à *Ética Nicomaquéia* (*Sententia libri Ethicorum*), bem como o comentário à *Política* (*Sententia libri Politicorum*), ambos livros de Aristóteles. Por fim, ao opúsculo *De regno*.

O foco nas duas sumas se justifica pelo fato de apresentarem o pensamento do próprio Tomás. Os comentários, apesar de serem fôlios exaustivos têm caráter principal de *lectio*. O opúsculo *De regno* tem o problema de não ter sido acabado e mostra o pensamento de Tomás somente sobre o regime monárquico¹⁰. Somem-se ainda as controvérsias a respeito do próprio conteúdo *De regno*: talvez seja um conjunto de fragmentos esparsos produzidos por Santo Tomás em momentos diferentes e reunidos postumamente por seus discípulos¹¹.

Em publicação recente, John Finnis afirma que a “interpretação adequada [da obra moral e política de Santo Tomás] tem sido matéria de alguma dificuldade desde a época de sua morte, em 1274”¹².

As dificuldades, que geram um debate intenso e com bibliografia praticamente inesgotável evidentemente perpassam o DL. O que significa ser a lei *aliquid pertinens ad rationem* (ST I^a-II^a, q. 90, art.1, resp.)? Significa que a lei, por ser algo da razão, tem uma exterioridade ao legislador que a torna acessível a todo cidadão, representando um marco civil e humano onde não seriam necessárias influências da religião? Ou quer dizer que a lei, por ser algo pertinente à razão universal, é uma expressão da razão divina sendo a lei humana apenas um reflexo imperfeito dela?

⁷ Doravante chamaremos o *De lege* simplesmente DL.

⁸ Citarei, como de praxe, ST I^a-II^a, qq. 90-97. Cf. referências completas na Bibliografia.

⁹ Doravante chamada SCG.

¹⁰ Cf. SOUZA NETO, “Introdução” in *Escritos políticos de Santo Tomás de Aquino*, p. 8.

¹¹ Cf. SENELLART, *As artes de governar*, pp. 173-174.

¹² FINNIS, *Direito natural em Tomás de Aquino*, p. 23.

As controvérsias prosseguem entre os especialistas pelo enfoque que cada um oferece a diferentes passagens da obra do Aquinate. Por um lado, já no Prólogo da questão 90 do DL Tomás afirma que “o princípio externo que move ao Bem é Deus, que nos instrui mediante a lei, auxilia mediante a Graça” (ST I^a-II^{ae}, q. 90). Passagens como essa insinuam a presença da religião no pensamento político de Tomás, o que pode implicar que a “solução de continuidade” com a tradição de pensar o político através de recursos religiosos, proposta por Bertelloni para a recepção de Aristóteles, talvez não tenha sido tão extrema. Tomás também afirma a necessidade de uma lei divina revelada pelo fato do homem ser “ordenado como a seu fim à beatitude eterna, a qual excede a proporção da faculdade humana [...] e que] ele fosse dirigido a seu fim por uma lei divinamente dada” (ST I^a-II^{ae}, q. 91, art. 4, resp.).

Mas também há um grande grupo de especialistas que afirma a ruptura de Tomás com a tradição que ele herdou. Esses especialistas fundam suas posições em passagens onde se afirma, por exemplo, a força da razão humana: “a regra e medida dos atos humanos é a razão, primeiro princípio dos atos humanos, [...] pois cabe à razão ordenar para o fim. [...] Donde seguir-se que a lei é algo pertinente à razão” (ST I^a-II^{ae}, q. 91, art. 1, resp.). Neste ponto, a razão humana parece ser responsável pelos atos humanos, independente de qualquer interferência. A passagem pode apontar para uma reavaliação do valor da razão humana, considerada decaída por Agostinho. Em outro momento, temos também a potencialidade da razão prática, capaz de chegar aos primeiros princípios da lei natural e tirar deles as devidas conclusões¹³.

Então, a mesma ST que apresenta a necessidade de uma lei revelada, a lei divina, por outro mostra a potencialidade humana de produzir a lei e chegar por méritos próprios à ordenação de seus atos e à beatitude possível nesta vida.

A mesma dubiedade parece estar presente no Prólogo ao *Sententia libri Politicorum*. Temos que o que é feito por arte tem por princípio o intelecto humano que deriva do intelecto divino. O intelecto divino, por sua vez, é princípio das coisas naturais. Por esse motivo, é necessário que as operações da arte imitem as operações da natureza¹⁴. Já no parágrafo seguinte, Tomás marca o limite para a influência do divino sobre a ação

¹³ Cf. ST I^a-II^{ae}, q. 91, art. 3, resp.

¹⁴ Cf. *Sententia libri Politicorum* 1.

humana: que a natureza apenas prepara princípios e dá à ação humana os exemplos. Mas tais princípios não aperfeiçoam o que é da arte. Logo, a razão humana é cognoscente do que é segundo a natureza. Mas do que é segundo a arte, a razão humana é mais que cognoscente, é operativa¹⁵. Em passagens como essas se baseiam os defensores da obra de Tomás como ruptura com a tradição agostiniana.

Podemos dividir os comentadores em três grandes linhas a respeito dos problemas que nos propomos a pesquisar. Uma primeira linha afirma que não há nenhuma grande ruptura entre o pensamento político de Tomás de Aquino e a tradição que ele herdou e em que ele se movia. Podemos citar como exemplos as análises de Fortin, que afirma que a influência estoica explícita sobre Tomás, o afasta de Aristóteles. Segundo Fortin a capacidade da razão humana de chegar aos princípios da lei natural acaba por tornar inúteis as leis humanas para os sábios¹⁶. Strauss também afirma que a presença da política de Aristóteles na obra de Tomás não o leva a promover rupturas no pensamento vigente em seu tempo. Strauss frisa a presença da lei divina como amparo para que o homem possa chegar aos princípios da lei natural. Tal posição de Tomás levaria a lei natural a ser absorvida pela teologia¹⁷. Villey também afirma que a presença da lei natural não significa a autonomia da política frente à religião na obra de Tomás. No cume das leis estaria a noção de lei eterna, que subordina todas as outras. Ora, a lei eterna, tal como proposta por Tomás, teria a influência explícita de Agostinho¹⁸.

Já para Finnis, a razão natural é capaz de chegar às verdades práticas. Então, mesmo se considerarmos as reflexões de Tomás sobre a lei eterna ou divina, ela não passariam de confirmações do que a razão natural chegaria por si mesma.¹⁹ Senellart, embora focando muito mais o DR que a ST, dá em sua análise grande ênfase ao pensamento de Tomás sobre a natureza. Desta forma, o Estado e conseqüentemente a lei humana e a política seriam o reflexo de necessidade natural²⁰.

¹⁵ Cf. *Sententia libri Politicorum*, 2. Ver também *Sententia libri Ethicorum*, 3.

¹⁶ FORTIN, “Tomás de Aquino”, p. 253.

¹⁷ STRAUSS, *Direito natural e história*, p. 141.

¹⁸ VILLEY, M. *A formação do pensamento político moderno*, p. 141.

¹⁹ FINNIS, *Direito natural em Tomás de Aquino*, p. 28.

²⁰ Cf. SENELLART, op. cit., p. 176.

Há também as interpretações, que consideramos mais consistentes, que procuram uma espécie de solução de conciliação entre as duas posições vistas acima. Haveria, segundo esses intérpretes, pontos significativos de ruptura de Tomás com a tradição de pensamento político de seu tempo. Mas também pontos de continuidade que devem ser levados em consideração para um melhor entendimento dos textos do Aquinate. Nesta linha se encontram comentadores como Ullmann. Ullmann afirma que Tomás concilia aspectos da tradição com outros recebidos de Aristóteles em uma síntese que ele chama de “lei natural ontológica divinizada”. A chave da interpretação de Tomás seria considerar justamente a dualidade: o homem pode ser considerado tanto por sua natureza, quanto pela ação da graça²¹.

Lachance, por sua vez, afirma que Tomás produz uma filosofia marcada pela teoria da subordinação. Nela, a política tem seu lugar próprio, mas subordinada a uma ordem superior. Muito embora Tomás funde a vida política na natureza, também existe a clara distinção da ordem da graça. Como o político se encarrega do temporal, mas este está subordinado à eternidade, a política se subordina à religião, mas sem perder a autonomia²².

Tendo em vista este quadro de fundo, nossa pretensão é discutir o conceito de lei presente na questão 90 e a partir dele discutir o “Livro da lei” até a questão 97. O objetivo principal é tentar estabelecer os limites da lei humana em Santo Tomás. Até que ponto ela depende da razão divina? Até que ponto depende da lei natural? A graça, colocada junto com a lei como princípio externo do movimento humano teria alguma influência no pensamento político de Tomás? O conceito de lei, tal como apresentado, garante um pensamento efetivamente político em Tomás?

Para o primeiro capítulo, apresentaremos uma interpretação da essência de lei em Tomás de Aquino presente na questão 90. Nesta questão, focaremos principalmente o Prólogo e os três primeiros artigos por reconhecer neles elementos importantes para uma possibilidade de ruptura entre Tomás e a tradição herdada vigente em seu tempo.

²¹ Cf. ULLMANN, “Algunas observaciones sobre la evaluación medieval del ‘*homo naturalis*’ y del ‘*christianus*’”, p. 60.

²² Cf. LACHANCE, *Humanismo político. Indivíduo e Estado em Tomás de Aquino*, pp. 33 ss.

No Prólogo temos o problema, que muitos comentadores deixam de lado, da presença do governo divino. Nossa interpretação dos artigos da questão 90 tende a considera-los em função do Prólogo, onde a lei é causa externa ao movimento e instrumento divino para a instrução humana. Se Tomás principia a questão sobre o conceito de lei falando da razão e da lei como algo pertinente a razão, todo o pano de fundo diz respeito à razão divina. No segundo artigo, temos dois pontos importantes que marcam a diferença entre Tomás e a tradição: a lei como fruto da comunidade perfeita, que é a comunidade política, a cidade (*civitas*). A introdução do elemento divino se dá pela aproximação do bem humano possível nesta vida com o bem supremo na vida eterna. Ora, a lei deve levar ao bem comum, entendido como beatitude. Então, mesmo considerando a comunidade perfeita como fruto da autonomia da política e da política a ser conforme a natureza, o elemento divino está presente. Não por acaso, Tomás afirma que a cidade é divina em seu meio. Para o terceiro artigo, o foco recai sobre a necessidade da autoridade política. Por último, questão menos relevante para os nossos propósitos, temos a promulgação da lei.

No segundo capítulo, falaremos sobre a lei eterna. Veremos que a lei eterna é a razão divina que organiza o mundo e o conduz ao seu fim por analogia ao governo humano que conduz a comunidade política ao bem comum. Temos então, um duplo movimento. Se por um lado a lei eterna pode representar limites para a ação humana, por outro a noção de governo divino aplica em Deus aquilo que é considerado excelente na ação humana: a política. Ainda neste capítulo, veremos também que o pecado pode afastar o homem da plena iluminação pela lei eterna, o que significa um afastamento das ações humanas da justa razão de Deus. Tomás inicia, na lei eterna, um movimento que o levará a justificar a lei divina e sua necessidade não somente para a salvação, mas também para auxílio humano na política, na elaboração das leis.

No terceiro capítulo, veremos que a lei natural e suas potencialidades. Novamente é a razão humana a responsável pela apreensão dos primeiros princípios da moral. É o homem chamado a, com suas próprias forças, perceber o bem e quere-lo, perceber o mal e evita-lo. É do princípio básico universal de querer o bem e evitar o mal que o homem consegue, a partir da razão prática, elaborar suas leis e chegar ao bem comum e à beatitude possível nesta vida. Mas os limites também se mostram na lei natural. Nem

sempre o homem é capaz tirar as conclusões necessárias e isso devido à corrupção dos maus hábitos e paixões. Tomás associa a lei divina à lei natural, permitindo que o homem possa ser ajudado a aprender os preceitos da lei natural, dando continuidade a um movimento que iniciou na lei eterna.

No quarto capítulo já temos condições de mostrar que a lei humana trabalha com limites bastantes claros dado por uma ordem não humana. Tomás é levado a afirmar que a lei humana deve respeitar a religião. Deve, desta forma, reservar direitos exclusivos para sacerdotes. Como a lei humana é baseada em princípios bastante gerais da lei natural, é possível que haja leis aparentemente racionais, mas contraditórias. Veremos que a discussão do melhor regime fica incompleta nas questões sobre a lei.

Concluiremos no sentido de concordar com as análises daqueles que afirmam que, apesar dos ganhos filosóficos apresentados pela obra política de Tomás, a atividade política humana, tal como demonstrada, não goza de total independência da esfera religiosa.

Capítulo 1. Sobre o conceito de lei

1.1. Organizando os escritos: a recuperação da *Summa contra Gentiles*.

Como dissemos na Introdução, propomos o estudo do *De lege* dos artigos sobre a lei presentes na *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino e que ficaram conhecidos como *De lege* (ST I^a-II^{ae}, qq. 90-108). Considerada como a grande responsável pela recepção de Aristóteles no Ocidente europeu no Século XIII, a obra política de Tomás de Aquino desperta grande polêmica sobre até que ponto se aproxima ou se distancia daquele que chamava de “o Filósofo”.

Nossa pesquisa visa entender em que medida Tomás pensa a esfera política de forma independente de alguma esfera extra-humana. Ora, uma maneira de pensar a influência de Aristóteles sobre seu discípulo longínquo seria justamente a possibilidade de Tomás ter se afastado, no que tange ao pensamento político, de influências que não se poderiam dizer imanes ou mundanas. É possível fazer uma avaliação do pensamento político de Tomás sem alguma influência divina ou bíblica? Esse é o ponto de nossa pesquisa.

Um problema que se colocou imediatamente foi separar, na imensa obra de Tomás de Aquino aquelas que seriam de fato indispensáveis para o escopo limitado deste estudo. Além do DL, subsidiariamente utilizaremos os comentários de Tomás às obras morais de Aristóteles: *Sententia libri Politicorum* e *Sententia libri Ethicorum*. Mas estes, embora volumosos, não serão o foco de nosso trabalho. Étienne Gilson, em sua obra clássica sobre o pensamento tomasiano, nos fala ao mesmo tempo da importância e da insuficiência dos comentários para que possamos entender o Aquinate. A perda dos comentários seria deplorável. Mesmo assim, as duas *sumas* permitiriam o conhecimento do que há de mais pessoal e profundo na filosofia do mestre. O mesmo não aconteceria se tivéssemos perdido as *sumas*, onde podemos ver com clareza a imensidão da erudição de Tomás²³.

²³ Cf. GILSON, *El tomismo*, pp. 18-19.

Sobre o pensamento político de Tomás temos também o opúsculo *De regno*. Importantes comentadores consideram esse escrito como o de maior maturidade dele. Mas ainda pairam dúvidas sobre o devido peso a ser dado ao *De regno* dentro do conjunto da sua obra política.

O primeiro ponto é que se trata de um escrito inacabado. Justamente por ser inacabado, Tomás levanta no DR uma série de problemas a serem resolvidos que ele próprio não teve tempo de resolver, o que levou seus discípulos a acrescentarem 62 capítulos ao texto original. Mais ainda, mesmo no texto original não há certeza sobre a continuidade temporal do escrito do texto. No final das contas, o DR pode se tratar de uma série de escritos esparsos reunidos após a morte dele²⁴.

Resta, para nós, avaliar o peso possível da primeira suma, conhecida como *Summa contra Gentiles*. A SCG costuma ser deixada de lado por boa parte dos especialistas. E, quando utilizada, aparece como uma espécie de complemento ou reforço da ST. Nem sempre os autores se dão ao trabalho de explicar os motivos da exclusão da SCG no debate. Do nosso conhecimento, o único que tentou foi Francisco Bertelloni: sustentando a tese de James Weispeil, afirmou a necessidade de excluir a SCG da discussão sobre a política pelo fato de Tomás ainda não conhecer a *Política* de Aristóteles durante a sua composição²⁵.

É bastante provável que a SCG não fosse relevante para os propósitos de Bertelloni, mas a alegação de desconhecimento por Tomás não parece totalmente aceitável: Tomás cita a *Política* de Aristóteles na SCG²⁶. É fato que a *Política* é extremamente pouco citada e que as citações avançam somente algumas páginas na obra de Aristóteles²⁷, mas o que nos parece mais frutífero seria uma discussão, que não cabe no atual contexto, de até que ponto Tomás ignorava a *Política* e se era irrelevante para o que Tomás pretendia na SCG.

²⁴ Cf. SENELLART, *As artes de governar*, pp. 172-174.

²⁵ BERTELLONI, “¿Qué significa ‘política’ em STh. I, q. 96, a. 4? Sobre a génesis de la semántica de un vocablo”, p. 3, n. 12. Id., “Sociabilidad y politicidad (*dominium*) en la *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino (Sobre la recepción tomista de la *Política* de Aristóteles)”, p. 363, n. 7.

²⁶ SCG III cap. XXII, 2031; III cap LXXIX, 2545; IV cap. LXXVII, 4115.

²⁷ As citações da *Política* não avançam mais que o capítulo 2 do livro I, 1254b.

Seguindo ainda os passos de Bertelloni, veremos que o descarte da SCG merece ser reavaliado no que tange ao pensamento político de Tomás. Temos que uma das características da apreensão pela filosofia política do Século XIII da obra ético/política de Aristóteles é a emergência do tema do fim último do homem:

trata-se da teleologia dos atos humanos e da doutrina da felicidade como fim último do homem expostos na *Ethica Nicomachea* I, 1 e X, 10. Desde 1250, a recepção dessa teleologia teve duas consequências: a) o desdobramento da teleologia para fundamentar a estrutura formal do fim último humano tanto natural como sobrenatural; b) dramáticos debates sobre as relações entre ambos os fins, isto é, sobre se um deles é mais último que outro, sobre se um deles exclui o outro, sobre se existe somente um fim²⁸.

Ora, justamente o tema do fim último é um dos mais tratados pela SCG, sendo o foco de todo o livro III da obra. Neste caso, se a *Política* é quase esquecida, a *Ethica Nicomachea* está entre as obras de Aristóteles mais citadas na SCG.

Outro aspecto que nos leva a valorizar a SCG é que Tomás faz da tradução do animal político (*zoon politikon*) aristotélico para o animal político e social (*animal politicum vel sociale*), e na maioria das vezes, animal social (*animal sociale*). Tal tradução já se encontra parcialmente realizada, com a introdução de *sociale*, na tradição filosófica romana²⁹ e é assumida por Tomás.

A opção de Tomás chama a atenção. Bertelloni cita a tradução da *Política* de Aristóteles feita por Guilherme de Moerbecke e utilizada por Tomás: *homo natura civile anima*³⁰. A opção de Tomás pela tradição romana e não pela tradução de Moerbecke faz com que sua filosofia seja considerada por intérpretes importantes mais como uma filosofia social do que propriamente uma filosofia política no sentido grego. Para

²⁸ *Se trata de la teleología de los actos humanos y de la doctrina de la felicidad como último fin del hombre expuestos en Ethica Nicomachea I, 1 y X, 10. Desde 1250, la recepción de esa teleología tuvo dos consecuencias: a) el desdoblamiento de la teleología para fundamentar la estructura formal del último fin humano tanto natural como sobrenatural; y b) dramáticos debates sobre las relaciones entre ambos fines, es decir, sobre si uno de ellos es más último que el otro, sobre si uno de ellos excluye al otro y sobre si existe solo un fin*". BERTELLONI, "La teoría política medieval entre la tradición clásica e la modernidad", p. 23. Ver também BERTELLONI, "Algunas interpretaciones de la causalidad final aristotélica em la teoría política medieval", p. 345.

²⁹ Cf. ARENDT, *A condição humana*, p. 32. Cf. HABERMAS, *Teoria y praxis*, pp. 54-55.

³⁰ Cf. BERTELLONI, "Sociabilidad y politicidad (*dominium*) en la *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino (sobre la recepción tomista de la *Política* de Aristóteles)", p. 362.

Habermas, a importância da “filosofia social” de Tomás é dupla e contrastante porque o aproxima e distancia de Aristóteles:

Por uma parte, Tomás de Aquino se situa completamente na tradição aristotélica. Embora o Estado possa ter sido fundado por causa da sobrevivência, somente tem existência por causa da boa vida. [...] Uma comunidade somente pode se denominar Estado se habilita seus cidadãos para ações virtuosas e, nesta medida, para a boa vida. Por outro lado, Tomás de Aquino já não entende esta comunidade de uma forma genuinamente política: a *civitas* se converte sub-repticiamente em *societas*³¹.

Bertelloni também reconhece que ao aceitar a tradução tradicional latina e não a de Moerbeke, Tomás se afasta de Aristóteles. Mas tal afastamento não é absoluto. O *animal sociale* de Tomás tem a vantagem de dar conteúdo filosófico à sociabilidade humana, de dar uma explicação filosófica à gregariedade, fato que Aristóteles não reflete com profundidade. Na interpretação de Bertelloni à ST I, q. 96, art. 4, somente a partir da introdução da sociabilidade como antecedente imediato é que Tomás inicia sua filosofia da politicidade humana³². Mas logo em seguida aparece o problema: Tomás não justifica nos artigos da ST analisados por Bertelloni a sociabilidade natural humana, ele não a demonstra. Tomás simplesmente a coloca como um princípio do qual retira conclusões: “o homem é naturalmente um animal social: portanto os homens viveriam socialmente no estado de inocência”³³. Bertelloni reconhece o problema³⁴. Ora, a demonstração da sociabilidade natural se encontra justamente na SCG:

o homem é naturalmente animal político e social. Com efeito, isto se torna evidente pelo fato de que o homem, se viver sozinho, não é capaz de se manter na vida, porque a natureza só é suficientemente providente para o homem em poucas coisas. Deu-lhe, no entanto, a razão, pela qual ele pode providenciar para si tudo que é necessário para a vida [...] as quais um só homem não é capaz de conseguir. Por esse motivo foi dada ao homem a exigência de viver em sociedade³⁵.

³¹ HABERMAS, op. cit., p. 55. Arendt concorda somente com a segunda parte da interpretação de Habermas. Cf. ARENDT, op. cit., pp. 32 ss.

³² Cf. BERTELLONI, “¿Qué significa ‘politica’ em STh. I, q. 96, a. 4?”, p. 10.

³³ *Homo naturaliter est animal sociale: unde homines in statu innocentiae socialiter vixissent*. ST I, q. 96, a. 4, resp.

³⁴ Cf. BERTELLONI, ib.

³⁵ *Homo naturaliter est animal politicum, vel sociale. Quod quidem ex hoc apparet quod unus homo non sufficit sibi si solus vivat, propterea quod natura in paucis homini providit sufficienter,*

É interessante observar que Bertelloni considera a ST e o opúsculo *De Regno* os textos mais adequados para reconstruir no corpo tomista o problema que analisa, no caso o significado do vocábulo “política”. Nesse contexto, a relação que ele corretamente percebe entre ST e DR no que diz respeito ao problema da sociabilidade e da politicidade (*dominium*) é clara. Bertelloni afirma que a ST é um valioso antecedente para a correta exegese do DR³⁶. Ora, no DR Tomás retorna a questão da sociabilidade como antecedente direto da politicidade humana, que não havia sido tratada na ST, como vem acima³⁷. No DR Tomás resolve o problema demonstração da sociabilidade natural praticamente da mesma maneira feita na SCG, como vimos acima:

É todavia o homem, por natureza, animal sociável e político, vivendo em multidão [...]. Realmente, aos outros animais preparou a natureza o alimento, a vestimenta dos pelos, a defesa [...]. Foi, porém, o homem criado sem a preparação de nada disso pela natureza, e, em lugar de tudo, coube-lhe a razão, pela qual pudesse granjear, por meio das próprias mãos, todas essas coisas, para o que é insuficiente um homem só. Logo, é natural ao homem viver na sociedade de muitos³⁸.

Temos então que para o caso do *animal sociale* utilizado por Tomás como princípio de sociabilidade que garante a politicidade tanto na ST quanto no DR, devemos buscar o antecedente na SCG para que a exegese proposta por Bertelloni faça o devido sentido.

dans ei rationem, per quam posset sibi omnia necessaria ad vitam praeparare, sicut cibum, indumenta, et alia huiusmodi ad quae omnia operanda non sufficit unus homo. Unde naturaliter est inditum homini ut in societate vivat. Sed ordo providentiae non aufert alicui rei quod est sibi naturale, sed magis unicuique providetur secundum suam naturam, ut ex dictis patet. Non igitur per ordinem providentiae sic est homo ordinatus ut vita socialis tollatur. SCG III, cap. LXXXV 26371 (2607). Ver também SCG III cap CXVII, 2897; cap CXXVII, 3001; cap. CXXVIII, 3013; Cap. CXXXI 3029. Esses capítulos são mencionados por Bertelloni, mas descartados pelo fato de não haver neles um conceito claro de política (*dominium*) e sociedade: seriam breves e possuiriam escassa sistematicidade.

³⁶ Cf. BERTELLONI, ib., p. 4.

³⁷ Cf. Id., “La teoria política medieval entre la tradición clásica y la modernidad”, p. 30

³⁸ *Naturale autem est homini ut sit animal sociale et politicum, in multitudine vivens, magis etiam quam omnia alia animalia, quod quidem naturalis necessitas declarat. Aliis enim animalibus natura praeparavit cibum, tegumenta pilorum, defensionem, ut dentes, cornua, ungues, vel saltem velocitatem ad fugam. Homo autem institutus est nullo horum sibi a natura praeparato, sed loco omnium data est ei ratio, per quam sibi haec omnia officio manuum posset praeparare, ad quae omnia praeparanda unus homo non sufficit. Nam unus homo per se sufficienter vitam transigere non posset. Est igitur homini naturale quod in societate multorum vivat.* *De Regno*, II, 2.

É de nossa posição que a SCG cumpre os requisitos colocados por Bertelloni para a análise do pensamento político de Tomás: 1) A SCG é uma obra em que Tomás se preocupa em expor seus próprios pensamentos³⁹. 2) A SCG pode nos proporcionar a genealogia dos temas políticos relevantes ao pensamento de Tomás e mesmo do Século XIII: a) conhecimento, ainda que limitado, da *Política* de Aristóteles, b) discussão sobre o fim último do homem, c) formulação precisa do *animal sociale*, d) noção de política que se assemelha a noção de *oikos*⁴⁰.

Mas as contribuições da SCG não acabam aí: temos também a influência da metafísica de Tomás sobre o seu pensamento político. Se, como vimos, na SCG Tomás considera a política sob a influência da providência divina, ainda além das duas sumas, no DR, o pensamento político de Tomás coloca a política sob alguma influência religiosa⁴¹. Não por acaso, Gilson coloca, logo no princípio de sua obra sobre a moral no pensamento de Tomás um comentário sobre o governo divino na SCG. Diz Tomás, no texto citado por Gilson, que na multiplicidade das naturezas criadas, algumas:

foram produzidas por Deus e, possuidoras de intelecto, trazem a sua semelhança e representam a sua imagem, e, por isso, não apenas são dirigidas, como também se dirigem segundo suas próprias ações, que as ordenam para o fim devido. Estas, se nesta direção submetem-se ao governo divino, são admitidas por esse mesmo governo à posse do fim último, mas, se procedem contrariamente a esta direção, serão repelidas⁴².

Podemos concluir sem risco de polêmica que há um governo divino presente no mundo criado. E este governo deve ser respeitado pelas ações humanas. As conclusões que Gilson retira de passagens como esta se estendem para toda moral na obra de Tomás, o que consequentemente inclui a lei e uma série de conceitos políticos. Como veremos, o fim último, o bem comum, o *dominium*, a lei natural, o bom regime, os limites da lei

³⁹ Cf. GILSON, *El tomismo*, pp. 19-20.

⁴⁰ Ver *infra*, cap. 4.

⁴¹ Cf. DR cap. IX. Ver BERTELLONI, “La teoría política medieval entre la tradición clásica e la modernidad”, p. 19, n. 2.

⁴² *Quaedam namque sic a Deo producta sunt ut, intellectum habentia, eius similitudinem gerant et imaginem repraesentent: unde et ipsa non solum sunt directa, sed et seipsa dirigentia secundum proprias actionem in debitum finem. Quae si in sua directione divino subdantur regimini, ad ultimum finem consequendum ex divino regimine admittuntur: repelluntur autem si secus in sua directione processerint.* SCG III, cap. 1.4.

humana não podem ser entendidos no pensamento do Tomás sem o recurso a uma dimensão extra-humana que os possibilita e coloca para cada um o seu legítimo direito. Por este motivo, Gilson afirma que o estudo da moral não pode ser isolado do restante do corpo do pensamento de Santo Tomás. Uma moral à parte

do sistema de ciência suporia que o homem e sua atividade moral subsistem à parte do sistema das coisas. [...] A atividade moral e social do homem prolonga um movimento cuja origem, eficácia e direção são independentes dela⁴³.

Também neste sentido, podemos afirmar que a SCG mantém clara linha de continuidade com a ST, considerada o pensamento maduro de Tomás. As duas sumas de Tomás compartilham o mesmo interesse e a mesma necessidade em falar de Deus: é o único assunto, mudando somente o ponto de vista de como se fala nesse assunto, como ficará claro logo adiante⁴⁴. Falar das criaturas, notadamente a criatura humana, abundantemente tratada nas duas sumas, é uma forma particular de falar de Deus, como Criador⁴⁵.

Mais que isso, o Deus Criador de Tomás, princípio de todas as criaturas, é também o fim último de cada uma delas⁴⁶. Segundo Carlos Artur Nascimento: “Para Tomás, toda a história humana é vista como polarizada por Deus, que finaliza todos os esforços humanos como conhecido e amado, constituindo para o ser humano a felicidade, a suprema realização”⁴⁷. Se por um lado Deus exerce de fato poder sobre toda sua criação, não podendo ser meramente colocado como extrínseco a ela, por outro lado existe a radical liberdade da humanidade. Para o ser humano a liberdade é uma característica da sua natureza que ele pode utilizar contra si. O texto da SCG mostra os dois problemas: o homem capaz de dirigir a si mesmo ao fim devido, submetendo-se ao

⁴³ *Une morale a part dans le systeme des sciences supposerait que l’homme et son activité morale subsistent à part dans le système de choses [...]. L’activité morale et sociale de l’homme prolonge un mouvement dont l’origine, l’efficace et la directio sont indépendantes d’elle*. GILSON, *Saint Thomas moraliste*, p. 17.

⁴⁴ Ver infra, cap. 1.2.

⁴⁵ Cf. GILSON, *Saint Thomas moraliste*, p. 18.

⁴⁶ Cf. ST I, q. 2; SCG III, cap. XVII.

⁴⁷ NASCIMENTO, “A moral de Santo Tomás de Aquino: a Segunda Parte da *Suma de Teologia*”, p. 269.

governo divino, ou operando contrariamente ao que seria de sua própria natureza, sendo repellido por Deus. Essa dinâmica do que é de direito no comportamento humano e o fato de poder agir em contrário terá consequências para o pensamento político do Aquinate, como veremos.

A mesma noção de liberdade radical será novamente apresentada por Tomás na obra da plena maturidade, que é a ST. Logo no Prólogo da *Primae secundae* (I^a-II^a). Tomás afirma que, após falar na *Prima pars* do exemplar, que é Deus, considerando sua essência, a distinção entre as pessoas e as criaturas enquanto procedendo de Deus⁴⁸ e de seu poder e sua vontade, há que se considerar a respeito da imagem divina, que é o homem: “na medida em que também ele é princípio de suas obras, por ter decisão livre e domínio de suas obras”⁴⁹. O homem, completamente livre é princípio de suas obras, de sua operação, é capaz, sozinho e em sua escala própria, de organizar sua vida e criar mundos tão distintos quanto podem ser a diversidade das sociedades⁵⁰. Uma grande diversidade é possível sem, no entanto, sair do governo de Deus, que não é passivo frente a liberdade humana, mas age em conformidade com ela. Temos que o ser humano governa a si próprio “pelo intelecto e pela vontade, que precisam ser regidos e aperfeiçoados pelo intelecto e pela vontade de Deus”⁵¹.

A noção de que a liberdade humana precisa ser aperfeiçoada pelo intelecto e pela vontade do Criador terá impactos no pensamento político de Tomas de Aquino. Ao afirmar, logo no Prólogo da *Primae secundae* que há algo na criatura que precisa ser aperfeiçoado, Tomás está afirmando, ainda que discretamente, que algo da perfeição original se perdeu. Ou que, mesmo ela, precisa ainda da intervenção divina. Para os problemas relativos ao escopo deste trabalho, basta afirmarmos neste ponto que a ST oferece um pensamento mais profundo sobre o agir de Deus na esfera humana do que o

⁴⁸ Cf. ST I, q. 2, Prólogo.

⁴⁹ *Ad tertium dicendum quod creatura rationalis gubernat seipsam per intellectum et voluntatem, quorum utrumque indiget regi et perfici ab intellectu et voluntate Dei ut consideremus de eius imagine, idest de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem.* ST I^a-II^a, Proêmio.

⁵⁰ Cf. NASCIMENTO, op. cit., p. 268.

⁵¹ *Creatura rationalis gubernat seipsam per intellectum et voluntatem, quorum utrumque indiget regi et perfici ab intellectu et voluntate Dei.* ST I, q. 103, art. 5, resp. 3.

oferecido na SCG. Esse agir de Deus será sentido também no pensamento político de Tomás de forma que não ficava claro na SCG.

1.2. O *De lege* dentro da ST

Agora temos condições para entender, dentro de uma visão perpassada pela noção de “governo do mundo”, como Tomás organiza a ST de modo a poder afirmar, no Prólogo do DL que “*o princípio externo que move ao Bem é Deus*”⁵². Tomás deixa clara a estrutura da ST, sua metodologia de trabalho, no prólogo da questão 2 da *Prima pars*: “trataremos primeiramente de Deus, em seguida do movimento da criatura racional em direção a Deus, enfim de Cristo, que [...] é para nós a via que conduz a Deus”⁵³.

Na *Prima pars*, Deus é tratado como o que ele é em si mesmo (sua essência) e a distinção entre as pessoas. Mas Deus também é criador, princípio e fim de todas as coisas. Então é tratada a forma como todas as coisas procedem de Deus e o governo de Deus sobre as coisas⁵⁴.

A segunda parte, de tão monumental, é dividida pela pena do próprio Tomas em duas partes menores: *Prima secundae* (I^a-II^{ae}) e *Secunda secundae* (II^a-II^{ae}). A I^a-II^{ae} inicia pelo fim último do homem: a plena felicidade de seu retorno a Deus, nas primeiras cinco questões. Nas demais 298 questões (da q. 6 da I^a-II^{ae} à q. 189 da II^a-II^{ae}), temos os meios para que o homem possa chegar ou não chegar a Deus. Nascimento nos diz que a metáfora que sustenta toda a organização é a da viagem, “da peregrinação de raízes paulinas e agostinianas”⁵⁵.

Inicialmente, Tomás estuda os atos humanos (qq. 6-21): os formalmente humanos, voluntários e livres, os objetos da vontade, os modos de como se move a vontade, a intenção, a eleição, a bondade e a malícia dos atos e suas consequências.

⁵² *Principium autem exterius movens ad bonum est Deus*. ST I^a-II^{ae}, q. 90, Prólogo.

⁵³ *Primo tractabimus de Deo; secundo, de motu rationalis creaturae in Deum; tertio, de Christo, qui, secundum quod homo, via est nobis tendendi in Deum. Consideratio autem de Deo tripartita erit*. ST I, q. 2, prólogo.

⁵⁴ Cf. TORREL, *Iniciação a Santo Tomás de Aquino*, pp. 174-175. Na SCG, os mesmos temas da essência divina e da criação aparecem divididos em dois livros: o livro I sobre Deus, sua essência e perfeições. O livro II sobre as criaturas.

⁵⁵ NASCIMENTO, op. cit., p. 267.

Depois temos as paixões da alma (qq. 22-48), paixões que são entendidas como atos humanos secundários ou por participação e que os seres humanos têm em comum com os outros animais⁵⁶ e que podem ser humanizadas, submetendo-se à razão e à vontade e, portanto, tornando-se livres. Fazem parte das paixões as questões sobre o amor e seus efeitos, o ódio, a concupiscência, o deleite, a bondade e a malícia entre outros.

Em seguida são tratados os hábitos: princípios intrínsecos que qualificam as potências humanas, que permitem sua efetivação. Esses princípios intrínsecos são potências e hábitos. As potências humanas já foram tratadas na *Prima pars*. Cabe à *Secunda secundae* o tratamento dos hábitos em geral (qq. 49 a 54) e depois as virtudes e vícios⁵⁷. Nas virtudes são tratados os problemas relativos à definição mesma de virtude e suas consequências (qq. 55-56); questões sobre a distinção entre virtudes intelectuais, morais e infusas e as distinções dentro de cada uma dessas (qq. 57 a 67). Mesmo tratando das virtudes, algo que seria do domínio humano, Tomás vê a necessidade de tratar de problemas exteriores ao domínio humano, que são as virtudes infusas e, conseqüentemente, os dons do Espírito Santo (qq. 68 a 70). Após tratar as virtudes, Tomás segue tratando os vícios e os pecados (qq. 71 a 89).

Por fim temos os princípios exteriores aos atos humanos: Deus e o diabo. Sobre o diabo, Tomás considera que já falou o suficiente na *Prima pars*. Os princípios exteriores que serão considerados são ao menos parcialmente divinos: a lei, com ampla participação humana (qq. 90 a 108) e a graça (qq. 109 a 114), princípio exclusivamente divino. Encerra-se, desta forma a *Prima secundae*.

Na II^a-II^{ae} há uma retomada detalhada das virtudes: teologais (fé, esperança e caridade), das virtudes cardeais (prudência, justiça, força, temperança)⁵⁸. Considerando seus atos próprios e pecados contrários. O volume conclui com o exame dos carismas e estados de vida, tendo por fim a vida contemplativa que dá fim ao ciclo com a definição

⁵⁶ Cf. *Humanorum autem actuum quidam sunt hominis proprii; quidam autem sunt homini et aliis animalibus communes*. ST I^a-II^{ae}, q. 6, prólogo.

⁵⁷ Cf. *Principium autem intrinsecum est potentia et habitus; sed quia de potentiis in prima parte dictum est, nunc restat de habitibus considerandum. Et primo quidem, in generali; secundo vero, de virtutibus et vitiis*. ST I^a-II^{ae}, q. 49, Prooemium.

⁵⁸ Em sua obra sobre a moral em Tomás, Gilson usa do mesmo critério metodológico. Uma parte para as questões morais em geral, outra para as questões morais em particular. Cf. GILSON, *Saint Thomas moraliste*.

de felicidade posta no princípio do volume⁵⁹. A *Tertia pars* fala de Jesus Cristo, o caminho e a verdade. Há uma primeira seção dedicada ao próprio Jesus Salvador com dois grandes desenvolvimentos: o mistério da encarnação e o que o Verbo fez e sofreu pela humanidade. A segunda seção é constituída pela consideração dos sacramentos como meios de salvação. Essa seção ficou inacabada e consequentemente a ST também⁶⁰.

1.3 De lege: o Prólogo.

A forma como Tomás situa o DL na economia da ST nos permite, de princípio, ponderar que a lei talvez não faça parte dos atos exclusivamente humanos. Muito embora Tomás faça a defesa da necessidade da lei humana⁶¹ a primeira menção que Tomás faz da lei ainda no Prólogo das questões conhecidas com o *De lege* (ST I^a-II^a, qq. 90-108) é justamente que a lei é um instrumento divino para a instrução humana: “o princípio externo que move ao bem é Deus, que nos instrui pela lei e nos auxilia pela graça”⁶².

Segundo De Boni, o DL está colocado “*teologicamente* entre o tratado do pecado e da graça”⁶³. Ora, o pecado é um fato exclusivamente humano, consequência da vontade humana que se volta contra a medida da razão humana e da lei eterna⁶⁴. Já a graça é o que nos permite a reparação do homem de tudo aquilo que foi perdido pelo pecado. Tal reparação depende exclusivamente da ação divina⁶⁵. Então, na ST, a lei aparece entre o pecado, ferida da alma, e a graça, a cura pelo auxílio divino⁶⁶.

A lei aparece associada a Deus, que é princípio de movimento. Por princípio, Tomás quer dizer aquilo de que uma coisa procede de algum modo, independente da

⁵⁹ Cf. TORREL, *Iniciação a Santo Tomás de Aquino*, p. 174-176. NASCIMENTO, op. cit., pp. 270-272.

⁶⁰ Cf. TORREL, op. cit., p. 176.

⁶¹ Cf. ST I^a-II^a, q. 93, art. 3, resp.

⁶² *Principium autem exterius movens ad bonum est deus, qui et nos instruit per legem, et iuvat per gratiam*. ST I^a-II^a, q. 90, prólogo.

⁶³ DE BONI, L. “O *De lege* de Tomás de Aquino. Relendo as questões sobre a lei divina”, p. 82.

⁶⁴ Cf. ST I^a-II^a, q. 71, art. 6, resp.

⁶⁵ Cf. ST I^a-II^a, q. 109, art. 7, resp.

⁶⁶ Cf. ST I^a-II^a, q. 109, art. 3.

forma como procede⁶⁷. E como tudo que existe procede de Deus, logo Deus é princípio.

No caso presente, Tomás não está tratando de Deus como princípio das criaturas, mas como “princípio externo [ao homem] que move ao bem”. O princípio do movimento que agora comentamos não se confunde com o ser humano que se move. Deus é princípio de movimento, e tudo o que se move, visa um fim. Vimos que o assunto da *Secunda pars* é o caminho da criatura racional para Deus, o que cabe ao homem na precessão das criaturas. O fim a que Deus move é Ele mesmo. No caso do movimento humano, a lei nem sempre terá peso de necessidade. Por esse motivo Tomás, ao conceituar a lei no Prólogo do DL, prefere afirmar a lei como instrução divina. Ao contrário do que temos para os seres irracionais, a lei é um ditame racional dirigido a outros seres racionais. O homem, tratado como ser racional pelo criador, não sofre necessariamente o peso da lei, ou pelo menos não de toda lei, mas é, antes, instruído por ela⁶⁸.

Nesta linha de interpretação temos o professor Souza Neto, afirmando que dentro da organização da *Suma*, o DL tem caráter teológico, pois o assunto (*subjectum*) que continua a ser tratado é Deus. A abordagem da lei deve se fazer “*em perspectiva teológica*” por interessar a um conhecimento menos perfeito de Deus⁶⁹. Antony Black caminha no mesmo sentido ao afirmando que cada uma das diversas leis é uma expressão da mente de Deus – sendo a lei da concupiscência a exceção⁷⁰.

Há polêmicas já neste ponto, sobre o peso que deve ser dado à política no DL. As posições que vimos acima não implicam necessariamente que o DL seja um escrito necessariamente político, o que nós concordamos. O DL trata da política, mas também de outros temas, como a lei divina. Uma interpretação contrária à nossa é afirmada por John Finnis. Segundo ele, Tomás exprime a:

proeminência à “lei eterna” pela qual Deus governa mesmo as criaturas inanimadas [...] e para a “participação” da lei natural moral na lei eterna. Mas quando está livre da confinação textual (*text bookish*) ele enfatiza que a

⁶⁷ Cf. ST I, q. 33, art. 1, resp.

⁶⁸ Para o caso da SCG, o ser racional não opera somente segundo a espécie, mas opera de acordo com a liberdade de cada indivíduo. Então foi necessário que Deus desse a lei aos homens (*quod divinitus hominibus leges dantur*) para serem dirigidos não somente por inclinações de natureza específica, mas também nas operações individuais. Cf. SCG III, CXIV.

⁶⁹ SOUZA NETO, “Introdução” in TOMÁS DE AQUINO, *Escritos políticos*, p. 9.

⁷⁰ BLACK, *El pensamiento político en Europa, 1250-1450*, p. 57.

caracterização mais essencial da lei é algo que não é verdadeiro para as leis da natureza [...], que é um apelo à mente, à força moral (*virtus*) e ao amor dos que a ela estão submetidos: SCG III, cap. 114-117; o que é silenciosamente explicado também na ST I^a-II^a, q. 91 art. 2, ad 3⁷¹.

Ora, conseqüente com sua interpretação que afirma a força da natureza humana e quase total independência da natureza humana frente a Deus na obra de Tomás, Finnis pode frisar os capítulos da SCG onde se fala do amor mútuo entre os homens sem se dar ao luxo de comentar o fato de que tais capítulos fazem parte do governo divino sobre as criaturas racionais na estrutura da obra. Finnis prefere interpretar Tomás como um filósofo influenciado por Aristóteles, dando pouco espaço a noções como a de governo divino. O governo divino, desta forma, se torna para Finnis não mais que uma formalidade textual a que Tomás adere para dar a conhecer a seus neófitos em teologia ou artes uma síntese do “vocabulário tradicional e as fontes teológicas clássicas sobre a lei”⁷². Evidentemente, pelo que dissemos até o momento, tal interpretação nos parece insuficiente, por não levar em consideração aspectos claros do texto do DL. Ao deslocar a razão da lei humana da razão das leis da natureza, ele corre o risco de desconsiderar a lei racional como intermediária entre a ação propriamente humana e a ação divina presentes na lei eterna, na lei divina ou mesmo na graça.

A mesma interpretação que leva Tomás a um aristotelismo de estrita observância é colocada por Michel Bastit. Em seu longo (e a nosso ver importante) comentário sobre o *De lege*, afirma que a síntese de Tomás é determinada “pelo retorno cada vez mais profundo ao pensamento de Aristóteles”. Embora afirme que o pensamento de Tomás no que diz respeito a lei e problemas de filosofia prática sempre permanece ligado à metafísica e a teologia, Bastit não explicita em princípio de que forma essa ligação se dá. Seu comentário já ao prólogo omite a posição do *De lege* na ST. Omite também o fato de Deus ser colocado como princípio externo do movimento e da lei ser o seu meio. Ele vai direto para o método de trabalho de Tomás que considera primeiro a lei em geral e depois as partes dela⁷³. As questões sobre a teologia do poder divino e a metafísica de Deus

⁷¹ FINNIS, *Direito natural em Tomás de Aquino*, pp. 71-72.

⁷² *Ib.*, p. 71.

⁷³ BASTIT, *Nascimento da lei moderna*, pp. 31-32.

como movente são ignoradas pelo autor.

O preço pago por Finnis e Bastit, portanto, é a supressão de aspectos importantes do texto. A postura dos autores é absolutamente necessária para uma visão aristotélica do tema proposto e trabalhado por Tomás. O aristotelismo de Tomás, que é um fato, não o exclui do cristianismo do Século XIII e de sua filosofia. Isso implica que a visão da intervenção divina não pode ser suprimida em absoluto. O custo é que aspectos importantes do pensamento de Tomás quanto aos limites da lei humana e a discussão sobre o melhor regime fiquem sem espaço, pelo fato de serem tratadas a partir da existência da lei divina.

1.4 Questão 90, artigo 1: *Utrum lex sit aliquid rationis.*

Na metodologia proposta por Tomás para explicar como ele entende o princípio externo do movimento humano, as primeiras questões a serem enfrentadas dizem respeito à lei, como vimos na estrutura da ST. Para explicar a lei, Tomás se propõe começar pela essência de lei, aquilo que seria comum a todas as leis. Depois, as diferentes leis (q. 91) e, por fim, os efeitos da lei (q. 92). A partir da questão 93 do DL, Tomás analisa cada uma das diferentes leis tomada em si mesma.

1.4.1. Objeções

Para definir a essência de lei, Tomás nos propõe as quatro questões que vimos acima. Para o artigo primeiro, ele inicia com a objeção que tem por premissa maior a *Carta de São Paulo aos Romanos* 7, 23: “Vejo outra lei em meus membros etc.”. Nesta passagem, Paulo nos dá a entender que nem sempre os membros do seu corpo seguem os ditames de sua razão. A razão do apóstolo quer seguir a lei divina. Mas ele se encontra preso à lei do pecado que está nos membros. Segundo Míssio, neste argumento,

aparece a tensão entre a vontade do sujeito e seus apetites ou inclinações que não correspondem à reta ordenação da razão. [...]. Nota-se a preocupação de Tomás de Aquino neste momento em caracterizar a condição humana⁷⁴.

Em nossa visão, o comentário de Míssio é apenas parte do problema. Parece haver também uma discussão com o legado de Agostinho, em pleno vigor nos tempos de

⁷⁴ MÍSSIO, *A concepção de direito natural em Tomás de Aquino*, p. 27.

Tomás. Ora, Agostinho também é levado a refletir como é possível um movimento da vontade ou mesmo corporal que escape a sua direta intenção.

Em Agostinho, o vício encontra espaço no ser humano devido à vontade de Adão de não mais aderir a Deus, vontade que o levou a querer de ser ele o próprio Deus: o pecado da soberba. O fato do pecado somente foi possível visto que todos os animais cumprem a sua natureza de forma necessária. O ser humano, por sua vez, é livre para renunciar ao movimento natural e não se dirigir a Deus. A recusa é uma recusa da vontade, que deveria amar a Deus. Então a vontade recusa a si mesma: a vontade recusa o desejo natural de amar a Deus. Com tal renúncia, a vontade se perverte e se torna “contravontade”. “A partir daí explica-se a ‘rixa interior’ (*Confissões*, VIII 19) como fratura da vontade”⁷⁵.

Entende-se desta forma o conflito interno narrado por São Paulo na *Carta aos Romanos*. Como vimos acima que a lei está diretamente associada ao movimento, visto que é instrumento divino para o movimento das ações humanas para o bem, a passagem pinçada por Tomás parece escrita por encomenda. Os membros do apóstolo parecem se mover por outra lei, que não a da sua razão. Parece ser nesse sentido, de uma lei de movimento que escapa a razão, que Tomás pode concluir a primeira objeção: visto que a razão é uma faculdade da alma e “não usa de órgão corporal. Logo a lei não é algo da razão”⁷⁶.

Na segunda objeção, Tomás principia por definir os elementos da razão: potência, hábito e ato (*potentia, habitus et acto*). Ora, a lei não é a potência da razão. Também não é hábito da razão, que são as virtudes intelectuais. Também não é ato da razão, pois cessado o ato da razão, no caso do sono, cessaria também a lei. Logo, a lei não é algo da razão. Na primeira nós temos a lei em membro do corpo, e portanto fora da alçada da razão que é incorpórea. Agora nós temos que aparentemente entre os constituintes da razão parece não haver espaço para a lei.

Na terceira, temos que (I) a lei move aqueles a que a ela estão sujeitos; (II) mover e agir pertencem à vontade; (III) logo a lei não pertence à razão, mas à vontade. Tomás arremata o argumento com a autoridade do *Digesto*: “o que for do agrado do príncipe,

⁷⁵ NOVAES, “Vontade e contravontade”, p. 73.

⁷⁶ *Quia ratio non utitur organo corporali. Ergo lex non est aliquid rationi. ST, q. 90 art. 1.*

tem vigor de lei”. Após afirmar que há uma lei nos membros, o que excluiria o primado da razão na lei e de afirmar que sequer é possível haver espaço na razão para a lei, a terceira objeção coloca a lei no outro princípio humano além da razão: a vontade. Esse parece ser o caminho ou o vínculo, se é que tal vínculo é necessário, a ligar as três objeções. Provavelmente a terceira é a mais polêmica das objeções colocadas por Tomás, visto que vai ao âmago da oposição entre agostinianos e os diversos matizes de aristotelismos do Século XIII no que diz respeito a política.

Desde Agostinho, que fez a crítica ao intelectualismo de Cícero, temos que a razão deixa de ser o princípio das virtudes humanas. Seguindo o comentário de Luiz Marcos Silva Filho, para Cícero a lei é fruto da razão reta em conformidade com a natureza. Da natureza vem a inclinação humana para a vida em cidade e para a prática das virtudes. Criando cidades e suas instituições, os homens imitam os deuses por sua capacidade criativa. Os homens são portanto capazes de criar regimes políticos, o que torna legítima a discussão sobre o regime excelente e dentro dele, como seria o cidadão virtuoso. Temos que

se a prática da justiça é concebida como o acordo do homem com a natureza, que é o próprio *lógos*, então cabe a ele transfigurar-se em pura razão [...]. É nesse sentido que ser virtuoso significa não dar assentimento a nada que perturbe a reta razão.⁷⁷

Agostinho torpedeia a base racional das virtudes em Cícero. Estabelecido que o homem cindiu sua natureza e não tem capacidade para a refazer sozinho, resta a busca da graça redentora e a esperança da vida eterna. Sem a graça, todas as virtudes conseguem no máximo reter o vício, mas jamais o eliminar. O homem está condenado a sua rixa interior sem a graça. A graça pode fazer que o homem compreenda que a grande virtude é buscar ao bem maior, que é Deus. Então o fundamento da virtude é a vontade – sendo a temperança o amor a Deus que se preserva íntegro; a justiça, o amor que serve somente a Deus; a prudência, o amor que ajuda o discernimento do que pode aproximar de Deus etc⁷⁸.

⁷⁷ SILVA FILHO, *A definição de populus n’A Cidade de Deus de Agostinho*, p. 41. Consideramos a competente discussão que o autor faz sobre a apatia da razão e consequentemente da apatia para o cidadão virtuoso, que são fundamentais para seu trabalho, embora não para nossos propósitos.

⁷⁸ Cf. *Ibidem*, pp. 97-99.

A vontade se torna, desta forma, a grande cardeal das virtudes humanas, pois moveria o homem a honrar e amar a quem deve ser honrado e amado: Deus. Cabendo à razão o papel secundário. Ora, as leis, sob esse entendimento, são fruto da prudência ou imprudência do príncipe, são fruto, em última análise, da vontade do príncipe que recai sobre seus súditos.

No *sed contra* Tomás afirma que (I) deve pertencer a lei o preceituar e o proibir (*praecipere et prohibere*); (II) que o ordenar é da razão; (III) logo, a lei é algo da razão. A lei se constitui dentro do binômio ordenar e proibir.

1.4.2. Respostas

1.4.2.1. A lei como regra e medida dos atos.

A resposta de Tomás vem com o seguinte silogismo: (I); “a lei é certa regra e medida dos atos, segundo a qual é alguém inclinado a agir ou é afastado de certa ação”⁷⁹; (II) a regra e medida dos atos humanos é a razão; (III) segue que a lei é algo da razão⁸⁰. A definição de lei parte da experiência mais imediata que temos no agir cotidiano: a regra de conduta, que nos leva a agir ou nos proíbe a ação.

Segundo Bastit, neste sentido, o termo “regra” (*regula*) utilizado por Tomás aponta para um sentido bastante amplo. A *regula* está presente nas regras impostas pelos materiais que utilizamos cotidianamente em uma construção, por exemplo, passando pelos preceitos familiares até chegarmos às leis de conduta social, que nos ligam à autoridade política⁸¹. Gilson vê a formulação como um universal: “onde quer que haja algo, tem que haver uma regra conforme a qual tal coisa se faz e, em consequência, uma lei”⁸². Os dois comentadores parecem se complementar até este ponto. Estabelecida o que seria a regra e a medida, temos que discutir a segunda premissa do argumento.

⁷⁹ *lex quaedam regula est et mensura actuum, secundum quam inducitur aliquis ad agendum vel ab agendo retrahitur*. ST I^a-II^{ae}, q. 90, art. 1, resp.

⁸⁰ Cf. SOUZA NETO, “Introdução”, p. 9.

⁸¹ Cf. BASTIT, op. cit., pp. 36-37.

⁸² GILSON, *El tomismo*, p. 370.

1.4.2.2 A razão como regra e medida dos atos humanos.

Estabelecida na primeira do silogismo que a lei é regra e medida dos atos. Para a segunda Tomás coloca que a medida dos atos humanos é a razão. Logo na primeira questão da *Prima secundae*, ao estabelecer o que seriam as ações propriamente humanas, Tomás afirma que o homem se diferencia das criaturas irracionais no que é dono de seus atos. Ora, o homem é dono de seus atos mediante a razão e a vontade. Desta forma ficando definido o livre arbítrio como faculdade da vontade e da razão. Então, chamamos ações propriamente humanas as que procedem de uma vontade deliberada⁸³. Desta forma, para ser dono dos seus atos, para se distinguir de fato dos demais animais, o homem da deliberação da razão, que é o princípio dos atos humanos⁸⁴.

Como atuam, razão e vontade, nesse sentido? Segundo Tomás,

A razão e o intelecto não podem ser no homem potências diferentes. [...].
Inteligir é simplesmente apreender a verdade inteligível. Raciocinar é ir de um objeto conhecido a outro, em vista de conhecer a verdade inteligível⁸⁵.

O ser humano precisa chegar ao conhecimento da verdade passando de uma intelecção a outra sendo, por esse motivo, chamado de racional. Fazendo a analogia, o raciocínio está para a intelecção como o movimento está para o repouso. Da mesma forma que o movimento procede do que está imóvel (*immobili*) para terminar no repouso (*quietum terminatur*), o raciocínio procede, por meio da pesquisa ou da descoberta/encontro (*inquisitionis vel inventionis*) de alguns conhecimentos que são verdades evidentes por natureza e sem a necessidade de investigação racional. O conhecimento dado pelo movimento da razão também é julgado segundo esses princípios conhecidos em si mesmos e por natureza⁸⁶.

Tomás define uma ciência especial para auxiliar a razão a organizar o pensamento. No Prólogo ao *Sententia libri Ethicorum*, ele afirma que:

⁸³ Cf. ST I^a-II^a, q. 1, art. 1, resp.

⁸⁴ Cf. ST I^a-II^a, q. 1, art. 1, ad 3.

⁸⁵ *Ratio et intellectus in homine non possunt esse diversae potentiae. (...) Intelligere enim est simpliciter veritatem intelligibilem apprehendere. Ratiocinari autem est procedere de uno intellecto ad aliud, ad veritatem intelligibilem apprehendere.* ST I, q. 79, art. 8, resp.

⁸⁶ Cf. ST I, q. 79, art. 12, resp.

A ordem que, ao considerar, a razão faz em ato próprio, cabe à filosofia racional, para a qual cabe considerar a ordem das partes da oração entre si e a ordem dos princípios nas conclusões.

Gardeil explica que a razão, para que possa dirigir seus próprios atos, necessita de uma ciência especial: a arte racional ou lógica. A lógica nos fornece a técnica para a devida organização do discurso, com o qual podemos chegar à verdade. O processo principia pela simples apreensão dos primeiros princípios pelo intelecto. A partir destes, das noções simples, temos a ação do juízo, que compõe as noções em julgamentos. E por fim o raciocínio, que atua a partir de duas verdades conhecidas pelo juízo, para a descoberta de uma nova. Temos então o silogismo⁸⁷.

Mas o que são os primeiros princípios? Segundo Gilson, são sementes pré-formadas do conhecimento. “A característica destes princípios consiste em que são as primeiras concepções que forma nosso intelecto quando entramos em contato com o sensível”⁸⁸. Tais concepções, evidentemente, dependem da ação dos corpos sobre a alma humana, a partir da experiência sensível. Os princípios podem ser complexos (o todo maior que a parte) ou simples (a ideia de ser). Mas por mais evidentes que sejam, pressupõe a experiência do sensível e a consequente abstração da matéria sensível das espécies inteligíveis tal como efetuado no intelecto humano⁸⁹. Toda a ação da razão depende, portanto, da ação do intelecto, que por sua vez, precisa da experiência sensível.

A função da razão ainda vai muito além. Como vimos, “a razão é o primeiro princípio dos atos humanos”, segundo Tomás. O que seria o ato humano? Embora a razão participe do ato humano, tal ato não é totalmente racional. Ele é realizado em cooperação por outra potência da alma. Além de conhecer, a alma humana deseja. Para conhecer, a alma possui duas potências: uma inferior, sensitiva e outra superior, a potência intelectual também dita racional. Para desejar, tender ao objeto, temos duas potências apetitivas: uma inferior, chamada sensualidade, outra superior chamada vontade⁹⁰.

⁸⁷ Cf. Cf. GARDEIL, *Iniciação à filosofia de s. Tomás de Aquino. I. Introdução*, pp. 55 e 59-61.

⁸⁸ GILSON, *El tomismo*, p. 305.

⁸⁹ Cf. Ibid, p. 307.

⁹⁰ GILSON, *El tomismo*, p. 336. GARDEIL, *Iniciação à filosofia de s. Tomás de Aquino. III. Psicologia*, p. 152.

Se compararmos os seres racionais aos irracionais, entenderemos melhor a função da vontade para o ato humano. No caso dos animais, a presença do objeto deleitável causa a necessidade do desejo, visto que não são dominados por suas inclinações. A alma racional, ao contrário dos animais, possui inclinação muito superior, não determinada pelos objetos desejáveis, que são apreendidos pelo intelecto. Se não é o objeto que determina o movimento da inclinação, deve ser algo no próprio ser racional que o faz. O que existe no ser humano que determina a inclinação para o objeto é a vontade livre. Mas mesmo uma vontade livre precisa de um fim natural. Um ser racional que move sua inclinação para o fim precisa antes conhecer o fim e também as relações do fim com os meios⁹¹. Nas palavras de Tomás:

é preciso estabelecer preliminarmente que toda natureza intelectual é dotada de vontade. [...]. Ora, a coisa natural, pela forma que completa a sua espécie, tem inclinação para as suas operações e para o seu fim, que alcança mediante aquelas operações, pois uma coisa opera tal qual é, e assim tende para o que lhe convém. Por isso, a inclinação para as operações próprias e para ao fim próprio provém da forma inteligível, no inteligente. Ora, a inclinação do ser de natureza intelectual é a vontade, que é também o princípio de nossas operações, mediante as quais o inteligente opera em vista do fim, pois o objeto da vontade é o fim e o bem. Logo, em todo ser inteligente deve haver vontade⁹².

Começamos a entender como o intelecto atua conjuntamente com a vontade. Ora, cada criatura tem a sua natureza e opera de acordo com ela. Nos irracionais a simples operação da natureza conduz ao seu fim. Nos seres racionais, dotados de liberdade, a natureza se complica. É da natureza do ser racional a apreensão do conhecimento pelo intelecto abstraindo a partir da potência sensitiva. Até este momento, temos uma inteligência, mas não uma inclinação da vontade. Para que a vontade passe da potência ao

⁹¹ Cf. Ibid., pp. 336-337.

⁹² *Ad cuius evidentiam praemitti oportet quod in qualibet intellectuali natura oportet inveniri voluntatem. Intellectus enim fit in actu per formam intelligibilem inquantum est intelligens, sicut res naturalis fit in actu in esse naturali per propriam formam. Res autem naturalis per formam qua perficitur in sua specie, habet inclinationem in proprias operationes et proprium finem, quem per operationes consequitur: quale enim est unumquodque, talia operatur, et in sibi convenientia tendit. Unde etiam oportet quod ex forma intelligibili consequatur in intelligente inclinatio ad proprias operationes et proprium finem. Haec autem inclinatio in intellectuali natura voluntas est, quae est principium operationum quae in nobis sunt, quibus intelligens propter finem operatur: finis enim et bonum est voluntatis obiectum. Oportet igitur in quolibet intelligente inveniri etiam voluntatem.* SCG IV, cap. XIX, 1.

ato volitivo há a necessidade de alguma forma de conexão, de contato entre o objeto inteligido e a vontade. O ser humano possui uma capacidade de comparar a imagem produzida em seu sentido pelos objetos particulares: a *cogitação* que por sua vez, é subordinada à razão.

Vimos que precisamos de raciocínios silogísticos para, a partir de universais, podemos concluir proposições particulares. Até este momento, quando o objeto é percebido como bom ou mal, esse julgamento está diretamente ligado ao nosso conhecimento intelectual do bom ou do mal em geral. Com tal mecanismo que estipula o que é bom ou útil que a vontade pode se inclinar ou não para o objeto. O movimento primeiro é, portanto, da razão, como discutiremos logo adiante.

Podemos dizer, então, que a vontade, para chegar a seu fim, precisa necessariamente da razão. Mas qual é o fim da vontade? O fim da vontade é fim último, que é a beatitude. Muito embora a vontade, para se entendida enquanto livre, não possa sofrer ação coercitiva, ela não escapa da necessidade. Há situações em que um só meio existe para que a vontade chegue ao fim. Temos então, a necessidade do meio. Mas também é possível falar da necessidade natural, onde somente um fim satisfaz a vontade. Então, da mesma forma que o intelecto adere necessariamente aos primeiros princípios, a vontade adere necessariamente ao fim último que é a beatitude⁹³.

Desta forma, podemos dizer que a vontade deseja o bem. A vontade do fim é a origem das operações voluntárias⁹⁴. Mas ainda há que se destacar que a vontade não quer por necessidade tudo o que ela quer. Ora, se é possível fazer a analogia da adesão do intelecto aos princípios com a adesão da vontade ao fim último, também é preciso que se faça a distinção entre inteligíveis que não tem relação necessária com os primeiros princípios: há proposições contingentes cujas negações não implicam em negações dos princípios. A essas proposições, o intelecto não dá assentimento necessariamente. Da mesma forma, para a vontade, há bens que não tem ligação necessária com o fim último, pelo fato de se poder chegar à beatitude sem eles. A tais bens a vontade não adere necessariamente. Porém, mesmo para os bens que são necessários à beatitude, a vontade somente adere a eles após a necessidade dessa conexão ser demonstrada pela certeza da

⁹³ Cf. ST I, q. 82, art. 1, resp.

⁹⁴ Cf. ST I, q. 82, art. 4, resp.

visão divina⁹⁵. A vontade, quando voltada para o fim, quer não somente o fim, mas todos os meios necessários para o alcançar. Ter vontade de chegar ao fim implica necessariamente a vontade de possuir os meios⁹⁶.

Temos, então, o problema da distinção dos meios, que faremos por analogia com o conhecimento. Os bens necessários unem o ser humano a Deus. Mas tal necessidade é de direito, não de fato. Da mesma forma que o conhecimento necessário não é evidente por si mesmo e não se impõe ao ser humano, o conhecimento das coisas relativas a Deus neste mundo não é evidente, ou seja, se queremos verdadeiramente a Deus, não temos como saber exatamente quais os meios que nos ligam a ele. Dado esse limite da vontade, ela se encontra sempre diante de bens particulares, bens que aparentemente não precisa desejar de forma necessária⁹⁷.

Podemos, enfim, refletir sobre o ato humano segundo Tomás de Aquino. O ato humano faz uma complexa interação entre as duas potências da alma que vimos acima: o intelecto e a vontade. É possível conceber situações em que cada um é superior ao outro. O intelecto é capaz de mover a vontade. O bem conhecido pelo intelecto é o objeto da vontade. Então o bem conhecido pelo intelecto se torna a causa final, que move a causa eficiente que é o ato volitivo. Mas a vontade é capaz de mover o intelecto e todas as demais potências da alma, pelo fato da potência que tende ao fim universal ser capaz de mover as potências que tendem a fins particulares. Como o objeto da vontade é o bem e o fim universal, a vontade é capaz de mover as outras potências da alma, no que se refere a alcançar o seu objeto⁹⁸.

Desta forma, mesmo Tomás afirmando que o intelecto é superior a vontade devido a seu objeto, nada obsta de considerar o intelecto apenas enquanto uma potência da alma em particular. O mesmo vale para a vontade, que pode ser considerada enquanto potência particular ou pela universalidade de seu objeto, que é o fim e o bem. É possível, a partir da universalidade do objeto da vontade, a consideração do intelecto enquanto bem

⁹⁵ Cf. ST I q. 82, art. 2, resp.

⁹⁶ Cf. ST I^a-II^{ae}, q. 8, art. 2, resp. Também q. 9, art. 3, resp.

⁹⁷ Cf. GILSON, *El tomismo*, p. 344.

⁹⁸ Cf. ST I, q. 82, art. 4, resp.

particular, deste modo podendo ser movido pela vontade⁹⁹.

Para o aspecto que nos interessa, o ato humano, é possível conceber que intelecto e vontade agem um sobre o outro¹⁰⁰. O intelecto move a vontade já que o bem é apreendido pelo intelecto. É o intelecto que apresenta o bem a vontade.

Existe, por certo, uma orientação fundamental da vontade para o bem, mas ela só atinge esse bem na dependência da inteligência. A vontade não pode ser para si mesma o seu próprio fim e sua própria causa [...] só pode exercer sua volição e amar o fim se este for primeiro alcançado e jugado [...] por outra faculdade que é a inteligência¹⁰¹.

Mas por outro lado a vontade move o intelecto, visto que a potência que tem o fim mais universal move as demais. A vontade move ao bem em geral, o bem que é causa de todos os bens, então move também o intelecto e todas as potências da alma, intelecto incluso, rumo ao fim¹⁰². Chegamos enfim ao umbral do ato humano. Entendida as moções recíprocas entre intelecto e vontade, temos condição de entender como se dá o ato humano, o movimento em direção ao objeto desejado.

A vontade, embora tenda para o bem universal e necessário, está sempre diante de bens particulares e não necessários. Os bens particulares são deficientes em algo de bem, diferentes do bem perfeito, a beatitude. Segundo essa consideração, os bens particulares podem ser repudiados ou aprovados pela vontade¹⁰³. Ora, aquilo que a vontade pode repudiar, não tem peso de necessidade. Então a vontade se encontra completamente livre em relação aos bens particulares. Diante da miríade de bens particulares, a vontade pode ou não se inclinar. O movimento da vontade em direção aos bens, tomados como fins se chama intenção: “tender para alguma coisa” (*in aliquid tendere*)¹⁰⁴. A intenção pode significar a tendência tanto para o fim último como para algum fim particular¹⁰⁵.

⁹⁹ Cf. ST I, q. 82, art. 4, ad. 1.

¹⁰⁰ GILSON, op. cit., p. 353. GILSON, *Saint Thomas moraliste*, p. 81.

¹⁰¹ BASTIT, op cit., p. 40.

¹⁰² Cf. ST I, q. 79, art. 11, resp. ad. 2. ST I^a-II^{ae}, q. 9, art. 1. GILSON, *El tomismo*, pp. 345-346; 353-354.

¹⁰³ Cf. ST I^a-II^{ae}, q. 10, art. 2, resp.

¹⁰⁴ ST I^a-II^{ae}, q. 12, art. 1, resp.

¹⁰⁵ Cf. ST I^a-II^{ae}, q. 12, art. 2, resp.

Como vimos, querer o fim significa querer os meios. A intenção do fim equivale à intenção dos meios adequados¹⁰⁶.

Mas como os meios são os bens particulares, são múltiplos e não necessários, a intenção acaba pressupondo outro movimento para a consecução do fim. O movimento que é causado pela intenção não pertence mais à vontade de forma absoluta, mas é pertinente principalmente à razão. Trata-se da eleição dos meios adequados dentre a multiplicidade dos bens contingentes. A eleição é formalmente racional e materialmente voluntária. Pela eleição, a razão precede a vontade e ordena o seu ato¹⁰⁷.

Mas há ainda outras distinções a fazer. A eleição se dá entre coisas incertas, entre contingentes. Então, para que a eleição aconteça, é necessária ainda outra ação da razão. Tal ação é a deliberação pelo fato da razão não proferir juízo de coisas incertas sem prévia investigação.¹⁰⁸ É pela ação da deliberação que, por fim, a vontade pode chegar aos meios disponíveis para a ação e a consecução do fim.

A ação da razão, neste ponto, é encontrar meios bons para que a vontade possa atingir o seu fim. Então, se a razão moveu a vontade lhe apresentando o fim, todo o aparato racional da eleição e da deliberação está sob o comando da vontade. Mas surgem então as dificuldades da razão dada a natureza particular, contingente, incerta dos objetos relativos à ação humana, ou seja, dos objetos da razão prática. Por mais que a razão delibere, não pode chegar a juízos necessários para a condução da ação volitiva. Há sempre o risco, a possibilidade do erro. Um meio que pode se mostrar proveitoso em alguma circunstância pode não ser adequado em outra. O que levou Gilson a afirmar que

Por esta razão, conhecer o que deve um fazer é coisa fatalmente cheia de incerteza. A razão jamais se arrisca a emitir um juízo sobre as questões duvidosas e incertas sem fazê-lo preceder por uma deliberação [...]. Posto que a razão prática se exerce em matéria particular e contingente, produzirá geralmente dois ou mais juízos, por cada um dos quais uma ação nos parecerá boa.¹⁰⁹

¹⁰⁶ Cf. ST I^a-II^a, q. 12, art., 3, resp.

¹⁰⁷ Cf. ST I^a-II^a, q. 13, art. 1, resp.

¹⁰⁸ Cf. ST I^a-II^a, q. 13, art. 1, resp.

¹⁰⁹ GILSON, *El tomismo*, p. 355.

Temos então o retorno da ação voluntária, que faz a eleição, a escolha dos meios disponibilizados pela razão. A eleição, a escolha é desta forma uma ação conjunta entre razão e vontade, em que a vontade dá a palavra final a respeito dos meios disponibilizados pela razão e consequentemente considerados racionalmente como bons e devidamente ordenados. Colocada desta forma, fica claro como Tomás pode ao mesmo tempo valorizar a atividade racional no ato humano sem cair em um necessitarismo que obscureça a liberdade. A liberdade fica garantida pela escolha final da vontade em relação aos meios propostos pela razão. Voltaremos a esse tema na *ad secundum*. Desta forma podemos entender o que Tomás quer dizer quando afirma que a razão é princípio dos atos humanos, visto que a razão ao mesmo tempo mostra o fim último para que possa ser desejado e amado e também organiza os meios. Também é a razão que organiza e regula os meios possíveis à disposição. Dentre os meios adequados encontrados pela razão para a consecução da ação humana, se encontra a lei. Veremos quais são as outras condições colocadas por Tomás para que a lei possa existir de fora legítima.

1.4.3. A lei racional na SCG

Agora que entendemos o fundamento racional da lei na ST se faz necessário afirmar que um esboço de lei racional de Tomás já se encontra na SCG. Tomás insere os capítulos sobre a lei na SCG no contexto do governo divino do mundo. Tomás demonstra que há uma diferença no governo divino sobre os seres racionais e sobre os irracionais. Os irracionais são governados pela espécie e não pelos indivíduos da espécie. O que per si já demonstra a necessidade de um governo. Dado que são irracionais, como entender a ordem de toda uma espécie em termos de operação?

A resposta de Tomás é o governo vindo de fora que mantém cada espécie dentro de sua natureza e com suas inclinações específicas com razão de lei, como veremos na *ad primum*. Mas como já foi dito, a criatura racional participa da providência divina de forma especialíssima: “somente a criatura racional tem domínio sobre seus atos”¹¹⁰.

Temos, portanto, o problema colocado por Gilson para a ética em Tomás logo no início deste capítulo: a conciliação do governo divino com a liberdade humana. O governo divino não pode excluir a liberdade e de fato não exclui. Uma das diferenças

¹¹⁰ *Sola creatura rationalis habet dominium sui actus*. SCG III, cap. CXI, 1.

entre os racionais e os irracionais é o fato de que as “criaturas intelectuais são dispostas por Deus como cuidadas por elas mesmas, ao passo que as outras criaturas, como ordenadas para as criaturas racionais”¹¹¹.

A melhor analogia a se fazer para a compreensão dessa passagem é entre o homem livre e o escravo dentro da cidade. O fato de a cidade ter um governo não implica que o governado não seja livre. Já o escravo é ordenado em função do livre e não dele mesmo. O governo de Deus, então, deve ordenar o ser humano em função dele mesmo, para respeitar sua liberdade. E como se dá tal ordenação? Muito embora a SCG não ignore a existência de lei humana e nem do legislador humano¹¹², o foco de Tomás é a lei divina:

sendo a lei nada mais que a razão da operação, e como a razão de qualquer operação vem do fim, cada um, capaz da lei, recebe a lei daquele que o leva ao fim [...]. Mas a criatura racional alcança o seu fim último em Deus e por Deus [...]. Foi conveniente que a lei fosse dada aos homens¹¹³.

Da mesma forma que na ST, a lei na SCG ordena para a operação. Evidentemente, se ordena para a operação, ordena em função de um fim, que é o próprio Deus. Assim como na ST, o operar é ordenado pela razão: “as operações pessoais da criatura racional são propriamente operações vindas da alma racional”¹¹⁴. Se a razão humana ordena as operações, se a lei divina vem para ordenar as operações humanas para a o fim divino, resta que a razão reconheça a lei divina como um bem. A lei divina, portanto, não pode ser imposta, assim como vimos para a lei humana, que em primeiro obriga em função de sua racionalidade. “[...] a lei é uma certa razão da providência divina, enquanto governa, proposta à criatura racional”¹¹⁵.

A lei divina não suprime a liberdade humana, mas é um apelo racional de Deus à

¹¹¹ *Intellectuales creaturae quasi propter se procuratae, creaturae vero alie quasi ad rationales creaturas ordinatae*. SCG III, cap. XCII, 1.

¹¹² Cf. SCG III, cap. CXV, 1.

¹¹³ *Cum lex nihil aliud sit quam ratio operis; cuiuslibet autem operis ratio a fine sumitur*. SCG, CXIV, 5.

¹¹⁴ *Actus personales rationalis creaturae sunt proprie actus qui sunt ab anima rationali*. SCG III, cap. CXIII, 6.

¹¹⁵ *Lex, est quaedam ratio divinae providentiae gubernantis rationali creaturae proposita*. SCG III, cap. XCV, 2.

racionalidade livre da criatura. Temos, portanto, linhas de continuidade importantes entre a SCG e a grande obra de maturidade de Tomás que é a ST. Linhas que serão retomadas e amplamente desenvolvidas na ST, visto que a SCG simplesmente não trabalha um conceito de lei de forma sistemática, como proposto no *De lege*. Não há na SCG uma discussão sobre as diversas leis. Mesmo assim é importante frisar continuidades como a questão da ordenação dos atos humanos pela razão, ainda incipiente na SCG. Também a questão do apelo racional da lei ao agente racional na SCG, uma proposta racional de Deus, na ST, uma instrução ao agente racional.

1.4.4. Respostas

1.4.4.1. *Ad primum*

Para responder à primeira objeção, Tomás tem que ao mesmo tempo respeitar a autoridade de São Paulo e, por outro lado, fazer valer o que havia afirmado sobre a racionalidade da lei, removendo o obstáculo da escritura¹¹⁶. Paulo, como ficou claro, usava a lei para se referir a algo que não era exatamente racional, mas que se encontrava nos membros.

A partir do binômio que definiu a primeira do silogismo da resposta, regra e medida, Tomás afirma que a lei está em algo de duas maneiras. Primeiro, como regra e medida mesmo, está a lei presente na razão. Mas a lei também aparece no que é regulado e mensurado. É possível dizer, desta forma, que a lei extrapola o âmbito da razão do legislador e dos códigos e deve estar presente na realidade mesma dos seres. É pela presença da lei no que é regulado que se pode afirmar que tal ser é tal como ele é. Esse fato ficará evidente quando falarmos da lei eterna, da qual todos os seres participam. Segundo Tomás:

a lei é inerente a tudo o que é dotado de uma certa inclinação por força de lei. Nesse sentido, toda inclinação oriunda de uma certa lei pode dizer-se lei, não essencialmente, mas por participação¹¹⁷.

Ora, vimos que a lei regula e mensura os atos humanos. Salvo exceções, a lei

¹¹⁶ Cf. HENLE, “Comentary”, pp. 120-121.

¹¹⁷ *et sic lex est in omnibus quae inclinat in aliquid ex aliqua lege: ita quod quaelibet inclinatio proveniens ex aliqua lege, potest dici lex, non essentialiter, sed quasi participative*. ST I^a-II^a, q. 90, resp. ad 1.

tende a regular e mensurar os atos de todos aqueles a que lhe estão sujeitos, da forma mais constante possível. Não se cumpre a lei somente quando se quer, pois, como veremos, a lei está ligada ao *dominium* e tem a potencialidade de obrigar. Vimos também que o conceito de lei, embora nos seja acessível primeiramente pelas leis próximas humanas, tem validade para outras variedades de lei, inclusive para a lei eterna, pela qual Deus governa o mundo¹¹⁸.

Ora, tudo o que recebe uma natureza específica, se moverá de acordo com a sua inclinação natural. Segundo Tomás, “as operações das criaturas racionais, enquanto pertencem à espécie, são dirigidas por Deus, por meio de certa inclinação natural decorrente da natureza específica”¹¹⁹. Temos sim inclinações naturais, por força de lei, como é o caso das potências sensitivas da alma, que se mostram “determinadas a seu ato por uma espécie de inclinação natural”¹²⁰. (No caso do governo divino sobre a vontade humana, temos que tal governo imprime na alma a potência volitiva, mas de forma indeterminada, não necessária. O que proporciona uma inclinação ímpar, que respeita a natureza livre da vontade¹²¹). Desta forma, as inclinações podem ser chamadas de lei, mas não de forma essencial, visto que a essência de lei é da razão. Mas são chamadas lei por participação¹²².

1.4.4.2. *Ad secundum*

Tomás responde afirmando que se deve considerar a operação e a obra dando como exemplos a edificação e o edifício. No caso da operação da razão, deve-se considerar o seu ato (entender e raciocinar), mas também aquilo “que é por tal ato constituído”¹²³. Ele descreve então o que é constituído pelos atos da razão especulativa (definição, enunciação e silogismo ou argumentação).

Da mesma forma que a razão especulativa pode se utilizar de silogismo, a razão

¹¹⁸ Cf. ST I, q. 103, art. 6; ST I^a-II^a, q. 91, art. 1.

¹¹⁹ *Sed actus creaturarum irrationalium, prout ad speciem pertinent, diriguntur a Deo quandam naturali inclinatione, quae naturam speciei consequitur.* SCG III, cap. XCIV, 1.

¹²⁰ GILSON, *El tomismo*, p. 360.

¹²¹ Cf. Ibid., p. 348.

¹²² Discutiremos sobre a participação no capítulo 2, sobre a lei eterna.

¹²³ *Aliquid per huiusmodi actum constitutum.* ST I^a-II^a, q. 90, art. 1 ad. 2.

prática também. Dado que a razão especulativa se utiliza de proposições universais para chegar às conclusões, também a razão prática se utiliza de proposições universais ordenadas para ações. Isso se dá não por existir diferenças entre o intelecto especulativo e o prático. Trata-se da mesma potência. A justificativa de Tomás se dá pelo fato de ser accidental a maneira como o objeto apreendido vai ser considerado pela razão: de se forma prática ou especulativa. É accidental para um objeto apreendido ser ordenado ou não para a ação humana. O intelecto especulativo ordena somente para a consideração da verdade o que é apreendido. O intelecto prático ordena para a ação¹²⁴.

Agora temos condições de fazer a comparação com a operação da especulativa e da prática. Diz Tomás:

E porque a razão prática usa também certo silogismo quanto às obras a realizar [...] consoante o que ensina o Filósofo na *Ética*, deve, portanto, encontrar-se algo na razão prática que esteja para as operações como na razão especulativa está a proposição para as conclusões. Tais proposições universais da razão prática ordenadas para as ações contém a razão de lei¹²⁵.

No caso da razão prática, as proposições tem razão de lei. Na questão que trata a respeito do silogismo de razão prática Tomás demonstra como é possível se tirar uma conclusão prática de um silogismo prático. “Deve-se notar que a razão é diretiva dos atos humanos por duas ciências, a saber, ciência universal e particular”¹²⁶.

Para o silogismo da razão prática, parte-se de um universal: exemplo, não se deve matar o próprio pai. A dificuldade está na passagem do universal, a primeira do silogismo, para o singular. Para tanto, a segunda do argumento também será uma proposição singular (*propositione singulari*). No exemplo dado por Tomás: (I) não se deve matar o próprio pai e (II) sei que este é meu pai; (III) logo, não devo matar este. O parricídio pode acontecer tanto pela ignorância da maior, quanto pela ignorância da

¹²⁴ Cf. ST I, q. 79, art. 11, resp.

¹²⁵ *Et ratio etiam practica utitur quodam syllogismo in operabilibus, ut supra habium est, secundum quod Philosophus docet in VII Ethic; ideo est invenire aliquid in ratione practica quod ita se habeat ad operationes, sicut se habet propositio in ratione speculativa ad conclusiones. Et huiusmodi propositiones universales rationis practicae ordinatae ad actiones, habent rationem legis.* ST I^a-II^{ae}, q. 90, art. 1, resp. ad 2.

¹²⁶ *Considerandum est autem quod ratio secundum duplícem scientiam est humanorum actuum directiva: scilicet secundum scientiam universalem, et particularem.* ST I^a-II^{ae}, q. 76, art. 1, resp.

segunda¹²⁷.

Como tradicionalmente se pensa o silogismo ligado ao necessário, é possível afirmar que a razão prática operando a partir de silogismos pode suprimir a liberdade? Ora, na razão especulativa as conclusões do silogismo são necessárias. Na razão prática, temos o fato de que a segunda ser da ordem do singular, ao contrário do que acontece no silogismo da razão especulativa.

Pelo o exemplo dado por Tomás, se a primeira pode ser considerada incontestável a partir dos primeiros princípios da lei natural, pode-se dizer que é perfeitamente possível questionar a segunda do argumento. Não é possível garantir que é este de fato o meu pai. Como a segunda não é um universal, ela é da ordem do contingente, dependendo do assentimento, sendo, portanto, questionável. Segundo Bastit, há uma “desproporção entre a determinação procurada pela inteligência e a indeterminação das coisas”¹²⁸.

Afirmar, portanto a racionalidade da lei, não implica em que ela tenha se tornado indiscutível em vista de que seus objetos são discutíveis. Se a lei é o preceito universal, a “cada vez será preciso certa particularização da lei que se realizará analogicamente”¹²⁹. Será preciso comparar o bem universal que temos no intelecto com cada coisa em particular, para chegarmos a um juízo de cada particular. Então, se a partir das premissas universais da razão especulativa temos a possibilidade de conclusões necessárias, o que há analogicamente para a razão prática, a partir da introdução dos particulares é uma avaliação de caso a caso.

1.4.4.3. *Ad tertium*

Diante do exposto, cremos que sobrou pouco a dizer sobre a terceira. A vontade do príncipe somente pode ser considerada lei, se estiver conforme a razão. Qualquer alternativa implicaria em uma lei voluntarista, afastaria a “lei” assim constituída, de seu elemento racional essencial e, por consequência, de qualquer verdade exterior ao príncipe ou ao legislador. Esta questão é bastante cara para Bastit. Ao afirmar a lei como *aliquid rationis*, Tomás estaria fazendo, para Bastit, uma fundação da lei não somente na razão,

¹²⁷ Cf. eod loc.

¹²⁸ BASTIT, *O nascimento da lei moderna*, p. 42.

¹²⁹ Op. cit., p. 45.

mas também na realidade.

A lei, por ser racional, mostra a todo ser dotado de razão uma verdade exterior que deve ser seguida. A ação do legislador, do Príncipe no caso, mostra a todos uma verdade racional ainda desconhecida, mas que não faz parte apenas da interioridade do príncipe. É um fato ainda ignorado, que passa a ser compartilhado a partir da ação legisladora. Afirmar a racionalidade da lei significa eliminar a vontade como fundamento do direito, mas também instaurar a realidade a que todos têm acesso como base para toda lei humana.

1.5. *Utrum lex ordinetur semper ab bonum commune*. Questão 90 artigo 2.

1.5.1. Argumentos

Tomás principia a discussão sobre o fim da lei com três argumentos. Poderemos observar facilmente que Tomás, nos três argumentos, retira a oposição entre o que é comum e o que é particular, tornando ambos indistintos.

No primeiro, (I) dado que cabe à lei preceituar e proibir; (II) os preceitos se ordenam para os bens singulares; logo, (III) o fim da lei não é o bem comum. Para o primeiro, a lei é associada ao preceituar. Ora, na questão 94 artigo 2 do DL, a lei é colocada na ordem dos preceitos, como espécie de um gênero¹³⁰. Neste argumento da questão 94, que não será refutado mas colocado no seu devido contexto, um dos usos possíveis do termo preceito é ser o instrumento do pai de família na educação do filho. Justamente pelo fato do preceito estar ligado ao conselho e a ordem. Todo preceito aconselha no sentido de ordenar.

De um ponto de vista amplo, toda lei é um preceito, embora possua suas especificidades. Aproximar a lei dos outros preceitos sem fazer as devidas especificações, é como aproximar o ser humano dos outros animais. Há algo em comum entre os humanos e os animais, mas os humanos não se resumem a isso. O uso proposto no argumento da questão sobre o bem comum aproxima a lei mais da possibilidade do aconselhar que da força coativa que tem a lei, sobre a qual falaremos. Desta forma, tanto no argumento da questão 90 quanto no da questão 94, Tomás propõe a dissociação entre a lei, que dissolvida no preceito perde sua especificidade política, e a cidade (*civitas*), que é

¹³⁰ Cf. ST I^a-II^a, q. 94, art. 2.

a comunidade perfeita (*communitas perfecta*). Justamente por esse motivo, o preceito pode ser colocado como voltado somente ao particular e, portanto, sem ligação com o bem comum.

Para o segundo, (I) “a lei dirige o homem ao agir”; (II) “os atos humanos são da esfera do particular”; (III) a lei se ordena, também, ao bem particular. No segundo, Tomás novamente exclui a cidade e se volta para o que é próprio do ato humano em geral. Temos que a lei dirige os atos humanos, que são da esfera do particular. Vimos na questão anterior que os atos humanos, através da vontade, buscam o fim último. Ora, a vontade do fim é a vontade dos meios. E se a vontade busca o fim último que é o bem supremo, ela também busca toda uma cadeia praticamente infinita de bens particulares que são os meios necessários a se chegar ao fim último. Desta forma, a lei pode, por ser regra e medida dos atos humanos, estar associada aos bens particulares e ser da esfera do bem particular.

Para o terceiro, Tomás usa uma passagem de Isidoro para a maior (I) “Se a lei se estabelece pela razão, será lei tudo o que for estabelecido pela razão”; (II) a razão estabelece também o que se ordena ao bem privado; logo (III) a lei não se ordena somente ao bem comum, mas também o bem privado de um. Após associar a lei à parte da cidade que é a família, e aos atos humanos em geral com seus interesses individuais, no terceiro argumento, Tomás associa a lei ao interesse do privado, do indivíduo isolado. Os bens deste indivíduo também são ordenados pela razão, o que afastaria a lei do bem comum. Os bens que se referem ao indivíduo, Tomás chama de bens privados (*bonum privatum*).

Temos, desta forma, que nos três argumentos, ao descartar o bem comum, Tomás parece fazer com que a cidade brilhe pela ausência. Não por acaso veremos que, na resposta, a cidade está diretamente relacionada com o bem comum. Desassociar cidade e bem comum da lei significa despolitizar o conceito de lei, como fica claro pelos argumentos, que ligam a lei ao preceito familiar, às disposições amplamente gerais da razão prática e ao interesse individual.

1.5.2. Resposta

Para a resposta aos argumentos acima, Tomás retoma o que foi dito no primeiro artigo, reafirmando na primeira do silogismo que a lei, por ser regra e medida, pertence ao princípio dos atos humanos. E como a razão é o princípio dos atos humanos, é necessário que a lei pertença à razão. Temos como segunda que “o primeiro princípio no que concerne ao operar, o qual compete à razão prática é o fim último”¹³¹. Logo, é necessário que a lei vise beatitude. Como vimos acima, segundo Bertelloni, a introdução do fim último no debate filosófico do Século XIII é uma das consequências da recepção medieval de Aristóteles. O debate universitário da época, segundo Bertelloni, se deu sobre dois pontos: (1) a divisão da teleologia do fim último aristotélico em dois fins humanos: um terreno e outro sobrenatural e (2) as disputas entre os poderes secular e religioso pela primazia do fim último humano¹³². Neste momento, precisamos aprofundar a discussão sobre o fim último, para que possamos entender a posição de Tomás sobre o problema.

1.5.2.1. *Finis ultimus*

Como Bertelloni explicita, o debate sobre o fim último medieval se afastou do sentido original aristotélico. Tal sentido ainda hoje é fruto de disputa entre os especialistas. Mas por mais que se discuta se em Aristóteles o fim último é dominante (composto por somente um fim superior aos outros) ou inclusivo (composto por vários fins, o que faria do fim último um fim de segunda ordem, harmonizador dos fins de primeira ordem)¹³³, as discussões evidentemente não passam perto de um fim sobrenatural¹³⁴. O fim último em Aristóteles se dá no âmbito da vida humana e se

¹³¹ *Primum autem principium in operativis, quorum est ratio practica, est finis ultimus*. ST I^a-II^{ae}, q. 90, art. 2, resp.

¹³² Cf. supra Introdução.

¹³³ Cf. ZINGANO, “Eudaimonia e bem supremo em Aristóteles”.

¹³⁴ Tomás também não faz referência exatamente a um fim humano sobrenatural. Simplesmente pelo fato de que nós chamamos usualmente de sobrenatural ser considerado por Tomás como natureza. É por esse motivo que Tomás pode falar da natureza de Deus. Para Tomás, é conforme a natureza que o homem goze de beatitude na outra vida. Chamaremos, portanto, de sobrenatural tudo aquilo que, em Tomás, seja da esfera do poder divino e esteja afastado da esfera do poder humano de ação.

circunscreve na atividade política possibilitada pela *polis*.

Vimos que nas duas principais obras de Tomás, a SCG e a ST, a condição do ser humano é a de um *peregrino* que retorna para Deus¹³⁵. Vimos também que a alma humana, com a ação de suas potências (intelecto e vontade) tem condições para entender o que é o bem e ordenar os meios para que se possa chegar até ele. Temos que o ser humano, “ser voluntário e livre, opera sempre [...] com vistas a um fim do qual recebe seus atos e sua própria especificação”¹³⁶.

Para Tomás, não há dúvidas de que existe um fim último para a vida humana (o que, no debate contemporâneo, significaria colocá-lo como um defensor do fim dominante em Aristóteles). Ora, as ações propriamente humanas são aquelas que distinguem o ser humano dos outros animais, visto que o homem é o dono dos seus atos: mediante a razão e a vontade, ficando definido o livre arbítrio a partir da interação de ambas. Como todas as ações que procedem de uma potência da alma são causadas pela potência em razão de um objeto e como o objeto da vontade é o bem e o fim, temos que todas as ações humanas são por um fim¹³⁷. Tomás afirma que rigorosamente falando é impossível proceder até o infinito nos fins. Ora, todas as coisas que dependem entre si por natureza, retirada a primeira, desaparecem as demais que dependem dela. Isso fica claro nas causas motoras, que como não podem retroceder ao infinito, necessitam de um primeiro motor. No caso do apetite, deve haver um princípio para ele, visto que tudo o que se move, se move devido a outrem. Temos então que, retirado este princípio, o apetite permaneceria imóvel¹³⁸. E como tudo que tende a algo tende a algo como a um fim, da mesma forma é necessário que exista o fim último, para não remontarmos a uma série infinita de fins¹³⁹.

Não pode haver, tão pouco, uma série de fins que sejam considerados com fins últimos. A vontade humana não pode desejar ao mesmo tempo a diversos como fins últimos. A analogia que se faz é com o intelecto. O intelecto entende a partir de princípios

¹³⁵ Cf. *supra* Cap 1, 1.1 e 1.2.

¹³⁶ GILSON, *El tomismo*, p. 491.

¹³⁷ Cf. ST I^a-II^a, q. 1, art. 1, resp.

¹³⁸ Cf. ST I^a-II^a, q. 1, art. 4, resp.

¹³⁹ Cf. GILSON, *op. cit.*, p. 492.

naturais. A vontade, por sua vez, também é informada naturalmente sobre a existência do objeto desejado. E como toda a natureza tende para um único fim, o princípio do desejo humano tem que ser único.

Resta agora demonstrar em que, exatamente, se constitui o fim último do ser humano. O fim último da vontade deve ser aquele que satisfaça totalmente o apetite, a tendência natural humana. Não há alternativa. O bem desejado, para ser último, deve ser perfeito a ponto de saciar perfeitamente. Caso contrário, a atividade volitiva continuará desejando algo. E caso continue desejando algo, o bem encontrado não pode ser o último. Essa deve ser a característica do Soberano Bem: a plena saciedade.

Tomás afirma que o Soberano Bem, o fim último do homem, não pode ser algo criado. A plena saciedade do apetite humano pressupõe algo que seja perfeito. Ora, nenhum ser criado carrega em si a perfeição. Como o objeto por excelência da vontade é o bem universal, assim como o do intelecto é a verdade universal, somente esse bem dotado de universalidade pode saciar plenamente. Evidentemente, o bem universal somente é encontrado em Deus, que guarda em si todas as perfeições. Ora, se o fim de todas as criaturas é Deus, a criatura intelectual tende a Deus de forma especial, conhecendo-o pela operação que lhe é própria, pelo fato da operação própria de qualquer coisa ser seu fim, o que é perfeitíssimo nessa operação será o fim último¹⁴⁰.

Temos, então, que o fim último do ser humano é Deus. É possível falar de fim de duas maneiras. De uma maneira como a coisa desejada. Desejar algo é tender a um fim. Mas nem tudo o que tende a um fim consegue alcançá-lo. Neste primeiro modo, temos a separação entre o aquele que deseja e aquilo que é desejado. A segunda maneira de falar do fim é como a fruição da coisa desejada. Quando falamos do primeiro modo, estamos nos referindo a Deus. Já no segundo modo, como a fruição, o fim é algo criado no homem e existente nele, que possibilita ao desejante o pleno deleite do fim último. O fim último tomado enquanto a fruição, o deleite é a beatitude¹⁴¹.

A fruição que é a beatitude tem por essência a contemplação, pelo intelecto, das perfeições divinas. Isto pelo fato de, como vimos acima, o fim último ser conforme a operação própria do agente. No caso humano, a operação própria é atividade do intelecto.

¹⁴⁰ Cf. SCG III, cap. XXV, 2056-2057.

¹⁴¹ Cf. ST I^a-II^a, q. 3, art. 1, resp.

Temos também que o intelecto se apresenta como motor de todas as partes do homem, porque ele move o apetite propondo o objeto. Temos então que o fim do intelecto é o fim de todas as ações humanas e tal fim último é a primeira verdade, que é Deus¹⁴². Desta forma, a essência da beatitude humana é a atividade do intelecto no conhecimento da verdade divina. Mas, por acidente, a beatitude tem o gozo que satisfaz a vontade¹⁴³.

Neste ponto, temos condições de entender exatamente o que liga a razão prática citada por Tomás no artigo 2, questão 90 do DL com o fim último. A razão especulativa é diretamente envolvida com a beatitude. Ora, é a razão especulativa a responsável pelo que é considerado necessariamente. Como não há contingência em Deus, a beatitude está ligada à razão prática. A beatitude imperfeita consiste na participação “em alguns pontos particulares, de alguns dos caracteres que definem a verdadeira beatitude”¹⁴⁴. A beatitude imperfeita é a que podemos ter nesta vida. Ela consiste, em primeiro lugar, na contemplação (relativa aos princípios das ciências especulativas) e, em segundo lugar, no intelecto prático, que ordena as ações e paixões humanas¹⁴⁵.

Veremos quando tratarmos da lei natural, que a apreensão dos primeiros princípios da razão prática depende da participação de algo divino pelo ser humano. Por esse motivo a apreensão dos primeiros princípios da razão prática se liga, ainda que imperfeitamente, à beatitude possível nesta vida. Não por acaso, Tomás define a lei natural como “a impressão da luz divina em nós”¹⁴⁶. A devida apreensão de tal bem, a luz divina, significa fruir da beatitude possível nesta vida, ainda que de forma mais limitada que a proporcionada pela razão especulativa.

A beatitude proporcionada pela razão prática significa distinguir a luz divina que se encontra em todo ato moralmente defensável que a razão humana for capaz de apreender. Pensada desta forma, a beatitude proporcionada pela razão prática terá importância vital para a lei tomada em particular e também para a política em geral. Ora, se o ato moral humano é proporcionado por participação na razão divina, evidentemente a

¹⁴² Cf. SCG III, cap. XXV, 2064.

¹⁴³ Cf. ST I^a-II^a, q. 3, art. 4, resp.

¹⁴⁴ GILSON, *El tomismo*, p. 495.

¹⁴⁵ Cf. ST I^a-II^a, q. 3, art 5, resp.

¹⁴⁶ ST I^a-II^a, q. 91, art. 2, resp.

política, como parte da filosofia moral, também é reflexo da luz divina apreendida pela razão humana. Veremos ainda neste capítulo que, para Tomás, a humanidade considerada em estado de inocência, possuiria uma forma legítima de governo (*dominium*).

Veremos também que a consideração do melhor regime político na ST se encontra de forma mais completa não na lei humana, onde se deveria esperar, mas na lei divina, que auxilia o homem a apreender os princípios da lei natural. Podemos também afirmar, de acordo com o Prólogo ao DL, que se a lei pode ser considerada um meio de instrução divino para o homem, o que há de divino na lei não pode se restringir à lei revelada, que é a lei divina. Mas o princípio divino atinge toda lei que respeita o conceito tal como formulado por Santo Tomás. É de nosso entender, que, tendo como base esta concepção de beatitude imperfeita, Souza Neto pode afirmar de forma sucinta e eficaz que toda lei é “regida pelo Sumo Bem como fim último”¹⁴⁷.

Bastit discorda dessa linha de interpretação. Mantendo-se em sua linha de laicizar ao máximo a interpretação que faz da obra de Tomás, ele afirma que a lei,

por conduzir ao fim último, só produz esse efeito mediante a participação de todos no bem comum. [...]. Toda lei encontra sua fonte nessa realidade objetiva: o bem comum que é o fim último¹⁴⁸.

Pelo que foi discutido até o momento, cremos ter claro que essa posição não convém. Bastit não considera o significado que liga o conceito de fim último à fruição do Bem Supremo. Vimos que tal fruição é possível ainda que vivida imperfeitamente na vida terrena. cremos que é possível, agora, entender o desenvolvimento que Tomás propõe na resposta, quando afirma:

o primeiro princípio no que concerne ao operar, o qual concerne à razão prática, é o fim último. Por sua vez, o fim último da vida humana é a felicidade ou beatitude [...]. Donde ser necessário que a lei vise sobretudo à beatitude¹⁴⁹.

Se, no artigo precedente, a lei obriga a agir, dado o seu caráter irrefutavelmente racional, ordenando as ações para o fim, temos aqui que, definido o fim último como a

¹⁴⁷ SOUZA NETO, op. cit., p. 9.

¹⁴⁸ BASTIT, op. cit., p 49.

¹⁴⁹ *Est autem ultimus finis humanae vitae felicitas vel beatitudo, ut supra habitum est. Unde oportet quod lex maxime respiciat ordinem qui est in beatitudinem.* ST I^a-II^{ae}, q. 90. art. 2. resp.

felicidade humana ou beatitude, a lei, consequentemente, visa à beatitude ou à felicidade.

1.5.2.2 O bem comum e a comunidade perfeita.

Entramos agora no núcleo da resposta de Tomás. O bem comum é um dos pontos que mais divide os comentadores do *De lege*. Ora, seria o bem comum um ideal inalcançável, sempre aperfeiçoado, mas jamais atingido pela legislação, como uma espécie de filosofia do progresso contínuo medieval? Seria o bem comum uma proposta antimonárquica de unidade universal? Ou ainda apenas uma maneira de impor a lei a filhos desobedientes a seus pais, mantendo dessa forma a ordem social? Avançando na resposta de Tomás, temos que:

dado qualquer parte ordenar-se para o todo como o imperfeito ao perfeito e ser cada homem parte de uma comunidade perfeita, é necessário que a lei vise a ordenação para a felicidade comum como o que lhe é próprio¹⁵⁰.

É possível afirmar que: a lei ordena o homem para sua própria beatitude possível. Todo homem é parte de uma comunidade perfeita. Então, a lei deve ordenar as ações humanas em vista da comunidade perfeita. Ou seja, a lei ordena para o bem comum. Há, portanto, uma ligação imediata entre a beatitude possível nesta vida e o bem comum da comunidade perfeita.

Para entendermos em que constitui o bem comum visado pela lei, temos que debater antes aquilo que o torna possível, que é a comunidade perfeita (*communitatis perfectae*). Sobre a analogia entre a comunidade perfeita e o todo e as partes, o próprio Tomás explica em seu comentário à Política: nos todos se encontra uma ordem tal que o todo que inclui outro todo é principal. Temos como exemplo a parede que é um todo, porém está incluída em um outro todo que é a casa. O todo da casa é principal em relação à parede e consegue bens que a parede per si não consegue sozinha. Da mesma forma, a comunidade que inclui as outras é a principal. A cidade é a comunidade humana que inclui as demais (a casa e a aldeia). Assim a comunidade política é a principal e busca o bem principal entre todos os bens humanos, pois tende ao bem comum que é melhor e

¹⁵⁰ *Cum omnis pars ordinetur ad totum sicut imperfectum ad perfectum; unus autem homo est pars communitatis perfectae, necesse est quod lex proprie respiciat ordinem ad felicitatem communem. Unde et philosophus, in praemissa definitione legalium, mentionem facit et de felicitate et communione politica.* Eod loc.

mais divino que o bem de um só¹⁵¹.

O artigo 2 que por hora comentamos trabalha uma noção de bem comum diretamente ligada ao conceito de lei. Podemos afirmar que a noção de bem comum não é unicamente política, pelo fato de que o conceito de lei proposto por Tomás também não ser. Mas não há como negar que os conceitos políticos utilizados por Tomás, como o bem comum e a comunidade perfeita devam ser apenas tomados a título de exemplos, entre muitos que poderiam ter sido escolhidos. A comunidade política, tanto no artigo quanto no comentário à *Política*, aparece como comunidade perfeita: estamos falando da própria autonomia do político, que havia se perdido a partir da recepção da filosofia de Santo Agostinho na Alta Idade Média.

Mas em que consiste o pensamento político do Bispo de Hipona para que seja considerado um marco fundador? Uma das principais questões, apontada pelo estudo clássico de Arquilière, é a dissolução do direito natural do Estado pelo espiritual. Neste sentido temos a ruptura, na acepção mais forte do termo, com a tradição do pensamento político Greco-romano vigente no Império Romano. Na sua obra *De civitate dei*, Agostinho critica os fundamentos da filosofia política ciceroniana, colocando as bases para um futuro pensamento cristão sobre a política. A respeito de Cícero, Gilson afirma que as bases da cidade estariam na concórdia entre os cidadãos. Para tanto seria necessária a justiça. A justiça é condição preliminar para a cidade¹⁵².

E como muitos historiadores romanos afirmavam, fazia séculos que Roma abandonara a justiça, Agostinho pode dar o passo para criticar duramente o conceito ciceroneano de *populus* ao afirmar que nunca “houvera uma ‘verdadeira’ sociedade romana, por que a ‘verdadeira justiça’ nunca aí reinara”¹⁵³. Para poder comprovar esta afirmação, Agostinho parece se afastar do debate filosófico quando coloca a justiça romana aparentemente sob crítica religiosa. Se a justiça é a virtude de dar a cada um o que é seu, temos que a justiça romana é falsa, porque “arranca os homens a Deus para submetê-los aos demônios”¹⁵⁴. Mas Agostinho apenas segue os passos de Cícero, para

¹⁵¹ Cf. *Sentencia libri Politicorum*, 1, 2.

¹⁵² Cf. GILSON, *Metamorfoses da cidade de Deus*, p. 44.

¹⁵³ Ibid., p. 45.

¹⁵⁴ Ibid., p. 47

quem o que é justo deve refletir a lei divina. Influenciado pelo estoicismo, Cícero compreende a divindade como imersa no mundo e, por esse motivo, como um princípio de universalização¹⁵⁵.

Há uma lei natural universal, absolutamente primeira e invariável, que constitui uma esfera de realidade superior e que se identifica com a *mens* que rege o mundo¹⁵⁶. A lei tem que ser conforme a natureza para ser justa e verdadeira, pois tudo o que reflete a natureza reflete a divindade¹⁵⁷. Como há somente uma razão que governa o mundo, há um só deus autor, juiz e promulgador da lei¹⁵⁸.

Mas ser conforme a natureza não implica em perfeição. A razão humana, embora tenha um princípio divino, não é a mesma razão da divindade. Temos então que a razão humana necessariamente trabalha dentro dos limites de suas possibilidades. Como a razão humana trabalha, no seu conhecimento da verdade, sempre com a aproximação do verdadeiro, mas nunca com a verdade absoluta, que está além das possibilidades dos limites humanos, a lei humana deve refletir esse limite. Parece justo, para Cícero, que as leis se aproximem do bem, mas não sejam boas em absoluto.

Agostinho, por sua vez, trabalha com outro conceito de divindade e de possibilidades humanas. Agostinho, como cristão, considera que Deus se encarnou para se tornar acessível ao homem. Mais complicado ainda para Agostinho é considerar que a lei deve ser em conformidade com a natureza. A natureza humana está em condição decaída pelo pecado. Há, portanto, uma limitação na condição atual do homem que deve ser levada em consideração. Agostinho escreve do ponto de vista de um neoplatônico que considera precessão das criaturas: como tudo veio de Deus, deve retornar a Deus. Essa noção de circularidade universal e de retorno ao Uno, já está presente no neoplatonismo anterior a Agostinho, nos neoplatônicos ditos pagãos¹⁵⁹. Agostinho teve que se ater ao problema da finitude humana e da impossibilidade racional do retorno do finito à divindade, necessariamente infinita. Essa dificuldade não respondida pelos pagãos seria a

¹⁵⁵ Cf. BOLZANI FILHO, “Estoicismo e ceticismo”, p. 170.

¹⁵⁶ Cf. CÍCERO, *De republica*, I, 36.

¹⁵⁷ Cf. ESTÊVÃO, “Da antiguidade tardia à Idade Média”, p. 187.

¹⁵⁸ Cf. CÍCERO, *De republica*, III, 33.

¹⁵⁹ Cf. ESTÊVÃO, op. cit., p. 190.

causa da falência das filosofias, para Agostinho. Afinal, todas

prometem ao homem a felicidade. Traçam, mesmo, a estrada que para lá conduz, mas não há dois filósofos de certa importância que estejam de acordo sobre o que é a felicidade, nem sobre o caminho que se deve seguir para atingi-la. [...] O que lhes faltou para achar a verdade, e se porem de acordo sobre ela, foi a oportunidade de se apoiarem sobre uma revelação divina simultaneamente segura e comum a todos¹⁶⁰.

O dado novo do cristianismo e que Agostinho coloca no debate filosófico é a necessidade de dar fé no relato de que a dificuldade do retorno ao infinito divino foi solucionada com a Encarnação: o Deus que é fim último se torna também meio. Mas para tanto é necessário que se dê um passo de fé. Agostinho faz a defesa da crença e da fé como necessários à vida humana. É necessário acreditar que somos filhos de nossos pais. É necessário acreditar que as grandes batalhas dos generais romanos aconteceram. Para o caso da Encarnação, não pode ser irracional dar fé a um evento que necessita acontecer para que o neoplatonismo faça o devido sentido¹⁶¹.

A fé do cristão, por meio da Graça, permite que ele se religue a Deus. Ora, a partir do momento que Deus se torna acessível, sua justiça também se torna, ao menos em parte. Então se torna frágil, do ponto de vista de Agostinho, a argumentação que afirma a justiça humana como imperfeita diante da justiça divina. Mais ainda, se a justiça de Deus é inalcançável, como acreditava Cícero, jamais houve povo e nem república antes da Encarnação, respeitado o próprio conceito ciceroneano de *populus*. Agostinho se vê em condições de redefinir a noção de povo, já que ele próprio abalou a o conceito de Cícero. O conceito agostiniano será “a associação de uma multidão de seres racionais associados pela vontade e posse comuns do que eles amam”¹⁶². O critério racional deixa de ser a justiça e passa a ser o desejo para se estabelecer a sociabilidade humana.

Temos condição de entender agora outra extrema diferença entre os dois filósofos: a noção de natureza humana. Agostinho afirma a racionalidade como base para a sociedade. Cícero afirma o direito natural. A sociabilidade é da própria natureza do homem. E, conseqüentemente, a natureza humana guarda algo de divino, pelo fato da

¹⁶⁰ GILSON, *Metamorfoses da Cidade de Deus*, p. 60.

¹⁶¹ A razoabilidade da crença também é discutida em *Confissões*, Livro VI, 5.7.

¹⁶² GILSON, *Introdução aos estudos de Santo Agostinho*, p. 328.

divindade estar presente no mundo, imersa nele. Para o bispo, o homem, criado livre e racional, teve sua natureza decaída, rompida, pela opção que fez pelo mal.

O erro de Cícero seria não fazer a distinção entre natureza (criada) e condição decaída. É a condição decaída que acaba por reger a humanidade, e não mais sua natureza, criada perfeita por Deus. Os homens, desta feita, tendem ao mal mesmo quando acreditam estar fazendo o bem. De acordo com a interpretação de Agostinho, a Graça vem em socorro daqueles escolhidos, que então têm sua natureza parcialmente refeita nesta vida.

Na história humana, a razão e a vontade humana levaram ao erro e à queda. A razão e a vontade, ainda que decaídas, possibilitam a existência da *res publica*, visto que a sociabilidade natural se manteve, mas com um requisito necessário: ela está definitivamente cindida. Há os homens que vão permanecer em condição decaída e buscando o mal, ou seja, a aparência de justiça. E há os escolhidos que alcançam a graça e buscam o bem divino, que é a justiça perfeita.

Essas são as duas cidades: uma a Terrena, outra de Deus. Não há, portanto, um critério de territorialidade que define essas cidades. Há uma ordem de amores. A Cidade de Deus é composta pelos escolhidos que amam a justiça verdadeira. A outra ordem de amor se dá pelo amor que une os homens não escolhidos, que amam a justiça aparente. As duas cidades definidas por essa ordem de amor jamais coincidem, mas devem coexistir necessariamente até o final dos tempos, o juízo final¹⁶³.

A Igreja não é e nem pode ser a Cidade de Deus. Mas apenas o sinal visível e indispensável de sua existência. É, de fato, a única instituição na terra capaz de fazer com que a Cidade de Deus avance a seu fim legítimo. Mas não é a garantia de salvação para todos os seus membros. É perfeitamente possível que existam aqueles que somente cumprem os preceitos e ritos, sem serem, no entanto, escolhidos por Deus. Por outro lado, há os escolhidos que ainda não cumprem ritos ou preceitos e vivem na busca da justiça aparente, por ainda não terem recebido a Graça. Esse era o caso de Paulo, perseguidor de cristãos e escolhido por Deus, que acabou por se converter.

¹⁶³ Cf. ib., p. 334.

Da mesma forma o Estado, composto por escolhidos e condenados, não é exatamente a cidade Terrena¹⁶⁴. Os escolhidos, cidadãos da Cidade de Deus, convivem com os não cristãos sob um mesmo Estado. A história romana atesta imperadores pagãos e cristãos igualmente legítimos perante a população. Aos escolhidos cabe o dever de se tornarem cidadãos respeitosos da lei, tal como preceitua o Evangelho. O limite da obrigação dos cristãos para com o imperador pagão se encontra somente no que lhes for imposto em contrário à justiça divina. Neste caso, devem submeter-se aos castigos estipulados por César, como foi o caso dos mártires.

Gilson afirma que a partir das distinções propostas por Agostinho entre as duas cidades e entre o Estado e a Igreja, somadas à obrigação dos cristãos de serem cidadãos exemplares não é possível concluir que a existência de uma teocracia em seu pensamento político. Mas também a teocracia não está excluída enquanto possibilidade histórica. A teocracia “não é inconciliável com sua doutrina, pois, se o ideal da Cidade de Deus não implica essa ideia, não a exclui”¹⁶⁵. Não temos em Agostinho, de forma necessária, nem a teocracia, nem a sua negação.

Desta forma, temos que, do ponto de vista político, Agostinho dissolve o direito natural do Estado tal como presente na filosofia da Antiguidade Tardia, na qual ele se movia. No pensamento de Agostinho, o Estado não pode mais aspirar ao bem natural, que foi perdido pela humanidade decaída e passa a ser somente uma necessidade incontornável da condição humana que se manteve sociável e capaz de amar. Mais que isso, Agostinho acaba por colocar os alicerces para a habilitação do poder considerado superior ao temporal: o poder de espiritual. É justamente o poder espiritual que conseguiria colocar a humanidade em vista de seu fim último. Tais ideias terão grande fortuna no pensamento político medieval e estavam em vigor durante a vida de Tomás de Aquino.

Ficam extremamente claras as diferenças entre as duas concepções. Em Agostinho, a comunidade é formada por um impulso que, embora ainda se mantenha natural no sentido da socialização humana, nada tem do bem natural humano tal como criado. Já em Tomás as tendências naturais do homem estão em vigor, ainda que

¹⁶⁴ Cf. op. cit., pp. 341-342.

¹⁶⁵ Op. cit., p. 346.

comprometidas pela corrupção do pecado (*corrupta in nobis post peccatum*). No pensamento de Tomás o pecado nos faz falhar mesmo no que é possível por natureza, mas não corrompeu o suficiente a natureza humana a ponto de a romper.

O ser humano em Tomás se assemelha a um enfermo, que pode ainda realizar sozinho alguns movimentos¹⁶⁶. A graça continua absolutamente indispensável para a salvação humana, mas mesmo sem a graça o homem ainda é capaz de certos bens que lhe são naturais e proporcionais a sua natureza. Quando tratarmos das leis eterna, natural e humana ficará claro que o pecado também é considerado fora do âmbito exclusivo da salvação. As áreas de atuação que são humanas por direito estão comprometidas. Mas não há, em Tomás o mesmo peso da queda que Agostinho afirmou em seu pensamento. Mais complicado, se em Agostinho o pecado criou impossibilidades absolutas, em Tomás, noção de pecado como enfermidade parece criar impossibilidades relativas, que são variáveis de homem para homem. Justamente por esse motivo, a consequência do pecado nem sempre pode ser precisada. Veremos logo adiante que Tomás instaura a desigualdade natural já no estado de inocência, anterior ao pecado. A desigualdade anterior ao pecado também tende a se manter nas consequências do pecado, que são mais visíveis em uns do que em outros homens.

Tal mudança na concepção de ser humano tem reflexos políticos imediatos. Em Tomás, a comunidade humana não mais precisa ser entendida como um grupo reunido por interesses individualistas, embora a nossa natureza enferma ainda tenha possibilidade de criar grupos tais como os descritos por Agostinho¹⁶⁷. As possibilidades humanas que se mantém, ao menos de direito, e tornariam a humanidade apta a uma comunidade que podemos chamar perfeita: a comunidade política ou cidade (*communitas civitas*).

A comunidade política pode ser dita perfeita, primeiro, por respeitar a sociabilidade humana natural¹⁶⁸. Tal critério aparece já na SCG, como vimos acima. Em

¹⁶⁶ Cf. ST I^a-II^a, q. 109, art. 2, resp.

¹⁶⁷ Infelizmente foge ao escopo original deste estudo tentar buscar em Tomás se existe uma precisão a respeito da intensidade do mal causado pelo pecado e consequentemente de sua exata extensão sobre os assuntos humanos. Nossos comentários sobre o pecado estarão sempre em torno das questões levantadas no DL.

¹⁶⁸ Cf. LACHANCE, op. cit., pp. 282-284. CATTIN, *L'antropologie politique de Thomas d'Aquin*, pp. 94-98. GILSON, *Saint Thomas moraliste*, p. 354.

princípio, a sociedade é vital pelo fato de os indivíduos isoladamente não terem condições de sobreviver¹⁶⁹.

Mas a cidade não é a sociedade inicial e não é contemplada pela amizade, capacidade natural mantida intacta pelo pecado. A cidade é precedida por outras formas mais simples de sociedade, notadamente as famílias e as relações sociais que existem entre elas. Ora, a cidade, ao realizar perfeitamente a sociabilidade humana, partindo de famílias pré-existentes, deve superar também a perfectibilidade das famílias. A cidade deve oferecer ao indivíduo e à família aquilo que eles não conseguem sozinhos. Mas todos os intérpretes parecem concordar com o fato de que a sociabilidade natural humana nada tem a ver com a instrumentalização da cidade para suprir fins individuais ou bens individuais, seja de um sujeito tomado só ou de uma família tomada só. Tomás não abre espaço ao individualismo.

Além de fruto de uma perfeição, que é a sociabilidade natural, a cidade também proporciona bens impossíveis ao indivíduo isolado ou a famílias. A cidade consegue, desta forma, levar os seus membros a transcenderem suas possibilidades individuais. Graças à cidade o ser humano pode, ao invés de somente viver, bem viver. Justamente por essa razão, a cidade não é simplesmente a soma de suas partes, mas algo que está além delas. A cidade não é a soma dos cidadãos, mas depende dos cidadãos para sua existência, visto que não pode haver “produção de um bem coletivo sem colaboração, nem colaboração sem ordem, nem ordem sem coesão, sem unidade”¹⁷⁰. Nas palavras de Tomás, temos:

se é natural ao homem o viver em sociedade de muitos, cumpre haja, entre os homens, algo pelo que seja governada a multidão. Que, se houvesse muitos homens e tratasse cada um do que lhe conviesse, dispersar-se-ia a multidão em diversidade, caso também não houvesse algo cuidando do que pertence ao bem da multidão, assim como se corromperia o corpo do homem e de qualquer animal, se não existira alguma potência regedora comum, visando ao bem comum de todos os membros¹⁷¹.

¹⁶⁹ Cf. DR, I, 2.

¹⁷⁰ LACHANCE, op. cit., p. 250.

¹⁷¹ *Si ergo naturale est homini quod in societate multorum vivat, necesse est in hominibus esse per quod multitudo regatur. Multis enim existit nobis hominibus et unoquoque id, quod est sibi congruum, providente, multitudo in diversa dispergeretur, nisi etiam esset aliquis de eo quod ad bonum multitudinis pertinet curam habens; sicut et corpus hominis et cuiuslibet animalis*

Fica demonstrada, desta forma, a necessidade da comunidade política (*civitas*) e sua necessidade.

Outra dificuldade neste ponto é conciliar a passagem da razão universal válida para todo o ser humano para a necessidade de uma lei que poderá ser externa, vinda de fora da razão do indivíduo e para a qual ele deverá se submeter. Ora, dada a capacidade da razão humana de chegar aos primeiros princípios da lei natural tal como vimos acima, a lei política não seria desnecessária? Não seria o indivíduo, por si só, graças a suas capacidades naturais, capaz o suficiente para chegar ao bem e gozar da beatitude possível nesta vida sem a necessidade da lei política?

Consideramos que essas questões são insinuadas por Tomás nos três primeiros argumentos, onde temos a possibilidade de obtenção de determinados bens de forma desligada da lei política em particular ou do bem comum em geral. Para solucionar o problema, há comentadores que consideram o bem comum em relação a apenas uma de suas possibilidades. Como Tomás afirma, logo no Prólogo da questão 90, que a essência de lei que estamos comentando abrange diferentes leis, o bem comum, que é parte da essência de lei também pode ser entendido a partir do bem de cada diferente lei. Na nossa interpretação, portanto, há mais de um bem comum, pelo fato de existir mais de uma lei. Mas, como veremos, o exemplo que Tomás escolhe na questão, o do bem comum político, não é casual e tem a ver com a recuperação do sentido da política no debate filosófico do Século XIII.

O que chama nossa atenção, portanto, não é o fato de alguns comentadores tentarem discernir uma noção de bem comum ampla, como validade para todas as diferentes leis, mas sim o fato alguns desconsiderarem ou de não darem o peso devido ao exemplo escolhido por Tomás. Esse é o caso, principalmente, dos intérpretes que negam qualquer ruptura do pensamento político tomasiano com a tradição vigente no Século XIII, de inspiração em Agostinho.

É o caso de Ernest Fortin. Para ele, dado que a lei humana deriva da lei natural criada por Deus, a lei natural pode ser tomada como racional e acessível à razão humana. Até aqui, nada de novo. Mas Fortin dá um passo além: segue que a cidade ou comunidade

deflueret, nisi esset aliqua vis regitiva communis in corpore, quae ad bonum commune omnium membrorum intenderet. DR, I, 4.

perfeita deixa de ser necessária para o desenvolvimento da virtude, torna-se passível de ser julgada por uma norma superior a ela, já que se converte em uma parte de um todo que abarca todos os homens e cidades, perdendo definitivamente o estatuto de horizonte da esfera moral do homem. Cada homem em particular pode ter acesso à lei natural e se tornar parte de uma comunidade universal ou Cosmópolis que é governada pela Providência e tem uma justiça superior, posto que infalível. Essa comunidade é sinônimo de Reino de Deus. Fortin chega a afirmar que a doutrina de Santo Tomás tem caráter “extra político”¹⁷². Para ele, o bem comum possível é justamente esse da comunidade universal de governo estritamente divino. Nem é preciso dizer, a interpretação de Fortin aproxima Tomás de Agostinho. A crítica que se pode fazer a essa concepção é a de que a lei natural, por se tratar de preceitos por demais gerais, não dá conta sozinha da multiplicidade de atos particulares, havendo a necessidade da lei humana¹⁷³. Ou, nas palavras de Gilson:

Que se deve fazer o bem e evitar o mal [...] isso ninguém duvida. Porém, o que é o bem e o que é o mal? [...]. Aqui é onde começa a verdadeira dificuldade. Entre os princípios universais da lei natural e o detalhe infinitamente complexo dos atos particulares que devem conformar-se, se estende um abismo [...] que deve ser preenchido precisamente pela lei humana¹⁷⁴.

É interessante observar que a tese de que o bem comum pode ser definido a partir de somente uma das diferentes leis permite levar ao extremo oposto da proposta de Fortin, ainda que, mesmo assim se aproxime dela em um ponto. O exemplo é a análise de Yves Cattin. Cattin propõe uma interpretação do bem comum que, em um sentido, está em extrema oposição a Fortin.

A noção de governo divino em Tomás não tem relevância para Cattin senão a partir da plena realização do homem no espaço político da cidade. Partindo da noção de homem como animal político, a política não pode ser considerada acidental ou secundária: não podemos falar do homem sem desconsiderar sua vida na cidade¹⁷⁵.

¹⁷² Cf. FORTIN, op. cit., p. 253.

¹⁷³ Cf. ST I^a-II^a, q. 91. art. 3, resp. Discutiremos mais sobre essa questão no capítulo relativo à lei humana.

¹⁷⁴ GILSON, *El tomismo*, p. 374.

¹⁷⁵ Cf. CATTIN, *L'antropologie politique de Thomas d'Aquin*, p. 94.

Não existe em Tomás, portanto, o dilema entre interesse individual e interesse social: a sociedade está ordenada ao fim do indivíduo e o é para a comunidade como a parte para o todo. Não se pode, portanto, opor o bem social ao bem do indivíduo¹⁷⁶.

A comunhão entre indivíduo e sociedade é de tal monta que Tomás poderia afirmar, retomando Aristóteles, que a essência de animal político possibilita um desejo natural do ser humano para a comunidade. E que, da mesma forma que a sociedade, o Estado é uma emanção da essência do homem, não é fruto de um contrato em vista de uma utilidade. Portanto, Estado e sociedade são a tradução do modo de vida natural do homem. Como o Estado e a autoridade transcendem dos indivíduos, têm perspectiva finalista: o primado do bem comum¹⁷⁷.

Afirmar o bem comum como fim da política significa recusar qualquer tese que coloca o conflito como essencialmente político. O encontro com o outro é visto como necessário e não tem significado de promoção individual. O bem comum como fim do político obriga a pensar em termos de reconciliação. É a partir deste ponto que Cattin tira consequências surpreendentes: o bem comum não pode ser de comunidades políticas isoladas, pois se trata de uma verdade universal. Então, as comunidades não podem realizar seu próprio bem sem se abrir umas para as outras, o que leva Cattin a concluir que Tomás pretende uma unidade universal¹⁷⁸.

A tese de Cattin é instigante, mas não cremos ser defensável em sua conclusão universalizante. Cattin tem grandes méritos ao dar a força que consideramos necessária ao caráter político do ser humano e inescapável pertença à ordem social e política. Justamente por esse motivo, não deixa de lado o significado da recuperação do sentido filosófico da política na universidade do Século XIII, fato deveras esquecido dentre os defensores da continuidade entre Tomás e a tradição. Mas a noção de uma comunidade humana universal não nos parece clara nos textos de Tomás. Mesmo porque Tomás, ao fazer a discussão sobre o melhor regime, distingue não apenas entre os governos justos de regime diferente, mas também entre governos justos e injustos¹⁷⁹. Desta forma, não nos

¹⁷⁶ Cf. *ib.*, pp. 94-96.

¹⁷⁷ Cf. *ib.*, p. 118.

¹⁷⁸ Cf. *ib.*, pp 145-147.

¹⁷⁹ Cf. DR, III e IV.

parece claro que Tomás considerasse uma fraternidade universal em sentido político como factível.

Defendemos que não há razões para, a partir desse texto, postularmos um governo ou unificação universal que se dê a partir da abertura de toda comunidade. O que Tomás parece estar pensando é a necessidade de paz e unidade de cada comunidade política em particular para o bem comum de cada uma, o que, de resto, é o que aparece na maioria dos comentadores. Temos, desta forma, uma possibilidade de aproximação improvável entre Cattin e Fortin, visto que ambos trabalham com uma noção de bem comum de abrangência universal. A diferença é o foco na Providência em Fortin, que abarcaria todos os escolhidos, em contraste com a orientação política de comunhão universal de Cattin, que abarcaria todas as comunidades.

Temos ainda as análises que propõem uma interpretação que procura levar em consideração a totalidade das leis e consequentemente das comunidades, que podem se dirigir a um bem comum. Neste ponto, Bastit chama a atenção. Vimos os seus esforços para desconsiderar os elementos que, em Tomás, apontam para uma ordem sobrenatural que subordina a política, o que faz da lei racional que ele analisa uma entidade eminentemente política, restando às outras leis o recurso da analogia. Mas justamente nesse momento ele equipara a comunidade política a outras comunidades para entender o bem comum:

Convém de início salientar que ainda permanecemos na busca de uma noção de lei em geral, portanto que a noção em questão não é essencialmente política. Santo Tomás invoca aqui o caso da cidade a título de exemplo e de experiência comum de uma comunidade perfeita, mas essa noção pode estender-se a muitas outras comunidades: a Igreja, o universo inteiro... Somente é necessário que se trate de uma comunidade perfeita, ou seja, apta para alcançar por si só o seu fim¹⁸⁰.

Bastit também coloca a existência de bens comuns não políticos, voltados para comunidades outras. Embora concordemos com Bastit com o fato de que o conceito de bem comum, assim como o conceito de lei, extrapole o âmbito político, visto que voltado a outras leis além da lei humana, cabem várias discordâncias.

¹⁸⁰ BASTIT, op. cit., p. 49.

A primeira delas é com relação ao exemplo escolhido. Associar diretamente a comunidade política ao bem comum é algo que diz respeito diretamente a retomada do conceito de política que o pensamento de Tomás propõe nas discussões do seu tempo. Dialoga diretamente com os outros artigos da questão 90, onde, no primeiro artigo, já tivemos o exemplo da prudência do príncipe. No terceiro artigo, talvez o mais explícito de todos, Tomás nos fala diretamente da pessoa pública (*personam publicam*) capaz de produzir a lei. No quarto artigo, temos a típica lei política, que é a lei promulgada sob a forma escrita. Por generalizar a noção de bem comum presente no artigo, Bastit deixa de falar de forma aprofundada do bem comum político, e se vê obrigado a introduzir a política, de forma abrupta, no comentário ao artigo seguinte, onde não há como escapar do peso da autoridade política¹⁸¹. Tal peso já aparece nesta questão, mas por algum motivo Bastit o desconsidera.

Outra interpretação que acaba por esvaziar o conteúdo político do bem comum é a de Gabriel Chalmeta. Chalmeta coloca a questão, bastante pertinente a nosso entender, sobre a passagem da busca individual do fim último para a busca do bem comum. A resposta se dá pela amizade: cada homem é por natureza amigo de todos os homens [SCG IV cap. LIV, 3926, 3927].

Dessa forma, para o comentador, amor e amizade entram na definição de homem, com consequências políticas imediatas: pois se, como vimos acima, a lei política está diretamente relacionada com a beatitude, a amizade também estaria: a felicidade se dá por vínculos de amizade (DR 1, 11). Não seria de se estranhar a passagem do fim último individual para o bem comum, tendo em vista que o verdadeiro amor quer o bem do próximo (ST I^a-II^{ae}, q. 23, art. 1)¹⁸². Dado que é impossível ao homem ser amigo de todos com o mesmo grau de exigência, é necessário criar uma *ordo amoris*, uma hierarquia dos laços de amizade que determine as suas diversas ordens possíveis que vão dos laços mais intensos aos menos intensos.

Na interpretação de Chalmeta, a plena realização do homem tem tantas formas quanto as esferas sociais em que se move. E a cada esfera social corresponderia um bem comum. O homem é ordenado a três bens comuns conhecidos: o político, o que regula as

¹⁸¹ Cf. *ib.*, p. 52.

¹⁸² Cf. CHALMETA, *La justiça política em Tomás de Aquino*, pp. 155-159.

relações com estranhos no mercado e o doméstico. Os bens comuns dos três níveis não são redutíveis um ao outro, gozando de autonomia, embora estejam associados¹⁸³. Cabe à família o vínculo de amizade perfeita, onde se pode viver plenamente o ideal ético e a busca da virtude. É a família que faz o indivíduo virtuoso. O bem comum político, por sua vez, tem caráter subsidiário. É na esfera política que se encontram os estranhos, aqueles que não se consegue amar da mesma forma que na família, mas que se deve tratar com o respeito devido¹⁸⁴.

O fim último político deve ser garantir a paz na liberdade, tornando possível o convívio com os estranhos. Pela paz se mantém unida a comunidade, contra seus inimigos externos e, principalmente, internos (os viciosos). A paz garante a liberdade contra a arbitrariedade. Da liberdade temos o agir bem dos súditos. Tal agir bem se bifurca em virtude e bens materiais. Além da paz, a outra ação necessária dos governantes diz respeito aos bens materiais. Somente subsidiariamente o governo participa na promoção da virtude. Como o agente principal para a virtude do indivíduo é a família, cabe à sociedade o cuidado com aqueles que se rebelaram contra os conselhos paternos. Entra em ação, primeiro, o costume e, por fim, a lei. É somente quando se esgotam as possibilidades da família que as leis se fazem necessárias. Para tanto, Chalmeta foca principalmente a questão da autoridade pública e seu poder de obrigar, visto que a lei obriga e/ou proíbe¹⁸⁵.

A interpretação de Chalmeta tende a reduzir ao mínimo o espaço do político no pensamento de Tomás. Mas esbarra em dificuldades. A primeira é levantada por ele mesmo: não há explicitamente em Tomás uma ordem social relativa ao “mercado”. Mas o principal problema é a restrição que ele faz de bem comum político para a realização do ser humano. Tal restrição esbarra em problemas no *De lege*. O primeiro grande problema é considerar a lei somente uma espécie de última muralha contra os danos sociais causados por maus filhos. Tal interpretação leva a considerarmos a lei como imutável, atemporal. Ora, visto que é a família a grande responsável pela virtude do indivíduo, no limite Chalmeta acaba por afirmar que a legislação já está pronta e, deste modo, restringe

¹⁸³ Cf. ib., pp.162-164

¹⁸⁴ Cf. ib., pp. 169-171.

¹⁸⁵ Cf. ib., pp. 172-186.

a atividade do legislador. A esse respeito, diz Tomás:

com efeito, os primeiros que intencionaram inventar algo útil para a comunidade dos homens, não sendo capazes de tudo considerar por si mesmos, instituíram algo imperfeito, deficiente em muitos aspectos, que os pósteros mudaram, instituindo algo que em apenas uns poucos aspectos fosse deficiente quanto à utilidade comum¹⁸⁶.

A atividade legisladora, ao melhorar a lei existente, ultrapassa a virtude da família, e coloca novas obrigações à *multitud*. Também se pode objetar afirmando que a atividade da família para legar indivíduos virtuosos à comunidade nem sempre é tão bem sucedida como afirma Chalmeta. Para poder minimizar a função da autoridade política, ele acaba por hipertrofiar as possibilidades das famílias na boa condução da educação dos filhos. Mas Tomás afirma que: “a lei humana impõe-se à multidão dos homens, cuja maior parte é de homens não perfeitos na virtude”¹⁸⁷.

Mais ainda, no próprio corpo da resposta à questão que analisamos agora, Tomás afirma que é a cidade a comunidade perfeita e não a família. Desta forma, Chalmeta, para dar maior visibilidade à família e ao amor dentro de um núcleo pequeno de indivíduos, acaba por minimizar o bem comum da comunidade política e desconsidera aspectos importantes do próprio texto de Tomás.

Resta-nos ainda uma tomada de posição diante do debate. As interpretações citadas acima são todas razoavelmente recentes. Acreditamos que não conseguem superar algumas posições de um estudo considerado já como clássico: o de Louis Lachance. Quem mais se aproxima de Lachance é Cattin, apesar de se afastar dele com relação às conclusões universalistas sobre o bem comum político que vimos acima. Nossas conclusões a respeito do conceito de bem comum e suas consequências para o conceito de lei estão baseadas principalmente nesses dois autores e subsidiariamente em aspectos dos demais. Praticamente todos concordam que a passagem da razão individual para o bem comum na resposta do artigo 2 diz respeito à natureza político-social do ser humano.

¹⁸⁶ *Nam primi qui intenderunt invenire aliquid utile communitati hominum, non valentes omnia ex seipsis considerare, instituerunt quaedam imperfecta in multis deficientia quae posteriores mutaverunt, instituentes aliqua quae in paucioribus deficere possent a communi utilitate.* ST I-II^a, q. 97, art. 1, resp.

¹⁸⁷ *Lex autem humana ponitur multitudini hominum, in qua maior pars est hominum non perfectorum virtute.* ST I-II^a, q. 96, art. 2, resp.

Lachance coloca de forma pertinente que a divisão entre natural e sobrenatural na obra de Tomás muitas vezes é realizada de forma arbitrária e maniqueísta. A oposição entre as duas ordens é muitas vezes colocada de forma a fazer com que ambas não se comuniquem na obra de Tomás, cabendo, para a ordem natural, a política, e, para a ordem sobrenatural, a graça e a salvação. O problema dessa visão é dar pouca relevância para o fato de a alma humana ser naturalmente imortal na obra de Tomás.

Ora, vimos que o Prólogo da questão 90 principia por atribuir a lei a Deus e não diretamente aos homens. Vimos também que a beatitude a que visa a lei humana é um reflexo, ainda que imperfeito, da beatitude perfeita e do pleno gozo da fruição divina na vida eterna. Afirmar que a lei humana, por ser lei, se dirige a beatitude significa mostrar algo de divino na política. O bem comum a que visa a lei humana é “natural e temporal, quer dizer, o bem do homem nesta vida. O qual não exclui uma repercussão possível no destino sobrenatural e eterno”¹⁸⁸.

Cattin parece caminhar no mesmo sentido de Lachance ao afirmar que o mundo criado tem valor de mediação: uma ordem que unifica criatura e Deus. Dado que o homem é animal político, a política faz parte dessa mediação entre criatura e Criador¹⁸⁹. A natureza humana, longe de ser um princípio puramente imanente, aponta, com sua essência, tanto para o político quanto para o Criador. Em Tomás, o temporal não existe per si. Temos então que a mesma natureza humana, dotada dos princípios racionais para a busca do fim, não o faz de forma individual. Buscar o fim é um esforço coletivo em vista de um Bem que não se resume a esta vida. Para Lachance, assim é o bem comum:

é aqui embaixo a melhor cópia, a mais alta participação na justiça divina. É o mais divino que há no mundo da vida moral e o mais vasto e melhor que o homem pode sonhar. [...]. A amizade que deve reinar entre os homens faz com que devamos procurar o bem do indivíduo. Não obstante, não é preciso dizer que é infinitamente melhor e mais divino se dedicar ao bem de toda a nação e de suas cidades¹⁹⁰.

Neste modo, dentro da interpretação que nos parece mais factível com o texto de Tomás, a passagem da busca individual pelo bem para a busca coletiva (política) pelo

¹⁸⁸ LACHANCE, op. cit., p. 280.

¹⁸⁹ Cf. CATTIN, op. cit., p. 99.

¹⁹⁰ LACHANCE, op. cit., p. 284.

bem comum, aponta diretamente para uma outra passagem, que é transcendente. Tal possibilidade fica clara pelo uso da noção de beatitude diretamente relacionada ao bem comum. Não por acaso, Tomás considera que a comunidade política é a comunidade perfeita, capaz, ao mesmo tempo, do bem humano e de apontar para bem divino.

Mas o que seria o bem comum político para poder ser comparado a algo divino? O que tal comunidade precisa fazer para ser considerada perfeita? Segundo Lachance, o bem comum em si não existe. Ora, vimos que os primeiros princípios da razão prática estão ligados à busca do bem e a evitar o mal¹⁹¹. Vimos também que as leis humanas são mutáveis¹⁹². Além dessas, a lei natural é perfeitamente mutável:

Deve-se dizer que se pode entender a mudança da lei natural duplamente. De um modo, por meio de algo que se lhe acrescenta. Dessa forma, nada proíbe ser a lei natural mudada, pois muito foi acrescentado à lei natural, tanto pela lei divina, quanto por leis humanas para utilidade da vida humana. De outro modo, se entende a mudança da lei natural a modo de subtração, de forma que algo deixe de ser lei natural, que primordialmente vigorara segundo a lei natural. E assim, quanto aos primeiros princípios da lei da natureza, é esta de todo impossível¹⁹³.

Comparada com essas três referências a Tomás, a posição de Lachance faz todo sentido. Fica claro que, para Tomás, as leis não têm um sentido de imutabilidade, sendo, ao contrário, dinâmicas. Ainda que Tomás afirme que tal dinamismo deve ser limitado para não contrariar o costume e causar maior dano que bem¹⁹⁴, há algo semelhante a um senso de progresso ou de história na concepção tomasiana de lei que atinge até a lei natural¹⁹⁵.

¹⁹¹ Cf. ST I^a-II^{ae}, q. 94.

¹⁹² Cf. ST I^a-II^{ae}, q. 97, art. 1.

¹⁹³ *Respondeo dicendum quod lex naturalis potest intelligi mutari dupliciter. Uno modo, per hoc quod aliquid ei addatur. Et sic nihil prohibet legem naturalem mutari, multa enim supra legem naturalem superaddita sunt, ad humanam vitam utilia, tam per legem divinam, quam etiam per leges humanas. Alio modo intelligitur mutatio legis naturalis per modum subtractionis, ut scilicet aliquid desinat esse de lege naturali, quod prius fuit secundum legem naturalem. Et sic quantum ad prima principia legis naturae, lex naturae est omnino immutabilis.* ST I^a-II^{ae}, q. 94, art. 5.

¹⁹⁴ Cf. ST I^a-II^{ae}, q. 97, art. 2.

¹⁹⁵ Para aqueles que negam que Tomás represente algum tipo de ruptura com a tradição herdada de Agostinho, é um ponto interessante. Ora, como ficou claro no texto citado, a lei divina (revelada) pode modificar a lei natural. Tal fato significa que a lei natural em Tomás não é exatamente como a tradição da antiguidade pagã entendia a racionalidade da lei natural.

Tal dinamismo é próprio da natureza da razão humana, sujeita ao desenvolvimento e à história, o que explica as mudanças na história da filosofia. Ora, da mesma forma que nosso conhecimento especulativo sobre o mundo pode sofrer mudanças, nosso conhecimento moral obtido pela razão prática também é sujeito a ampliações. Temos, então, que são passíveis mudanças de leis e consequentemente, o que chamamos de bem comum pode ser aperfeiçoado, já que obtido através de leis. Apesar de seu caráter mutável, há aspectos que se mantêm para que o bem gerado pela cidade possa ser considerado o bem comum. A cidade deve possibilitar a unidade. “O que é próprio divide, o que é comum une”¹⁹⁶.

Como colocou Cattin, o conflito não é parte essencial do bem comum em Tomás. Se por um lado o indivíduo não é a comunidade e pode ter bem próprio, no entanto o homem é animal político e de uma certa maneira ele é a comunidade e o bem comum é o seu bem¹⁹⁷. Para Tomás, unidade e paz caminham juntas a ponto de serem tratadas quase como sinônimas:

o bem e salvamento da multidão consorciada é conservar-lhe a unidade, dita paz, perdida a qual, perece a utilidade da vida social, uma vez que é onerosa a si mesma a multidão dissensiosa. Por conseguinte, o máximo intento do governante deve ser o cuidar da unidade da paz¹⁹⁸.

A paz não é a simples ausência de guerra externa. Ela deve garantir a liberdade dos cidadãos e, com esta, o pleno exercício da virtude dos justos. A liberdade vivida pelo justo deve auxiliar a que mais cidadãos se tornem virtuosos, pois um virtuoso pode tornar a outro virtuoso a partir do conselho¹⁹⁹. Mas como a cidade pode ter cidadãos que se oponham ao cumprimento das leis, faz parte do bem comum a autoridade necessária para impor, sempre que possível, o seu cumprimento²⁰⁰.

Visto que a lei e a autoridade política reforçam os conselhos paternos no sentido de aprimorar a virtude dos cidadãos, temos que a cidade é o lugar privilegiado para a vida virtuosa. Por fim, mas não menos importante, faz parte do bem comum o incentivo ao

¹⁹⁶ DR I, 4.

¹⁹⁷ Cf. CATTIN, op. cit., p. 146.

¹⁹⁸ DR III, 8.

¹⁹⁹ ST I^a-II^a, q. 90, art 3, ad 2.

²⁰⁰ Cf. eod loc.

conhecimento das realidades divinas. Segundo Tomás, “nada fica estabelecido pela razão prática senão por sua ordenação ao fim último, que é o bem comum. O que fica estabelecido desse modo tem razão de lei”²⁰¹. Ora, faz parte dos princípios que caem na razão prática “ter o homem uma inclinação natural para conhecer a verdade sobre Deus”.²⁰²

1.6 *De causa eius*. Questão 90 artigo 3.

Os ganhos filosóficos dos dois primeiros artigos são imensos. Tomás estabeleceu a racionalidade da lei e, portanto, colocou a razão como o princípio dos atos humanos. Desta forma, não apenas a lei passa a ser atributo da razão humana, mas a comunidade política, capaz de lei, passa a ser perfeita. Veremos que em um artigo curto, a primazia dada à esfera política para o tratamento da lei no DL se torna incontornável. Mesmo considerando que a essência de lei, tal como proposta por Tomás, tem validade para além da vida política, os exemplos utilizados por Tomás vão se avolumando no sentido de afirmar que é a partir da atividade política e por analogia a ela é que se pode pensar a totalidade das outras leis. Resta agora estabelecer quem, na comunidade perfeita, tem o poder de legislar ou mesmo se tal poder é necessário.

1.6.1 Objeções

Os silogismos propostos são curtos e claros como no artigo anterior. No primeiro argumento, Tomás inicia por propor, a partir da *Carta de São Paulo aos Romanos*, a capacidade dos gentios de fazerem naturalmente o que é da lei, mesmo sem o conhecimento da lei. Na passagem citada, São Paulo nos fala da lei divina e consequentemente do legislador divino. A referência se dá pelo fato, observado pelo Apóstolo, de que os gentios, mesmo sem conhecer o texto da lei, “naturalmente fazem o que é da lei e são lei para si”²⁰³.

O argumento está próximo da interpretação de Fortin que vimos acima. Ora, dado que a razão natural a que todos têm acesso é capaz de chegar aos primeiros princípios da

²⁰¹ ST I^a-II^{ae}, q. 90, art. 2, ad 3 resp.

²⁰² ST I^a-II^{ae}, q. 94, art. 2, resp.

²⁰³ ST I^a-II^{ae}, q. 90, art. 3, arg. 1.

ação, logo a lei seria dispensável. Neste argumento, Tomás avança a lógica até o seu limite e chega a questionar a necessidade do legislador divino. Se os gentios são capazes de seguir naturalmente a lei, talvez o legislador seja dispensável. Se, como vimos acima, a lei procede de Deus como meio para a instrução humana, eliminar a necessidade do legislador divino significa colocar em xeque a necessidade dos legisladores em geral.

Na segunda objeção, Tomás questiona a necessidade do legislador humano. Segundo o Filósofo, é a intenção do legislador fazer o homem virtuoso. Mas, como qualquer homem pode induzir um outro à virtude, logo, a razão de qualquer homem produz a lei²⁰⁴. Tomás introduz a aproximação entre a atividade do legislador e a ação do conselho do amigo. Podemos pensar no argumento de Chalmeta, que vimos acima. Desta forma, a autoridade política não se diferencia de outra relação social, possibilitada não somente pela cidade, mas em comunidades menores como a aldeia.

Na terceira, temos a aproximação do legislador político da autoridade da casa (*domus*). O príncipe governa a cidade assim como o pai governa a casa. O príncipe pode legislar para a cidade. Logo, o pai pode legislar para a casa²⁰⁵. Temos aqui uma aproximação entre a casa e a cidade. A lógica do argumento é exatamente a mesma do argumento anterior. Neste caso, não temos a comparação da ação entre amigos, mas a comparação entre a autoridade do legislador e a autoridade do *pater*. Levada ao extremo, o argumento tende eliminar a possibilidade da *civitas* como comunidade perfeita, pelo fato de uma de suas virtudes ser semelhante à virtude do *pater*.

1.6.2 Resposta

A resposta de Tomás é rápida e clara:

a lei própria, primeiro e principalmente, visa a ordenação para o bem comum. Ora, ordenar algo para o bem comum compete a toda a multidão ou a alguém a quem cabe gerir fazendo às vezes de toda a multidão. Portanto, estabelecer a lei compete a toda a multidão ou à pessoa pública à qual compete cuidar de toda a multidão²⁰⁶.

²⁰⁴ Cf. ST I^a-II^{ae}, q. 90, art. 3, arg. 2.

²⁰⁵ Cf. ST I^a-II^{ae}, q. 90, art. 3, arg. 3.

²⁰⁶ *Ordinare autem aliquid in bonum commune est vel totius multitudinis, vel alicuius gerentis vicem totius multitudinis. Et ideo condere legem vel pertinet ad totam multitudinem, vel pertinet ad personam publicam quae totius multitudinis curam habet.* ST I^a-II^{ae}, q. 90, art. 3, resp.

Neste artigo, Tomás ainda não explicita quem seria esta pessoa pública que teria, além do poder de legislar, também o poder coativo de infligir penas²⁰⁷. Veremos no capítulo relativo à lei humana que a ST comporta várias possibilidades para o entendimento do que seria o melhor regime político. E, portanto, várias possibilidades para se designar exatamente quem detém o poder (*dominium*) sobre os demais. Neste ponto, é afirmado um poder, ainda informe, que Tomás afirma como necessário também para manter a comunidade política unida. Esse poder seria responsável pela legitimidade do legislar e pelo direito de infligir penas. Tomás, neste ponto do DL, não denomina esse poder.

Na questão 96 da *Prima pars*, Tomás discute sobre a possibilidade de o homem dominar outro homem no estado de inocência, anterior ao pecado. O estado de inocência é importante por afirmar aquilo que é da natureza humana integral, portanto algo que é totalmente de direito do homem.

No artigo 3 se discute a possibilidade da igualdade. Havia no estado de natureza alguma desigualdade. Primeiro quanto ao sexo, pois sem diferença de sexo não haveria geração. Como a reprodução seria possível no estado de inocência, teríamos também a diversidade de idades. Mesmo na alma haveria diversidades entre os homens no estado de inocência. A alma humana não opera por necessidade, mas por livre arbítrio, o que levaria a haver maior ou menor esforço de cada indivíduo no sentido de conhecer e avançar na justiça e ciência. O corpo também seria díspar entre os homens, por não estar isento da lei da natureza e depender da matéria e de fatores exteriores. Nada impediria que uns nascessem mais vigorosos ou mais belos que outros. Portanto, antes do pecado já existiria a diferença natural entre os homens²⁰⁸. Mesmo Deus podia ser causa da desigualdade natural, pelo fato de haver a necessidade da ordem natural, que é composta por graus de ser, resplandecer. E como o homem é o melhor dos seres corpóreos, a ordem natural deveria resplandecer mais entre eles²⁰⁹.

Estabelecida a base da desigualdade natural, Tomás passa a afirmar a politicidade natural existente antes do pecado. O princípio é a sociabilidade natural: “o homem é

²⁰⁷ *Persona publica, ad quam pertinet poenas infligere*. ST I^a-II^æ, q. 90, art. 3, ad 2.

²⁰⁸ Cf. ST I, q. 96, art. 3, resp.

²⁰⁹ Cf. ST I, q. 96, art. 3, ad 2.

naturalmente um animal social”²¹⁰. A partir da sociabilidade natural, a politicidade vem como consequência: “Não poderia haver vida social de muitos, a não ser que alguém presidisse”²¹¹. Ora, a politicidade natural é justamente o *dominium*, o direito que um ou alguns têm de dirigir outros ao seu devido fim. Tal direito é o princípio natural do governo.

Tomás distingue dois sentidos para o *dominium*. Um, no sentido do senhor em relação ao escravo. E como o escravo vive em função do senhor, essa forma de domínio não existiria em estado de inocência. Na outra forma, o domínio se identifica com o ofício de governar e dirigir pessoas livres (*officium gobernandi et diligendi liberos*). Ora, alguém domina o outro como livre quando o dirige para o próprio bem daquele que é dirigido: o bem comum. E como o homem é animal social, é necessário que haja o *dominium*²¹². A vida social de muitos exige que alguém presida no intento do bem comum. O primeiro argumento de Tomás para justificar o *dominium* sobre a sociedade é uma

exigência implícita no conceito de congregação de muitos ou *socialis vita multorum*. Se esta carecer de governo, cada um desses muitos tenderia a fins diversos, não coincidentes com o fim unitário da sociedade como um todo único, e isso implicaria um potencial conflito entre os fins de cada indivíduo e os da sociedade²¹³.

O domínio de um pelo outro, na visão de Bertelloni, implicaria não somente o fim da sociedade, mas o fim da sociedade causado por conflitos entre os diversos fins que cada indivíduo pudesse ter. É de nosso entender que tal interpretação, para a questão 96 não convém. Assim como colocou Cattin, entendemos que o *dominium* é uma exigência do ser natural do homem: guarda em si uma positividade. Não é necessariamente a obstrução de uma lacuna. Algo como se disséssemos que o *dominium* entre iguais viria

²¹⁰ *Homo naturaliter est animal sociale*. ST I, q. 96, art. 4, resp.

²¹¹ *Socialis autem vita multorum esse non posset, nisi aliquis praesideret*. Eod loc.

²¹² Vimos que na SCG já está dada a formulação tomasiana de *animal sociale*. Cf. supra Cap. 1, 1.1.

²¹³ “Exigência implícita en el concepto de congregación de mucho o *socialis vita multorum*. Si ésta careciera de gobierno, cada uno de esos muchos tendería a fines diversos, no coincidentes con el fin unitário de la sociedad como un todo único, y ello implicaría un potencial conflicto entre los fines de cada individuo y los de la sociedad”. BERTELLONI, “Que significa politica...”, p. 10.

para evitar um mal, que é o da dissociação da comunidade. Tal interpretação acaba por aproximar o *dominium* entre iguais do contrato social. Não é disso que se trata, em nosso entender. Tomás não afirma o que aconteceria se o *dominium* não existisse. Ele apenas afirma o que é natural para muitos, quando não há poder: a dispersão por fins diversos. Mas a natureza da multidão dispersa não é a causa do *dominium*. A causa é a própria natureza política do homem. Há ainda, na questão 96, artigo 4 da *Prima pars* a possibilidade de pensarmos como seria o melhor governo fora no estado de inocência. Mas essa questão será debatida no capítulo sobre a lei humana.

Se retornarmos agora para o *DL*, dentro da interpretação que propomos, vimos que a é de direito da natureza humana poder gozar do bem terreno que é a beatitude imperfeita. Então, se é da natureza da razão prática estar ligada diretamente à beatitude possível nesta vida e se a lei humana visa justamente a ordenação dos atos para o bem comum, que também se confunde com a beatitude, temos agora que a mesma natureza impõe a necessidade do *dominium* para que o bem comum seja alcançado. É de direito da natureza humana, portanto, que haja bom governo, boas leis e que a multidão que compõe a *civitas* não se disperse, mas alcance a beatitude possível.

Temos então três atributos importantes a respeito do *dominium*: 1) ele é natural. Qualquer interpretação que tenda ao contratualismo teria que afirmar que os homens abrem mão de algo em nome da existência do poder entre iguais. Não é o que se mostra na leitura tanto da questão 96 da *Prima pars* quanto da questão 90, artigo 3 do *DL*. Ao contrário, a natureza do poder entre iguais representa um ganho, ou um passo indispensável para que o homem alcance o seu devido fim possível nesta vida. Justamente por isso, o *dominium* acaba por superar o bem que representa a família e a aldeia para a humanidade. 2) a ele cabe a responsabilidade de fazer a lei que orienta a todos no sentido do bem comum. 3) é graças ao *dominium* que se pode falar que a lei tem poder de coação, de obrigação. Tomás fala em diversas oportunidades que a lei supera o conselho paterno pelo fato de estar imbuída de um poder, de uma força, maior que a força que possui o *pater*. Esse poder de coação da lei está diretamente ligado à autoridade responsável por ela.

Pelo que foi levantado até o momento, cremos ser possível entender como os elementos da ST I^a-II^æ, q. 90, art. 3, e da ST I, q. 96, art. 4, mostram até que ponto Tomás

se afasta de Agostinho. Vimos acima que Agostinho, ao dissolver as bases do direito natural em Cícero, afasta a origem natural do Estado. Mais ainda, que o Estado, dada a condição decaída do homem, não tem como se voltar ao bem comum, mas se volta principalmente a falsos bens.

1.6.3.1 Ad primum

A regra é não apenas inerente ao que regula, mas também ao regulado. Portanto, dizer que alguém é regra de si mesmo, apenas pode reforçar que possui a regra inscrita em seu coração, no caso, a lei natural. Possuir a regra inscrita por participação é estar sob a ordenação daquele que regula. Quem está sob a ordenação de quem regula, que é Deus, está ordenado ao bem comum.

1.6.3.2. Ad secundum

É justamente a resposta em que Tomás apresenta o *dominium* como dotado de poder de coação. Ora, um homem somente pode induzir a virtude a outrem mediante o conselho. O que lhe dá um poder de intervenção limitado, segundo Tomás. A indução da virtude em outrem é mais eficaz a partir do poder de coação possuído pelo *dominium* pela capacidade de alguns, ou de toda a multidão, de governar o todo da comunidade política.

1.6.3.3 Ad tertium

Tomás retoma a necessidade e a dignidade da comunidade política. Ora, um homem só não é um fim último. Mas é ordenado a um fim último que só pode ser alcançado coletivamente. É por isso que a comunidade política é perfeita. Por que garante a perfeição última dos homens nesta vida, que é a beatitude. Do mesmo modo o lar (*domus*) não garante per si todos os bens para seus membros. Então, muito embora se possa fazer a analogia entre o governo do pai na casa e o governo do príncipe na cidade, não se pode perder de vista que entre a casa e a cidade existe não apenas a diferença de número de dominados, mas a diferença de natureza das possibilidades conferidas pelas distintas formas de dominação.

1.7. A lei tornada pública. Questão 90 artigo 4.

Neste artigo Tomás discute a necessidade da promulgação da lei (*promulgatio*). Ora, dos quatro artigos da questão 90, esse é o único que não tem uma importância capital para nossa pesquisa. A questão da promulgação da lei não está diretamente relacionada com algum aspecto de ruptura com a tradição herdada de Agostinho. Nas palavras de Tomás temos que:

Para que a lei tenha o vigor de obrigar que lhe é próprio, é mister que se aplique aos homens que por ela devem ser regulados. Tal aplicação faz-se ao chegar a ela ao conhecimento por força da própria promulgação²¹⁴.

A resposta de Tomás é apenas o desenvolvimento lógico do que foi discutido acima. Se temos que a lei em primeiro lugar obriga por força de ser racionalmente irrefutável, a ponto de poder ser considerada uma ordenação racional destinada a seres racionais, temos que a promulgação é necessária. Somente pelo conhecimento da lei sua racionalidade interna chegará àqueles seres racionais que devem ser regulados por ela. Da mesma forma uma lei desconhecida teria eficácia nula para ordenar ao bem comum. Somente um dado da razão que é conhecido pode ordenar os atos em direção a algum fim.

Por fim, um *dominium* que se arrogue a obrigar uma lei desconhecida, não aponta para o bem comum, que deve ser compartilhado pelos cidadãos racionais. Agindo desta forma, a lei o *dominium*, ao invés de promulgar uma regra racional, estaria apenas oferecendo o uso da força sem uma razão aparente: caímos na vontade arbitrária do príncipe, que descartamos como válida para a lei logo no primeiro artigo analisado.

Mais interessante para nós é fazer uma análise da conclusão da resposta, que acaba por ser uma conclusão de toda a questão 90. Temos enfim a essência da lei, aquilo que a lei é em todas as diferentes leis:

a partir dos quatro atributos enunciados acima define-se a lei, que outra não é senão certa ordenação da razão para o bem comum, promulgada por aquele a

²¹⁴ *Unde ad hoc quod lex virtutem obligandi obtineat, quod est proprium legis, oportet quod applicetur hominibus qui secundum eam regulari debent. Talis autem applicatio fit per hoc quod in notitiam eorum deducitur ex ipsa promulgatione.* ST I^a-II^{ae}, q. 90, art. 4, resp.

quem cabe cuidar da comunidade²¹⁵.

Bastit faz um bom comentário do conceito de lei apresentado por Tomás. A começar pela noção de ordem, que não significa necessariamente uma ordem no sentido militar, mas um apelo à ordenação: colocar em ordem. Vimos acima que a razão dispõe os meios para que a vontade possa fazer a eleição. A vontade somente elege a partir da ordenação dos meios visando ao fim dada pela razão. É justamente pelo fato da razão ordenar que podemos pensar que a razão é a causa formal da lei. O legislador, a causa eficiente. O bem comum, a causa final: letra do texto de Tomás. Por fim, a promulgação será a causa material da lei. Dentro dessa linha de raciocínio, a causa material se subordina a causa formal: “a obra da razão é a primeira e a promulgação é um meio a serviço desse conhecimento”²¹⁶. A causa eficiente também atua na dependência da razão. Para que o legislador atue de forma a respeitar o conceito de lei, ele deve ter adquirido um conhecimento a partir do real que precise ser transmitido pela promulgação da lei. Mas a obra da razão não se esgota em si mesma. Ela é realizada visando um fim que a ultrapassa: o bem comum.

1.8 Conclusões

1.8.1 Sobre as rupturas

A obra de Tomás é ousada para a sua época. No que diz respeito ao conceito de lei presente temos a reintrodução do princípio racional para a lei. Dentro da tradição vigente até o Século XIII, marcada pela recepção das obras de Agostinho, a legislação era pensada a partir do primado da vontade²¹⁷. A filosofia de Aristóteles era olhada com desconfiança por muitos mestres da época pelo fato de parecer necessitarista. Dado que a razão opera a partir de princípios universais, uma ética fundada na razão poderia apontar para uma ética da necessidade, onde a vontade teria pouco espaço.

²¹⁵ *Et sic ex quatuor praedictis potest colligi definitio legis, quae nihil est aliud quam quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgate.* Eod loc.

²¹⁶ BASTIT, op. cit., p. 57.

²¹⁷ Cf. BASTIT, op. cit., pp. 16-17.

Vimos que Tomás faz a distinção entre a razão prática e a razão especulativa. A lei, em Tomás, é fruto direto da razão prática que opera não com os objetos necessários da razão especulativa, mas com os objetos contingentes oferecidos pelas situações vividas. Tais condições são marcadas por incertezas onde as respostas dificilmente são únicas. Há espaço, a partir da ordenação dos meios pela razão, para a eleição da vontade que permanece livre para escolher a série indeterminada de meios. Fundar a lei na razão significa transformar a lei em conclusão da razão do legislador voltada para a razão dos cidadãos. A lei passa a ser um convite racional para a organização racional da ação dos agentes.

Outra novidade importante do conceito de lei tal como pensado por Tomás é que possibilita a recuperação do conceito de política. Ora, desde pelo menos a obra de Boécio, a noção de política, como a principal da arquitetura da filosofia moral, estava esvaziada²¹⁸. A obra de Tomás é fundamental para o restabelecimento do conteúdo filosófico original para a política. Está presente, portanto, no conceito de lei tal como proposto e no conceito de *dominium* que o torna possível, a noção de que é por natureza que um humano igual domina outros iguais a ele. Então, a comunidade política se restabelece por direito natural, pela própria natureza política do homem que, mesmo ferida pelo pecado, mantém sua possibilidade de atuar politicamente. Para Tomás, a comunidade política é capaz de ordenar para a beatitude possível nesta vida. A ruptura se dá no limite entre a beatitude perfeita gozada na vida futura, para a qual o ser humano é incapaz de se dirigir sozinho e a beatitude imperfeita, produzida pela comunidade política e por suas leis capazes do bem comum. A beatitude imperfeita guarda semelhanças com a beatitude perfeita na vida futura. É, portanto, parcialmente divina. A comunidade política fundada na natureza política do homem torna a *civitas* uma ordem que reflete a ordem divina no meio humano.

Ora, para se poder estabelecer a *civitas* como comunidade perfeita, houve por necessidade se estabelecer também a responsabilidade pela comunidade. Tomás afirma que é pela natureza que um homem exerce poder sobre outro homem. Por fim temos a consequência direta da recuperação da comunidade política: a recuperação da autoridade, do *dominium*. Em Agostinho a dominação de um homem por outro homem é fruto do

²¹⁸ Cf. BERTELLONI, “El lugar de la politica”, pp. 162-165.

pecado. Com o pecado, o homem perde a sua natureza e aspectos importantes como a igualdade original se tornam impossíveis. Em Tomás, assim como a comunidade política guarda o seu bem natural, o *dominium* também é natural, deve ser entendido como consequência direta da essência política do homem que possibilita o governar e o ser governado.

1.8.2 A linha de continuidade.

A obra de Tomás não é marcada somente pela ruptura com a tradição que herdou e com a qual dialogou. Tomás se propõe a explicar a Sacra Doutrina. Ele é um doutor em teologia e sua obra de maturidade é uma *Suma de Teologia*. Então, como vimos, a filosofia de Tomás é marcada também por uma ordem teológico/filosófica. Há em Tomás uma noção de governo divino que fica evidente tanto no prólogo da *Primae secundae* quando no DL. Falar do homem é uma maneira particular de falar do seu Criador. Então, quando Tomás fala do homem, fala de um ser que deseja retornar ao seu princípio divino. E consequentemente o fim de todo homem é repousar em Deus. No DL a noção de um governo divino fica clara já no Prólogo. Na primeira definição de lei temos que a lei é um instrumento divino para a instrução do homem.

Mais ainda, mesmo que Tomás recupere a importância filosófica da comunidade política, esta reside no fato de ser capaz de proporcionar uma beatitude que participa da beatitude perfeita, que é a fruição de Deus. Há, portanto, no pensamento político de Tomás a dependência de uma série de conceitos que não são políticos e não podem ser entendidos meramente politicamente. Dentro das interpretações propostas à obra de Tomás de Aquino, nossa pesquisa se aproxima mais daquelas que mantêm as duas ordens: a humana com suas possibilidades dignas e a divina, que acaba por inspirar todo o bem humano. Nesse sentido, nossa interpretação deve mais aos estudos clássicos de Lachance e Ullmann que afirmam que a ordem política humana deve necessariamente a uma ordem superior, sem a qual não existiria e não pode sequer ser pensada.

Capítulo 2. A lei eterna.

No primeiro capítulo procuramos demonstrar o quanto os elementos da essência de lei proposta por Tomás de Aquino ainda devem a uma esfera que não é exclusivamente humana. Mostramos também que, a partir dos conceitos da *civitas* como a comunidade perfeita e do *dominium* como pertencente à natureza humana em estado de inocência, Tomás recupera a arquitetura tradicional da filosofia prática, onde a política aparece como a principal ciência, acima da ética e da economia.

Para o segundo capítulo, não faremos um comentário pontual de somente uma questão da ST, mas mostraremos, a partir de elementos tomados das questões 91 e 93 do tratado da lei (DL) como a lei eterna tem espaço nos assuntos humanos. Da mesma forma, mesmo demonstrando a necessidade da lei natural e da lei humana, as dificuldades da razão humana somadas aos efeitos deletérios do pecado, acabam por justificar a lei divina com funções que vão além da salvação humana na vida futura.

2.1. Sobre a lei eterna e sua necessidade.

2.1.1. Os argumentos e o *sed contra*.

Na questão 91 artigo 1, Tomás demonstra a necessidade da lei eterna. No primeiro argumento em contrário o silogismo é composto da seguinte forma. (I) toda lei se impõe a alguns; (II) não houve desde a eternidade alguém a quem a lei pudesse ser imposta; (III) logo, não há lei eterna²¹⁹. No segundo, temos que (I) a promulgação pertence à razão de lei; (II) a promulgação não pode ser desde a eternidade, por não haver a quem fosse promulgada; (III) logo, nenhuma lei é eterna²²⁰. No terceiro, temos que (I) a lei importa certa ordem para algum fim (II) nada ordenado a algum fim é eterno, pois

²¹⁹ *Omnis enim lex aliquibus imponitur. Sed non fuit ab aeterno aliquis cui lex posset imponi, solus enim Deus fuit ab aeterno. Ergo nulla lex est aeterna.* ST I^a-II^{ae}, q. 91, art. 1, ad 1.

²²⁰ *Promulgatio est de ratione legis. Sed promulgatio non potuit esse ab aeterno, quia non erat ab aeterno cui promulgaretur. Ergo nulla lex potest esse aeterna.* Ibidem.

somente o fim último é eterno (III) logo, nenhuma lei é eterna²²¹.

Nas duas primeiras, temos a questão da autoridade que impõe leis (*dominium*). A imposição de leis, tal como discutimos no capítulo anterior, pressupõe um grupo de homens livres e iguais que aceitam a dominação em vista do bem comum e, conseqüentemente, a obrigação de respeitar a lei. Para tanto, por considerar a liberdade dos que se sujeitam ao *dominium*, no segundo argumento, a lei deve ser promulgada para ser de fato legítima, visto que não pode ser considerado lei algo que está somente na razão do legislador.

Ora, antes da Criação, somente havia Deus, portanto não havia a quem a lei se impusesse e, conseqüentemente, a necessidade de promulgação exigida pelo conceito de lei. As objeções são fortes pois trabalham diretamente com o conceito de lei proposto pelo próprio Tomás. Se aceitarmos que a lei eterna não precisa de promulgação, ou conceito de lei não é válido ou a razão divina não pode ter razão de lei, o que tornaria a lei divina impossível. Podemos também colocar que, nas primeiras objeções, fica evidenciado que o método utilizado por Tomás para o entendimento da lei eterna, que está em Deus, passa necessariamente pela analogia com as leis e governos humanos. Em diversas passagens da lei eterna, é a política que oferece as razões para o entendimento de Deus. Veremos mais adiante como se justifica, no pensamento tomasiano, a necessidade de tal analogia.

Na terceira, temos a distinção entre a lei e o seu fim. Visto que a lei é ordena para um determinado fim, ela é meio. Justamente por esse motivo, ela não pode ser eterna, pelo fato de somente o fim último ser eterno. A noção de uma lei eterna seria, desta forma, absurda.

Para o *sed contra*, Tomás cita o *De libero arbitrio* de Agostinho, afirmando que “a lei que se denomina razão suprema não pode parecer não ser eterna e imutável a quem é capaz de a entender”²²². Tomás retoma de Agostinho uma menção à lei eterna que guarda, com o conceito tomasiano, a semelhança do primado racional. Tal postura já

²²¹ *Lex importat ordinem ad finem. Sed nihil est aeternum quod ordinetur ad finem, solus enim ultimus finis est aeternus. Ergo nulla lex est aeterna. Ibidem.*

²²² *Lex quae summa ratio nominatur, non potest cuipiam intelligenti non incommutabilis aeternaque videri. Ibidem.*

descarta per si qualquer iniciativa de origem cética que pudesse postular a inacessibilidade de uma lei tal como a divina pela razão humana.

2.1.1 (A) A lei eterna em Agostinho

Faz-se necessário, neste momento, retomar alguns aspectos da lei eterna em Santo Agostinho, para entendermos com qual tradição Tomás está trabalhando e recorrendo. Segundo Agostinho, a lei chamada eterna tem caráter supremo, é de obediência obrigatória, premia os bons e castiga os maus e é quem regula a lei humana e todas as modificações justas que se pode fazer nelas. Toda a justiça e legitimidade da lei humana é retirada da lei eterna. Temos desta forma uma contraposição entre as duas leis, humana e divina.

A lei humana pode ser mudada em nome da justiça, sendo possível um governo justo democrático e um governo justo aristocrático ou monárquico, a depender somente dos costumes da maioria da população. Para uma população de costumes moderados é justo que possa promulgar a lei e eleger seus magistrados. Para um povo degenerado, é justo que tal direito não lhe seja dado e que viva ao arbítrio de poucos bons ou de um só. Temos nos exemplos citados leis aparentemente contraditórias, mas que provém de uma mesma Razão. E a aparente contradição esconde por trás de si um critério muito claro de justiça: o prêmio dos bons e o castigo dos maus. Como os homens estão sujeitos ao tempo, suas comunidades podem mudar, o que tornaria justo que as leis mudassem em conformidade com elas.

A lei eterna, por seu turno, é imutável. E justamente por isso é capaz de prescrever o padrão de justiça para a diversidade das comunidades humanas com seus costumes moderados ou corrompidos. Por isso Agostinho também a chama de Razão suprema (*summa ratio*). A lei eterna “é aquela por meio da qual é justo que tudo seja dotado da maior ordem”²²³, sendo responsável pela ordem universal, da qual faz parte todas as coisas humanas. Ordem essa que os homens não podem negar sem pagar o preço do castigo. (Neste ponto particular, Tomás se afasta de Agostinho: no pensamento tomasiano, embora todos os seres humanos estejam diretamente subordinados à lei

²²³ *Ea est qua iustum est ut omnia sint ordinatissima.* AGOSTINHO, *De libero arbitrio* I.6.15. Trad. de R. Taurisano.

eterna, entre esta e a lei humana é necessário postular a lei natural, que funcionaria como primeiros princípios de onde os homens partem para a elaboração de leis políticas. Trataremos da lei natural no próximo capítulo).

Dado o conceito de lei eterna de Agostinho, que traz consigo a noção de ordem perfeita, ele então pode passar à decorrência de tal ordem para o ser humano: a da razão. O saber, conceituado como percepção da razão, mostra a diferença entre homens e animais: os animais são irracionais. A razão humana, que nos dá a inteligência, garante uma vida com maior esplendor, superior a dos outros animais²²⁴. Justamente por esse motivo, os animais estão subordinados aos humanos, pois não se poderia falar de ordem justa ou mesmo de ordem onde as coisas menos boas subordinam as melhores²²⁵.

Desta forma, Agostinho, ao postular a lei eterna e sua devida ordem universal, afirma uma sequência de ordens das criaturas: onde as feras se submetem aos homens, uma ordem ontológica humana, em que a razão rege os movimentos irracionais presentes na alma²²⁶. E, por fim, também uma ordem política, onde aqueles que têm a sabedoria de colocar o bem público acima do bem particular devem dominar os estultos. No nosso entendimento, esses aspectos do pensamento de Agostinho, a saber: a noção de prêmio/castigo, razão e a ordem, são de grande influência na obra de Tomás no que tange à lei. Os problemas relacionados ao prêmio e ao castigo aparecem com clareza nas questões propostas por Tomás questões sobre a lei eterna tomada em si mesma. Dentro da economia do DL, não é necessário chegarmos até a lei divina, revelada, para que essas noções apareçam.

2.1.2 Resposta

Na resposta a primeira do silogismo é: “nada é lei senão certo ditame da razão prática no príncipe, que governa alguma comunidade perfeita”²²⁷. Ora, “é manifesto que toda comunidade universal é governada pela razão divina, suposto o mundo regido pela

²²⁴ Cf. Ibidem, I.7.16.

²²⁵ Cf. Ibidem, I.8,18.

²²⁶ Cf. Ibidem, eod loc.

²²⁷ *Nihil est aliud lex quam quoddam dictamen practicae rationis in principe qui gubernat aliquam communitatem perfectam*. ST I^a-II^{ae}, q. 91, art. 1, resp.

divina providência”²²⁸. Tomás fez a analogia entre a providência divina e a ordem universal relacionando-os com o governo e a comunidade política, de tal forma que a providência governa o universo como uma comunidade perfeita. Então, a razão de governo existente em Deus como príncipe do universo, compreende razão de lei²²⁹. A primeira parte da resposta é clara e visa afirmar o governo divino no universo com razão de lei. Mas necessidade da analogia se coloca neste ponto.

2.1.2 (A) A lei eterna e a analogia

A ordem universal deve ser comparada a uma comunidade perfeita, política, para que se possa postular a razão divina como lei, e Deus, como príncipe. Tal procedimento de analogia é necessário pela desproporção existente entre Deus e os homens. Como no seu estado atual o homem retira seu conhecimento do mundo sensível e as “coisas sensíveis são efeitos de Deus, podemos, pois, apoiarmo-nos nelas para tratar de o conhecer como sua causa”²³⁰. Ora, quando se atribui uma perfeição a Deus, atribui-se um nome a Deus. No caso que analisamos, Príncipe. Desta forma,

o princípio geral que preside estas atribuições é que, por ser causa primeira, Deus deve possuir em grau eminente todas as perfeições que se encontram nas criaturas. Os nomes que designam estas perfeições devem, pois, convir-lhe. Sem dúvida, lhe convém somente em certo sentido, já que se trata de transferir estes nomes da criatura ao criador²³¹.

A transferência de nomes para Deus deve ser entendida, desta forma, de maneira metafórica, comportando o risco evidente de designar ao existir de Deus o que é próprio da existência das criaturas, infinitamente inferiores. Mas já que “vamos falar dele como causa das criaturas, todo o problema se refere ao grau de semelhança com Deus que se pode atribuir a seus efeitos”²³².

E como se trata de efeitos visivelmente inferiores à causa, os efeitos diferem da causa tanto em nome como em natureza. Uma causa contém de certa maneira aos efeitos

²²⁸ *Manifestum est autem, supposito quod mundus divina providentia regatur.* Ibidem.

²²⁹ *Ideo ipsa ratio gubernationis rerum in Deo sicut in principe universitatis existens, legis habet rationem.* Ibidem.

²³⁰ GILSON, *El tomismo*, p. 152.

²³¹ Ib., eod loc.

²³² Ib., p. 153.

que produz. Porém os contém de outra maneira e sob outra forma. Chamamos causas equívocas àquelas causas cuja ordem de perfeição transcende os seus efeitos. Deus contém os efeitos que cria justamente como causa equívoca. Portanto, as perfeições dos efeitos podem ser atribuídas a Deus, pelo fato de tais perfeições precisarem de uma causa. Então, tudo o que comporta alguma perfeição positiva, Deus é isso, mas de um modo de ser diferente. Voltando à questão, se podemos afirmar a perfeição da *civitas* e a legitimidade do príncipe que a governa tais atributos podem ser atribuídos a Deus. Deus passa a ser o Príncipe e a ordem universal a sua lei.

Retomando a resposta de Tomas, esta ainda comporta um segundo silogismo, que visa comprovar que o governo divino se dá por lei eterna: estabelecida a analogia entre providência divina e governo do príncipe, resta à providência o mesmo instrumento do príncipe, o mesmo meio de governo, que é a lei. Temos que “a razão divina nada concebe a partir do tempo, tendo conceito eterno”²³³. Como a razão divina não concebe a partir do tempo, mas tem conceito eterno, segue que a razão divina que governa o universo é a lei eterna.

2.1.2 (B) Lei eterna e divina providência

Neste ponto da questão, Tomás retoma o que já havia discutido a respeito da providência divina. Ora, na questão 22 da *Prima pars*, Tomás afirma que todo bem que há nas coisas foi criado por Deus. Nas coisas, o bem não é encontrado somente enquanto substância delas, mas também enquanto ordenado para o fim último. A ordem do bem (*hoc igitur bonum ordinis*) existente nas coisas foi ela mesma criada por Deus. Uma vez que Deus é a causa das coisas pelo seu intelecto, então deve ser que todo efeito preexista nele. Desta forma, é necessário que toda razão de ordem das coisas para seu fim último preexista na mente divina. Esta razão de ordem para o fim é a providência, que, em Deus é a parte principal da prudência.

Ora, citando Aristóteles, Tomás afirma que é próprio da prudência ordenar para o fim e o homem prudente é aquele que ordena como deve seus atos ao fim para sua vida e das pessoas que lhe são sujeitas na família, na cidade ou no reino. Neste último sentido

²³³ *Divina ratio nihil concipit ex tempore, sed habet aeternum conceptum*. ST, I^a-II^{ae}, q. 91 art. 1 resp.

a prudência ou providência convém a Deus. Desta forma, a razão segundo a qual as coisas são ordenadas a seu fim em Deus se denomina providência²³⁴.

No artigo seguinte, Tomás vai além. É necessário que tudo esteja sujeito à divina providência não segundo o universal, mas segundo o singular. Isto porque como todo agente age em vista de um fim, a ordenação dos efeitos a um fim deve se estender até onde se estende a causalidade do primeiro agente. Ora, a causalidade de Deus, que é o primeiro agente, se estende aos seres e não somente aos princípios da espécie, mas também aos princípios individuais, tanto entre os incorruptíveis quanto os corruptíveis. Portanto, é necessário que tudo o que tem ser esteja ordenado por Deus a um fim. Como a providência não é mais que a razão de ordem das coisas a um fim, é necessário que todos os seres estejam submetidos à providência divina em quanto participam do ser²³⁵.

Retornando à resposta, temos que Tomás, no corpo da questão 91 do DL o que foi dito sobre a providência na *Prima pars*, cria uma dificuldade: exatamente o que há na lei eterna que já não foi dito sobre a providência? Fica-se com a impressão que a lei eterna somente existe quando passamos a considerar Deus o Príncipe do universo. Ou

²³⁴ Cf. *Omne enim bonum quod est in rebus, a Deo creatum est, ut supra ostensum est. In rebus autem invenitur bonum, non solum quantum ad substantiam rerum, sed etiam quantum ad ordinem earum in finem, et praecipue in finem ultimum, qui est bonitas divina, ut supra habitum est. Hoc igitur bonum ordinis in rebus creatis existens, a Deo creatum est. Cum autem Deus sit causa rerum per suum intellectum, et sic cuiuslibet sui effectus oportet rationem in ipso praeexistere, ut ex superioribus patet; necesse est quod ratio ordinis rerum in finem in mente divina praeexistat. Ratio autem ordinandorum in finem, proprie providentia est. Est enim principalis pars prudentiae, ad quam aliae duae partes ordinantur, scilicet memoria praeteritorum, et intelligentia praesentium; prout ex praeteritis memoratis, et praesentibus intellectis, coniectamus de futuris providendis.* ST I, q. 22, art. 1, resp.

²³⁵ Cf. *Sed necesse est dicere omnia divinae providentiae subiacere, non in universali tantum, sed etiam in singulari. Quod sic patet. Cum enim omne agens agat propter finem, tantum se extendit ordinatio effectuum in finem, quantum se extendit causalitas primi agentis. Ex hoc enim contingit in operibus alicuius agentis aliquid provenire non ad finem ordinatum, quia effectus ille consequitur ex aliqua alia causa, praeter intentionem agentis. Causalitas autem Dei, qui est primum agens, se extendit usque ad omnia entia, non solum quantum ad principia speciei, sed etiam quantum ad individualia principia, non solum incorruptibilium, sed etiam corruptibilium. Unde necesse est omnia quae habent quocumque modo esse, ordinata esse a Deo in finem, secundum illud apostoli, ad Rom. XIII, quae a Deo sunt, ordinata sunt. Cum ergo nihil aliud sit Dei providentia quam ratio ordinis rerum in finem, ut dictum est, necesse est omnia, inquantum participant esse, intantum subdi divinae providentiae. Similiter etiam supra ostensum est quod Deus omnia cognoscit, et universalia et particularia. Et cum cognitio eius comparetur ad res sicut cognitio artis ad artificiata, ut supra dictum est, necesse est quod omnia supponantur suo ordini, sicut omnia artificiata subduntur ordini artis.* ST I, q. 22, art. 2, resp.

seja, que Tomás estaria fazendo uma mera transliteração em relação à *Prima pars*. Poder-se-ia pensar em uma forma quase retórica de Tomás para associar a política e seu instrumento, que é a lei, a algum princípio divino.

Mesmo assim permanece a dificuldade: a ligação entre política e o princípio divino já estava dada na *Prima pars* quando Tomás associa diretamente providência e prudência compara Deus com o homem prudente dirige ao fim devido a cidade ou reino que lhe é sujeito. Ou ainda nas questões sobre o governo divino no mundo²³⁶.

A solução, por onde a necessidade da lei eterna se justifique, parece estar no artigo 3 da questão 22. Tomás coloca o problema de Deus providenciar tudo de forma imediata. Para responder, Tomás faz a distinção na providência: há o que é pertinente à ordem da razão das coisas providenciadas a seu fim e há a execução dessa ordem, que se chama governo. Há, portanto, na providência uma noção de governo que pode se ligar diretamente à razão divina presente no artigo 1 da questão 91 (*universi governatu ratione divina*). Mais ainda, quando Tomás afirma que o governo pressupõe o meio, pode-se fazer uma aproximação com o Prólogo do DL, que, como vimos, afirma que a lei é meio divino para instrução humana. Lembrando que na *Secunda pars*, o objetivo de Tomás é o foco na criatura que retorna ao Criador. O que se vê então é uma diferença de perspectiva. Deus é tomado por Ele mesmo na *Prima pars*. Da perspectiva divina, a ordenação do mundo é a prudência de Deus. Já na *Secunda pars* a perspectiva é colocada na criatura. Do ponto de vista da criatura a prudência divina é sentida como lei, o que se mostra com clareza no Prólogo ao DL: Deus é causa externa do movimento a partir da lei.

2.1.3 Resposta às objeções.

Para responder à primeira objeção, Tomás afirma que o que ainda não é em si mesmo, existe em Deus, enquanto nele é previamente conhecido e já preordenado. É justamente pela capacidade da razão divina de preordenar que se pode dizer que possui razão de lei eterna. Este ponto é importante para o entendimento da lei humana pelo fato de implicar que tudo que vir a ser de forma ordenada e racional já preexistia e estava preordenado na lei eterna, como vimos acima sobre o problema da providência divina.

²³⁶ Cf. ST I, qq. 103-105.

Para a segunda, Tomás compara a promulgação com o Verbo divino que é eterno, independente de não haver criatura para ouvir. A solução é eminentemente teológica, visto que demanda a necessidade da fé em Cristo como Verbo divino. Cabe dizer que tal solução não seria levada a sério pelos judeus ou muçulmanos do tempo de Tomás em um debate.

Para o terceiro, Tomás concorda com a estrutura do argumento. A lei não se confunde com o fim, mas é uma ordenação para ele. Desta forma a lei tem função ativa, mas não pode ter a função passiva de ser ela própria ordenada ao fim. Mas no caso da lei eterna o próprio Deus que ordena é ao mesmo tempo o fim. A lei eterna é, neste caso, uma exceção, visto que o meio não se dissocia do fim. Tomás é claro ao afirmar que a lei é algo ativo, no sentido de que conduz ao fim. No caso da lei eterna, ela é ativa, visto que ordena e ao mesmo tempo se confunde com o fim. É o próprio Deus que ordena para si mesmo. Tomás pode então concluir: “donde não se ordenar a lei eterna para fim que lhe seja outro”²³⁷.

2.2. A lei eterna tomada em si mesma

Demonstrada a necessidade da lei eterna, Tomás, na questão 93 do DL, fala do que a lei eterna é em si mesma, tomada em particular. Pelo escopo de nosso trabalho, analisaremos principalmente os artigos 2, 3 e 6 desta questão. Para alguns artigos, consideramos por bem comentar praticamente o seu todo, tomando o cuidado de excluir aspectos do pensamento de Tomás que se afastam muito da política e da ética. Para outros, comentaremos apenas alguns de seus pontos principais do ponto de vista do nosso intento. Como temos a pretensão de mostrar até que ponto em Tomás a política é dependente ou independente da intervenção de pressupostos de fé, ou até que ponto o direito natural do Estado é restabelecido por Tomás, nosso foco será nas questões ou aspectos das questões onde pode se insinuar uma possibilidade de dependência do político em relação ao divino.

²³⁷ *Unde lex aeterna non ordinatur in alium finem*. ST I^a-II^{ae}, q. 91, art. 1, ad 3.

2.2.1. Questão 93, art. 2

No artigo 2 da questão 93 do DL, Tomás discute se a lei eterna é conhecida por todos. Para o primeiro argumento, temos o seguinte silogismo: (I) ninguém conhece o que é Deus, senão o Espírito de Deus (1Cor 2,2); (II) a lei eterna é a razão da mente divina; (III) logo, é desconhecida. Para o segundo, (I) a lei eterna tem a ver com a razão de maior ordem; (II) nem todos conhecem como tudo é dotado de ordem; (III) logo, nem todos conhecem a lei eterna. Para o terceiro, (I) a lei eterna diz respeito ao que os homens não podem julgar; (II) segundo a *Ética Nicomaquéia*, cada um julga bom o que conhece; (III) logo a lei eterna não é conhecida.

O primeiro argumento é sobre a possibilidade do acesso da razão humana a Deus. A esse respeito, Tomás já havia discutido, na *Prima pars*, o acesso da criatura racional ao criador. Logo na questão 2 da *Prima pars*, Tomás afirma que a proposição “Deus é” (*Deus est*) não é evidente para nós, mas precisa ser demonstrada por meio do que é mais conhecido por nós: os efeitos de Deus.

O segundo argumento apela diretamente para os efeitos da lei eterna: a ordem universal. Ora, para que o argumento faça sentido, Tomás deve afirmar o que já havia dito sobre a essência de Deus: a ordem universal não é evidente e sua causa divina também não é. O fato de não ser evidente por si a ordem ou a causa dela, faz com que alguns a ignorem. Neste ponto, Tomás também retoma o que Santo Agostinho já havia afirmado: o sábio reconhece a ordem universal e o estulto a desconhece. Dado o conceito de lei eterna, que traz consigo a noção de ordem perfeita, Agostinho passa às decorrências de tal ordem. A primeira decorrência proposta por Agostinho é a da razão. Vivemos e sabemos que vivemos. A razão humana, que nos dá a inteligência, garante uma vida com maior esplendor, superior a dos outros animais²³⁸. Justamente por esse motivo, os animais estão subordinados aos humanos, pois não se poderia falar de uma ordem justa ou mesmo de uma ordem onde as coisas menos boas subordinem as melhores²³⁹. Mas existe uma desigualdade de capacidade da razão, então nem todos os homens, universalmente dotados de mente, fazem uso da razão.

²³⁸ AGOSTINHO, *De libero arbitrio*, I, 7,16.

²³⁹ Cf. *ib.*, I, 8,18.

No terceiro, novamente citando Agostinho, Tomás afirma que o homem não pode julgar a lei eterna. Mas afirma também, por Aristóteles, que julgamos tudo o que conhecemos. Desta forma, novamente a lei eterna é colocada acima das possibilidades da razão humana, desta vez não tratando do conhecer, mas do julgar.

2.2.1.1 Resposta

A resposta tem como base Agostinho, que afirma a lei eterna como impressa (*impressa est*) no ser humano. A resposta sobre a acessibilidade da lei eterna é afirmativa, mas com ressalvas, tendo em vista que algo pode ser conhecido em si mesmo ou por seus efeitos. Podemos conhecer o sol mesmo sem ver sua substância, mas sentido os seus efeitos que carregam em si algo semelhante ao que há nele. Desta forma, ninguém pode, além dos bem aventurados, conhecer o que é a lei eterna em si mesma. Toda criatura racional que não esteja na bem aventurança conhece a lei eterna “segundo alguma irradiação maior ou menor. Isso porque todo o conhecimento da verdade é certa irradiação e participação da lei eterna que é a verdade imutável”²⁴⁰. A verdade é conhecida por todos de algum modo, ainda que somente pelos princípios comuns da lei natural. Mas existe diferente participação do conhecimento da verdade, alguns conhecendo mais outros menos a lei eterna. Para que a resposta faça o devido sentido, precisamos aprofundar alguns aspectos do pensamento de Tomás no que diz respeito à iluminação e a participação.

2.2.2 (A). A iluminação do intelecto na *Prima pars*

Neste ponto, Tomás retoma o que foi dito a respeito da necessidade da iluminação para o conhecimento da verdade na *Prima pars*, questão 79 artigo 4. Para afirmar a necessidade do intelecto agente, Tomás propõe que se deve considerar, acima da alma intelectiva do homem, um intelecto superior que lhe dá a virtude de conhecer. Tudo o que participa de alguma coisa e que é móvel e imperfeito, pressupõe a existência de algo que é essencialmente essa coisa e que é imóvel e perfeito.

A alma humana é intelectiva porque participa da virtude intelectiva. Mas como a

²⁴⁰ *Sed omnis creatura rationalis ipsam cognoscit secundum aliquam eius irradiationem, vel maiorem vel minorem. Omnis enim cognitio veritatis est quaedam irradiatio et participatio legis aeternae, quae est veritas incommutabilis.* ST I^a-II^{ae}, q. 93, art. 2, resp.

alma humana não é intelectiva inteiramente, não chega ao conhecimento da verdade a não ser por movimentos discursivos, raciocinando. Enfim, tem uma inteligência imperfeita pois não conhece tudo e mesmo naquilo que conhece procede da potência ao ato. Deve, portanto, haver um intelecto superior que ajuda a alma a conhecer. Tal se dá porque, segundo Tomás, o imperfeito pressupõe o perfeito, do qual recebe suas perfeições ainda que incompletas. Segundo alguns filósofos, esse intelecto, substancialmente separado, é o intelecto agente que por uma espécie de iluminação dos fantasmas os torna inteligíveis em ato. Mas mesmo pressupondo tal intelecto, é necessário afirmar na alma humana uma potência que participa de tal intelecto superior e pelo qual a alma humana torna os inteligíveis em ato. Deve-se dizer que a alma humana tem em si mesma uma potência derivada do intelecto superior, por meio do qual pode iluminar as representações imaginárias. Ora, o intelecto separado, segundo a fé, é o próprio Deus. É por Deus que a alma humana participa da luz intelectual²⁴¹.

Desta forma temos que a lei eterna, entendida como a razão divina que orienta

²⁴¹ *Ad cuius evidentiam, considerandum est quod supra animam intellectivam humanam necesse est ponere aliquem superiorem intellectum, a quo anima virtutem intelligendi obtineat. Semper enim quod participat aliquid, et quod est mobile, et quod est imperfectum, praeexigit ante se aliquid quod est per essentiam suam tale, et quod est immobile et perfectum. Anima autem humana intellectiva dicitur per participationem intellectualis virtutis, cuius signum est, quod non tota est intellectiva, sed secundum aliquam sui partem. Pertingit etiam ad intelligentiam veritatis cum quodam discursu et motu, arguendo. Habet etiam imperfectam intelligentiam, tum quia non omnia intelligit; tum quia in his quae intelligit, de potentia procedit ad actum. Oportet ergo esse aliquem altiore intellectum, quo anima iuvetur ad intelligendum. Posuerunt ergo quidam hunc intellectum secundum substantiam separatum, esse intellectum agentem, qui quasi illustrando phantasmata, facit ea intelligibilia actu. Sed, dato quod sit aliquis talis intellectus agens separatus, nihilominus tamen oportet ponere in ipsa anima humana aliquam virtutem ab illo intellectu superiori participatam, per quam anima humana facit intelligibilia in actu. Sicut et in aliis rebus naturalibus perfectis, praeter universales causas agentes, sunt propriae virtutes inditae singulis rebus perfectis, ab universalibus agentibus derivatae, non enim solus sol generat hominem, sed est in homine virtus generativa hominis; et similiter in aliis animalibus perfectis. Nihil autem est perfectius in inferioribus rebus anima humana. Unde oportet dicere quod in ipsa sit aliqua virtus derivata a superiori intellectu, per quam possit phantasmata illustrare. Et hoc experimento cognoscimus, dum percipimus nos abstrahere formas universales a conditionibus particularibus, quod est facere actu intelligibilia. Nulla autem actio convenit alicui rei, nisi per aliquod principium formaliter ei inhaerens; ut supra dictum est, cum de intellectu possibili ageretur. Ergo oportet virtutem quae est principium huius actionis, esse aliquid in anima. Et ideo Aristoteles comparavit intellectum agentem lumini, quod est aliquid receptum in aere. Plato autem intellectum separatum imprimentem in animas nostras, comparavit soli; ut Themistius dicit in commentario tertii de anima. Sed intellectus separatus, secundum nostrae fidei documenta, est ipse Deus, qui est creator animae, et in quo solo beatificatur, ut infra patebit. Unde ab ipso anima humana lumen intellectuale participat. ST I, q. 79, art. 4, resp.*

para o fim último, irradia sobre a criatura racional em sua atividade legisladora de busca do bem comum (pois veremos que toda lei deriva da lei eterna), assim como o intelecto divino, entendido como a virtude intelectual por excelência ilumina os seres intelectuais em sua atividade de conhecimento do ser.

2.2.2. (B) Lei e participação em Tomás de Aquino

As repetidas menções de Tomás à participação no DL, notadamente na questão que acabamos de comentar, tornam inevitável um breve comentário a respeito, no sentido de entendermos de forma mais aprofundada o entendimento tomasiano da lei

A teoria da participação em Tomás vem sendo recuperada no decorrer do Século XX pela influência de grandes estudiosos em sua obra, notadamente Cornélio Fabro. Afirmar o peso da participação em Tomás significa afirmar o peso da influência do neoplatonismo em sua obra, justamente uma obra reconhecida como a principal responsável pela recepção de Aristóteles no Ocidente²⁴².

Já mencionamos aqui a noção tomista de precessão das criaturas, do retorno das criaturas para Deus, que Tomás recolheu da tradição neoplatônica. Ora, o retorno das criaturas para Deus somente se faz possível por ação direta de Deus sobre as elas. Deus não se comporta como um Criador que se coloca de forma extrínseca em relação ao universo criado. É justamente nesse sentido que podemos falar em uma lei eterna, da qual nada escapa, como vimos acima. Mas também da prudência divina, do governo divino, da graça. A relação da criatura com o Criador não se dá apenas pelo fato de tudo ter sido previsto por Deus na eternidade, mas também pelo fato da presença constante de Deus no universo criado.

Como observa Gilson, afirmar que Deus criou o mundo do nada significa, ao fim e ao cabo, não responder como foi possível a criação. “É muito certo que o nada não é a matriz original da que podem surgir todas as criaturas; o ser não pode surgir senão do ser”²⁴³.

Ora, os seres existem porque toda essência deriva da essência divina. Na questão 6 da *Prima pars*, Tomás é claro ao afirmar a primazia da bondade de Deus sobre a

²⁴² Cf. FABRO, *Participación y causalidad según Tomás de Aquino*, p. 456.

²⁴³ GILSON, *El tomismo*, p. 184.

bondade dos seres, de modo que do Ser primeiro, que é bom e ser por essência, todas as coisas podem receber sua denominação, tanto de seres como de boas pois participam nele, ainda que de forma deficiente. Cada coisa pode ser chamada boa por bondade divina como princípio primeiro, exemplar, efetivo e final de toda bondade²⁴⁴.

Na questão 8 da *Prima pars*, Tomás afirma a presença divina em todo ser. Deus não está presente em essência nas coisas, o que evita o panteísmo, mas está presente como o agente está presente de forma imediata no que faz. Chamando a autoridade de Aristóteles, Tomás pode afirmar que motor e movido vão juntos. Desta forma, Deus não causa alguma coisa somente quando esta começa a existir, mas está causando em toda sua existência. Então, quanto mais algo existe, tanto mais é necessária a presença de Deus²⁴⁵.

No artigo 4 da mesma questão, Tomás vai matizar a presença divina nos seres. A analogia do artista e da obra pode levar o leitor a conceber a presença de Deus como algo abrupto, o contrário do que Tomás pretende mostrar: a presença sutil, porém necessária do Criador na criatura. Vimos que é por analogia que conseguimos atribuir perfeições a Deus. E quando atribuímos perfeições a Deus sabemos também que esta perfeição está, ainda que imperfeita, na criatura.

Fabro afirma que há um duplo plano de analogia em Tomás. O plano predicamental: analogia entre substância e acidentes. É a substância que recebe a qualificação de “ser” (*ens*) principal. O acidente de “ser” (*ens*) derivado. Temos também o plano transcendental: analogia entre Deus e as criaturas: Deus é o Ser (*esse*) por essência, subsistente, próprio (*per essentiam, esse subsistens, esse ipsum*). A criatura é o ser por participação. O ser por essência possui a plenitude absoluta de perfeição na

²⁴⁴ *A primo igitur per suam essentiam ente et bono, unumquodque potest dici bonum et ens, inquantum participat ipsum per modum cuiusdam assimilationis, licet remote et deficienter, ut ex superioribus patet. Sic ergo unumquodque dicitur bonum bonitate divina, sicut primo principio exemplari, effectivo et finali totius bonitatis. Nihilominus tamen unumquodque dicitur bonum similitudine divinae bonitatis sibi inhaerente, quae est formaliter sua bonitas denominans ipsum. Et sic est bonitas una omnium; et etiam multae bonitates.* ST I, q. 6, art. 4, resp.

²⁴⁵ *Deus est in omnibus rebus, non quidem sicut pars essentiae, vel sicut accidens, sed sicut agens adest ei in quod agit. Oportet enim omne agens coniungi ei in quod immediate agit, et sua virtute illud contingere, unde in VII Physic. probatur quod motum et movens oportet esse simul. Cum autem Deus sit ipsum esse per suam essentiam, oportet quod esse creatum sit proprius effectus eius; sicut ignire est proprius effectus ignis. Hunc autem effectum causat Deus in rebus, non solum quando primo esse incipiunt, sed quandiu in esse conservantur; sicut lumen causatur in aere a sole quandiu aer illuminatus manet.* ST I, q. 8, art. 1, resp.

simplicidade absoluta. Na criatura, ser por participação pressupõe a divisão e a composição real, na multiplicidade de essências criadas.

Temos, então, o paradoxo de um Deus que é distância infinita da criatura unida a uma pertença ou dependência absoluta da criatura com respeito a Deus²⁴⁶. Pertença total que está fundada na causalidade total, própria de Deus,

que contém em uma unidade simples e intensiva a criação, a conservação e a moção divina das criaturas, é dizer, tudo o que afeta a constituição e a atividade dos seres. O caráter imediato e total da causalidade divina é, ao mesmo tempo, o fundamento da 'presença' imediata e total de Deus no seres [...]. Em consequência, se é verdade que a admissão da composição de essência e *esse* nas criaturas as alheia infinitamente do Criador, [...] é igualmente verdade que a imanência do *esse* participado nas criaturas implica a imanência de Deus nas criaturas, *per potentiam*, *per essentiam*, *per praesentiam* muito mais profundamente que entre aqueles negadores, para quem a causalidade divina mantém um caráter extrínseco, e a relação de constituição do ser afirma somente o exemplarismo da essência divina com respeito as essências finitas²⁴⁷.

O problema da participação para a lei é que ela não é um ser, uma substância. É uma construção racional que deve ser conforme a razão divina e, conseqüentemente, conforme a natureza governada pela lei eterna. A participação, no caso da lei, deve ser entendida como uma analogia do caso do ser. Da mesma forma que não existe ser sem a presença criadora de Deus, não existe lei sem participação da razão divina na lei eterna. E isso fica claro na utilização que Tomás faz da participação para as leis.

Retomando à questão 90, artigo 1, ad 1, Tomás afirma que a lei está em algo de duas formas: de um modo, como o que mede e regula. Deste modo ela se encontra na razão. De outro modo, a lei está presente no que é regulado e mensurado. Então a lei está em tudo o que é dotado de certa inclinação por força da lei. A inclinação pode dizer-se lei não por essência, mas por participação. Ora, se a inclinação é participação na lei, tudo é participação na lei, visto que tudo recebeu de Deus certa inclinação para o seu fim.

É justamente isso que Tomás afirma na questão 91, artigo 2, corpo: “é manifesto que tudo participa de algum modo da lei eterna, na medida em que, por impressão desta,

²⁴⁶ FABRO, *Participación y causalidad según Tomás de Aquino*, p. 458.

²⁴⁷ *Ibidem*, pp. 458-459.

é dotado de inclinação para os próprios fins”²⁴⁸. O ser racional, por ser racional, já participa da razão divina.

Quando entende o que é a lei, chega a essência desta. Mas antes de entender qualquer coisa, já era um ser que participava do ser divino e participava da lei eterna ao possuir determinada inclinação. Vimos na questão 93, art. 2, corpo, que todo conhecimento da verdade “é uma certa irradiação e participação da lei eterna”. Mais adiante, ainda no corpo da questão, “alguns participam mais, outros menos a lei eterna”. A intensidade da ação divina pode ser aferida na forma utilizada por Tomás para falar da ação divina: irradiação. É como uma luz que Deus lança por vontade própria sobre os homens. Na segunda passagem, a participação se dá de forma desigual entre os homens. Na resposta ao segundo argumento, a capacidade de cada um é que influi sobre o conhecimento que a humanidade pode ter a respeito da lei eterna. Então, neste caso, há uma ação divina de irradiar a lei e uma ação humana no sentido de participar a lei, de tomar como sua, parte do conhecimento dela.

Retomando a questão 93 artigo 2 do DL, da mesma forma que todos os seres humanos são capazes de entender, ainda que de forma desigual, as verdades sobre o ser, todos seres humanos conhecem a verdade da lei eterna de algum modo:

ao menos quanto aos princípios comuns da lei natural. No restante, alguns participam mais outros menos do conhecimento da verdade e, segundo o fazem, conhecem mais ou menos da lei eterna²⁴⁹.

Neste ponto, Tomás introduz o problema da lei natural, que será debatido no próximo capítulo. Como veremos mais adiante, o maior ou menor conhecimento da lei eterna também determinará a maior ou menor virtude e conseqüentemente, a maior ou menor possibilidade de participação de cada indivíduo no governo da comunidade perfeita e também no cumprimento efetivo das leis.

Pode-se objetar facilmente, afirmando que as diferenças entre os homens já estavam dadas pela natureza incorrupta, antes do pecado. Mas veremos logo adiante,

²⁴⁸ *Manifestum est quod omnia participant aliquantulum legem aeternam inquantum scilicet ex impressione eius habent inclinationes in proprios actus e fines.* ST I^a-II^a, q. 91, art. 2, resp.

²⁴⁹ *Veritatem autem omnes aliquantulum cognoscunt, ad minus quantum ad principia communia legis naturalis. In aliis vero quidam plus et quidam minus participant de cognitione veritatis; et secundum hoc etiam plus vel minus cognoscunt legem aeternam.* ST I^a-II^a, q. 93, art. 2, resp.

quando discutirmos os efeitos do pecado sobre a alma humana, que após o pecado as diferenças naturais se acentuam de forma extrema. Ora, temos aqui também a partir do estabelecimento de uma diferente participação no conhecimento da lei eterna, um princípio para a legitimidade do governo e até mesmo a possibilidade de discussão sobre o que seria o bom governo humano.

2.2.2.1 Respostas

Para a resposta ao primeiro argumento, temos que, como foi dito, Tomás afirma que Deus é por nós conhecido pelos seus efeitos somente, e não por sua essência.

Na resposta ao segundo argumento, Tomás reafirma tal posição, explicitando os limites. Temos que mesmo aqueles que conhecem mais da lei eterna não conhecem a totalidade da ordem das coisas regidas por ela de forma perfeita. Visto que o pleno conhecimento da razão de Deus é inacessível ao ser humano.

No terceiro, temos que Tomás faz uma distinção na capacidade de julgamento. O ser humano pode julgar a verdade do que lhe é proposto. Mas existe outra forma de julgamento, no qual o superior julga o inferior por algum juízo prático (bom ou mau). Deste modo ninguém julga a lei eterna. Desta forma fica marcada a total dependência do juízo humano para com uma lei que lhe é superior. Ora, qualquer juízo humano que proponha que a lei eterna é falsa ou má somente pode ser um juízo errôneo. Afirmar a falsidade da lei eterna extrapola o âmbito humano pelo fato de necessariamente cair na segunda forma de juízo, em que o inferior julgaria o superior.

Resta ao ser humano o conhecimento da verdade da lei eterna e a sua devida aplicação: fora da razão divina não há margem para uma razão humana que seja verdadeira e legítima. Então, se no corpo da questão é afirmada a universalidade do acesso à irradiação da lei eterna, ainda que de forma desigual, agora é marcada a impossibilidade de um questionamento ou de uma saída para a razão humana, dada essa mesma irradiação ser de fonte superior. Além da lei eterna, que é a razão divina, temos o não ser, o erro e, conseqüentemente, o pecado.

2.3. Sobre a q. 93, art. 3

Devemos ter claros os parâmetros acima para que possamos propor uma interpretação do que Tomás afirma no artigo seguinte, o terceiro da questão 93 do DL. Estabelecida a incapacidade humana de fazer o julgamento de uma razão que lhe é superior, não há como negar a proposição de que toda lei, para ser legítima, deriva da lei eterna. Para as objeções, a marca será justamente a possibilidade da existência de leis que não poderiam, em tese, prover da lei eterna, que é a mente de Deus. Na primeira objeção, Tomás retoma o problema da lei da concupiscência, que por pertencer à prudência da carne, não pode estar sujeita à lei de Deus. Para o segundo argumento, trata-se justamente das leis humanas iníquas, que não poderiam prover de Deus. Do mesmo modo, se trata na terceira objeção, não de leis iníquas, mas de lacunas legais que permitiriam o mal. Ora, como a mente de Deus ordena todas as coisas, uma lei que permita a desordem do mal não pode ser considerada como derivada da razão divina. As objeções trabalham justamente com as possibilidades do bem e do mal no ser humano. No ser virtuoso, as paixões são dominadas pela razão e não há espaço para a desordem de uma concupiscência acima da razão. Mas poucos são os que chegam à excelência da virtude²⁵⁰, sendo a lei da concupiscência um efeito causado pelo fato de os homens terem se afastado de Deus e da reta razão²⁵¹. Teríamos, então, uma lei que não pode provir de Deus, visto que é causada pelo afastamento dele pelo homem.

Para o segundo e terceiro argumento temos diretamente a possibilidade de leis políticas que não seriam adequadas ao conceito de lei tal como postulado por Tomás. No caso do segundo, uma lei iníqua seria a que ou se afasta da razão, do bem comum, é outorgada por autoridade ilegítima na comunidade ou ainda não foi promulgada convenientemente. Tais leis seriam iníquas e poderiam, em tese, justificar o terceiro argumento, permitindo muitas ações puníveis por Deus. Nessa lei haveria um desvio entre aquilo que a razão divina proíbe e aquilo que a lei humana permite. Tal desvio excluiria a lei humana da lei eterna.

²⁵⁰ Cf. ST I^a-II^a, q. 93, art. 4, resp; q. 95, art. 1, resp; q. 96, art. 2, resp.

²⁵¹ Cf. ST I^a-II^a, q. 91, art. 6, resp.

2.3.1. Resposta

Para a resposta, Tomás se vale do seguinte silogismo: (I) a lei implica razão diretiva dos atos ao fim; (II) em todos os moventes ordenados é mister que a virtude do motor segundo derive da virtude do motor primeiro; (III) como a lei eterna é a razão do supremo governante, é necessário que as razões de governo dos governos inferiores derivem da lei eterna. Tomás apela para a física para poder afirmar que o que fazem os governantes humanos não provém unicamente de si, mas de uma ordem superior a eles. Estabelecida que determinada lei é racional, ela não é meramente humana, em sentido estrito, mas “derivam da lei eterna na mesma medida em que participam da reta razão”, que é a razão divina. O homem, desta forma não é a causa única de sua própria lei, mas está na dependência direta de um governo que lhe é superior analogicamente ao que se vê em questões de movimento local e supralunar.

2.3.1 (A) Sobre o governo divino

É possível retomar, neste ponto, o que Tomás já havia colocado em relação ao governo divino do mundo, na *Prima pars*, questão 103, art. 1. Nele, Tomás propõe um conceito de governar que se opõe ao acaso na natureza. Ele afirma que na natureza, ao contrário do que disseram alguns filósofos, as coisas não acontecem ao acaso e tal se verifica pelo fato de a natureza, na maioria das vezes, produzir o melhor. Ora, tal somente se dá pela providência que conduz todas as coisas a um fim bom: isso é governar. Mais ainda, dado que é próprio do excelente produzir coisas excelentes, não convém à bondade de Deus não conduzir à perfeição as coisas por ele produzidas. Cabe à bondade divina não apenas produzir as coisas, mas também as conduzir ao fim²⁵².

No caso de Deus, ele governa levando todas as coisas ao seu próprio fim, que é o próprio Deus: o Bem. Ora, vimos que o conceito de lei também está ligado a um determinado conceito de bem, que é o bem comum da comunidade perfeita. E vimos que tal bem comum, por sua vez, está na dependência do conceito de beatitude. A beatitude nesta vida depende diretamente da beatitude na vida eterna, contemplando o Bem, toda a verdade divina. Então, se faz parte do governo divino levar as coisas para o bem e se faz parte da lei levar ao bem comum, a lei é parte do governo divino e é pelo governo divino

²⁵² Cf. ST I, q. 103, art. 1, resp.

que toda lei consegue chegar ao seu intento: o bem comum.

Não por acaso, vimos no Prólogo ao DL que Tomás considera a lei como meio de Deus para Deus, que é a causa externa do movimento humano. Ora, no artigo 4 da mesma questão 103 da *Prima pars*, temos que são dois, nas criaturas, o efeito do governo divino: a conservação e a moção das criaturas ao bem²⁵³. Não poderia pois, qualquer lei que se proponha chegar ao bem comum, estar isenta de sua ligação com a razão divina que conduz ao fim, que é a lei eterna.

2.3.2. Respostas

Na resposta ao primeiro argumento, Tomás afirma que a lei da concupiscência tem razão de lei por fazer parte da justiça divina em relação ao homem. Temos aqui uma menção direta ao problema do castigo dos maus, que não pode ser separado com facilidade da lei eterna, a despeito da lei divina ser principalmente voltada para a salvação. A lei da concupiscência, caso seja da justiça divina, pertence à lei eterna. Para o segundo argumento, Tomás responde que a lei iníqua não tem razão de lei, sendo antes semelhante a uma violência. Portanto, não pode derivar da lei eterna. Mas o poder que a instaura, guarda alguma semelhança com a lei eterna devido à ordem que instaura. Isto pelo fato de todo poder emanar de Deus, segundo a *Carta aos Romanos*, 13,1. Para o terceiro argumento, temos que as brechas da lei humana não significam aprovação, mas impossibilidade de controle. Diz Tomás:

muito do que é dirigido pela lei divina não pode ser pela lei humana, pois é maior o número do que está sujeito a uma causa superior do que o daquilo que o está a uma inferior. Donde o fato de a lei humana não se imiscuir nas ações de que não pode dirigir provém da ordem eterna²⁵⁴.

Tomás retoma neste ponto uma comparação que já havia feito entre a lei divina e a lei humana. Na questão 91, artigo 4 do DL, Tomás afirma que as incertezas do juízo humano sobre o que é contingente, dá margem a que se julgue de forma diversa sobre os atos humanos tendo como consequência leis contraditórias. Faz-se necessário a lei divina

²⁵³ Cf. ST I, q. 103, art. 4, resp.

²⁵⁴ *Multa autem diriguntur lege divina quae dirigi non possunt lege humana: plura enim subduntur causae superiori quam inferiori unde hoc ipsum quod lex humana non se intromittat de his quae dirigere non potest, ex ordine legis aeternae provenit.* ST I^a-II^{ae}, q. 93, art. 3, ad. 3.

também para dirigir os homens em seus atos próprios, evitando, assim, os possíveis erros do juízo humano sobre o que deve fazer ou evitar. Neste ponto também fica claro o limite da lei humana a partir de parâmetros que não são meramente humanos. Tais limites ficarão ainda mais claros quando discutirmos a lei humana tomada em si mesma.

2.4. Sobre o artigo 6 da mesma questão

Desta forma, Tomás deixa claro com quais limites ele pensará a lei humana, limites que serão analisados também no artigos 3 e 4 da questão 91 do DL. Deixa claro também que, do ponto de vista da lei eterna da qual deriva, a lei humana é necessariamente inferior. É por esse motivo que Tomás pode afirmar, no artigo 6, questão 93, que todas as coisas humanas são sujeitas à lei eterna.

2.4.1. Argumentos

Na primeira objeção, a partir da *Carta aos Gálatas* (5,18) temos que (I) quem é conduzido pelo Espírito não está sob a lei; (II) os justos agem pelo próprio Espírito de Deus (Rm 8,19); (III) logo, nem todos os homens estão sujeitos à lei eterna. Na terceira, temos que em Agostinho, (I) a lei eterna é aquela segundo a qual os maus merecem a miséria e os bons a vida eterna; (II) os bem aventurados e os condenados não se encontram em estado de merecer; (III) logo, não estão sujeitos à lei eterna.

Na primeira objeção, Tomás introduz uma tensão, entre a dimensão eterna da lei analisada e a dimensão histórica da ação da graça. Ora, se todas as coisas estão sujeitas a lei eterna, a graça pode parecer vã. Ou, a contrário, se alguns estão sobre a graça do Espírito Santo, é a lei eterna que parece vã. Na terceira a questão é a tensão entre o devir dos seres humanos vivos e aqueles que já se encontram na bem aventurança ou na condenação. Pela lei eterna se estabelece o prêmio para os bons e o castigo para os maus no devir. Mas aqueles que já se encontram julgados não têm mais a dimensão do devir. O merecer é potência. Os santos e os condenados já se encontram de fato perante punição ou bem aventurança. O argumento coloca em questão a possibilidade do vigor da lei eterna para eles, que já não tem mais devir. Mas se há uma graça forte o suficiente para tirar o agraciado da força da lei e o colocar, na prática, na ordem eterna, é a lei eterna que perde seu vigor.

2.4.2. Resposta

Na resposta do artigo 6, Tomás afirma que, de maneira semelhante ao que foi dito no artigo 5, há dois modos de se sujeitar à lei eterna: pelo conhecimento nos racionais, ou como um princípio motriz inferior recebendo afecção do primeiro motor, em todas as criaturas. Temos, então, um duplo modo de participação na lei eterna. Como exposta até aqui, o artigo traz a impressão de que a influência da lei eterna nos assuntos humanos depende somente da capacidade racional de cada indivíduo, ou no caso da lei humana, de cada legislador. Desta forma, quanto mais racional fosse o legislador, maior a sua participação na lei eterna e maior a sua possibilidade de produzir leis não iníquas. Por outro lado a iniquidade da lei poderia ser medida por uma questão de baixa capacidade racional daqueles responsáveis pela legislação de uma determinada comunidade política. Desta forma, a única questão a ser colocada do plano divino para a política humana seria uma maior ou menor participação da criatura racional na lei eterna que é a própria razão divina que move para o Bem.

Até o momento, neste artigo, não haveria nada na lei eterna que apontasse para algo além da natureza humana tal como criada para a consecução do fim político da comunidade perfeita. Mas não parece ser essa a intenção de Tomás. Após afirmar que os seres racionais se submetem à lei eterna dos dois modos vistos acima (como seres e como racionais), Tomás parte para os efeitos da lei eterna sobre os seres humanos tomados racionalmente. Principia por Aristóteles: nós somos por natureza inclinados a possuir virtudes. Isso é de direito dado pela natureza humana tal como criada. Mas logo em seguida, Tomás fala do fato de haver distinção entre os seres racionais além daquela dada pela natureza. Neste ponto, Tomás coloca a distinção entre bons e maus a respeito da participação na lei eterna.

Todavia, nos maus, cada um desses modos é imperfeito e de alguma forma corrompido: neles, tanto a inclinação natural para a virtude é depravada pelo hábito vicioso, quanto o próprio conhecimento do bem é entenebrecido pelas paixões e hábitos dos pecados²⁵⁵.

²⁵⁵ *Uterque tamen modus imperfectus quidem est, et quodammodo corruptus, in malis; in quibus et inclinatio naturalis ad virtutem depravatur per habitum vitiosum; et iterum ipsa naturalis cognitio boni in eis obtenebratur per passiones et habitus peccatorum.* ST I^a-II^{ae}, q. 93, art. 6, resp.

Faz-se necessário fazer um pequeno comentário sobre o pecado na ST e no *De malo*.

2.4.2 (A). As consequências do pecado na ST e no *De malo*

O problema humano do pecado, o fato humano do pecado não pode ser colocado à margem da discussão sobre a moral e consequentemente sobre a lei. Por mais que Tomás tenha sido influenciado por Aristóteles, a noção cristã de pecado está presente em sua obra e deve ser levada em consideração para que se tenha uma dimensão mais exata dos problemas humanos nela discutidos. Ora, ao discutir o pecado na *Primae secundae*, Tomás é desalentador para aquelas interpretações que afirmam que a natureza humana ficou praticamente intacta e pode ser entendida filosoficamente sem o apelo à graça.

Na questão 82, artigo 1, Tomás afirma que o pecado é a “disposição desordenada, proveniente da dissolução da harmonia (*illius harmoniae*) na qual consistia a razão de justiça original”²⁵⁶. Na resposta da mesma questão, temos que com a privação da justiça original, temos a “disposição desordenada das partes da alma”²⁵⁷. Na questão seguinte, o que ele entende pela dissolução da harmonia original ou da razão de justiça: pela privação da justiça original foi abolida a submissão da mente humana a Deus²⁵⁸. Já no artigo 3 da mesma questão, aprofunda a consequência do pecado original. Ora, pela justiça original temos que a vontade humana era submissa a Deus:

Essa submissão era antes de tudo e principalmente pela vontade por que é a ela que pertence mover para o seu fim todas as outras partes da alma. Assim, foi pelo afastamento da vontade de Deus que se seguiu a desordem em todas as outras potências²⁵⁹.

É retomada nesta questão o que já se havia colocado a respeito da vontade. Pela a vontade a alma se move para o bem, que é o seu fim. “Desta forma, a vontade move as

²⁵⁶ *Est enim quaedam inordinata dispositio proveniens ex dissolutione illius harmoniae in qua consistebat ratio originalis iustitiae.* ST I^a-II^{ae}, q. 82, art. 1, resp.

²⁵⁷ *Ita etiam peccatum originale habet privationem originalis iustitiae, et cum hoc inordinatam dispositionem partium animae.* ST I^a-II^{ae}, q. 82, art. 1, ad 1.

²⁵⁸ Cf. ST I^a-II^{ae}, q. 82, art. 2, resp.

²⁵⁹ *Quae quidem subiectio primo et principaliter erat per voluntatem, cuius est movere omnes alias partes in finem, ut supra dictum est. Unde ex aversione voluntatis a Deo, consecuta est inordinatio in omnibus aliis animae viribus.* ST I^a-II^{ae}, q. 82, art. 3, resp.

outras potências da alma para os seus atos, pois usamos as outras potências quando queremos”²⁶⁰.

Estabelecida a corrupção da vontade, corrompe-se com ela todas as possibilidades das outras potências da alma consequentemente. Tal fato fica claro pelo pecado não ter atingido somente a vontade, mas a própria essência da alma humana. Como o pecado original é transferido pela geração, a alma humana é atingida enquanto forma do corpo, ou seja, é a essência da alma que é atingida pelo pecado original.²⁶¹ Como o pecado atinge a essência da alma e todas as suas potências são comprometidas, resta definir exatamente qual o dano do pecado à natureza do homem, ou seja, quais são os efeitos do pecado exatamente.

Na questão 85, artigo 1, encontramos a afirmação de que o bem da natureza se pode dizer de três maneiras. Primeiro são os princípios naturais, que constituem a natureza, com as propriedades decorrentes, como as potências da alma. Em segundo, o homem possui por natureza certa inclinação para a virtude. Terceiro, pode-se dizer bem da natureza o dom da justiça original (é da natureza por ter feito parte da natureza tal como criada. Mas ao mesmo tempo é um dom, um atributo divino dado ao homem sem que necessariamente merecesse). A estes bens da natureza, o primeiro não foi retirado nem diminuído pelo pecado. A inclinação para a virtude foi diminuída pelo pecado. O terceiro foi totalmente retirado²⁶².

Todas as potências da alma permanecem de algum modo destituídas da ordem pela qual se inclinavam à virtude. As quatro potências da alma que podem ser aperfeiçoadas pela virtude são: a razão, na qual está a prudência; a vontade, na qual está a

²⁶⁰ *Et ideo ex hac parte voluntas movet alias potentias animae ad suos actus, utimur enim aliis potentiis cum volumus.* ST I^a-II^a, q. 9, art. 1, resp.

²⁶¹ Cf. ST I^a-II^a, q. 83, art. 2, resp.

²⁶² *Respondeo dicendum quod bonum naturae humanae potest tripliciter dici. Primo, ipsa principia naturae, ex quibus natura constituitur, et proprietates ex his causatae, sicut potentiae animae et alia huiusmodi. Secundo, quia homo a natura habet inclinationem ad virtutem, ut supra habitum est, ipsa inclinatio ad virtutem est quoddam bonum naturae. Tertio modo potest dici bonum naturae donum originalis iustitiae, quod fuit in primo homine collatum toti humanae naturae. Primum igitur bonum naturae nec tollitur nec diminuitur per peccatum. Tertium vero bonum naturae totaliter est ablatum per peccatum primi parentis. Sed medium bonum naturae, scilicet ipsa naturalis inclinatio ad virtutem, diminuitur per peccatum.* ST I^a-II^a, q. 85, art. 1, resp.

justiça, o irascível, no qual está a força, e o concupiscível, no qual está a temperança.

Todas essas potências são atingidas pelo pecado e, enquanto a razão é destituída de sua ordem, tem lugar a ferida da ignorância; enquanto a vontade é destituída da ordem ao bem, há a ferida malícia; enquanto o irascível é destituído de sua ordem ao que é árduo etc. Desta forma, toda natureza humana é atingida por feridas advindas do pecado.²⁶³ Interessante observar que estão debilitadas tanto a prudência, a capacidade de ordenar as ações aos devidos fins, quanto a justiça que aperfeiçoa a vontade no que tange ao direito. Ou seja, duas virtudes diretamente ligadas ao tema da lei que ora tratamos.

Nas *Quaestiones disputatae de malo*, Tomás retoma a mesma argumentação sobre as consequências do pecado na alma humana. Ao perguntar, na questão 2, artigo 11, se o pecado diminui o bem da natureza (*utrum peccatum diminuat bonum naturae*), Tomás responde afirmativamente.

Ora, a alma tem por aptidão receber a graça de Deus que a ultrapassa e fortalece os seus atos próprios. Mas o pecado é um obstáculo interposto entre Deus e a alma. O pecado impede a conversão, que levaria a alma a ser iluminada pela graça: o pecado converte a alma contra a lei de Deus. Todo obstáculo para uma perfeição ou forma torna o receptivo menos apto para a recepção de tal forma: impede os efeitos da forma no sujeito. Desta forma o pecado diminui o bem da natureza e como a graça a aperfeiçoa quanto ao intelecto e quanto à vontade e mesmo quanto ao irascível e concupiscível, pode-se dizer que a fere²⁶⁴.

²⁶³ *Sunt autem quatuor potentiae animae quae possunt esse subiecta virtutum, ut supra dictum est, scilicet ratio, in qua est prudentia; voluntas, in qua est iustitia; irascibilis, in qua est fortitudo; concupiscibilis, in qua est temperantia. Inquantum ergo ratio destituitur suo ordine ad verum, est vulnus ignorantiae; inquantum vero voluntas destituitur ordine ad bonum, est vulnus malitiae; inquantum vero irascibilis destituitur suo ordine ad arduum, est vulnus infirmitatis; inquantum vero concupiscentia destituitur ordine ad delectabile moderatum ratione, est vulnus concupiscentiae. ST I^a-II^a, q. 85, art. 3, resp.*

²⁶⁴ *Sicut autem lumen a sole diffunditur in aerem, ita gratia a Deo infunditur animae, quae quidem est supra naturam animae; et tamen in natura animae, vel cuiuscumque creaturae rationalis, est aptitudo quaedam ad gratiae susceptionem, et per gratiam susceptam fortificatur in debitis actibus. Peccatum autem est quoddam obstaculum interpositum inter animam et Deum, secundum illud Is., LIX, 2: peccata vestra diviserunt inter vos et Deum vestrum. Cuius ratio est, quia sicut interior aer domus non illuminatur a sole, nisi directe aspiciat solem, et hoc dicitur illuminationis obstaculum, quod huiusmodi respectus rectitudinem impedit; ita anima non potest illuminari a Deo per gratiae susceptionem, nisi directe convertatur in ipsum. Hanc autem conversionem impedit peccatum, quod convertit animam in oppositum, quod scilicet est contra*

Novamente Tomás nos proporciona um texto claro sobre as consequências do pecado para a alma humana no que tange a seus próprios atos naturais. Novamente o intelecto e a vontade são atingidas por feridas causadas pelo pecado. Justamente por essas posições, o pecado aparece em momentos importantes da lei eterna e da lei natural, além da lei divina que, por direito, preceitua sobre a finalidade religiosa.

Muitos são os comentadores que preferem afirmar outras passagens da ST e do *De malo* em que se afirma que o pecado não destrói totalmente a natureza criada. Tais passagens, ao nosso entender, não recolocam no lugar o que foi perdido pelo pecado. Parecem apenas afirmar que o pecado, entendido como um mal e consequentemente com a ausência de algo, não é uma substância. Portanto não subsiste por si só e precisa de alguma substância para poder existir como acidente. Afirmar que a natureza se mantém, entre outras coisas, é afirmar que há uma substância onde o pecado se instala com todas as consequências que vimos acima.

Retornando ao corpo do artigo 6, questão 93, é com base no tamanho do dano causado pelo pecado que Tomás pode afirmar, que os hábitos e paixões causados podem obscurecer o entendimento da lei eterna para o pecador. É justamente dado o tamanho do efeito danoso sobre a natureza do homem que Tomás, ao continuar o artigo 6 da questão 93 do DL afirma que os bons não agem sozinhos em seu conhecimento da lei eterna, mas são auxiliados por Deus:

acima do conhecimento natural do bem, se lhes acrescenta o conhecimento da fé e da sabedoria e, acima da inclinação natural para o bem, se lhes acrescenta a moção mais interior da graça e da virtude. Assim, pois, os bons se sujeitam à

legem Dei. Unde manifestum est quod peccatum est obstaculum quoddam impediens gratiae susceptionem. Omne autem obstaculum alicuius perfectionis aut formae, simul cum hoc quod excludit formam vel perfectionem quamcumque, facit susceptivum minus aptum vel habile ad formae receptionem; et ulterius per consequens impedit effectus formae vel perfectionis in subiecto; et maxime si obstaculum illud fuerit aliquid inhaerens vel habitu vel actu. Manifestum est enim quod id quod movetur uno motu, non simul movetur contrario, et est etiam minus aptum vel habile ut motu contrario moveatur, sicut etiam quod est calidum, est minus aptum ut sit frigidum; difficilius enim frigidi impressionem recipit. Sic ergo peccatum, quod est obstaculum gratiae, non solum excludit gratiam, sed etiam facit animam minus aptam vel habilem ad gratiae susceptionem; et sic diminuit aptitudinem vel habilitatem a bono ad gratiam. Unde cum huiusmodiabilitas sit quoddam bonum naturae, peccatum diminuit bonum naturae; et quia gratia naturam perficit et quantum ad intellectum, et quantum ad voluntatem, et quantum ad inferiores animae partes obaudibiles rationi, irascibilem dico et concupiscibilem; peccatum excludendo gratiam et huiusmodi auxilia naturae, dicitur vulnerare naturam. Cf De malo, q. 2, art. 11, resp.

lei eterna como aqueles que agem sempre em conformidade com ela²⁶⁵.

Fica claro, neste pondo, o que é necessário para que o homem bom respeite de fato a lei eterna. Não basta somente o que é da natureza por direito para que o homem siga a lei eterna. Para que a lei eterna seja de fato conscientemente seguida é necessária também a fé e a ação da graça.

Precisamos levar em consideração que, mesmo antes do pecado, em estado de natureza, havia diferenças entre os homens, como já foi dito. Na ST I, q. 96, art. 3, Tomás afirma as diferenças entre os homens que deveriam acontecer em estado de natureza, caso o estado de natureza tivesse se mantido sem pecado. Mesmo antes do pecado, dada sua natureza livre, o homem não opera por necessidade e, graças ao corpo, há diferenças entre cada homem. Então haveria aqueles que se dedicariam mais na busca da verdade e aqueles que se dedicariam menos. Portanto, haveria entre os homens diferenças entre os que progrediram mais ou menos na justiça ou na ciência. Tais distinções são feitas entre bons e maus, mas sim entre bons e excelentes.

Já no artigo do DL que estamos comentando as diferenças se acentuam e se tornam dramáticas. Tomás faz a oposição entre bons e maus após o pecado. Então está fazendo a oposição entre pecadores e não pecadores, ou seja, entre aqueles que receberam a graça ou não. No homem após o pecado e sua relação com a lei eterna a graça é imprescindível para os bons, pelo menos no que tange a este artigo. A natureza está lá, mas como vimos acima, está doente. Para os maus, a lei eterna está em vigor de modo imperfeito, não pelo entendimento que possam ter dela, mas pela afecção que dela sofrem: maior o sofrimento dos maus quanto maior sua dificuldade em praticar o que a lei prescreve. Podemos, dada a conclusão de Tomás de que todas as coisas humanas dependem da lei eterna, antever alguma influência divina sobre a lei humana, visto que, neste artigo, a graça não está ausente do pleno entendimento da lei. Mas este problema será debatido mais adiante.

²⁶⁵ *In bonis autem uterque modus invenitur perfectior, quia et supra cognitionem naturalem boni, superadditur eis cognitio fidei et sapientiae; et supra naturalem inclinationem ad bonum, superadditur eis interius motivum gratiae et virtutis.* ST I^a-II^{ae}, q. 93, art. 6, resp.

2.4.3. Respostas

Na resposta ao primeiro, Tomás retoma parte do dito sobre a distinção entre os bons e os maus perante a lei eterna. Ora, vimos logo acima que a vontade é corrompida pelo pecado. Um dos critérios para se considerar uma pessoa sob a lei é justamente ela não querer o seu cumprimento. Esta acaba se sujeitando à obrigação da lei como se fosse um peso, visto que o faz por temor do suplício e não por amor da justiça. Segundo este modo não estariam sob a lei os homens espirituais, que pela caridade infusa cumprem voluntariamente o que a lei prescreve. Desta forma, talvez se possa entender graça como colaboradora direta para a formação do cidadão ou súdito exemplar, aquele que se submete à lei por amor à justiça. Tomás vai além ao afirmar que as obras daqueles movidos pelo Espírito Santo, são mais do Espírito que do homem, o que, se levada à generalização, praticamente exclui das ações propriamente humanas o cumprimento excelente da lei. Mas é bastante duvidoso que Tomás quisesse chegar a esse extremo. Para o terceiro argumento, Tomás afirma que o mesmo princípio que leva ao fim, conserva no fim, como é o caso do movimento dos sólidos que leva ao centro e conserva no centro. Desta forma é a mesma lei eterna que prescreve o merecimento da beatitude ou da miséria, mantém os que mereceram nessa condição.

No ponto em que chegamos, parece haver duas posições conflitantes. Da resolução desse conflito, cremos, sairá a interpretação da lei eterna que permitirá entender as demais leis que dela derivam e sua devida influência sobre elas. De um lado temos a universalidade da iluminação pela lei eterna da criatura racional. Tal fato possibilitaria um acesso universal a determinadas noções básicas de bem e mal, indispensáveis para a elaboração de leis que de fato visem o bem comum de alguma comunidade política.

Por outro lado, temos o artigo em que Tomás coloca a dependência na graça e não apenas da razão, para o pleno entendimento e cumprimento do que seria a lei eterna pelo ser humano.

Há, portanto, que se considerar o pecado e seus efeitos sobre a ação moral humana para que possamos entender não apenas a diversidade das leis humanas sobre uma mesma temática, mas também a dificuldade humana em propor ou não propor leis que de fato não sejam iníquas, leis adequadas ao conceito proposto por Tomás. É de nosso entender que o artigo 6 da questão 93 do DL deve ser considerado, mas com a

devida prudência. Uma análise por demais próxima do texto pode levar a uma leitura maniqueísta de Tomás de Aquino, onde somente aqueles agraciados de fato conseguiriam chegar ao pleno entendimento da noção de lei eterna, com reflexos diretos sobre a política. Mas quando nos voltamos aos textos tomasianos sobre o pecado, vemos que ele, embora não considere o mal do pecado desprezível, não coloca o ser humano na total dependência divina sobre certas questões. A política seria uma delas: a ação divina é possível, mas contingente, como veremos.

Quando Tomás nos fala dos efeitos do pecado sobre a alma humana, ele não nos fala em termos de ruptura total da natureza, mas de doença da alma. Tal doença teria como efeito direto uma dificuldade com relação ao que é virtuoso. Temos, desta forma, que o pecado é uma dificuldade a mais para o ser humano no que diz respeito à virtude e não uma impossibilidade. O próprio Tomás, ao falar dos efeitos do pecado na lei da concupiscência, afirma que tais efeitos são variáveis de indivíduo para indivíduo²⁶⁶. O que nos leva não a uma condição que separa aqueles que sofrem os efeitos daqueles que não sofrem. Mas apenas a uma percepção de que os efeitos são variáveis em sua força. É de a nossa interpretação afirmar a política como uma atividade de direito do homem, embora, para a efetiva consecução o homem enfrente as dificuldades causadas pelo pecado. Por outro lado, ao afirmar as dificuldades, abre-se a possibilidade de uma intervenção divina em assuntos humanos. É neste contexto que entenderemos a necessidade da lei divina tal como colocada por Tomás na questão 91 artigo 4 do DL: auxiliar os homens a fazerem suas próprias leis²⁶⁷.

2.5. A Lei eterna nos comentadores

Os comentadores se dividem sobre o devido peso a ser dado aos escritos sobre a lei eterna em Tomás de Aquino. Gilson, em seu clássico sobre o pensamento de Tomás, afirma que a mais geral de todas as leis é o universo, o conjunto dos seres criados por Deus e mantidos por ele na existência. O universo pode ser considerado uma imensa comunidade da qual somos cidadãos. Tomando a noção de lei como regra voltada a um fim, Gilson afirma que não há uma só criatura que não opere por regras voltadas a um

²⁶⁶ Cf. ST I^a-II^a, q. 91, art. 6, resp.

²⁶⁷ Cf. ST I^a-II^a, q. 91, art. 4, resp.

fim. O homem tem consciência de que está em um mundo ordenado e sua justiça moral tem a ver com aceitar tal ordenação para Deus. Todas as leis da natureza e da moral humana devem ser consideradas como casos particulares de uma só e mesma lei. Tal lei, segundo a qual Deus governa o universo necessariamente é eterna como o mesmo Deus: lei eterna, fonte única de todas as outras leis²⁶⁸.

Em sei estudo específico sobre a moral em Tomás de Aquino, Gilson retoma e aprofunda seus pontos de vista. Como a lei eterna deve ser considerada como legisladora de todas as operações dos seres criados, a lei eterna é a fonte, origem primeira (*source première*) de todas as leis. Gilson aparentemente não foge da consequência: o homem perfeitamente bom é o que se encontra perfeitamente sujeito à lei eterna. Os homens maus, o são na medida exata em que conhecem a lei e não a observam, tentando se retirar dela. Mas acabam por sofrer seus castigos²⁶⁹.

Bastit considerou que comentar o Prólogo do DL era irrelevante para seus propósitos. Vimos que no Prólogo a primeira definição de lei do DL como meio de instrução divina para o homem. Ignorado o Prólogo, Bastit deve agora comentar a lei eterna. Dada a essência de lei, Tomás propõe, como vimos, falar sobre as partes da lei. Bastit principia por discutir justamente as razões de Tomás para propor tal divisão.

Classicamente, afirma ele, se comenta a divisão a partir da noção tomasiana de participação. Bastit não concorda com a leitura que entende a lei em ordem de participação e a considera somente formalista e portanto insuficiente. Discorda por afirmar que a ontologia de Tomás, onde o ato e o fim estão além da forma, colocaria um limite muito claro a uma leitura da lei na ordem de participação. Mais que isso, tal leitura não explicaria o fato da lei divina vir depois da lei humana.

Ora, entendida em ordem de participação, as leis deveriam necessariamente vir da mais perfeita para a mais imperfeita, o que não cabe na consideração da lei divina, revelada, após a lei humana. Mais ainda, comportaria o risco de desvalorizar as ordens inferiores de leis, inclusive a lei humana. A proposta de Bastit é a de complementar a ordem de participação, que ele afirma existir, com uma outra ordem que lhe seria superior: a ordem dos fins. A ordem de participação se basearia na similitude existente

²⁶⁸ Cf. GILSON, *El tomismo*, p. 372.

²⁶⁹ Cf. GILSON, *Saint Thomas moraliste*, pp. 231-233.

entre as diversas *ratio* presentes em cada parte da lei proposta por Tomás. A *ratio*, embora represente algo importante da essência, seria algo imperfeito perante a coisa que pretende na qual se realiza. Cada lei proposta por Tomás seria uma *ratio* que se realizaria diferentemente em cada realidade abarcada pela lei.

Pode-se objetar a Bastit que a ordem de participação não é apenas uma ordem formalista, mas considera a realidade dos seres enquanto participam na perfeição divina. É de nossa posição que quando fala em participação, Tomás está falando não de uma ordem formal apenas, mas de uma ordem de graus de ser que abarca a totalidade dos seres entendidos em ato e não apenas enquanto formas. Cada ser que possui a sua atualização individualizada é considerado na ordem de participação do Ser não apenas formalmente, para ser entendido pela razão, mas ontologicamente, o que lhe garante a existência.

Desta maneira, ao opor o ser à participação, Bastit mostra uma noção do problema da participação que nos parece pouco producente. É de nosso entender que a proposta da ordem dos fins, onde o fim de cada lei abarcaria uma realidade diferente, sendo as leis similares somente pela razão não se verifica com clareza no texto tomasiano. Tomada da maneira proposta por Bastit, o texto de Tomás deveria propor problemas relativos ao pecado e a salvação somente no domínio da lei divina, onde haveria uma realidade própria para ela e um fim específico. Mas os problemas relativos ao pecado e à graça aparecem já nas questões sobre a lei eterna, adiantando praticamente a necessidade da lei divina. Mais ainda, como veremos no próximo capítulo, minimizar a participação significa criar problemas sérios para o entendimento das relações entre lei eterna e lei natural, onde, novamente, os fins acabam ficando intercambiáveis, sem a clareza proposta por Bastit.

Tal preâmbulo se fez necessário pelo fato de Bastit fazer duas análises da lei eterna: uma sobre a ordem da participação, outra sobre a ordem dos fins. Há pontos importantes e dignos de nota em ambas. Bastit afirma que a lei eterna, tal como exposta em Tomás, faz dele o mais eminente e, ao mesmo tempo, último representante de uma tradição clássica em que o “universo é um escalonamento de comunidades sucessivas cada vez mais universais”²⁷⁰. Último representante por que a escolástica posterior teria

²⁷⁰ BASTIT, *Nascimento da lei moderna*, p. 77.

desprezado uma noção de lei eterna que acaba submetendo a liberdade humana a uma ordem que a ultrapassa.

Justamente por esse motivo, para Bastit, o nascimento da lei moderna depende da “supressão da lei eterna, como uma tentativa de transferir para a lei humana a perfeita independência da lei eterna e, para o homem, a autonomia divina”²⁷¹. A lei eterna, desconhecida por nós em si mesma, é responsável por toda ordem universal, é uma realidade “que engloba todas as coisas em sua ordem direcionada ao fim”²⁷².

O caráter universal dado por Tomás à lei eterna teria levado teólogos a reprová-la, por suprimir a liberdade humana. Teriam criado uma realidade neutra, “que deixava para o homem campo livre onde desenvolveria suas atividades”. Dentre elas, a lei positiva. Bastit se volta contra tais interpretações. A lei eterna não suprime a liberdade humana. E as escolhas humanas, como estão no futuro contingente, podem ser abarcadas pela vontade divina, sem precisarem se submeter a ela de forma necessária. Temos que “o homem pode querer, num mesmo ato, o que é eficazmente querido por Deus”. Desta forma, a “decisão de estabelecer esta ou aquela lei pode ser resultado de uma volição divina e [...] ser um ato livre do homem”. Isso pelo fato de Deus estabelecer que os atos humanos sigam o modo de causalidade da própria espécie humana: Deus quer que os atos humanos sejam realizados de forma livre.

Afirmada a liberdade humana em relação à lei divina, Bastit precisa colocar o problema da participação imperfeita tanto no conhecimento que o homem pode ter da lei eterna, quanto por nossas inclinações naturais que podem estar determinadas por maus hábitos e vícios.

Aparece, então, o elemento complicador para uma análise totalmente filosófica do DL em geral e da lei eterna em particular: somente pela graça o homem pode plenamente realizar a lei eterna²⁷³. Tal postura é complicada pelo próprio texto de Tomás, como vimos acima.

²⁷¹ BASTIT, op. cit., p. 78. É bem esse o sentido que observamos e procuramos destacar em nosso entendimento sobre a lei eterna: colocada como ordem universal, deixa uma margem pequena para a ação humana e abre margem para outras formas de ação divina.

²⁷² BASTIT, op. cit., p. 96.

²⁷³ BASTIT, op. cit., pp. 97-99.

A graça se faz necessária por questões não apenas soteriológicas, mas também ontológicas, visto que o pecado limitou seriamente a capacidade humana de agir bem. Mas Bastit, apesar de tocar no problema da graça, não aprofunda em seu significado e em suas consequências, deixando para analisar no capítulo referente à lei divina. Desta forma, a lei eterna pode ser pensada apenas como a diretriz das demais leis, o que nos leva de volta a questão da racionalidade delas, incluindo a lei humana.

Finnis, por sua vez, prefere pensar a lei eterna por analogia ao ato humano. A causalidade de Deus, pressuposto para a lei eterna, “pode ser descrita como um ato, e pode ser pensada como pressupondo algo como nosso conhecimento das possibilidades alternativas disponíveis para serem levadas a se realizarem por escolha”. Finnis parece ter em mente a analogia proposta por Tomás entre Deus e o governo humano ou entre Deus e o artista. Neste sentido, a “especulação agostiniana e tomista sobre a Lei Eterna é um desenvolvimento da analogia neste aspecto: o que fazemos é orientado, moldado, dirigido pelo plano formalmente prévio [...] que temos em mente”.

Desta forma, Finnis consegue aliar a lei eterna com o espaço bastante amplo que ele considera ser o do legislador humano. É por esse motivo que, para Finnis, a lei eterna não deve “ser tratada como uma teoria que poderia orientar a investigação e a verificação de normas” tais como os requisitos da razoabilidade prática. A lei eterna serve de parâmetro último para explicar por que tais normas são válidas, após serem demonstradas pela razão humana²⁷⁴.

As duas interpretações, de Bastit e de Finnis, se mostram contrastantes justamente no ponto em que possibilitam, ainda que de forma imprecisa, a sujeição das coisas humanas à lei eterna. Em Bastit a noção de governo divino é explicitada, mas será abrandada pelo próprio autor quando tratar da lei humana em particular. Para Finnis, a noção de ato de Deus, abranda a noção de governo divino presente no texto tomasiano. Justamente por esse motivo, não há necessariamente uma interferência divina nos assuntos humanos, mas apenas uma justificação última sobre a possibilidade de tal agir.

Tal postura é criticada por Leo Elders. Para Elders, acertadamente a nosso entender, a lei eterna é o princípio de conexão com as inclinações naturais do homem, de

²⁷⁴ FINNIS, *Lei natural e direitos naturais*, pp. 368-369.

onde provém, por participação, a lei natural²⁷⁵. Finnis, ao minimizar o papel da lei eterna, acaba por retirar a lei natural de seu fundamento divino, empobrecendo a complexidade do texto de Tomás.

Elders, por sua vez, inicia por afirmar que a lei eterna se apoia no princípio metafísico da providência divina, tal como descrita na ST I, q. 22, art. 1 e 2. O plano da providência dirigindo todas as criaturas para o seu fim satisfaz a definição de lei²⁷⁶. Entendendo a lei eterna como um princípio ativo sobre os seres, Elders pode, como vimos acima, facilmente dar um fundamento para a lei natural no homem.

Ao comentar a especificidade da lei eterna, ele afirma que ela não é citada por Tomás na SCG. A partir desta verificação, ele coloca o motivo para a presença da lei eterna no DL. Seria a necessidade de um fundamento teológico para a lei natural e um princípio de síntese para as demais leis. Dado que a lei visa fazer o homem bom e o ajudar a chegar a seu fim último e dado que Deus é o fim último e governa tudo, todas as leis devem se apoiar na lei eterna.

Para comentar que toda lei deriva da lei eterna, Elders afirma que a origem deste argumento se perde na história da filosofia, dada sua antiguidade, estando presente nos pré-socráticos. Tomás reintroduz o argumento utilizando a analogia com o motor imóvel e o arquiteto, que, possuindo o plano da obra, delega sua execução aos empreiteiros. Desta forma, podemos dizer que todas as leis que conhecemos, são uma aplicação particular da lei eterna. Mas o homem se sujeita à lei eterna de forma especial. Ele é mais que um corpo dotado de inclinações naturais: ele se sujeita também na medida em que possui razão para guiar sua vida, pois a razão é uma participação na lei eterna. Infelizmente, tanto nossas inclinações naturais quanto nosso conhecimento natural do que devemos fazer podem ser impedidos. Mas nós preservamos ainda certo conhecimento do bem e experimentamos ainda seu poder de atração²⁷⁷.

Súbito, desaparece da questão 93, artigo 6 do DL, tal como comentada por Elders, qualquer menção ao pecado e à graça. Aos impedimentos à plena realização da natureza

²⁷⁵ Cf. ELDERS, “L’éthique de saint Thomas d’Aquin” in *Au coeur de la philosophie de saint Thomas d’Aquin*, p. 206.

²⁷⁶ Cf. id., *L’éthique de saint Thomas d’Aquin: une lecture de la Secunda pars de la Somme de Théologie*, p. 233.

²⁷⁷ Ib., pp. 238-240.

humana é colocada somente uma adversativa por Elders, adversativa que nos leva diretamente à preservação do essencial da natureza: conhecimento e inclinação. Do que se depreende que o homem pode sozinho aquilo que é necessário para chegar aos seus fins naturais devidos, visto que o comentário de Elders faz constante menção a tais fins submetidos à lei eterna. Nada mais distante da letra do texto tomasiano tal como presente no artigo 6. Veremos que o preço a ser pago por Elders em seu comentário será grande, justamente por não ter mais como afirmar de forma clara a influência das virtudes infusas no que diz respeito à atividade humana por excelência que é a política.

O mesmo tipo de laconismo aparece no comentário ao DL feito por Robert Henle. Utilizando-se das quatro causas de Aristóteles, Henle afirma que Deus é a causa eficiente não somente da produção e preservação de todas as coisas sem nenhuma causa material. Deus é o criador por excelência. Neste ponto da ST, Deus também é a inteligência infinita que possui a ideia de toda criação. Esta ideia passa a ser a causa exemplar (*exemplar cause*), entendida como subdivisão da causa formal e, as vezes, chamada de causa formal extrínseca (*extrinsic formal cause*). Deus continua a manter cada criatura na existência e as dirigir para o seu próprio fim, que é o bem comum do universo. Então, a ideia na mente de Deus tem natureza de lei²⁷⁸.

No nosso entender, Henle, ao deslocar a noção de causa eficiente de Deus para o de causa formal, colocou problemas para o entendimento da participação. A participação estaria mais próxima de uma causa eficiente, visto que garante a cada ser em particular a própria existência, ao possibilitar que cada ser participe o Ser divino. Ao comentar a ação da lei divina sobre as coisas humanas, Henle, que fez a opção didática por expor o DL objeção por objeção, resposta por resposta, se omitiu de comentar a primeira objeção ao artigo 6 da questão 93. Preferiu remeter o leitor à questão 96, artigo 5²⁷⁹.

Tal procedimento nos parece questionável pelo simples fato da mudança de assunto. Na questão 96 Tomás está tratando da lei humana e não da lei eterna. Da mesma forma, o comentário ao corpo do argumento, onde aparece a resposta de Tomás e as menções claras às consequências do pecado e da necessidade da graça, são bastante reduzidos. Afirma que toda criatura está sujeita à lei eterna. Refere-se à sujeição dos

²⁷⁸ HENLE, *The treatise on law*, p. 205.

²⁷⁹ *Ib.*, p. 228.

bons, enquanto seus conhecimentos e ações estão de acordo com a lei eterna e a sujeição dos maus, enquanto são punidos de forma equivalente a seus pecados. Henle também distingue a “sabedoria” (“*wisdon*” *coupled with faith*) “unida” pela fé não é a sabedoria humana ordinária, mas um das dádivas do Espírito Santo. O mesmo valendo para as virtudes infusas, dádiva de Deus para o bem²⁸⁰. Portanto, nada que se possa antever como uma influência direta da ação divina sobre a política.

Já Ottavio De Bertolis e Franco Todescan, na introdução à tradução do DL que publicaram, afirmam que o entendimento de *lex* por Tomás tem três grandes momentos: a lei eterna, a natural e a humana. Afirmam que o pensamento de Tomás propões a circularidade de toda lei partindo de Deus e retornando a Deus. Temos um só legislador divino, a lei natural inscrita no coração do homem uma lei positiva conforme a lei natural. Há uma dupla visão no texto de Tomás: antropológica e teonômica, pois o problema do 'justo' não se resolve totalmente sem concessões ao teológico²⁸¹.

Tal posição nos parece um fato na obra de Tomás e justamente por esse motivo não concordamos que os autores não façam comentário, ainda que breve, à lei divina. Para o propósito dos autores, mencionar mais do que nominalmente a lei divina presente no DL foi considerado irrelevante.

Charles Nemeth, em seu estudo dedicado ao à noção de crime em Tomás de Aquino, aborda a lei eterna de forma que nos parece pertinente. Ele principia por dizer que lei é sinônimo de Deus, de racionalidade, de plano racional de criação e operações. Citando a SCG, ele afirma que Deus governa os irracionais pela espécie, pela inclinação natural. Porém algo teve que ser dado ao homem, visto que ele dirige seus próprios atos. A lei, portanto, tem caráter supremo, divino: plano para uma vida alinhada com a divina racionalidade, onde convém a virtude e a ordem²⁸².

Impressionado com o poder da lei humana, Tomás constrói uma hierarquia de leis que são ao mesmo tempo distintas, mas unificadas e integradas: eterna, natural, divina e humana. A proposta de Nemeth parece pertinente visto que a lei divina tem influência decisiva na lei humana, nos casos de leis contraditórias. No plano de Deus a lei mais alta

²⁸⁰ Ibidem, p. 234.

²⁸¹ BERTOLIS e TODASCAN, “Introduzione bibliografica”, pp. 30-32.

²⁸² Cf NEMETH, *Aquinas on crime*, pp. 4-5.

desce até a mais baixa²⁸³. Do seu pico, a lei eterna vigia (*watches over*) as demais leis, é o absoluto *a priori* de todas elas. Na lei eterna, Tomás define as bases para toda prática legal nesta perene dimensão²⁸⁴.

Afirmar, como faz o autor, a superioridade da lei divina sobre a humana, na prática, é colocar a lei humana sobre uma certa tutela da lei divina, o que nos parece produtor. A proposta de Nemeth se afasta da de Bastit e se aproxima da de Bertolis e Todescam. Vimos que Bastit que não considerou relevante a noção de participação aplicada as diversas pois considera que ela elimina a perfeição da lei humana frente as outras leis. cremos que a proposta Nemeth e, apesar sua exiguidade, as de Bertolis e Todescam afirmam que a moral humana, no fim das contas, não se sustenta sozinha em toda sua complexidade.

2.6. Conclusão.

Torna-se difícil, do nosso ponto de vista, apontar elementos de ruptura no pensamento de Tomás de Aquino sobre a lei eterna. A começar pela grande fonte utilizada na produção dos artigos que analisamos: Santo Agostinho. É de nosso entender que a maneira que Tomás desenvolve seu pensamento sobre a lei eterna incorpora elementos importantes da autoridade de Agostinho. Vimos que a noção de lei eterna de Agostinho pressupõe uma série de esferas de ordem, onde o ser humano teria poder sobre parte dos seres inferiores, mas também ele estaria sujeito à ordem superior da suprema razão divina. Estabelecida essa linha de continuidade, Tomás desenvolve seu pensamento no sentido de demonstrar que a lei eterna, por ser instrumento da razão divina, é o limite último para a ação humana. Tomás retoma nos artigos sobre a lei eterna, uma série de conceitos que havia colocado na *Prima pars*, como o de providência e governo divino do mundo. A lei eterna, como é uma das diversas leis, é meio para ordenar ações. No caso, meio da razão divina para ordenar os atos de todos os seres em direção ao fim.

Uma tal lei não poderia, dado sua extensão, passar ao largo na atividade humana. E como a lei eterna é, por fim, instrumento do próprio Sumo Bem, que é Deus, as ações humanas estão necessariamente sujeitas a ela. Sujeitar-se à lei eterna não significa a perda

²⁸³ Cf. *ibidem*, p. 7.

²⁸⁴ Cf. *ibidem*, p. 8.

do livre arbítrio humano. Mas há um preço para a não sujeição. Tomás divide explicitamente a humanidade de acordo com sua capacidade de se submeter piedosamente à lei eterna, agindo ou não sempre em conformidade com ela. Aqueles que receberam a graça se tornam os que participam de forma perfeita da iluminação da razão divina pela lei eterna. Ao contrário dos pecadores que se submetem a ela pelo peso do castigo.

Então, se Tomás demonstra a necessidade da lei divina, onde aparecem os preceitos necessários para a boa celebração de Deus, assim como o conhecimento necessário sobre a graça e a salvação, já na lei eterna as questões relativas ao fim último na próxima vida estão presentes de forma bastante marcante. Difícil, portanto, concordarmos com comentadores como Finnis, que procuram transformar a lei eterna somente em princípios extremamente gerais e acessíveis à razão humana. A lei eterna, tal como proposta por Tomás, nos parece ter um peso bem maior. Foi justamente esse peso que teria, segundo Bastit, levado a professores universitários do Século XIV a se afastarem da noção tomasiana de lei eterna. O fizeram por acreditar estar salvando a noção de livre arbítrio²⁸⁵.

²⁸⁵ Cf. BASTIT, op. cit. p. 78.

Capítulo 3. Sobre a lei natural

No artigo 2, questão 91 e nos seis artigos da questão 94 do DL, Tomás discorre sobre a necessidade da lei natural e suas particularidades. Não faz parte do escopo deste trabalho uma análise exaustiva da lei natural em Tomás de Aquino, o que exigiria um esforço muito acima do que se pode oferecer neste espaço. Nosso foco será, a partir da leitura da necessidade da lei natural e de algumas passagens dos artigos de Tomás, entendermos se a lei natural pode garantir, de fato e de direito, não apenas o acesso humano aos princípios necessários a elaboração de leis justas, mas também os desenvolvimentos corretos de tais princípios para a consecução de tais leis. Ou seja, estabelecido que o homem somente pode ser entendido como participante da lei eterna, se a ação divina sobre a atividade humana se estende mais além.

3.1. Sobre a necessidade da lei natural

A primeira objeção que se pode fazer à necessidade da lei natural parece ser justamente a necessidade da lei eterna. Visto que a lei eterna é própria razão divina que mantém a ordem universal, a existência de outras leis pode ser tomada como contrária ao princípio de economia. Tomás não foge ao problema e é justamente essa a primeira objeção à necessidade da lei natural²⁸⁶. A lei natural pode ser objetada também pela oposição que se faz entre o homem e os demais animais. O homem precisa de leis para ordenar seus atos a seu fim. Ora, os animais são guiados em seus atos não por sua razão, mas pela inclinação da espécie, pela sua natureza.

Desta forma, a lei natural pode ser equiparada somente a tal inclinação o que a tornaria inútil para o caso do homem, que não age somente por inclinação do apetite natural²⁸⁷. Por fim, a ideia de uma lei natural parece ser contrária ao livre arbítrio. Dado

²⁸⁶ Cf. *Sufficienter enim homo gubernatur per legem aeternam, dicit enim Augustinus, in I de Lib. Arb., quod lex aeterna est qua iustum est ut omnia sint ordinatissima. Sed natura non abundat in superfluis, sicut nec deficit in necessariis. Ergo non est aliqua lex homini naturalis.* ST I^a-II^a, q. 91, art. 2, ad 1.

²⁸⁷ Cf. *Praeterea, per legem ordinatur homo in suis actibus ad finem, ut supra habitum est. Sed ordinatio humanorum actuum ad finem non est per naturam, sicut accidit in creaturis*

que o homem é o mais livre de todos os animais, parece ser contrário a tal liberdade que o homem seja o único a possuir uma lei natural que auxilie os seus atos²⁸⁸. Todas as objeções colocadas por Tomás trabalham com a própria condição humana, tal como colocada por Tomás não apenas na ST. O homem é sujeito a uma lei absolutamente superior a ele, que é a lei eterna. O homem também é, por participação na natureza divina, um ser dotado de livre arbítrio. Mas também, como vimos, o homem é parte de uma comunidade perfeita que, para chegar a seu próprio fim, necessita de leis.

Para o *sed contra*, Tomás coloca o texto de São Paulo *aos Romanos*, onde se lê que os gentios, embora não conheçam a lei, cumprem a lei. Mas Tomás toma o devido cuidado para o texto não ser tomado de forma indevida. O que os gentios conheciam e que Tomás chama de lei é que cada um é capaz de inteligir o que é o bem e o mal. Então, o cumprir a lei, tal como proposto por Tomás, seria a prova da existência de uma lei natural, evidentemente não escrita, que permite aos homens inteligirem as diferenças entre bem e mal e portanto agirem em conformidade com o bem próprio da natureza humana, que é a razão²⁸⁹.

Para demonstrar a necessidade da lei natural, Tomás afirma que

como tudo o que é regulado pela divina providência é regulado e mensurado pela lei eterna [...] é manifesto que tudo participa de algum modo da lei eterna, na medida em que, por impressão desta, é dotado de inclinação para os próprios atos e fins. Todavia, entre as restantes, a criatura racional está submetida à divina providência de modo mais excelente, à medida que se faz ela própria participante da providência para si e para as outras. Donde ser também nela participante a razão eterna, pela qual tem uma natural inclinação para o seu devido fim e ato. E tal participação da lei eterna na criatura racional diz-se lei natural. [...] Donde ser patente que a lei natural outra coisa não é

irrationabilibus, quae solo appetitu naturali agunt propter finem, sed agit homo propter finem per rationem et voluntatem. Ergo non est aliqua lex homini naturalis. ST I^a-II^a, q. 91, art. 2, ad 2.

²⁸⁸ Cf. *Praeterea, quanto aliquis est liberior, tanto minus est sub lege. Sed homo est liberior omnibus animalibus, propter liberum arbitrium, quod prae aliis animalibus habet. Cum igitur alia animalia non subdantur legi naturali, nec homo alicui legi naturali subditur.* ST I^a-II^a, q. 91, art. 2 arg. 3.

²⁸⁹ Cf. *Sed contra est quod, Rom. II, super illud, cum gentes, quae legem non habent, naturaliter ea quae legis sunt faciunt, dicit Glossa, etsi non habent legem scriptam, habent tamen legem naturalem, qua quilibet intelligit et sibi conscius est quid sit bonum et quid malum.* ST I^a-II^a, q. 91, art. 2, *sed contra*.

senão a participação da lei eterna na criatura racional²⁹⁰.

Novamente o conceito de participação é de suma importância para o entendimento do artigo. Ora, a lei natural somente pode ser entendida como participação na lei eterna. A presença ativa da lei eterna participada no homem faz com que ele possua algo que se assemelha à sua causa primeira. Tal semelhança deve ser entendida como imperfeita ou deficiente, mas que indicando a procedência de um exemplar perfeito como sua causa eficiente²⁹¹. No caso da lei natural, não estamos falando primeiramente de uma obra da razão humana, mas de primeiros princípios presentes na natureza humana tal como ela é entendida por Tomás.

A participação garante o ser de cada humano em particular a razão e o livre arbítrio. A participação, no caso da lei natural, garante aos seres humanos os primeiros princípios sobre o bem e o fim último a ser buscado. A lei natural, desta forma, possibilita a direção primeira dos atos humanos em vista do fim²⁹². A participação, longe de ser vista apenas em sentido formalista proposto por Bastit, possibilita a cada ser humano algo que lhe é indispensável a sua condição.

Desta forma, a participação tem sentido ontológico e lhe garante a existência do indivíduo onde está presente a lei natural, como impressão da luz divina. É com base nessa resposta que Tomás pode superar ao primeiro argumento afirmando simplesmente que a lei natural não é algo distinto da lei eterna. Ora, da mesma forma que a lei eterna rege os animais conforme a natureza de cada espécie tem no homem uma participação

²⁹⁰ *Manifestum est quod omnia participant aliquantulum legem aeternam, inquantum scilicet ex impressione eius habent inclinationes in proprios actus et fines. Inter cetera autem rationalis creatura excellentiori quodam modo divinae providentiae subiacet, inquantum et ipsa fit providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens. Unde et in ipsa participatur ratio aeterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem. Et talis participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur. Unde cum Psalmista dixisset, sacrificate sacrificium iustitiae, quasi quibusdam quaerentibus quae sunt iustitiae opera, subiungit, multi dicunt, quis ostendit nobis bona? Cui quaestioni respondens, dicit, signatum est super nos lumen vultus tui, domine, quasi lumen rationis naturalis, quo discernimus quid sit bonum et malum, quod pertinet ad naturalem legem, nihil aliud sit quam impressio divini luminis in nobis. Unde patet quod lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura. ST I^a-II^a, q. 91, art. 2, corp.*

²⁹¹ Cf. HENLE, "Introductory comment – Article 2" ad THOMAS AQUINAS, *The Treatise on Law*, p. 155.

²⁹² Cf. ST I^a-II^a, q. 91, art. 2, ad 2.

especial, que é a lei natural. Então, todo apetite humano deriva do apetite natural ao fim último. Por este motivo, a lei natural não se incompatibiliza com a lei humana e nem tão pouco com a lei eterna, da qual participa. Nem, por outro lado, diminui a natureza humana, visto que os animais são regidos por sua própria natureza tal como previsto na lei eterna. O ser humano participa da lei eterna racional e intelectualmente, o que garante sua liberdade em comparação com os demais animais e uma lei que lhe é própria, a lei natural.

Entendida desta forma, e sem a comparação com o que vimos acima sobre a lei eterna e as coisas humanas (*omnes res humanae*)²⁹³, ficamos com a impressão de que a lei natural significa a plena participação humana na razão divina, no que diz respeito às possibilidades de sua inclinação natural. Tal impressão nos parece correta se considerarmos que a participação se efetiva pela natureza humana inclinada para o bem. Mas precisamos nos atentar, como já vimos no capítulo sobre a lei eterna, que o pecado coloca problemas para a plena participação da lei eterna pela criatura racional. Ora, se a participação da lei eterna pela lei natural garante que o homem tenha inclinação para o bem, se tal inclinação de fato vai se atualizar e como vai se atualizar é um outro problema.

É de nosso entender que tal problema tem que ser levado em conta para o efetivo entendimento do pensamento de Tomás com relação à possibilidade humana de produzir boas leis, de se chegar, ao menos no mais das vezes, ao bem comum. Então, podemos afirmar que Tomás não foge à conclusão do que havia dito sobre a lei eterna. Se a participação da lei eterna é variável de indivíduo a indivíduo e se o pecado torna complexa tal participação no sentido de a dificultar, o mesmo se dá com relação à participação da lei natural em cada indivíduo humano em relação à lei eterna.

Ou seja, ao que é de direto entendido pela necessidade da lei natural tal como proposto na questão 91, artigo 2, deve-se somar ao que é causado pelo fato humano do pecado e suas consequências. Defendemos aqui que Tomás sempre toma esse cuidado. E tal cuidado deve ser levado em conta no esforço de entendimento do pensamento tomasiano, pois tem consequências para o seu pensamento político, como veremos logo adiante.

²⁹³ Cf. ST I^a-II^a, q. 93, art. 6.

3.2. A lei natural tomada em si mesma

3.2 (A). Se a lei natural contém muitos preceitos ou um só

No artigo 2 da questão 94 do DL, Tomás discute o problema dos preceitos da lei natural. A lei natural poderia ser entendida como um conjunto de muitas leis ou trata-se de uma só lei? Para responder, Tomás faz a analogia entre a razão especulativa e a razão prática. Ora, o que primeiro a razão especulativa apreende é o ente. O primeiro princípio da razão especulativa é que não se pode afirmar e negar ao mesmo tempo. É sobre este princípio que os demais são estabelecidos. Para a razão prática, a primeira apreensão é o bem. Como a razão prática visa o operar, tal apreensão primeira necessita ser o bem, pelo fato de operarmos visando um bem.

O primeiro princípio, desta forma, afirma que o bem é aquilo que todos apeteçam. A partir deste princípio, o primeiro preceito da lei natural é que o bem deve ser procurado e o mal evitado. É sobre este preceito que está fundamentada toda lei da natureza. Tudo o que deve ser praticado ou evitado, a razão prática apreende como bem pertence aos preceitos da lei natural. Tal raciocínio também vale para a inclinação natural humana, apreendida como bem pela razão prática. Desta forma, o que é apreendido como bom pela razão prática deve ser praticado. Os preceitos da lei natural seguirão a ordem das inclinações naturais. Então,

é primeiro inerente ao homem a inclinação para o bem segundo a natureza que tem em comum com todas as substâncias, qual seja, toda substância apetece a conservação do seu ser segundo a natureza. E segundo essa inclinação pertence à lei natural tudo aquilo porque é conservada a vida do homem e que impede o que lhe é contrário. Em segundo lugar é inerente ao homem a inclinação para algo mais essencial, segundo a natureza que tem em comum com os outros animais. E, segundo isso, diz-se ser lei natural 'aquilo que a natureza ensinou aos animais', como a união do macho e da fêmea, a educação dos filhos e coisas assim. Em terceiro lugar é inerente ao homem a inclinação para o bem segundo a natureza da razão que lhe é própria, como ter o homem uma inclinação natural para conhecer a verdade sobre o que é Deus e viver em sociedade. E segundo isso pertence à lei natural aquilo que diz respeito a essa inclinação como que o homem evite a ignorância, não ofenda a outros com os quais deve conviver e tudo o mais no que diz respeito a isso²⁹⁴.

²⁹⁴ *Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium, est ordo praeceptorum legis naturae. Inest enim primo inclinatio homini ad bonum secundum naturam in qua communicat cum omnibus substantiis, prout scilicet quaelibet substantia appetit conservationem sui esse secundum suam naturam. Et secundum hanc inclinationem, pertinent ad legem naturalem ea per quae vita*

Os preceitos da lei natural seguem a ordem das inclinações naturais e estas, por sua vez, a ordem do ser. Tal ordem do ser vai do mais simples, entendido como meramente corpóreo, o que nos dariam preceitos da lei natural ligados diretamente com o direito à existência do homem. De tais preceitos, seguem-se os preceitos segundos, de onde tem que é imperioso que o homem, para manter seu ser, precise da convivência com outros homens. Tais preceitos nos aproximam de outra ordem dos seres, a dos animados sensíveis, e podemos então falar dos direitos relacionados ao casamento, à reprodução e só cuidado/educação dos filhos. Até se chegar ao ser humano com sua especificidade racional, a ordem mais elevada dos seres corpóreos.

Por outro lado, a razão prática, quando considera cientificamente o que é dos atos humanos, faz outra organização, mas que tem pontos bastante próximos à ação da razão prática no que diz respeito a apreensão do bem humano. No comentário à *Ética* de Aristóteles (*Sententia libri Ethicorum*), Tomás afirma que o ordenar é o ofício do sábio. Justamente por esse motivo temos que a sabedoria é a perfeição máxima da razão. Está ligada a conhecer a ordem²⁹⁵.

A ordem a ser considerada pela razão se apresenta de quatro modos: há uma certa ordem que a razão apenas considera, que é o caso das coisas naturais. Há outra ordem que a razão considera ao fazer seu ato próprio, quando ordena os conceitos entre si. A terceira é a ordem que a razão faz nas operações da vontade²⁹⁶. A quarta, é o que a razão opera sobre as coisas exteriores, das quais é causa.

Ora, de acordo com as diversas ordens consideradas pela razão, há diversas ciências. Para as coisas naturais temos a matemática e a metafísica; para a consideração do ato próprio da razão temos a filosofia racional; a ordem das ações voluntárias cabe à

hominis conservatur, et contrarium impeditur. Secundo inest homini inclinatio ad aliqua magis specialia, secundum naturam in qua communicat cum ceteris animalibus. Et secundum hoc, dicuntur ea esse de lege naturali quae natura omnia animalia docuit, ut est coniunctio maris et feminae, et educatio liberorum, et similia. Tertio modo inest homini inclinatio ad bonum secundum naturam rationis, quae est sibi propria, sicut homo habet naturalem inclinationem ad hoc quod veritatem cognoscat de Deo, et ad hoc quod in societate vivat. Et secundum hoc, ad legem naturalem pertinent ea quae ad huiusmodi inclinationem spectant, utpote quod homo ignorantiam vitet, quod alios non offendant cum quibus debet conversari, et cetera huiusmodi quae ad hoc spectant. ST I^a-II^{ae}, q. 94, art. 2, resp.

²⁹⁵ Cf. *Sententia libri Ethicorum*, 1.

²⁹⁶ Cf. *ibidem*, 3.

consideração da filosofia moral; e a ordem que a razão faz nas coisas exteriores é relativa às artes.

A filosofia moral é de nosso interesse direto, visto que considera as ações humanas, pela forma como são ordenadas ao fim²⁹⁷. Tomás chama de operações humanas aquelas que procedem da vontade humana em acordo com a ordem da razão²⁹⁸. Mas como o homem é naturalmente um ser social, ele é parte de uma multidão, através da qual ele recebe auxílio para viver bem. Em primeiro lugar os auxílios necessários à vida, no que auxiliam o homem a multidão doméstica²⁹⁹.

O homem também é apoiado pela multidão da qual é parte para o perfeito sustento da vida, não apenas para que viva, mas viva bem. Neste ponto, a multidão excede o núcleo familiar. Trata-se agora da multidão dos cidadãos, que oferece recursos materiais impossíveis de serem realizados em uma só casa por mais organizada que seja. A multidão dos cidadãos oferece também auxílio no ao que diz respeito à moral, quando os não habituados a ajudar, que não ouviram as advertências dos pais, são coagidos pelo poder público por medo da pena³⁰⁰. A filosofia moral pode ser dividida em três partes, a primeira considera as operações de um homem ordenadas a um fim, é a monástica. A segunda considera as operações da multidão doméstica, é chamada de econômica. A terceira considera os cidadãos é chamada de política³⁰¹.

O paralelo entre a ação de organizar da sabedoria e a atividade de apreensão de princípios da razão prática nos parece claro. Ora, temos que tanto a razão prática quanto a sabedoria parte do que é mais simples para o que é mais complexo. A razão prática parte da ordem dos seres onde o ser humano está inserido. A sabedoria organiza a moral considerando os humanos tomados isoladamente, mas também estabelece a organização do mais simples, o homem tomado só, passando pela multidão doméstica, até chegar ao mais complexo que é a sociedade política, a multidão dos cidadãos. Mas há, porém, um ponto em que a razão prática, ao apreender os princípios da lei natural excede a sabedoria

²⁹⁷ Cf. ib., 4.

²⁹⁸ Cf. ib., 5.

²⁹⁹ Cf. ib., 7.

³⁰⁰ Cf. ib., 8.

³⁰¹ Cf. ib., 10.

e sua atividade de organizar o conteúdo da moral.

Vimos que a razão prática, ao estabelecer o que é propriamente humano, chega aos princípios necessários à vida em multidão, mas também chega à necessidade humana de conhecer a verdade sobre Deus. Tal princípio extrapola o âmbito da política. A lei natural, desta forma, não pode ser entendida somente como os princípios necessários a consecução de boas leis, de bons princípios de sociabilidade. A lei natural, quando coloca o que é próprio do homem, o que o distancia dos outros animais, coloca claramente como necessidade humana para satisfazer a suas inclinações o conhecimento sobre Deus, algo que a política não tem o que dizer. Tomás mantém, desta forma, a coerência sobre o que havia dito anteriormente nas questões sobre o fim último do homem, a beatitude, que extrapola a política. Há, para Tomás, uma beatitude que se pode chegar nesta vida, que é imperfeita e diz respeito ao pleno desenvolvimento e operação das virtudes racionais e morais, como veremos logo adiante.

A beatitude perfeita, a que chegam os bem aventurados, é a contemplação da essência divina, que é algo superior a capacidade natural humana³⁰². A beatitude imperfeita, desta forma, é apenas participação da beatitude perfeita³⁰³. Desta forma, a beatitude perfeita, que é o fim último do homem, aquilo que há de mais nobre a que o homem deve buscar e que constitui o seu bem perfeito³⁰⁴, é algo sobre o qual a política não tem nada a dizer e perante o qual constituir obstáculo, sob pena de se colocar contra a natureza humana, contra a justa razão e, conseqüentemente, contra o bem.

Temos então que a lei natural, tal como proposta por Tomás, embora tenha implicações políticas importantes, não afirma que somente o pleno desenvolvimento das virtudes no ambiente da *civitas* seja o fim último humano.

³⁰² Cf *Respondeo dicendum quod beatitudo imperfecta quae in hac vita haberi potest, potest ab homine acquiri per sua naturalia, eo modo quo et virtus, in cuius operatione consistit, de quo infra dicitur. Sed beatitudo hominis perfecta, sicut supra dictum est, consistit in visione divinae essentiae. Videre autem Deum per essentiam est supra naturam non solum hominis, sed etiam omnis creaturae, ut in primo ostensum est.* ST I^a-II^a, q. 5, art. 5, resp.

³⁰³ Cf *Respondeo dicendum quod aliqualis beatitudinis participatio in hac vita haberi potest, perfecta autem et vera beatitudo non potest haberi in hac vita.* ST I^a-II^a, q.5, art. 3, resp.

³⁰⁴ Cf *Respondeo dicendum quod beatitudo nominat adeptionem perfecti boni.* ST I^a-II^a, q. 5, art. 1, resp.

Fica aberto o espaço, dentro da lei natural, para que haja outra lei além da humana que auxilie o homem a chegar a seu fim último, visto que o fim último humano extrapola suas possibilidades naturais. Mais ainda, ao tomar o que a atividade política, que tem a função de levar ao máximo a capacidade natural humana no que tange as virtudes não infusas, é apenas participação da beatitude perfeita, o que pode a política pode oferecer ao homem é meio em relação ao seu fim último, devendo estabelecer as justas condições para que o homem possa o alcançar. Não por acaso, quando Tomás fala sobre as possibilidades da lei humana ele afirma existir o direito dos sacerdotes. Mais ainda, as leis humanas mais injustas, são aquelas que dificultam ou desviam o homem de seu fim último que é a contemplação divina. (Trataremos destes dois casos com mais vagar no próximo capítulo).

Também é de nosso entender que as duas primeiras categorias de princípios colocadas por Tomás, a saber, a preservação do próprio ser, a procriação e educação dos filhos pertencem a área de estudos da 'economia'. É no âmbito da casa (*domus*) que se dá a organização do trabalho tanto dos livres submetidos ao senhor (esposa e filhos) quanto dos escravos. É a partir da organização do trabalho na casa que o homem pode se manter fisicamente e viver, ainda que a casa, sozinha, não possa oferecer tudo o que o homem precisa para viver bem. Equiparados na terceira categoria de preceitos, estão as especificidades humanas, tais como o conhecimento de Deus e a vida em sociedade. Os preceitos da vida em sociedade pertencem aos domínios da ética e da política. Embora esses domínios sejam colocados como de direito do homem.

3.3. Se a lei da natureza é uma em todos

Após afirmar a pertinência dos atos das virtudes com a lei natural, Tomás se propõe a responder sobre a unidade da lei natural em todos os homens. A questão parece pertinente e metodologicamente associada a questão anterior. Ora, se afirmamos que a lei natural é a participação da natureza humana na lei eterna, e se conseguimos afirmar que os atos das virtudes estão diretamente associados a essa participação, podemos também perguntar se há uma só lei natural para todos. Mantendo a coerência com o que foi dito, veremos que a resposta é afirmativa, mas com as devidas ressalvas.

Importa para nós a primeira objeção, onde Tomás cita o imperador Graciano, que afirma: “o direito natural é o que está contido no Evangelho”. Como nem todos seguem o Evangelho, segue-se que a lei natural não é comum a todos. Importante por fazer uma menção direta ao Evangelho como objeção, algo que Tomás terá que responder e responderá apenas para clarear o sentido, não para discordar. (Não por acaso, quando Tomás discutirá se a lei natural pode ser mudada ou não, teremos a afirmação de que muito foi acrescentado à lei natural pela Revelação). Na resposta Tomás afirma que nem tudo o que está no Evangelho é da lei natural devido ao fato de que há preceitos no Evangelho que estão acima dela. A afirmação de Graciano deve ser entendida dentro do seu contexto, onde ele afirma também que o Evangelho ordena que se faça a outrem o que se quer que lhe façam.

Para a resposta, Tomás reafirma que o operar da razão se dá do comum ao próprio. Mas a razão especulativa trabalha na esfera do necessário enquanto a razão prática trabalha com o contingente. Então, mesmo partindo do que é comum, onde se encontra alguma necessidade (*aliqua necessitas*), quanto mais se desce ao próprio, mais se falha. Então, pela razão especulativa temos sempre a mesma verdade para todos, tanto nos princípios quanto nas conclusões. No que é operativo a verdade para todos se encontra somente no que é comum. Desta forma, quanto aos princípios comuns, a verdade ou retidão é para todos conhecida. Quanto às conclusões, não é a mesma para todos a verdade ou a retidão. Tomás afirma que as conclusões, embora não sejam as mesmas,

é a mesma no mais das vezes, tanto segundo a retidão, quanto segundo o conhecimento; mas em poucos casos pode falhar, seja quanto a retidão, por causa de alguns impedimentos (como também a naturezas sujeitas à geração e à corrupção falham em uns poucos casos por causa de impedimentos), seja quanto ao conhecimento. Isso ocorre porque alguns têm a razão depravada pela paixão, por um mau costume ou por uma disposição má da natureza como, por exemplo, entre os antigos germanos o latrocínio não era reputado iníquo, embora seja expressamente contra a lei da natureza, como relata Julio César³⁰⁵.

³⁰⁵ *Sic igitur dicendum est quod lex naturae, quantum ad prima principia communia, est eadem apud omnes et secundum rectitudinem, et secundum notitiam. Sed quantum ad quaedam propria quae sunt quae conclusiones principiorum communium, est eadem apud omnes ut in pluribus et secundum rectitudinem et secundum notitiam: sed ut in paucioribus potest deficere et quantum ad rectitudinem propter aliqua particularia impedimenta (sicut etiam naturae generabiles et*

Ora, o fato de Tomás parecer minimizar a falha das conclusões da razão prática, afirmando que se dá em alguns casos, o exemplo dos germanos acaba por abarcar não alguns, mas todo um povo ou todas as suas lideranças por um espaço de tempo não pequeno. A falha relatada, o latrocínio, é a somatória de duas outras: o assassinato e o roubo.

Veremos que na lei humana, quando Tomás expõe sobre seus limites, um dos limites inaceitáveis seria o da idolatria, novamente uma falha que abarcaria grande quantidade de povos por grande quantidade de tempo, inclusive o Império Romano, cuja história Tomás conhecia como bom leitor que foi de Santo Agostinho. Então, mesmo que as falhas relatadas por Tomás possam ser de fato pouco numerosas, são qualitativamente graves. Mais ainda, ao admitir que as conclusões da razão prática podem variar de caso para caso e mesmo errar, Tomás afirma, aqui ainda discretamente, existir um critério último para que duas leis opostas (a proibição ou permissão do latrocínio, a proibição ou permissão da idolatria) possam ser avaliadas. Fica aberta a possibilidade para a existência de um critério último além da razão dos legisladores de cada povo. É do nosso entender que será esse critério último quem dirá, no final das contas, quais leis possuem ou não possuem razão e podem ou não ser consideradas justas e, de fato e direito, leis. Tal critério será a lei divina, como fica insinuado pela primeira objeção.

3.4. Se a lei da natureza pode ser mudada

Tomás segue suas especulações sobre a lei natural com a questão sobre a possibilidade da mudança da lei natural. Notadamente, a questão nos parece de grande rigor metodológico. Após discutir a universalidade da lei natural, Tomás pensa sobre como tal universalidade se mostra no tempo. A própria maneira de utilizar a história de Roma na resposta à questão anterior, nos deixa claro que Tomás não faz uma especulação meramente formalista, sem preocupação com as condições enfrentadas por cada povo para o desenvolvimento dos primeiros preceitos naturais da lei natural em conclusões que

corruptibiles deficiunt ut in paucioribus, propter impedimenta) et etiam quantum ad notitiam; et hoc propter hoc quod aliqui habent depravatam rationem ex passione, seu ex mala consuetudine, seu ex mala habitudine naturae, sicut apud germanos olim latrocinium nom reputabatur iniquum, cum tamem sit expresse contra legem naturae, ut refert Lulius Caesar. ST I^a-II^{ae}, q. 94, art. 4, resp.

se possam dizer universalmente válidas. Vimos que diferentes legisladores, confrontados com diferentes condições podem chegar a conclusões opostas e excludentes para os problemas práticos a serem solucionados pelas conclusões da lei natural. A passagem dos primeiros preceitos comuns ao que seria específico é complicada e pode ser trazer resultados contraditórios. Ora, abre-se o espaço, então, para que se possa pensar a lei natural e os desenvolvimentos de seus princípios primeiros no tempo, onde se dá a mudança, o contingente. É sobre esse problema que Tomás se propõe a especular no artigo 5.

Na primeira objeção Tomás coloca o da intervenção direta divina sobre a lei natural e, indiretamente, sobre a falibilidade ou não das escrituras em questões de lei natural. Ora, as escrituras mostram Deus abrindo exceções em suas próprias regras. Matar o inocente, adulterar e furtar são contrários à lei natural. Mas na *Bíblia* Deus muda essas leis quando ordenou a Abraão matar seu filho, quando ordenou aos judeus que levassem vasos dos egípcios ou quando ordenou a Oséias que tomasse por esposa uma prostituta. Então, a lei natural pode ser mudada³⁰⁶.

A objeção trabalha com o problema direto da oposição entre determinados preceitos da lei natural e sua negação na *Bíblia*. Tanto pior pelo fato de, como vimos, a lei natural ser participação da lei eterna, da razão divina, no homem. Ora, pensar na mutabilidade da lei natural, desta forma, significaria colocar a própria razão divina em contradição ou negar que a escritura tenha vindo dessa mesma razão divina. A solução não parece simples. Salvar a Escritura como vinda da razão divina, significa condenar a razão divina à contradição. Negar a possibilidade de contradição na razão divina pode levar de arrasto a autoridade da escritura entendida como mandada por Deus.

Para a resposta, Tomás afirma a possibilidade de haver mudança na lei natural. Se for algo que se acrescente, a lei natural é mutável. Se for algo que se subtraia, a lei natural não permite mudança. Nada proíbe os acréscimos e mesmo a lei divina já auxiliou nesse sentido, para a utilidade da vida humana³⁰⁷.

Aqui Tomás deixa claro que o que é de direito do homem, no caso, a lei natural e sua devida maturação e desenvolvimento pela razão, o que a coloca na história, não

³⁰⁶ Cf. ST I^a-II^a, q. 94, art. 5, arg. 2.

³⁰⁷ Cf. ST I^a-II^a, q. 94, art. 5, resp.

suprime a intervenção divina. A possibilidade de intervenção divina nas coisas humanas, notadamente na política “para a utilidade da vida humana”, fica estabelecida de forma cabal a nosso entender.

O que se pode discutir, no nosso entender, é se essa intervenção acontece no mais das vezes, ou é excepcional. Pelo que vimos acima, Tomás afirma que a razão prática humana consegue chegar ao mais das vezes ao que seria a justa conclusão dos preceitos do direito natural. Desta forma, a ação divina, embora possível e irrefutável, é excepcional. Tomás também deixa claro, nesta passagem, como se dá a ação direta divina sobre a lei natural e seu desenvolvimento: trata-se da escritura. É pela escritura que os homens têm acesso a elementos da razão divina que o auxiliam diretamente nas conclusões da lei natural. Neste ponto fica estabelecida a necessidade de um elemento não humano, mas que seja acessível aos homens e que, de direito, pode interferir na ação humana no sentido de orientar para o bem comum. Tal elemento é nomeado por Tomás e sua necessidade foi discutida por ele na questão 91 artigo 4 do DL: é a lei divina.

A conclusão da resposta de Tomás também é bastante relevante para o escopo de nosso trabalho. Excetuando-se a questão da adição, a lei natural pode mudar? Não no que diz respeito aos primeiros princípios. Tais princípios, vimos, são universais. Quanto aos princípios segundos, que são como que as conclusões próximas aos primeiros princípios, da mesma forma a lei natural não muda se foi estabelecida a sua razoabilidade. Ora, ao afirmar que o que foi estabelecido racionalmente não muda, Tomás reafirma a questão da participação da razão humana na razão divina.

Tomado o que foi estabelecido pela razão, pode-se afirmar, em sentido forte, que está diretamente vinculado à razão divina, não podendo retroceder. Isto vale tanto para o que foi concluído pela razão humana pelos seus próprios esforços quanto para o que foi concluído pela razão humana a partir da intervenção da lei divina, que possui a garantia da imutabilidade da escritura e de seu direito sobre as coisas humanas. Mas, diz Tomás, em alguns aspectos particulares a lei natural pode mudar no sentido de subtração.

Não pelo fato de se ter reconhecido algum erro da razão e, portanto, ser necessária alguma correção na lei natural. O erro da razão é apenas erro e somente por esse motivo foi chamado lei aquilo que não se deveria considerar como tal. Então, quando se reconhece um erro racional, nada é subtraído à lei, pois, de direito, nada se

havia lhe acrescentado. Mas é possível pensar no impedimento da observância da lei natural. A lei natural, portanto, não perde o seu vigor de direito, mas está impedida de exercer o bem que lhe é devido de fato. A lei natural, no que diz respeito à possibilidade de subtração de preceitos, tem que ser considerada sob a ótica da história, do tempo.

Neste sentido, a história, para Tomás, é algo com sentido complexo, não perpassada por alguma noção de progresso. No tempo se pode observar avanços e recuos, ou, para utilizar os termos de nosso autor, pode-se observar adições, avanços racionais, ou impedimentos, recuos da razão por motivos de força maior ilegítima. É de nosso entender que, para Tomás, conquistas podem perfeitamente ser colocadas em suspenso por movimentos da história. Ele citou Julio César e, por esse motivo, tinha ciência da vitória romana sobre povos germânicos. Ele também tinha ciência de que os romanos foram eles mesmos derrotados pelos germânicos, o que pode implicar em um desses impedimentos, embora Tomás não o cite explicitamente.

Há, portanto, neste ponto da discussão sobre a lei natural, um vislumbre da discussão do que impediria a razão de continuar ou manter suas conquistas. E como a ação divina é colocada como necessária para o devido avanço das conclusões da lei natural, qualquer movimento humano que se coloque como impedimento a tal avanço ou ao que já foi conquistado pela razão, é, antes de tudo, uma tentativa de impedir a ação divina. Desta forma, não é de se surpreender que Tomás coloque como pecados contrários a caridade e analise como tais as ações políticas consideradas por ele como ilegítimas: a sedição e a guerra injusta³⁰⁸.

Para a resposta ao segundo argumento, Tomás reafirma a legitimidade da ação divina sobre a vida humana, não necessariamente somente sob o aspecto político. Ora, quem instaurou a morte para o ser humano foi Deus, mas como castigo ao pecado original. Então, Deus, quando permite a morte ou ordena a morte que veio como castigo para todos, não age de maneira contraditória ou injusta. O mandado divino para a morte já está estabelecido universalmente, independente da bondade ou nocividade deste ou daquele. Não há, portanto, injustiça ou contradição na morte do inocente no que tange a ação divina. Da mesma forma o adultério somente se justifica quando praticado contra a

³⁰⁸ Cf. ST II^a-II^{ae}, q. 40 art 1, para o caso da guerra injusta e ST II^a-II^{ae} q. 42 arts 1 e 2 para o caso da sedição.

mulher do próximo, que lhe foi destinada segundo lei transmitida por Deus. Desta maneira, se alguém tem acesso a uma mulher por mandato divino, não há adultério nem fornicção. Vale o mesmo raciocínio para o roubo. Ora, qualquer coisa que se tome por mandato divino, que é o dono de tudo, não se toma, como no roubo, contra a vontade do proprietário.

Tomás encerra a resposta ao argumento fazendo a analogia entre o direito humano e a Física. O que ocorre no direito humano é o mesmo que se dá no mundo Físico: a vontade de Deus é a lei. Temos, então, que podemos pensar nos direitos que seriam essenciais à sobrevivência humana: o direito à vida, o direito ao matrimônio, que regula a atividade de procriação da espécie humana e o direito à propriedade, que garante a produção para a alimentação, vestuário e transporte estão diretamente ligados à vontade de Deus a qual não é permitido ao homem se distanciar. Os exemplos utilizados na questão apenas servem de parâmetro mínimo para a conclusão do raciocínio: as leis dos homens devem fazer analogia à Física e respeitar estritamente o que seria a vontade divina. Se tal respeito sempre vai se atualizar, é outra questão. Mas o que é de direito para a lei humana está dado com clareza pelo texto que analisamos.

3.5. Se a lei natural pode ser abolida do coração do homem

Estabelecida a universalidade da lei natural, sua possibilidade ou não de mudança, resta a Tomás, discutir a questão da possibilidade de se abolir a lei natural do coração do homem. Tal possibilidade já tinha ficado clara na discussão da universalidade. Ora, vimos que a lei natural é universal quanto aos primeiros princípios, da mesma forma que os princípios da razão especulativa são universais e indemonstráveis. Mas vimos também que, a partir de tais princípios, as conclusões podem mudar, o que pode levar a conclusões acertadas do ponto de vista da razão e conclusões erradas. Vimos também que a causa geral das conclusões erradas são justamente impedimentos causados pelos vícios e paixões descontrolados, ou, em outras palavras, pelas consequências do pecado na alma humana. Diz Tomás:

pertencem primeiro à lei natural certos princípios generalíssimos, os quais são conhecidos por todos; além disso há outros princípios secundários mais particulares, que são como conclusões próprias dos princípios. Assim, quanto a tais princípios comuns, a lei natural de nenhum modo pode ser abolida do coração humano de forma universal. É abolida, porém, em algo operável, a

medida que a razão é impedida de aplicar o princípio geral ao operável particular por óbice da concupiscência ou alguma outra paixão [...]. Quanto aos preceitos segundos, pode a lei natural ser abolida do coração dos homens, ou por força das más persuasões, [...] ou ainda por causa dos maus costumes e hábitos corruptos. Desta forma, por exemplo, entre alguns não eram os latrocínios reputados pecados e também os vícios contra a natureza, como diz o apóstolo³⁰⁹.

Novamente Tomás cita o duplo crime que é o latrocínio como exemplo do que se pode ter quando se apaga do coração do homem as conclusões dos princípios da lei natural ou princípios segundos. O resultado é o crime no caso do latrocínio, ou ainda vícios da natureza, provavelmente o concúbito entre pessoas do mesmo sexo³¹⁰.

Nesta resposta, Tomás, ao contrário do que havia feito no artigo anterior, associa diretamente a ausência de determinados princípios não somente a paixões, depravação da natureza ou vícios. Mas diretamente a pecados. Em determinados povos, latrocínio não é pecado.

Creemos que, neste ponto, fica mais do que claro que as questões na lei natural não podem ser entendidas somente do ponto de vista da política, enquanto atividade humana de direito e desconectada de uma ordem superior sobrenatural. O que não é da razão, em questões de razão prática, não é apenas e tão somente um erro ou um vício.

Erros e vícios, quando se trata de razão prática e, portanto, quando se trata de busca do fim último humano e dos seus respectivos meios são pecados. O que está fora da natureza não agride somente ao homem e sua natureza própria. É também uma agressão à lei eterna e sua ordem. Tal agressão não pode ser descrita somente nos termos intelectuais do que pode ser considerado um erro da razão sem qualquer outra consequência além do mal a um determinado indivíduo ou grupo de indivíduos. Há uma perturbação da ordem

³⁰⁹ *Ad legem naturalem pertinent primo quidem quaedam praecepta communissima, quae sunt omnibus nota, quaedam autem secundaria praecepta magis propria, quae sunt quasi conclusiones propinquae principiis. Quantum ergo ad illa principia communia, lex naturalis nullo modo potest a cordibus hominum deleri in universali. Deletur tamen in particulari operabili, secundum quod ratio impeditur applicare commune principium ad particulare operabile, propter concupiscentiam vel aliquam aliam passionem, ut supra dictum est. Quantum vero ad alia praecepta secundaria, potest lex naturalis deleri de cordibus hominum, vel propter malas persuasiones, eo modo quo etiam in speculativis errores contingunt circa conclusiones necessarias; vel etiam propter pravas consuetudines et habitus corruptos; sicut apud quosdam non reputabantur latrocinia peccata, vel etiam vitia contra naturam. ST I^a-II^{ae}, q. 94, art. 6, resp.*

³¹⁰ Cf ST I^a-II^{ae}, q. 94, art. 3, ad 2.

natural determinada sobrenaturalmente e que traz consequências aos grupos envolvidos no erro além das imediatas ao próprio erro. Afirmar que os erros da razão prática são pecados significa projetar o erro para uma esfera além da humana, além daquilo que seria do domínio da ética, da economia e da política.

A nosso entender, é somente nesse sentido que se deve interpretar a segunda objeção, que afirma que a lei da graça é apagada pela culpa e, sendo ela mais eficaz que a lei da natureza, seria também a lei da natureza apagada pela culpa. Ao que Tomás responde que a lei da graça é sim mais eficaz, mas “a natureza é mais essencial ao homem”. Alguns intérpretes tomam essa passagem como a prova de que Tomás havia descartado os efeitos do pecado sobre o homem no que diz respeito a seus direitos. Desta forma, a graça não teria nenhuma importância relevante para a vida humana prática, no âmbito da política e da ética por exemplo. Tomada em seu devido contexto, é de nosso entender que a afirmação sobre a natureza ser mais essencial ao homem não permite a conclusão de que a graça é pouco relevante. Tomás parece fazer menção somente ao fato de que o pecado, embora tenha trazido prejuízos ao homem, tem seu efeito limitado pela própria natureza que vulnera. A natureza, desta forma, se mantém, embora com as feridas que vimos na discussão sobre pecado e lei eterna.

3.6. A lei natural nos comentadores

Os textos tomasianos sobre a lei natural citados acima, nos dizem sobre a sua necessidade e sobre o que e ela é em si mesma. Mas vimos que, ao afirmar a necessidade da lei natural, Tomás o faz com base na participação da lei natural, pertinente ao homem, na lei eterna, que é a razão divina voltada para o bem comum universal. Para o que a lei natural é tomada em si mesma, Tomás não esconde que a natureza racional tomada enquanto razão prática possui limites e acaba por reivindicar algum auxílio divino naquilo que seria de direito humano. A questão que divide os comentadores é justamente saber o tamanho de tal dívida para com o auxílio divino e se tal dívida se encerra na lei natural, sem adentrar para o domínio da política.

Bastit tenta mostrar o quanto Tomás escreve para o sem tempo, afirmando que o alcance universal da noção tomasiana de lei natural tinha um apelo político imediato: a possibilidade de acordos com autoridades muçulmanas, visto que aqueles que não

conhecem a lei podem agir conforme a lei: há nos pagãos acesso à luz natural pela qual compreendem o que é bem e o que é mal³¹¹.

É neste contexto que Bastit entende a participação em Tomás: se Deus é o regulador universal, sua obra participa sendo regulada, então todos participam da lei eterna sendo regulados por ela mediante a lei natural. Bastit também discute a aparente contradição que pode existir em uma lei natural que determina as noções de bem e mal e a liberdade inerente à natureza humana. “A peculiaridade da razão e da vontade não consistirá precisamente em opor-se à natureza, nem rejeitar os determinismos para afirmar a liberdade?”³¹².

Para Tomás, de fato, razão e vontade, em seus fundamentos, são determinadas para o fim: o Ser e o Bem. Tal determinismo é que insere o ser humano na ordem universal, assim como todas as outras naturezas. É somente no âmbito dos atos particulares, diante da sutileza, da dificuldade, da obscuridade dos objetos, que a vontade se vê obrigada a escolher entre meios, nem sempre convenientes de direito ao fim proposto, embora sejam parecidas com o bem de fato. Da mesma forma a razão pode formar juízos equivocados. A natureza nos fornece

princípios de juízo conhecidos atualmente e apetites naturais que exprimem em nós uma lei natural. Isto não se opõe em absoluto à liberdade e à razão, porque essa lei está em nós segundo o que somos e deia à razão, esclarecida pelos princípios da lei natural, o cuidado de julgar se a coisa e o ato se inserem nessa finalidade³¹³.

Desta forma, fica claro que a lei natural é composta por princípios sutis a serem constituídos pela razão a partir da inclinação natural³¹⁴. Há no ser humano uma capacidade, uma inclinação, mas não uma iluminação direta a partir de Deus como afirmavam os agostinianos no Século XIII³¹⁵.

Temos, então, que a lei natural não garante per si o acesso à virtude ou à beatitude, mesmo a beatitude possível nesta vida. Faz-se necessária a lei humana, que terá

³¹¹ Cf. ST I^a-II^a, q. 90, art. 3, ad 1. Cf. BASTIT, op cit., p. 79.

³¹² BASTIT, op. cit., p. 81.

³¹³ Idem, p. 82.

³¹⁴ Cf. ST I^a-II^a, q. 94, art. 1.

³¹⁵ Cf. BASTIT, op. cit., p. 81.

por princípio a lei natural. Os pontos de discordância que temos para com Bastit dizem respeito justamente ao otimismo dele com relação à universalidade de direito da lei natural. Tal universalidade não se pode levar a extremos o no seu sentido forte, justamente pela presença da noção de pecado que coloca um critério não apenas racional para o desenvolvimento da lei natural, mas também um critério particular, cristão, a depender da influência da revelação chamada por Tomás de lei divina. Desta forma, por mais que Tomás afirme a existência de uma lei das gentes, princípios comuns que tornariam possíveis, para além da lei civil, os contatos comerciais entre povos diferentes³¹⁶, também existe o direito da autoridade religiosa cristã de propor a Cruzada contra a autoridades muçulmanas que coloquem em risco a integridade de cristãos³¹⁷.

Cremos, então, que Bastit exagera ao não dar o devida atenção a todas as posições de Tomás no que diz respeito ao contato entre autoridades políticas cristãs e autoridades políticas muçulmanas. Além do mais, se aproxima de uma interpretação naturalista da lei natural ao afirmar que as dificuldades do homem em concluir corretamente a partir dos primeiros princípios da lei natural se devem somente à dificuldade e à sutileza destes mesmos princípios, sem que as corrupções causadas pelos efeitos do pecado tenham grande destaque. A análise de Bastit, embora mais equilibrada que a de Fortin, padece, deste modo, de limitações importantes.

Gilson frisa o dever que todo ser racional tem de conhecer a lei eterna e suas exigências. Tal dever pressupõe que a criatura racional deve conformar-se a lei eterna. Ora, tal fato somente é possível pela inscrição, de certa forma, da lei eterna na substância da criatura racional. Nossas inclinações que nos dirigem a certos fins são como sinais que não podemos ignorar daquilo que a lei eterna nos impõe. Desta forma, basta cedermos as exigências de nossa natureza para obedecermos a lei natural. A lei eterna, que participa de cada um de nós e descobrimos em nossa natureza, tem o nome de lei natural³¹⁸.

Definida desta forma a lei natural, Gilson passa para os princípios que a constituem. A nosso entender, a análise de Gilson padece do mesmo problema da de Bastit: considera apenas o que é a lei natural de direito e não toca na questão do fato do

³¹⁶ Cf. ST I^a-II^a, q. 95, art. 4, resp.

³¹⁷ Cf. ST II^a-II^a, q. 10, art. 10, resp.

³¹⁸ Cf. GILSON, *El tomismo*, p. 374.

pecado e de seus desdobramentos no sentido de se constituir em obstáculos para o pleno desenvolvimento das conclusões dos princípios da lei natural. Gilson não nega que tal pleno desenvolvimento é de difícil consecução para o homem, mas tudo gira em torno de questões de ordem natural. As dificuldades giram somente em torno dos limites da natureza humana e da sutileza dos princípios primeiros³¹⁹.

Finnis interpreta a lei natural primeiramente como participação na lei eterna. Esse é o seu ponto de partida, no que concordamos com ele. Utilizando explicitamente a quarta via e a noção dos graus de ser, Finnis afirma que as bases do entendimento da participação residem ao mesmo tempo no “poder do *insight* humano e a imperfeição da inteligência humana”³²⁰. O poder do entendimento humano, para Finnis, excede o que seria esperado das bases materiais do cérebro. O variado poder do entendimento humano

é irreduzível a quaisquer condições materiais. Por outro lado, não é difícil postular uma inteligência que excederia de longe a inteligência humana; pois nossa tentativa de entender é laboriosa, está sempre em desenvolvimento e nunca está realmente completa; [...] e nosso aprendizado e nossas descobertas são sempre atormentados por equívocos, confusões e lapsos de memória³²¹.

Então, Tomás segue a tradição de Platão e Aristóteles que afirmam um “intelecto distinto” sem qualquer imperfeição e que causa em nós nosso poder de *insight*. Desta forma, a lei natural seria tão somente a “aplicação do poder do homem de entender”. A lei eterna, então, participa no homem por meio de sua natural inclinação para seus atos e fins devidos e explica a “causalidade divina que embasa todas as nossas inclinações e capacidades”³²².

É, portanto, a causalidade divina que proporciona à razão humana a capacidade de escolher livremente e de forma responsável. Todo esse poder humano não seria mais do que a já citada impressão da luz divina em nós. Tudo se passa, portanto, como se Tomás estivesse somente falando daquilo que é de direito para a razão prática e das possibilidades de desenvolvimento para a lei natural. Nada de dificuldades, obstáculos, pecado. Esse dado é mais interessante ainda quando observamos que Finnis é um autor

³¹⁹ Ibidem, op. cit., p. 374.

³²⁰ FINNIS, *Lei natural e direitos naturais*, p. 377.

³²¹ Ibidem, op. cit., p. 378.

³²² Ibidem, p. 379.

focado em questões de direito, razão prática e ética. Mais ainda, um defensor de tradições intimamente ligadas ao cristianismo. Mesmo assim, não há nas principais obras de Finnis dedicadas ao pensamento de Tomás, uma grande preocupação com a sistematização do pecado ou do mal. É como se Tomás não tivesse realizado tal intento³²³. Finnis nos passa a impressão de que Tomás pouco discutiu a questão do mal, do pecado e de suas consequências para as ações humanas³²⁴.

3.7. Conclusão.

No estudo seu estudo clássico sobre o direito natural, Leo Strauss afirma ser Tomás de Aquino o responsável pelo resgate da tradição antiga no Século XIII. Parece não haver controvérsias a esse respeito. O que se pode colocar em termos de controvérsia, pelo que vimos do debate entre os comentadores é a relativa facilidade com que a noção de natureza é tratada como se Tomás não considerasse os problemas da natureza humana após fim do estado de inocência. Fica a impressão, na maioria dos comentadores, que Tomás apenas fala daquilo que é de direito ao homem dado por sua natureza. Os problemas para a atualização de tais direitos nem sempre são comentados. Strauss é um dos que reconhece o problema. Ora, como associar diretamente o pensamento de Tomás sobre a lei natural à tradição antiga de direito natural sem perceber que no pensamento de Tomás a razão humana não tira sozinha todas as conclusões possíveis dos primeiros princípios? Strauss percebe o problema.

Na interpretação que propomos, novamente Tomás propõe linhas de continuidade ao pensamento do seu tempo, colocando a Escritura como auxiliar do homem para as conclusões necessárias dos primeiros princípios. As consequências do pecado aparecem como empecilho direto à ação da razão.

Por outro lado, é justo que se afirme que Tomás recoloca o que é de direito para a razão humana em termos de razão prática. É a razão humana capaz de estabelecer, a partir de princípios universais, as conclusões necessárias para a vida moral na sociedade.

³²³ Cf. FINNIS, *Aquinas: moral, political and legal theory*; FINNIS, *Direito natural em Tomás de Aquino*; FINNIS, *Lei natural e direitos naturais*.

³²⁴ A mesma crítica vale também para Michel Villey, cf. *A formação do pensamento jurídico moderno*; VILLEY, *Questions de Saint Thomas sur le droit et la politique*; VILLEY, *O direito e os direitos humanos*.

Ainda que sujeito a erros, há algo de divino no homem, que participa diretamente da razão divina e que é, sim, capaz do bem, das boas leis. Cada conquista da razão humana se torna, por isso, de direito adquirido da humanidade como um todo. A lei natural, tal como proposta por Tomás, tem por direito vigência universal.

Capítulo 4. Sobre a lei humana.

Da mesma forma que nos capítulos precedentes, nosso intuito não é realizar um comentário exaustivo das questões de Tomás sobre a lei humana. Pretendemos, a partir do conjunto sobre as leis humanas tomadas em sua necessidade e especificidade presentes no DL, e de outras passagens da ST, apresentar até que ponto a lei humana pode ser considerada como livre desenvolvimento da razão prática e até que ponto deve estar submetida explicitamente a uma razão superior à humana. Da mesma forma que nos capítulos precedentes, faz-se aqui a distinção entre o que é de direito do legislador humano e seus limites para, a partir destes, entendermos a possibilidade da intervenção da esfera divina na atividade humana.

4.1. Sobre a necessidade da lei humana.

No artigo da questão 91 do DL, Tomás aponta para a diferença entre as razões especulativa e prática. Na verdade trata-se de uma mesma razão voltada para objetos diferentes. Na razão especulativa são produzidas conclusões das diferentes ciências partindo de princípios indemonstráveis que são naturalmente dados. A partir dos princípios se dá o trabalho da razão para chegar a conclusões, que não são naturalmente dadas ao ser humano. Para a razão prática temos o mesmo trabalho a partir dos princípios da lei natural, que são comuns e indemonstráveis, mas que são passíveis também de história, podendo ser ampliados pelo trabalho da razão³²⁵. Temos que:

a partir dos preceitos da lei natural, como a partir de certos princípios comuns e indemonstráveis, é necessário que a razão humana passe à disposição de algo mais particular. E essas disposições particulares descobertas pela razão humana se dizem leis humanas, observadas as outras condições que pertencem à razão de lei³²⁶.

³²⁵ *Respondeo dicendum quod lex naturalis potest intelligi mutari dupliciter. Uno modo, per hoc quod aliquid ei addatur. Et sic nihil prohibet legem naturalem mutari, multa enim supra legem naturalem superaddita sunt, ad humanam vitam utilia, tam per legem divinam, quam etiam per leges humanas. Cf. ST I^a-II^{ae}, q. 94, art. 5, resp.*

³²⁶ *Ita etiam ex praeceptis legis naturalis, quasi ex quibusdam principiis communibus et indemonstrabilibus, necesse est quod ratio humana procedat ad aliqua magis particulariter*

A lei natural não pode, desta forma, assumir o lugar da lei humana pelo fato de se constituir de princípios gerais demais. A lei humana, pelas exigências mesmas da vida em sociedade, onde se acumulam os problemas a serem resolvidos entre os cidadãos, é uma disposição descoberta pela razão, que visa a solução de pendências mais específicas, ditas particulares por Tomás. Segundo Gilson:

a lei natural se encontra naturalmente escrita no coração do homem, de onde não se pode apagar. Podemos, pois, nos perguntar por que os homens não vivem todos da mesma maneira? É que entre a lei natural e os atos cumpridos por cada um de nós se interpõe uma terceira ordem de preceitos: o da lei humana. Qual é sua razão de ser?³²⁷.

Ora, temos que Gilson, embora faça referência ao fato da lei natural ‘informar’ a razão humana, ele não implica daí a determinação de todos os atos possíveis da razão prática. É por esse motivo que existe uma multiplicidade de maneiras de viver, uma multiplicidade de regimes políticos, uma multiplicidade de leis, enfim. Tomás reafirma a distinção entre lei natural e lei humana: a participação do homem na lei eterna mediante a lei natural se dá a partir de certos princípios comuns, mas não segundo diretrizes particulares, que são descobertas pela razão dos legisladores e podem variar amplamente. Para tais diretrizes se faz necessária a lei humana.

Demonstrada desta forma a necessidade da lei humana, aparentemente não há possibilidades para uma ação extra-humana. A lei humana é necessária e, como tal, afirmada apenas pelos esforços da razão humana em tirar conclusões a partir de princípios ou como determinações do que é geral. Segundo Tomás, a lei humana deriva da lei natural segundo esses dois casos: conclusões e determinações. No primeiro caso é semelhante ao das ciências, onde se produz conclusões a partir de princípios. A segunda forma de derivação da lei humana a partir da natural se dá segundo ao modo como a arte, onde as formas gerais determinam o que é específico³²⁸.

disponenda. Et istae particulares dispositiones adinventae secundum rationem humanam, dicuntur leges humanae, servatis aliis conditionibus quae pertinent ad rationem legis. ST I^a-II^{ae}, q. 91, art. 3, resp.

³²⁷ GILSON, *El tomismo*, p. 375

³²⁸ *Sed sciendum est quod a lege naturali dupliciter potest aliquid derivari, uno modo, sicut conclusiones ex principiis; alio modo, sicut determinationes quaedam aliquorum communium. Primus quidem modus est similis ei quo in scientiis ex principiis conclusiones demonstrativae*

Aparentemente, portanto, estabelecida a necessidade da lei humana e que a lei humana deriva da lei natural, tudo se resolveria dentro das potencialidades naturais, o que levaria, como de fato levou, à possibilidade de uma interpretação exclusivamente naturalista do pensamento político de Santo Tomás de Aquino, ao menos no que tange a lei. É intento deste capítulo mostrar que talvez não seja tão simples assim. Propomos que há nas questões sobre a lei humana propostas por Tomás um claro limite à razão humana a uma ordem superior à deve ser obedecida, a custo da própria legitimidade da lei. Para tanto, separaremos alguns temas dentro das questões relativas à lei humana, para tentar mostrar seus limites e a presença de uma ordem superior que deve ser considerada para o entendimento do pensamento político tomasiano.

4.2. A discussão sobre o bom regime.

Um dos aspectos mais comentados a respeito do pensamento político de Tomás de Aquino é o fato de ele ser o principal responsável pela recepção medieval do pensamento político de Aristóteles. Tal recepção, como vimos na introdução, pode ser entendida como o retorno da arquitetura da filosofia moral, onde a economia e a ética se subordinam à política. Para tanto, a política tem que readquirir seus conteúdos filosóficos perdidos durante praticamente sete Séculos na tradição do pensamento ocidental³²⁹.

Restabelecer tal conteúdo, entre outras questões, significa trazer de volta as discussões presentes na *Política* de Aristóteles sobre o melhor regime. Tomás, como veremos abaixo, faz referência ao que seria o melhor regime político tanto na SCG, pelo menos quatro vezes na ST e, por fim, no DR. Nosso argumento é que, para o caso específico da ST, o pensamento de Tomás sobre o melhor regime não se sustenta somente do ponto de vista da razão humana. Há, nas discussões de Tomás sobre o melhor regime presentes na ST, uma clara interferência da ordem divina. Não somente no que seria o arquétipo do melhor regime para o homem, mas também nas possibilidades de corrupção do regime.

producuntur. Secundo vero modo simile est quod in artibus formae communes determinantur ad aliquid speciale. ST I^a-II^a, q. 95, art. 2, resp.

³²⁹ Cf. BERTELLONI, “El lugar de la política”, pp. 163-167.

4.2.1. O bom regime na SCG.

É de nosso entender que a exposição sobre o regime político na SCG é de grande valor para compreendermos o pensamento tomasiano sobre a questão. Não chega a ser necessariamente uma discussão onde Tomás se debruça sobre a maior quantidade de possibilidades de governo, e os compara racionalmente. Ao contrário, somente um regime é exposto por Tomás. Mas essa exposição é completa por oferecer ao leitor acesso às posições de Tomás de como seria a corrupção e a possibilidade de regeneração do regime político. A exposição se dá justamente dentro de um capítulo onde se expõe a relação dos homens entre si.

No caso da ST, os propósitos de Tomás os levaram a propor uma economia de temas onde certas questões políticas acabaram por ficar desmembradas. Temos que a sedição (*seditione*), uma das causas da corrupção do regime, é analisada não imediatamente às discussões sobre o melhor regime, mas nas questões sobre a virtude infusa da caridade e seus vícios contrários. Da mesma forma, a ST desmembra as questões sobre o caráter natural do poder político (*dominium*) do debate sobre as leis. Vimos no capítulo 1 que na Prima Pars questão 96, Tomás apresenta o problema da politicidade natural humana com o conceito de *dominium*. Vimos também que pelo conceito de *dominium* Tomás afirma que é da natureza humana que haja nas sociedades humanas a distinção entre aqueles que dominam, sendo capazes de promulgar as leis, e aqueles que são dominados, tendo a obrigação de respeitar as leis promulgadas.

Na SCG já é colocado o problema do *dominium* como um dado da natureza e também, ainda que de forma pouco elaborada, uma teoria do melhor governo entre os homens. Tomás vai além e, no mesmo capítulo, há ainda uma discussão sobre a corrupção do regime e sua possível regeneração. No livro III, cap. LXXXI da SCG, em um contexto onde Tomás discute o governo divino no mundo, passando pela ordem existente entre os anjos, temos a discussão a respeito das relações dos homens entre si. Em princípio, temos que é feita uma analogia diretamente com a natureza. Da mesma forma que Deus colocou os animais brutos, sujeitos ao homem, os homens estão sujeitos uns aos outros pela maior ou menor capacidade intelectual. Diz Tomás:

Pelo mesmo motivo há também ordenação entre os homens. Pois os mais inteligentes naturalmente dirigem; mas aqueles que são falhos de inteligência e mais fortes no corpo, vê-se que foram instruídos pela natureza para servir,

como afirmou Aristóteles (*Política* 1254b). Com isto concorda Salomão, que diz: Quem é estulto, serve o sábio. (Pr 11,29). No *Êxodo*: Providencie entre o povo os mais sábios e tementes a Deus, que julgarão sempre o povo. (18, 21-22)³³⁰.

Temos, desta forma, um critério naturalista para o governo humano. Aqueles que, por sua natureza, se mostram mais dotados intelectualmente, governam. Outros, que detêm a força física em detrimento do intelecto, servem. O governo natural seria a aristocracia. Tal governo teria a virtude de respeitar as diferenças naturais entre os homens.

Como Tomás insere a discussão em um contexto onde, na SCG, está discutindo o governo divino no mundo e aquilo que, em tal governo, cabe ao homem por participação no intelecto divino governar, é natural que ele faça a analogia entre os mais dotados e menos dotados com a questão do domínio dos homens sobre os animais brutos. Justamente por esse motivo, nos parece legítima a escolha de um texto de Aristóteles onde não está sendo discutida a melhor forma de governo, mas sim as relações internas na *oikos*.

Neste ponto da *Política*, Aristóteles, a partir do governo da alma sobre o corpo e do intelecto sobre as paixões, introduz a diferença entre animais domésticos e selvagens, homens e mulheres e, por fim, entre livres e escravos. A condição natural do escravo vem por analogia à relação entre o corpo e a alma e entre os animais selvagens e os homens. Comparando os homens entre si, há os que diferem para pior como a alma difere do corpo e o homem difere do animal irracional. Esses homens comparáveis ao corpo e ao animal irracional são os escravos, que não conseguem fazer nada melhor do que se servir de seus corpos. E para eles é melhor estarem sujeitos à autoridade de um senhor.

O objetivo de Aristóteles não é definir, a partir de livres e iguais, quem deve governar sobre os demais, mas definir os livres e os escravos e as relações de poder na *oikos*: os homens livres dominam a esposa (e filhos), o escravo e o animal doméstico. A

³³⁰ *Ex eadem autem ratione, et inter ipsos homines ordo invenitur. Nam illi qui intellectu praesistent, naturaliter dominantur; illi vero qui sunt intellectu deficientes, corpore vero robusti, a natura videntur instituti ad serviendum; sicut Aristoteles dicit in sua politica. Cui etiam concordat sententia Salomonis, qui dicit, Proverb. 11-29: qui stultus est, serviet sapienti. Et Exod. 18 dicitur: provide de omni plebe viros sapientes et timentes Deum, qui iudicent populum omni tempore.* SCG III, cap. LXXXI, 2559.

relação de poder entre os livres não é tocada pelo Estagirita neste ponto. Mas ele utiliza termos políticos para explicar o poder da alma sobre o corpo e da razão sobre as paixões.

É a partir desses termos que Tomás dá um passo que Aristóteles não deu e define pela analogia do corpo com a alma o corpo de governantes e de governados (aptos ao serviço). Aparentemente, Tomás não se preocupa em definir um corpo de escravos. Isso se deduz pela referência que ele faz no corpo do parágrafo ao livro do Êxodo (18, 21-22): “escolhe entre o povo os mais sábios [...] que julgarão sempre o povo”. Essa passagem bíblica dá a entender, embora o texto da SCG não explicita, que a distinção entre os que dominarão e os que estarão aptos somente ao serviço se dá entre e livres, dado o caráter recém liberto do povo de Israel na passagem bíblica escolhida por Tomás.

Continuando o capítulo, Tomás propõe um modelo do que seria a corrupção do governo legítimo por natureza. É o erro da razão a analogia utilizada para explicar a causa da corrupção do regime dado pela natureza. Da mesma forma que a razão erra ao se deixar guiar pelos sentidos, o regime racional se corrompe quando alguém que não é o mais inteligente chega ao governo, tanto faz se pela força ou por algum outro tipo de apelo sensual:

Ora, como nas ações humanas individuais a desordem resulta de o intelecto seguir a uma potência sensitiva (...); semelhantemente no governo humano a desordem provém de que algum preside não por proeminência intelectual, senão pelo domínio usurpado devido a suas forças físicas ou por algum efeito sensual³³¹.

Temos, portanto, uma ordem naturalmente dada para a organização política humana seguida de uma causa natural para a corrupção do regime político. Ora, como a discussão se coloca em um contexto da SCG onde se está tratando justamente do governo de Deus no mundo, não é de se espantar que a causa natural para a corrupção do regime não seja lhe seja associada de alguma forma. Ao contrário, a divina providência permite a

³³¹ *Sicut autem in operibus unius hominis ex hoc inordinatio provenit quod intellectus sensualem virtutem sequitur; sensualis vero virtus propter corporis indispositionem trahitur ad corporis motum, ut in claudicantibus apparet: ita et in regimine humano inordinatio provenit ex eo quod non propter intellectus praeminentiam aliquis praeest, sed vel robore corporali dominium sibi usurpat, vel propter sensualem affectionem aliquis ad regendum praeficitur. Quam quidem inordinationem nec Salomon tacet, qui dicit, Eccle. 10-5 est et malum quod vidi sub sole, quasi per errorem egrediens a facie principis, positum stultum in dignitate sublimi. SCG, III, cap. LXXXI, 2570.*

corrupção do regime.

Mas a providência divina não exclui esta desordem, provém dela, por permissão divina, de defeito dos apetites inferiores, como já se disse dos outros males. Tão pouco por tal desordem perverte-se totalmente a ordem natural, pois o governo dos incapazes é fraco, se não for robustecido pela assistência dos sábios. [...]. E como o conselheiro dirige a quem recebe o conselho, este é de algum modo dominado por aquele, como se diz nos Provérbios: “o servo sábio dominará os filhos ignorantes” (Pr 17,2)³³².

A proposta de Tomás para o governo humano presente na SCG se completa, como se vê acima, com a possibilidade natural da regeneração do regime. Temos então um raciocínio completo que principia por afirmar uma ordem política natural, que é corrompida por uma causa natural de desordem e, por fim, a desordem criada é também ela superada por um princípio intrínseco ordenador também natural, que é a necessidade dos fracos do conselho dos sábios.

Essa forma de organização do raciocínio em que o pensamento político se mostra como um todo coerente e natural não está presente na grande obra de maturidade de Tomás de Aquino que é a ST, pelo menos no que tange ao melhor regime. A ST também coloca de forma mais contundente os efeitos do pecado para as atividades que seriam de direito humanas, como já vimos no que diz respeito à lei eterna e natural. Veremos a seguir como Tomás reformula seu pensamento sobre o melhor regime na lei humana.

4.2.2. O melhor regime na *Prima pars* da ST. O conceito de *dominium*.

Na *Prima pars* da ST, a perspectiva sobre o que seria o melhor regime muda em relação à SCG. A posição de Tomás se desloca do governo dos naturalmente melhores para o governo do naturalmente melhor. O governo de vários é substituído pelo governo de um só. A nova posição de Tomás aparece já na discussão sobre o a necessidade do *dominium*. Vimos que, para Tomás, é natural que um homem domine o outro homem,

³³² *Huiusmodi autem inordinatio divinam providentiam non excludit: provenit enim, permissione divina, ex defectu inferiorum agentium; sicut et de aliis malis dictum est. Neque per huiusmodi inordinationem totaliter naturalis ordo pervertitur: nam stultorum dominium infirmum est, nisi sapientum consilio roboretur. Unde dicitur Proverb. 20-18: cogitationes consiliis roborabuntur et gubernaculis tractanda sunt bella; et 24-5 vir sapiens fortis est et vir doctus validus et robustus: quia cum dispositione initur bellum, et erit salus ubi multa consilia. Et quia consilians regit eum qui consilium accipit, et quodammodo ei dominatur, dicitur Proverb. 17-2, quod servus sapiens dominabitur filiis stultis. SCG, III, cap. LXXXI, 2570.*

desde que ambos sejam igualmente livres. Então, o *dominium* entre iguais é igualmente útil para todos, visto que leva todos ao bem comum. Da mesma forma que na SCG, o governo é descrito, mas não nomeado. Mas sabemos se tratar da monarquia, conforme o que analisaremos agora.

Assim, alguém domina a outro como livre, quando o dirige para o próprio bem daquele que é dirigido, ou para o bem comum. E haveria tal domínio (*dominium*) do homem sobre o homem no estado de inocência por dois motivos. Primeiro, porque o homem é naturalmente um animal social: portanto, os homens viveriam socialmente no estado de inocência. Não poderia haver uma vida social de muitos a não ser que alguém presidisse, tendo a intenção do bem comum. Muitos com efeito por si mesmos se voltam para muitas coisas, um só, porém para uma e mesma coisa. Por isso diz o Filósofo, no início do livro da *Política*, que todas as vezes nas quais muitas coisas são ordenadas para uma só, sempre se encontra um só como principal e dirigente. Segundo, porque se um homem só tivesse sobre o outro a sobreeminência da ciência e da justiça seria isso inconveniente a não ser que fosse exercida na utilidade dos outros. [...]. Por isso, diz Agostinho que “os justos não comandam pela ambição do mando, mas pelo ofício de consultar”: isto é o que prescreve a ordena natural, assim Deus criou o homem³³³.

A justificativa para o governo de um só se dá pela disparidade existente entre a multiplicidade de interesses da multidão e o interesse de um só. O que é múltiplo tende a muitos e o que é de um só tende ao uno. Essa é a interpretação dada por Tomás ao livro I da *Política* (1254) de Aristóteles. No estado de inocência, temos, desta forma, a dupla necessidade do governo de um só.

Berteloni, em seu importante comentário sobre a questão 96 da *Prima pars*, encontra a possibilidade deixada por Tomás do conflito já no estado de inocência. Ora, ao afirmar a diferença entre as potencialidades racionais existente naturalmente na humanidade, Tomás estaria colocando a possibilidade daqueles menos racionais

³³³ *Tunc vero dominatur aliquis alteri ut libero, quando dirigit ipsum ad proprium bonum eius qui dirigitur, vel ad bonum commune. Et tale dominium hominis, ad hominem in statu innocentiae fuisset, propter duo. Primo quidem, quia homo naturaliter est animal sociale, unde homines in statu innocentiae socialiter vixissent. Socialis autem vita multorum esse non posset, nisi aliquis praesideret, qui ad bonum commune intenderet, multi enim per se intendunt ad multa, unus vero ad unum. Et ideo philosophus dicit, in principio Politic., quod quandocumque multa ordinantur ad unum, semper invenitur unum ut principale et dirigens. Secundo quia, si unus homo habuisset super alium supereminentiam scientiae et iustitiae, inconveniens fuisset nisi hoc exequeretur in utilitatem aliorum; secundum quod dicitur I Petr. IV, unusquisque gratiam quam accepit, in alterutrum illam administrantes. Unde Augustinus dicit, XIX de Civ. Dei, quod iusti non dominandi cupiditate imperant, sed officio consulendi, hoc naturalis ordo praescribit, ita Deus hominem condidit. ST I, q. 96, art. 4, resp.*

resistirem ao *dominium* dos mais dotados naturalmente.

Interessante observar que Bertelloni, que afirma não ser possível dar grande credibilidade ao pensamento político de Tomás na SCG, acaba transportando para a ST a mesma lógica presente na obra que ele descartou. E se discordamos de Bertelloni com relação ao descarte da SCG para o entendimento do pensamento político de Tomás, também discordamos com relação a esse particular.

Não vemos como, no homem no estado de inocência proposto por Tomás, haver espaço para o conflito entre os homens. Ora, como já dissemos, é de nosso entender que no estado de natureza, Tomás não faz a distinção entre o bom e o mau, mas entre o bom e o excelente. Então, a distinção proposta por Tomás de dá entre aqueles que procurariam mais a justiça e a ciência que os outros e não entre aqueles que procurariam e os que simplesmente não procurariam ou mesmo negariam o justo. Não haveria margem para o conflito entre os bons e aqueles levados pelas paixões baixas como aparece na SCG. Aqueles que procurariam menos, por docilidade, reconheceriam a superioridade dos que naturalmente procurariam mais. Temos, então, uma espécie de desigualdade sem ressentimentos ou disputas. É nesse sentido que entendemos justamente a primeira objeção ao artigo 3 da questão 96. Diz Tomás: “Com efeito, Gregório diz ‘onde não pecamos somos todos iguais’. Ora, no estado de inocência não havia pecado. Logo, todos eram iguais”³³⁴.

Deveríamos entender, a partir da ausência de pecado, a igualdade absoluta entre os homens? Tomás responde com uma espécie de mediana. Sim, no sentido de que no estado de inocência não havia pecado. Mas a proposta de Gregório seria no sentido de separar aqueles sem pecado daqueles pecadores que seriam sujeitos à pena. Então, a igualdade se resume à ausência de culpa. Dada a ausência de pecado, não há como atribuir àqueles menos dotados um comportamento que possa se chamar de tendência sediciosa, visto que a sedição é um pecado contrário à virtude infusa da caridade³³⁵.

³³⁴ *Ad primum ergo dicendum quod Gregorius per verba illa intendit excludere disparitatem quae est secundum differentiam iustitiae et peccati; ex qua contingit quod aliqui poenaliter sunt sub aliis coercendi.* ST I, q. 96, art. 3, ad 1.

³³⁵ Cf. ST I^a-II^a, q. 42.

Não apenas a sedição, mas também outros comportamentos que possam levar à divisão como a inveja, a discórdia, a disputa, o cisma, a rixa. Todos esses comportamentos, tidos como pecaminosos por Tomás, estariam fora das possibilidades do estado de inocência e seriam causados não somente pelas diferenças naturais entre os homens, mas também pela ausência da sanidade natural, ferida pelo pecado.

O melhor regime, tal como exposto acima, tenderia, portanto a ser um pensamento político incompleto, se pensarmos que o *dominium*, embora seja de direito da natureza humana e já estivesse presente no estado de inocência, ela se dá de fato na vida humana após o pecado. Precisariamos entender o bom regime em uma sociedade onde estivesse presente os elementos passíveis de corromper o regime. Não é o que se dá nesse momento da ST. Veremos, mesmo a exposição que se faz dos regimes políticos no DL está incompleta neste sentido.

4.2.3. O melhor governo na questão 103 artigo 3: a analogia ao governo divino.

Outra menção justificada ao governo de um só na *Prima pars* da ST aparece no contexto sobre o governo divino no mundo. O governo divino no mundo é a terceira parte da divisão da Prima Pars proposta por Tomás no prólogo à questão 2:

A consideração sobre Deus será em três partes. A primeira considera o que é pertinente à essência divina. A segunda o que é pertinente à distinção entre as Pessoas; a terceira o que é pertinente à precessão das criaturas para Ele³³⁶.

Trata-se de um momento da ST em que Tomás expõe como é possível que as criaturas ao mesmo tempo sejam independentes de Deus por sua natureza e dependentes de Deus por seu ser, sua existência mesma. Para tanto, para que todas as criaturas cheguem ao fim de sua existência que é o retorno ou a proximidade com o seu criador, Tomás discute a necessidade do governo divino.

A necessidade é apresentada por Tomás como uma exigência da própria natureza que é capaz de conduzir ao melhor sempre ou no mais das vezes. Tal não aconteceria por mero acaso, mas pelo fato das coisas serem conduzidas por uma providência. Isso é

³³⁶ *Consideratio autem de Deo tripartita erit. Primo namque considerabimus ea quae ad essentiam divinam pertinent; secundo, ea quae pertinent ad distinctionem personarum; tertio, ea quae pertinent ad processum creaturarum ab ipso.* ST I, q. 2, prólogo.

governar³³⁷.

Estabelecida a necessidade do governo do mundo, Tomás passa para a discussão que nos interessa diretamente: se o governo do mundo é ou não único. Ora, para afirmar o governo único do mundo, Tomás propõe uma analogia justamente ao governo de um só, tal como vimos acima, no *dominium* que teria existido no estado de inocência da humanidade, na hipótese de não ter havido o pecado original. Diz Tomás:

Deve-se dizer que o mundo é governado por um único. Dado que o fim do governo do mundo é o bem por essência, o que é o melhor, é necessário que o governo do mundo seja o melhor. Ora, o melhor governo é aquele exercido por meio de um único e a razão disso reside no fato de que o governo nada mais é do que a condução dos governados para o fim, que é um bem. A unidade pertence à razão de bondade, como Boécio prova ao mostrar que, como todas as coisas desejam o bem, por isso mesmo desejam a unidade, sem a qual não podem existir; pois uma coisa só existe na medida mesma em que é uma. Por isso vemos as coisas rejeitarem, enquanto podem, sua própria divisão; e sua dissolução provém de uma deficiência sua. Assim aquilo a que tende a intenção do que governa a multidão é a unidade e a paz. A causa da unidade por si é algo uno. É evidente que muitos não podem unir e fazer concordarem coisas múltiplas, a não ser que se unam de algum modo. Assim, o que é uno por si pode ser causa de unidade de uma maneira bem mais adequada e melhor do que muitos juntos. Portanto, a multidão é mais bem governada por um só do que por vários. De onde se conclui que o governo do mundo, que é o melhor, é obra de um único governante³³⁸.

O primeiro silogismo afirma que o (I) o fim do governo do mundo é o bem; (II) o bem é o melhor; logo, (III) o governo do mundo é o melhor. Estabelecido que o governo do mundo tem que ser o melhor, Tomás passa a tentar localizar qual seria o melhor

³³⁷Cf. ST I, q. 103, art. 1, resp.

³³⁸ *Respondeo dicendum quod necesse est dicere quod mundus ab uno gubernetur. Cum enim finis gubernationis mundi sit quod est essentialiter bonum, quod est optimum, necesse est quod mundi gubernatio sit optima. Optima autem gubernatio est quae fit per unum. Cuius ratio est, quia gubernatio nihil aliud est quam directio gubernatorum ad finem, qui est aliquod bonum. Unitas autem pertinet ad rationem bonitatis; ut Boetius probat, in III de Consol., per hoc quod. Sicut omnia desiderant bonum, ita desiderant unitatem, sine qua esse non possunt. Nam unumquodque intantum est, inquantum unum est, unde videmus quod res repugnant suae divisioni quantum possunt, et quod dissolutio uniuscuiusque rei provenit ex defectu illius rei. Et ideo id ad quod tendit intentio multitudinem gubernantis, est unitas sive pax. Unitatis autem causa per se est unum. Manifestum est enim quod plures multa unire et concordare non possunt, nisi ipsi aliquo modo uniantur. Illud autem quod est per se unum, potest convenientius et melius esse causa unitatis, quam multi uniti. Unde multitudo melius gubernatur per unum quam per plures. Relinquitur ergo quod gubernatio mundi, quae est optima, sit ab uno governante. Et hoc est quod philosophus dicit in XII Metaphys., entia nolunt disponi male, nec bonum pluralitas principatuum, unus ergo princeps.* ST I, q. 103, art. 3, resp.

governo. Não faz uma discussão considerando todas as formas de governo ou regime. Ele pensa no governo tomado de forma ampla: governar é levar os governados ao fim, independentemente de tais governados serem racionais ou meramente corpóreos. A demonstração do que é o melhor tem a ver com a unidade.

Então, (I) governar é a condução ao fim que é o bem; (II) a unidade pertence à razão de bondade; (III) logo, aquilo a que tende a intenção de quem governa é a unidade. O argumento, que principiou pelo bem, chegou à unidade, que seria da razão de bem buscado pelos governantes. Temos, agora, as decorrências de onde Tomás chega à necessidade do governo de um só. Visto que a unidade é um bem, pode-se afirmar que a causa da unidade é o uno. Ora, o que é uno per si poder ser causa da unidade de maneira mais adequada do que muitos juntos. Segue que a multidão é mais bem governada por um só.

O percurso do argumento proposto por Tomás nesta questão pode ser considerado extra político. Embora a analogia com a multidão seja feita todo o tempo, não fica necessariamente claro se Tomás está falando da multidão dos homens ou da multidão dos seres. Isso também vale para as objeções, onde questões explicitamente políticas estão ausentes. Do ponto de vista do governo divino, tal distinção é irrelevante, de qualquer forma. Mas do ponto de vista do escopo de nosso trabalho, é interessante notar a continuidade de pensamento do que foi proposto da questão 96 artigo 3, vista acima, com o que é proposto agora, na questão 103, artigo 3. Tanto no caso do *dominium* no estado de natureza como no caso do governo divino, aparece a necessidade do governo de um só. Mais ainda, no caso que acabamos de comentar, o governo de um só é associado diretamente ao melhor governo, ainda que Tomás passe ao largo de discussões como as do bem comum ou da virtude necessária ao governante.

4.2.4. A discussão do melhor regime no DL: questão 95, artigo 4.

Por fim, chegamos à discussão do melhor regime presente no DL. O contexto da discussão se dá quando Tomás questiona sobre a validade da divisão das leis humanas propostas por Santo Isidoro de Sevilha em suas *Etimologias*.

Na primeira objeção, temos a contraposição da noção de direito das gentes de Isidoro, afirmando que se o direito das gentes tem tendência geral, estaria mais para o

direito natural que para o direito positivo. Logo, Isidoro teria errado³³⁹. Ora, segundo Isidoro, direito natural é o que seria comum a todos os povos independentemente de promulgação, por simples instinto da natureza (*instinctu naturae*). A partir de tal instinto, seriam comuns aos homens a união com a mulher, o cuidado com os filhos, a mesma liberdade para todos, a posse comum dos bens, a restituição do que foi emprestado e o rechaço da violência pela violência³⁴⁰. O direito civil é o que cada povo estabeleceu para si, seguindo critérios humanos ou divinos³⁴¹. Por direito das gentes encontram-se determinadas normas que, embora não sejam universalmente aceitas, encontram-se na maioria dos povos: posse da terra, construção de edifícios, fortificações, guerras, prisioneiros, escravos, restituições, tratados de paz, inviolabilidade de embaixadores e proibição do matrimônio com estrangeiras³⁴².

Para que a objeção de Tomás faça sentido, há que se considerar o direito civil como englobando o direito das gentes. Ora, tal interpretação viria da ordem da exposição de Isidoro, que primeiro conceitua o direito natural, depois o civil e, por último o das gentes.

Na segunda objeção, temos que (I) o que têm a mesma força, se distingue somente pela matéria; (II) leis, plebiscitos e resoluções do Senado têm a mesma força, e não podem ser distinguidos pela técnica, pois a distinção tenderia a infinito; (III) logo a divisão das leis de Isidoro é inadequada.

Segundo Isidoro, lei é a organização legal do povo sancionada pelos maiores por

³³⁹ Cf. ST I^a-II^a, q. 95, art 4, arg. 1.

³⁴⁰ *Ius autem naturale [est], aut civile, aut gentium. Ius naturale [est] commune omnium nationum, et quod ubique instinctu naturae, non constitutione aliqua habetur; ut viri et feminae coniunctio, liberorum successio et educatio, communis omnium possessio, et omnium una libertas, acquisitio eorum quae caelo, terra marique capiuntur. [2] Item depositae rei vel commendatae pecuniae restitutio, violentiae per vim repulsio. Nam hoc, aut si quid huic simile est, numquam iniustum [est], sed naturale aequumque habetur.* Cf. ISIDORO DE SEVILHA, *Etimologias*, V, 4

³⁴¹ *Ius civile est quod quisque populus vel civitas sibi proprium humana divinaque causa constituit.* Cf. ISIDORO, *Etimologias*, V, 5.

³⁴² *Ius gentium est sedium occupatio, aedificatio, munitio, bella, captivitates, servitutes, postliminia, foedera pacis, indutiae, legatorum non violandorum religio, conubia inter alienigenas prohibita. Et inde ius gentium, quia eo iure omnes fere gentes utuntur.* Cf. ISIDORO, *Etimologias*, V, 6.

nascimento³⁴³. Segundo Isidoro, plebiscito são as normas estabelecidas unicamente pela plebe³⁴⁴. Resoluções do senado (*senatusconsultum*), são decisões tomadas unicamente pelos senadores visando o bem do povo³⁴⁵.

No terceiro argumento, Tomás afirma que (I) a cidade tem muitos ofícios; (II) há um direito militar e um direito público, que concerne aos sacerdotes e juízes; (III) logo, deveria haver um direito para cada ofício. Isidoro considera o direito militar a declaração solene de guerra, os laços de aliança, a ofensiva ao inimigo, a retirada do campo de batalha, o castigo militar, o pagamento dos soldos, a partilha do butim conforme o mérito e sem esquecer a parte do príncipe³⁴⁶. Por direito público, Isidoro considera o referido a coisas sagradas, aos juízes e magistrados³⁴⁷.

Para a quarta objeção, Tomás afirma que (I) o que é por acidente deve ser deixado de lado; mas é acidental a lei ser proposta por este ou aquele legislador (II); logo, (III) não se deve classificar as leis pelos nomes dos legisladores. Tomás parece fazer referência tanto às *Etimologias*, V.1, onde Isidoro fala dos autores das leis e é mencionado o Código Gregoriano. Também há a distinção feita por Isidoro das leis consulares, que são as que recebem o nome de quem as promulgou³⁴⁸.

³⁴³ *Lex est constitutio populi, qua maiores natu simul cum plebibus aliquid sanxerunt.* Cf. ISIDORO, *Etimologias*, V, 10.

³⁴⁴ *Scita sunt quae plebes tantum constituunt; et vocata scita quod ea plebs sciat, vel quod sciscitatur et rogatur ut fiat.* Cf. ISIDORO, *Etimologias*, V, 11.

³⁴⁵ *Senatusconsultum, quod tantum senatores populis consulendo decernunt.* Cf. ISIDORO, *Etimologias*, V, 12.

³⁴⁶ *Ius militare est belli inferendi sollemnitas, foederis faciendi nexus, signo data egressio in hostem vel commissio. Item signo dato receptio; item flagitii militaris disciplina, si locus deseratur; item stipendiorum modus, dignitatum gradus, praemiorum honor, veluti cum corona vel torques donantur. [2] Item praedae decisio, et [pro] personarum qualitibus et labori iusta divisio; item principis portio.* Cf. ISIDORO, *Etimologias*, V, 7.

³⁴⁷ *Ius publicum est in sacris et sacerdotibus, in magistratibus.* Cf. ISIDORO, *Etimologias*, V, 8.

³⁴⁸ *Quaedam etiam leges dicuntur ab his qui condiderunt, ut consulares, tribuniciae, Iuliae, Corneliae. Nam [et] sub Octaviano Caesare suffecti consules Papius et Poppaeus legem tulerunt, quae a nominibus eorum appellatur Papia Poppaea, continens patrum praemia pro suscipiendis liberis. [2] Sub eodem quoque imperatore Falcidius tribunus plebis legem fecit, ne quis plus [in] extraneis testamento legaret quam ut quarta pars superesset heredibus. Ex cuius nomine lex Falcidia nuncupata est. Aquilius quoque [legem condidit, quae hactenus Aquilia nuncupatur.] Cf. ISIDORO, *Etimologias*, V, 15.*

Esse é o contexto em que se insere a exposição tomasiana do bom governo na questão 95, artigo 4 do DL. Todos os pontos acima terão de ser debatidos e é no âmbito desse debate que Tomás inclui a discussão que nos interessa. Ou seja, teremos um recorte de uma questão para a afirmação do que seria o bom governo humano.

Para a resposta, principia-se por dizer que cada qual pode ser dividido de acordo com o que está contido em sua razão. Há muito na razão de lei humana pelo qual se pode dividir a lei. Primeiro, que a lei humana deve ser derivada da lei da natureza. Desta forma, o direito positivo pode ser dividido em direito das gentes e direito civil.

Ora, no artigo 2 da questão 95 do DL, Tomás considera as possibilidades de decorrência da lei humana a partir da lei natural. A primeira possibilidade é como conclusão a partir de princípio. A segunda, como determinação do que é geral. No primeiro caso, temos a semelhança com as ciências que produzem conclusões a partir de princípios. No segundo caso, temos a semelhança com a arte, onde formas determinam algo específico. Para o primeiro caso, temos leis que são como conclusões de princípios da lei natural. Do princípio que afirma não se poder fazer mal ao outro, temos que matar é um mal, logo não é permitido matar. Para o segundo caso, temos que a lei da natureza estabelece que seja punido quem peca: por exemplo, quem mata. Mas exatamente qual punição não se retira por conclusão da lei natural, mas por determinação do que é geral. Destes dois casos, as leis que são derivadas como conclusões a partir de princípios ainda podem ser consideradas impostas, mas também como vigor da lei natural. No segundo caso, temos apenas a imposição e o vigor da lei humana³⁴⁹.

Tendo como base este artigo, Tomás pode afirmar na questão 95 artigo 4, que o direito positivo se divide em direito das gentes e direito civil. O direito das gentes deriva da lei natural segundo o modo de conclusões a partir de princípios. Com tal posição foi possível desenvolver o texto de Isidoro. Temos agora uma explicação para o fato do direito das gentes, não possuindo a universalidade do direito natural, pode ser encontrado de forma geral nas nações. Já o que deriva da lei da natureza segundo modo de determinação pertence ao direito civil. Esta seria a primeira razão de divisão da lei humana.

³⁴⁹ Cf. ST I^a-II^æ, q. 95, art. 2.

A segunda razão aparece no fato de a lei poder ser dividida segundo a diversidade daqueles que prestam serviços especiais ao bem comum. Nesse leque entrariam aqueles que defendem a sociedade e aqueles que rezam pela sociedade. Ou seja, os soldados e os sacerdotes. Por prestarem um serviço especial, é destinado a eles algum direito especial.

É somente no terceiro ponto da resposta que aparece a questão do melhor governo. Ora, é da razão de lei ser instituída pelo governante da comunidade. Desta forma, distinguem-se as leis humanas de acordo com os regimes das cidades. Diz Tomás:

Desses [regimes], o primeiro é, segundo o filósofo, o reino, no qual a cidade é governada por um só e neste caso que se fala das constituições dos príncipes. Um outro regime é a aristocracia, ou seja, o principado dos melhores e superiores, caso no qual fala dos pareceres dos prudentes e das resoluções do senado. Outro regime é ainda a oligarquia, o principado de uns poucos, ricos e poderosos; é a esta que se atribui o direito pretório, dito também honorário. Um outro regime é também o de todo o povo e este denomina-se democracia: são-lhe atribuídos os plebiscitos. Há ainda um outro, o tirânico, de todo corrupto, do qual não deriva nenhuma lei. Há, enfim, um regime que é a mescla de todos estes, o qual é o melhor e dele deriva a lei que os maiores por nascimento sancionaram juntamente com as plebes, como diz Isidoro³⁵⁰.

É preciso alguma boa vontade para se chegar à conclusão de que há de fato uma discussão sobre o melhor regime neste artigo. A proposta de Tomás não é essa. Tomás faz alguma distinção entre os regimes políticos no sentido de atribuir a cada lei proposta por Isidoro, um regime da qual possa ser promulgada. Neste sentido, o que se vê é uma espécie de catalogação dos regimes e as leis correspondentes a cada um. Somente no final da passagem citada, Tomás afirma o critério para que seja colocado o melhor governo.

O melhor governo seria o governo misto, do qual deriva a lei onde participam tanto a plebe quando os melhores por nascimento, possivelmente tendo o rei incluído. É de se notar que neste artigo são deixadas de lado as reflexões sobre o governo de um só

³⁵⁰ *Quorum unum, secundum philosophum, in III Polit., est regnum, quando scilicet civitas gubernatur ab uno, et secundum hoc accipiuntur constitutiones principum. Aliud vero regimen est aristocratia, idest principatus optimorum, vel optimatum, et secundum hoc sumuntur responsa prudentum, et etiam senatusconsulta. Aliud regimen est oligarchia, idest principatus paucorum divitum et potentum, et secundum hoc sumitur ius praetorium, quod etiam honorarium dicitur. Aliud autem regimen est populi, quod nominatur democratia, et secundum hoc sumuntur plebiscita. Aliud autem est tyrannicum, quod est omnino corruptum, unde ex hoc non sumitur aliqua lex. Est etiam aliquod regimen ex istis commixtum, quod est optimum, et secundum hoc sumitur lex, quam maiores natu simul cum plebibus sanxerunt, ut Isidorus dicit. ST I^a-II^{ae}, q. 95, art. 4, resp.*

como o melhor governo que Tomás apresentou na *Prima pars*. Embora neste artigo a afirmação de que o melhor governo não é o de um só seja clara, não ficam exatamente claros os motivos de Tomás para a mudança. A simples participação da plebe garantiria isso? A própria fonte utilizada por Tomás para o artigo, constituída pelas *Etimologias*, não nos garantem tal posição. Ora, ao conceituar o plebiscito, Isidoro afirma que a plebe, ao promulgar a lei pode ter tomado o cuidado de perguntar o que se havia de fazer, lembrando o governo ilegítimo que vimos na SCG. Ou seja, a possibilidade do conselho dos melhores fica aberta, próxima da posição de Tomás sobre o governo humano exposta na SCG.

Além de não deixar exatamente claros os critérios pelos quais considera o governo misto como a melhor forma de governo, neste artigo presente no DL, bem como nos outros dois que vimos na *Prima Pars*, não existe uma discussão sobre as causas possíveis para a corrupção do regime, como o texto exposto da SCG faz. Temos então, até aqui, um pensamento incompleto sobre os regimes políticos na ST, que do nosso ponto de vista deixa muito a dever com relação ao texto da SCG. A melhor discussão na ST sobre o regime político se dá nos artigos da lei divina, na questão 105 art. 1. É neste artigo que será discutido o critério para a escolha do príncipe, a participação popular, o risco da sedição. Tomás o faz em um contexto onde está excluída a razão humana dos sábios ou a experiência histórica dos povos. É a razão divina, revelada, a que se mostra a mais eficaz no sentido de propor o melhor regime político dentro da economia da ST.

4.3. Sobre as leis justas e injustas.

Outro aspecto das leis humanas tal como propostas no DL que interessa diretamente ao escopo deste trabalho é a necessidade de se distinguir entre as leis que se possam considerar justas e as leis que se possam considerar injustas. Para as primeiras, temos o conceito de lei tal como trabalhado no primeiro capítulo. Na definição de Tomás: “lei outra coisa não é senão uma ordenação da razão para o bem comum, promulgada por aquele a quem cabe cuidar da comunidade”³⁵¹.

Aparentemente, a partir de tal conceito, lei injusta seria somente aquela que

³⁵¹ *Et sic ex quatuor praedictis potest colligi definitio legis, quae nihil est aliud quam quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata.* ST I^a-II^a, q. 90, art. 4, resp.

contrariasse a razão ou não fosse promulgada para o bem comum ou não fosse promulgada por autoridade legítima ou, por fim, simplesmente não fosse promulgada da maneira adequada. O critério, portanto, pode ser considerado naturalista, dentro de perspectivas totalmente humanas. Mas no decorrer do DL vimos várias passagens em que Tomás, em nosso entender, frustra as tentativas de se fazer uma interpretação naturalista de seu pensamento político. Ainda no primeiro capítulo, vimos o quanto o bem comum deve a uma noção de beatitude que somente pode ser entendida em plenitude em relação a uma outra vida, quanto o homem conhecer a essência divina. Neste sentido, a beatitude possível nesta vida, associada o bem comum, está na dependência de um critério extra humano, sobrenatural.

Da mesma os escritos tomasianos sobre a lei eterna e a lei natural guardam dificuldades para as interpretações que pretendem fazer um entendimento estritamente naturalista do pensamento político de Tomás. Não precisamos sequer ir além da questão onipresente da participação que é apresentada nas duas leis. Na lei humana, não seria diferente. A lei humana, para que possa ser considerada justa, depende de uma ordem extra humana não somente com relação aos primeiros princípios da lei natural, que não passam de participação na lei eterna, mas são considerados racionais. A ordem extra humana com a qual Tomás trabalha é a do cristianismo, que, como tal, é uma religião revelada. Então a revelação tem que ser considerada no pensamento político que ele propõe. É a revelação cristã que estabelece o limite possível da lei humana.

4.3.1. A qualidade da lei positiva.

Na questão 95, artigo 3 do DL, Tomás coloca a questão sobre a conveniência da qualidade da lei proposta por Santo Isidoro de Sevilha. No Prólogo da questão, Tomás cita Isidoro sobre a qualidade da lei:

Será a lei honesta, justa, possível segundo a natureza, segundo o costume da pátria, conveniente ao tempo e ao lugar, necessária, útil; será também transparente, de modo a não conter nada de capcioso quanto a seu entendimento, escrita não em vista de um interesse particular, mas da geral utilidade dos cidadãos³⁵².

³⁵² *Erit lex honesta, iusta, possibilis secundum naturam, secundum consuetudinem patriae, loco temporique conveniens, necessária, utilis; manifesta quoque, ne aiquid per obscuritatem in*

Logo na primeira objeção, Tomás cita o próprio Isidoro. Na mesma obra, em uma breve passagem escrita alguns parágrafos antes, Isidoro afirma para diferenciar direito, lei e costume: “A lei será tudo o que a razão estabelecer, isto é, que foi congruente com a religião, conveniente à disciplina e proveitoso à salvação”³⁵³. Da comparação entre as duas passagens, Tomás objeta que Isidoro teria quebrado o princípio de economia, aumentando de forma supérflua as qualidades da lei.

A resposta de Tomás não contrapõe uma citação à outra, mas compõe com ambas. O princípio da resposta coloca a necessidade da forma de alguma coisa ser proporcional ao fim que se dirige essa coisa. Da mesma maneira, tudo o que é mensurado deve ter sua forma proporcional à medida. A lei humana possui essa dupla característica. Ela é ordenada a um fim e é proporcional a esse fim e é uma regra ela própria regulada por medida superior: a lei divina, revelada, e a lei da natureza³⁵⁴. O sentido é claríssimo e será aprofundado por Tomás em artigo que veremos logo adiante.

A razão humana, que se faz presente no conceito de lei, não é ela medida de si própria. Ela, portanto, trabalha com limites extra humanos para sua atividade, limites considerados por Tomás como superiores. Tais limites representam aquilo que é dado pela lei natural que, a sua vez, não é mais que a participação na lei eterna, a razão divina. Além desta, outro limite imposto à razão é a própria manifestação divina presente no mundo que é a lei divina, revelada.

Ficam claros os parâmetros colocados por Tomás para a validade da lei humana. A religião cristã é definitivamente o limite legal do seu pensamento. Quando dissemos acima que o governo humano ou a comunidade perfeita não pode ser considerada fim em

captionem contineat; nullo privato commodo, sed pro communi utilitate civium scripta. ST I^a-II^{ae}, q. 95, art. 3, prólogo.

³⁵³ *Porro si ratione lex constat, lex erit omne iam quod ratione constiterit, dumtaxat quod religioni congruat, quod disciplinae conveniat, quod saluti proficiat. Vocata autem consuetudo, quia in communi est usu.* ISIDORO, *Etimologias*, V, 3.

³⁵⁴ Cf. *Respondeo dicendum quod uniuscuiusque rei quae est propter finem, necesse est quod forma determinetur secundum proportionem ad finem; sicut forma serrae talis est qualis convenit sectioni; ut patet in II Physic. Quaelibet etiam res recta et mensurata oportet quod habeat formam proportionalem suae regulae et mensurae. Lex autem humana utrumque habet, quia et est aliquid ordinatum ad finem; et est quaedam regula vel mensura regulata vel mensurata quadam superiori mensura; quae quidem est duplex, scilicet lex divina et lex naturae, ut ex supradictis patet.* ST I^a-II^{ae}, q. 95, art. 3, resp.

si mesmo no pensamento de Tomás de Aquino, mas meio para um fim maior, passagens como esta corroboram nossa posição. Embora a comunidade política seja considerada a comunidade humana perfeita, ela trabalha com limites visto que o ser humano possui um fim que não é terreno. Tal limite evidentemente implica em constrangimentos reais, não apenas de fato, mas de direito, para a autoridade política. Note-se, não estamos mais falando de uma suposta autoridade política de estado de inocência. Estamos falando agora da autoridade política após o fato do pecado, que sofre suas consequências e se vê, ou deveria se ver, na obrigação de levar em consideração o fim maior humano, que está além do político.

4.3.2. Questão 96, artigo 4.

Neste artigo, Tomás reflete sobre a possibilidade da lei impor necessidade no foro da consciência. Os artigos relativos à questão 96 do DL são denominados por Tomás como o “poder da lei humana” (*de potestate legis humanae*). Nos artigos referentes a ela, Tomás reflete sobre a maior generalidade ou particularidade da lei, sobre a possibilidade da lei impedir todos os vícios ou preceituar sobre os atos de todas as virtudes. Quanto à generalidade ou particularidade da lei, Tomás defende a necessidade de que a lei seja a mais geral possível, tendo em vista que o bem comum contém vários componentes e tenha em conta muitos, seja com relação às pessoas, aos negócios e ao tempo³⁵⁵.

Os vícios não podem ser totalmente coibidos pela lei. A lei deve ser imposta aos homens segundo a condição destes. O poder de agir procede de um hábito ou disposição interior, mutável de indivíduo para indivíduo. Desta forma, a mesma ação não é possível para o virtuoso e para quem não tem o hábito da virtude. A mesma relação de proporção se dá com relação ao adulto e ao menino. Ao menino são perdoadas diversas ações que são condenadas nos adultos.

³⁵⁵*Respondeo dicendum quod unumquodque quod est propter finem, necesse est quod sit fini proportionatum. Finis autem legis est bonum commune, quia, ut Isidorus dicit, in libro Etymol., nullo privato commodo, sed pro communi utilitate civium lex debet esse conscripta. Unde oportet leges humanas esse proportionatas ad bonum commune. Bonum autem commune constat ex multis. Et ideo oportet quod lex ad multa respiciat, et secundum personas, et secundum negotia, et secundum tempora. Constituitur enim communitas civitatis ex multis personis; et eius bonum per multiplices actiones procuratur; nec ad hoc solum instituitur quod aliquo modico tempore duret, sed quod omni tempore perseveret per civium successionem, ut Augustinus dicit, in XXII de Civ. Dei. ST I^a-II^{ae}, q. 96, art. 1, resp.*

De forma semelhante, muitas ações são permitidas aos homens falhos de virtudes que seriam condenadas nos virtuosos. A lei humana impõe-se a todos, dos quais a maioria é constituída por imperfeitos em virtude. Daí que não se possa proibir todos os vícios a que se abstêm os virtuosos, mas somente os mais graves, dos quais é possível afastar a maioria da multidão³⁵⁶. No caso das virtudes, a lei somente preceitua os atos daquelas que podem ser ordenadas ao bem comum.

No artigo 4 da questão 96, o homem deixa de ser considerado apenas um ser passivo diante da lei. É fato que a lei tem o poder de obrigar. É fato que o cidadão tem a obrigação de obedecer à lei. Mas a lei pode causar constrangimentos à consciência do cidadão? Um cidadão pode se achar no direito de não cumprir uma determinada lei? Ou a lei impõe a necessidade no foro da consciência, implicando seu cumprimento?

Para a primeira objeção, Tomás inicia afirmando que (I) o juízo depende muitíssimo do mandamento divino; (II) mas o mandamento divino pode ser esvaziado pela lei humana; (III) logo, a lei humana não impõe necessidade ao homem quanto à consciência³⁵⁷.

Tomás principia falando sobre uma suposta dependência extrema do juízo humano de princípios não humanos presentes no mandamento divino. A lógica do argumento reside no fato de, estabelecida essa dependência, simplesmente não existir margem para que se respeite a lei humana que está fora do preceito divino. Claro, uma tal

³⁵⁶ *Respondeo dicendum quod, sicut iam dictum est, lex ponitur ut quaedam regula vel mensura humanorum actuum. Mensura autem debet esse homogenea mensurato, ut dicitur in X Metaphys., diversa enim diversis mensuris mensurantur. Unde oportet quod etiam leges imponantur hominibus secundum eorum conditionem, quia, ut Isidorus dicit, lex debet esse possibilis et secundum naturam, et secundum consuetudinem patriae. Potestas autem sive facultas operandi ex interiori habitu seu dispositione procedit, non enim idem est possibile ei qui non habet habitum virtutis, et virtuoso; sicut etiam non est idem possibile puero et viro perfecto. Et propter hoc non ponitur eadem lex pueris quae ponitur adultis, multa enim pueris permittuntur quae in adultis lege puniuntur, vel etiam vituperantur. Et similiter multa sunt permittenda hominibus non perfectis virtute, quae non essent toleranda in hominibus virtuosis. Lex autem humana ponitur multitudini hominum, in qua maior pars est hominum non perfectorum virtute. Et ideo lege humana non prohibentur omnia vitia, a quibus virtuosus abstinent; sed solum graviora, a quibus possibile est maiorem partem multitudinis abstinere; et praecipue quae sunt in nocumentum aliorum, sine quorum prohibitione societas humana conservari non posset, sicut prohibentur lege humana homicidia et furta et huiusmodi. ST I^a-II^{ae}, q. 96, art. 2, resp.*

³⁵⁷ *Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de legibus humanis quae ordinantur contra Dei mandatum. Et ad hoc ordo potestatis non se extendit. Unde in talibus legi humanae non est parendum. ST I^a-II^{ae}, q. 96, art. 4, arg. 2.*

dependência também eliminaria, por certo, tudo o que foi dito sobre as possibilidades da lei natural.

Se no segundo argumento, Tomás propõe uma ligação direta entre a consciência e a escritura, para o argumento em contrário, Tomás propõe a graça. É pela graça que alguém suporta a tristeza pela consciência de estar sendo injustiçado³⁵⁸. Ao tratar da virtude da justiça, na *Secunda secundae*, Tomás defende a noção tradicional de justiça que afirma: “justiça é a constante e perpétua vontade de dar a cada um o seu direito”³⁵⁹.

A justiça, portanto, pressupõe o direito (*ius*). À justiça também pertence o ordenar o homem nas coisas que estão em relação ao outro. Tal ordenamento pressupõe algum critério de igualdade. Nas demais virtudes, o que é reto se pensa somente em relação ao agente, pois as outras virtudes são pensadas enquanto perfeição de um só. Já na virtude da justiça, o que é reto se dá com relação ao outro³⁶⁰.

Esses são os conceitos propostos por Tomás para a virtude relativa à justiça e que nos parecem perfeitamente cabíveis no atual contexto. Na resposta da questão 96, artigo 4, Tomás afirma que existem leis justas e injustas. As leis justas têm força para obrigar no foro da consciência pelo fato de derivarem da lei eterna. Então, leis que derivam da própria razão divina, respeitarão o conceito de lei tal como definido na questão 90 do DL e se poderá ver com clareza as suas causas.

Tomás principia pela causa final: é justa a lei que ordena para o bem comum. Já que a justiça tem a ver com a relação entre indivíduos, justa é a lei que ordene as ações individuais para o bem comum. Em razão da causa eficiente, onde lei justa depende exclusivamente de não exceder o poder de quem a propõe. Ora, como a justiça significa garantir a cada um o que é seu de direito, uma lei vinda de uma autoridade não legítima é visivelmente uma usurpação do direito e, portanto, uma injustiça. Ao falar da autoridade legítima, Tomás coloca implicitamente a causa material, que é a promulgação, visto que a autoridade propõe a lei. Em razão da causa formal, a lei justa é racionalmente proporcional aos encargos que impõe a cada um, tendo em vista o bem comum. As leis

³⁵⁸ *Sed contra est quod dicitur I Petr. II, haec est gratia, si propter conscientiam sustineat quis tristitias, patiens iniuste.* ST I^a-II^{ae}, q. 96, sed contra.

³⁵⁹ *Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum unicuique tribuens.* ST I^a-II^{ae}, q. 57, art. 1.

³⁶⁰ Cf. ST I^a-II^{ae}, q. 57, art. 1.

injustas, evidentemente, seriam aquelas que não cumprem os requisitos acima: não visam o bem comum, não são promulgadas pela autoridade legítima e são desproporcionais aos encargos que impõe. Essas leis não obrigam no foro da consciência. Mas há ainda um segundo modo pelo qual leis podem ser injustas. Esse modo é contrariar o bem divino. Diz Tomás:

De outro modo podem as leis ser injustas, por contrária o bem divino, quais as leis dos tiranos que levam à idolatria ou a qualquer outra prática contrária à lei divina. De nenhum modo é lícito observar tais leis, pois, como se diz nos Atos (5,29): É mister obedecer antes a Deus que aos homens³⁶¹.

Ora, se por um lado Tomás principia falando da justiça da lei como derivada da lei eterna, da qual o ser humano participa pela lei natural, o critério agora muda. A lei humana, para ser considerada de fato derivada da lei eterna não pode contrariar também uma outra lei, da qual a humanidade teve acesso não por sua natureza, mas por livre intervenção divina na história. Trata-se agora de afirmar que a lei humana tem como limite a lei divina.

Pode-se afirmar que o grau de limitação imposta à lei injusta que contraria a lei divina é maior que a limitação imposta por se contrariar a lei eterna. Como vimos acima, ao contrariar a lei eterna, uma lei é injusta por não cumprir ao menos um requisito do conceito de lei proposto por Tomás: racional, voltada ao bem comum, promulgada pela autoridade legítima. Mas, embora leis assim possam ser consideradas injustas, nem sempre cabe o desrespeito a elas. Tomás propõe, no corpo da resposta, que vale respeitar leis visivelmente injustas para que se possa evitar o “escândalo e a perturbação” (*scandalum vel perturbationem*), ou seja, maus ainda maiores a depender do caso. Essa exceção não é colocada por Tomás para o caso das leis injustas que contrariem o bem divino. A idolatria ou qualquer prática contrária a lei divina não somente constituem leis injustas como práticas inaceitáveis para o cidadão.

Não por acaso, Tomás associa diretamente tais leis a tiranos, o que muito contribui para que possamos ter uma noção do que Tomás considera a respeito de

³⁶¹ *Alio modo leges possunt esse iniustae per contrarietatem ad bonum divinum, sicut leges tyrannorum inducentes ad idololatriam, vel ad quodcumque aliud quod sit contra legem divinam. Et tales leges nullo modo licet observare, quia sicut dicitur Act. V, obedire oportet Deo magis quam hominibus.* ST I^a-II^{ae}, q. 96, art. 4, resp.

governos em regiões onde o cristianismo tardou a crescer ou sofreu reveses. Não por acaso, Tomás chega a tratar do direito à guerra para salvar cristãos, o que no tempo dele se chamava Cruzada e que veremos com mais vagar no próximo capítulo.

4.4. Conclusão.

Desde o primeiro capítulo, tentamos mostra que a obra de Tomás oscila entre rupturas e continuidades com relação à autonomia do político. Com a lei humana, tentamos demonstrar que não é diferente. Ora, é evidente que, se considerarmos que durante praticamente sete Séculos o termo *politica* era vazio de conteúdo filosófico, a obra do Aquinate representa uma série bastante grande de ganhos filosóficos. Já no primeiro capítulo falamos sobre a política como natural e de direito para o homem. Mostramos como Tomás recoloca a *civitas*, a comunidade política como comunidade perfeita na ordem humana, restabelecendo a arquitetônica da filosofia moral tal como na tradição da Antiguidade.

Na SCG e ao longo da ST, Tomás retoma a tradição filosófica ligada ao pensamento do melhor regime político que havia se perdido. Ora, se como vimos na Introdução, o pensamento político predominante durante sete Séculos na Europa tendia a eliminar a distinção entre o político e o religioso, submetendo a autoridade política ao fim da religião, temos aqui uma perspectiva direfente. Ao afirmar a política como natural, a legitimidade da lei a partir de legisladores com legitimidade perante seus iguais e não perante os sacerdotes, Tomás tem condições de restabelecer o pensamento filosófico sobre o melhor regime político.

Mas como em praticamente todo o DL que analisamos, as rupturas propostas têm limites claros. É interessante observar que, do ponto de vista do debate sobre o melhor regime, as melhores reflexões estão na SCG, em um contexto sobre o governo divino no mundo e, na ST, no contexto da lei divina. No caso da ST, a lei divina é colocada como o espelho para o melhor regime. O melhor regime não vem da experiência histórica ou da reflexão dos sábios. O melhor regime é o que está presente nos preceitos da antiga lei³⁶². É também na lei antiga que se colocam alguns problemas com relação aos princípios de

³⁶² Cf. ST I^a-II^a, q. 105, art. 1, resp. Mesmo que se coloque o fato da discussão do melhor regime presente no opúsculo DR, sempre aparecem os problemas sobre as intenções de Tomás e o problema de estar sendo debatido somente a Monarquia

corrupção do regime. No caso, a inveja das riquezas do príncipe. Nenhuma dessas questões é discutida no DL, que tradicionalmente se encerra na questão 97.

Os mesmos limites aparecem quanto é tratada o problema da lei justa e da lei injusta. Em princípio, teríamos um critério exclusivamente humano e natural para resolver a questão. A lei justa é aquela que cumpre com todos os requisitos exigidos na questão 90, onde se tratou a essência da lei. Mas a questão 95, artigo 3 do DL, ao respeitar a autoridade de Isidoro, coloca com clareza a necessidade da lei de ser conforme a religião. Ainda no DL, existe a questão sobre a injustiça das leis que vão contra a lei divina, revelada. Notadamente na questão da idolatria. Resta confirmar que, do ponto de vista de nossa pesquisa, embora Tomás assuma posições de vanguarda em seu tempo, ele também mantém aspectos importantes da tradição que herdou em seu pensamento. E o que dissemos a respeito da lei humana parece confirmar a nossa posição.

Considerações Finais.

Após tão longo percurso, o que ainda resta a dizer? cremos ter deixado claro nossa posição a respeito do pensamento político de Tomás de Aquino presente nas obras mais representativas de seu esforço intelectual: a SCG e a ST. Vimos que essas duas obras guardam entre si linhas importantes de continuidade a respeito da política, ainda que a SCG tenha menos desenvolvimentos em uma série de questões. Linhas que por um lado mostram a natureza social e política do ser humano. E que, por outro, mostram a profunda dependência que todo ser possui do Criador na obra de Tomás. Essa dualidade entre potencialidades e dependência do homem em geral e de sua natureza política em particular foi o que tentamos demonstrar neste trabalho.

Logo no Prólogo do DL vimos que a primeira menção à lei é feita no sentido de ser o meio externo que move o homem juntamente com a graça. A lei é colocada como meio divino de instrução, no sentido de ordenar as ações humanas para o bem.

Na questão 90, foi demonstrado o quanto a potencialidade racional humana é posta em função da atividade legisladora. A lei é atributo da razão e o homem, como ser racional, é chamado a fazer suas próprias leis para ordenar seus atos. Tais leis devem visar o bem de todos e, quando realizadas a contento, aproximam o homem da beatitude possível nesta vida. Tomás enfrenta a resistência de sua época com relação à ética racional de Aristóteles. Uma ética racionalizada poderia cair no necessitarismo e comprometer o livre arbítrio cristão. A dificuldade é superada com a utilização da distinção entre a razão especulativa, que conclui necessariamente e a razão prática, que conclui de forma não necessária, por se voltar aos objetos pouco claros da vida moral. A partir da razão prática, é possível se chegar a lei de forma racional, mas construída pela liberdade, visto que os meios disponíveis foram escolhidos pela vontade.

As leis promulgadas a partir da razão prática devem estar voltadas para o bem de todos. Quando realizadas a contento, aproximam o homem da beatitude possível nesta vida. Então, se em princípio temos um apelo ao que é de mais excelente no homem para que possamos entender a essência de lei, o segundo passo aproxima a lei de uma esfera não humana. A beatitude possível nesta vida, da qual a lei auxilia a fruir, está na

dependência de outra, a beatitude perfeita, que é a que a humanidade é chamada a experimentar na outra vida. Temos então a dualidade entre o ser humano racional e livre que, utilizando a contento sua razão se dirige ao fim último que é o próprio Deus que o chama e o move.

Ainda na questão 90, é Tomás afirma que a comunidade política é a comunidade perfeita, acima da família e da aldeia. Comunidade esta que seria perfeitamente natural, consequência direta da natureza social e política do homem. É na comunidade política que o ser humano pode chegar à beatitude possível, que participa da beatitude perfeita na outra vida. Então, a mesma ousadia de afirmar a primazia da razão humana sobre suas próprias ações, a afirmação de que uma leis boas podem levar a humanidade a uma espécie de felicidade, a afirmação de que é no ambiente político que o ser humano pode chegar ao máximo nesta vida é complementada pelas noções de uma ordem divina que possibilitaria a beatitude nesta vida e mesmo a comunidade perfeita, chamada de divina em seu meio. Afirmar a natureza e a potencialidade humana significa, ao mesmo tempo, afirmar a presença e a razão do Criador. Quisemos demonstrar que Tomás trabalha com esse binômio no mais das vezes em seu pensamento político.

Da comunidade política, Tomás passa para autoridade política. E se a comunidade política é colocada como a mais divina no meio humano, a possibilidade um homem ter poder sobre outro homem é considerada natural. O ser humano, já no estado de natureza, teria caminha do para constituir o *dominium*, colocado como necessário para que aquele mais capaz conduzisse os demais para o bem comum, tal como vimos acima.

Ao expor sobre a lei eterna, aquela que seria a mais distante do ser humano, justamente por estar relacionada à razão divina, é a partir do dado humano da política que se ponde entender a excelência da lei. Afirmar que os atributos políticos do homem são excelentes, significa, ainda que em menor escala, poder atribuí-los ao Criador. A lei eterna, ao mesmo tempo, afirma os limites para as ações humanas e, por outro lado, coloca em evidência as ações humanas relevantes, a ponto de ser poder associa-las a Deus.

Mas o ser humano em Tomás é somente capaz de coisas excelentes? Pelo contrário. Tomás sempre acentua o que o ser humano pode por natureza, por participar da divindade. Ao mesmo tempo, atento a realidade como era, não podia deixar escapar que

algo muitas vezes dava errado: o ser humano é capaz do mal. E é capaz do mal pelo fato de ter herdado tal capacidade. Tomás mantém a tradição de se pensar o ser humano como marcado pelo pecado, pecado que trás consequências na vida tanto de indivíduos quanto de comunidades políticas. Então, se as qualidades humanas são afirmadas a partir da natureza entendida como participação na própria divindade. A capacidade humana de fazer o mal é entendida também pela oposição que o ser humano livre fez a seu Criador.

Essa mesma dualidade de grandes potencialidades e limites para atualização delas é exposta por Tomás ao tratar da lei natural. Temos a recuperação da tradição da Antiguidade de se pensar a moral a partir da própria potencialidade racional do homem. O homem trás em si os primeiros princípios, indemonstráveis, mas capazes de guiar ao bem tanto do indivíduo quanto das comunidades políticas. Mas de onde vem tal capacidade? Tomás entende a lei natural como participação na lei eterna. O ser humano é capaz da vida moral por ter a luz divina impressa nele. Mas, novamente, aquilo que seria de direito do ser humano, a participação na lei eterna pela lei natural, encontra dificuldades justamente pela condição ferida da alma humana pelo pecado. As dificuldades chegam a ponto de Tomás afirmar que a partir da Bíblia, novos preceitos segundos da lei natural foram descobertos. Os limites para a uma interpretação naturalista da política se tornam, assim, onipresentes no DL. Mesmo quando se fala em natureza para o homem, é da luz divina que se está falando. O bem agir do homem dependente da direção a ser tomada: ir ao encontro do Criador ou estar em pecado.

Bibliografia

Tomás de Aquino

Opera omnia. Curante R. Busa. Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1980. 7 vols. (<http://www.corpusthomicum.org>).

Summa theologiae. Ed. latina. BAC. Madrid, Catolica, 1985. 5 vols.

Suma teológica. Trad. G. C. Galache et al. São Paulo, Loyola, 2001-2006. 9 vols.

Suma contra los Gentiles. Trad. dirigida y revisada por J. M. Pla Castellano; introd. y notas de J. Azagra et al. BAC. Madrid, Catolica, 1952-1953. 2 vols.

Suma contra os Gentios. Trad. O. Moura e L. Jaspers. Porto Alegre, Edipucrs, 1990. 2 vols.

Quaestiones disputatae De malo. Opera omnia, XXIII. Cura et studio Fratrum prædicatorum. Romæ, ad s. Sabinæ / Paris, Cerf, 1982.

Sententia libri Ethicorum. Ed. R.-A. Gauthier. *Opera omnia*, XLVII, 1-2. Romæ, ad s. Sabinæ / Paris, Cerf, 1969.

Sententia libri Politicorum. Ed. L.-J. Bataillon, H. F. Dondaine et R.-A. Gauthier. *Opera omnia*, XLVIII. Romæ, ad s. Sabinæ / Paris, Cerf, 1971.

De regno in Opuscula III. Ed. H. F. Dondaine. *Opera omnia*, XLII. Romæ, ad s. Sabinæ, 1979.

Escritos políticos. Intr., trad. e notas de C. A. R. Nascimento e F. B. de Souza Netto. Petrópolis, Vozes, 1997.

DE BERTOLIS, O., e TODESCAN, F., a cura di, *Tommaso d'Aquino*. Padova, CEDAM, 2003.

Outros autores

AGOSTINHO, *De libero arbitrio*. Trad. parcial de R. Taurisano in *O De libero arbitrio de Agostinho de Hipona*. Mestrado em Letras Clássicas. São Paulo, USP, 2007. 2 vols.

ARISTÓTELES, *Ethica nicomachea, I 13-III 8: Tratado da virtude moral*. Intr., trad., notas e comentários de M. Zingano. São Paulo, Odysseus, 2008.

— *Les politiques*. Intr. et trad. par P. Pelegrin. Paris, Flammarion, 1993.

CÍCERO, *Tratado da república*. Trad., intr. e notas de F. de Oliveira. Lisboa, Círculo de Leitores, 2008.

ISIDORO DE SEVILLA, *Etimologias*. Texto latino, trad. y notas por J. Oroz Reta et al. Madrid, BAC, 2008.

Comentadores

ARENDT, H., *A condição humana*. Trad. R. Raposo. São Paulo, Forense, 1981.

ARQUILIÈRE, H.-X., *El agostinismo político*. Trad. I. M. Puey. Granada, Universidad de Granada, 2005.

BASTIT, M., *Nascimento da lei moderna*. Trad. M. E. A. P. Galvão. São Paulo, WMF Martins Fontes, 2010.

BERTOLIS, O., e TODASCAN, F., “Introduzione bibliografica” in *Tommaso d’Aquino*. Padova, CEDAM, 2003.

BERTELLONI, F., “Algunas interpretaciones de la causalidad final aristotélica en la teoría política medieval”, *Cadernos de História da Filosofia da Ciência*, Campinas, Série 3, 2005, 15(2), pp. 343-371.

- “La teoría política medieval entre la tradición clásica e la modernidad” in ARNAS, P. R., ed., *El pensamiento político em la Edad Media*. Madrid, Areces, 2010, , pp. 17-40.
- “¿Qué significa ‘política’ em STh. I, q. 96, a. 4? Sobre a génesis de la semántica de un vocablo” in MEIRINHOS, J., et WEIJERS, O., eds., *Florilegium medievale*. Louvain-la-Neuve, FIDEM, 2009, pp. 17-37.
- “Sociabilidad y politicidad (*dominium*) en la *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino (sobre la recepción tomista de la *Política* de Aristóteles)” in DE BONI, L. A., e PICH, R., orgs., *A recepção do pensamento greco-romano, árabe e judaico pelo Ocidente medieval*. Porto Alegre, Edipucrs, 2004, pp. 361-377.
- “El lugar de la política dentro de la tripartición de la *philosophia practica* antes de la recepción medieval de la *Política* de Aristóteles” in DE BONI, L., org., *A ciência e a organização dos saberes na Idade Média*. Porto Alegre, Edipucrs, 2000, pp. 161-176.

BLACK, A., *El pensamiento político en Europa, 1250-1450*. Trad. F. Chuela Crespo. Madrid, Akal, 1996.

BOLZANI Fº, R., “Estoicismo e ceticismo” in MACEDO Jr., R. P., *Curso de Filosofia Política*. São Paulo, Atlas, 2008, p. 165-184.

CATTIN, Y., *L’antropologie politique de Thomas d’Aquin*. Paris, L’Harmattan, 2005.

- CHALMETA, G., *La justicia política em Tomás de Aquino*. Trad. J. J. Norro. Pamplona, Eunsa, 2002.
- DE BONI, L., “O *De lege* de Tomás de Aquino. Relendo as questões sobre a lei divina” in *De Abelardo a Lutero. Estudos sobre filosofia prática na Idade Media*. Porto Alegre, Ed. da PUC-RS, 2003, pp. 77-102.
- ELDERS, L. J., *Au coeur de la philosophie de saint Thomas d’Aquin*. Trad. V. Pommeret. Paris, Parole et silence, 2009.
- *L’éthique de saint Thomas d’Aquin. Une lecture de La Secunda pars de la Somme de Théologie*. Tr. V. Pommeret. Paris, L’Harmattan, 2005.
- ESTÊVÃO, J. C., “Da antiguidade tardia à Idade Média” in MACEDO Jr., R. P., *Curso de Filosofia Política*. São Paulo, Atlas, 2008, p. 185-222.
- FABRO, C., *Participación y causalidad según Tomás de Aquino*. Trad. M. L. Mújica Rivas. Pamplona, Eunsa, 2009².
- FINNIS, J., *Aquinas: moral, political, and legal theory*. Oxford, UP, 1998.
- *Direito natural em Tomás de Aquino: sua reinserção no contexto do juspositivismo analítico*. Trad. L. Cordioli e E. S. de Oliveira. Porto Alegre, Fabris, 2007.
- *Lei natural e direitos naturais*. Trad. L. Mendes. São Leopoldo, Unisinos, 2007.
- FORTIN, E., “Santo Tomás” in STRAUS, L., *Historia de la filosofía política*. México. FCE, 2001, pp. 243-267.
- GARDEIL, H.-D., *Iniciação à filosofia de s. Tomás de Aquino. I. Introdução. Lógica*. Trad. W. Figueiredo et al. São Paulo, Duas Cidades, 1967.
- *Iniciação à filosofia de s. Tomás de Aquino. III. Psicologia*. Trad. W. Figueiredo et al. São Paulo, Duas Cidades, 1967.
- GILSON, É., *A evolução da Cidade de Deus*. Trad. J. C. Torres. São Paulo, Duas Cidades, 1965.
- *El tomismo: introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*. Trad. A. Oteiza Quirno. Buenos Aires, Desclee, 1951.
- *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Trad. C. N. A. Ayoub. São Paulo, Discurso / Paulus, 2007.
- *Saint Thomas moraliste*. Paris, Vrin, 1974.
- HABERMAS, J., *Teoria y praxis*. Trad. C. Espi. Madrid, Tecnós, 2008.
- HENLE, R. J., ad *Saint Thomas Aquinas, The treatise on law. Being Summa theologiae*,

I-II, qq. 90 through 97. London, University of Notre Dame Press, 1993.

LACHANCE, L., *Humanismo político. Indivíduo e Estado em Tomás de Aquino*. Trad. J. Cervantes e J. Cruz Cruz. Pamplona, Eunsas. 2001.

MÍSSIO, E. R. *A concepção de direito natural em Tomás de Aquino*. Dissertação de Mestrado. Campinas, Unicamp, 2002.

NASCIMENTO, C. A. R., *Santo Tomás de Aquino: o boi mudo da sicília*. São Paulo, Educ, 1992.

– “A moral de Santo Tomás de Aquino: a segunda parte da Suma de Teologia” in COSTA, M. R., e DE BONI, L., orgs., *A ética medieval face os desafios da contemporaneidade*. Porto Alegre, Edipucrs, 2004, pp. 265-274.

NEMETH, C. P., *Aquinas on crime*. South Bend, St. Augustine’s Press, 2008.

NOVAES Fº, M. A., “Vontade e contravontade” in NOVAES, A., org., *O avesso da liberdade*. São Paulo, Companhia das Letras, 2002, pp. 59-76.

SENEILLART, M., *As artes de governar*. Trad. P. Neves. São Paulo, Editora 34, 2006.

SILVA Fº, L. M., *A definição de populus n’A cidade de Deus de santo Agostinho: uma controvérsia com Da república de Cícero*. Mestrado em Filosofia. São Paulo, USP, 2008.

SOUZA NETO, F. B. de, “Introdução” in *Escritos políticos*. Trad. C. A. R. Nascimento e F. B. de Souza Neto. Petrópolis, Vozes, 1997, pp. 7-32.

STRAUSS, L., *Direito natural e história*. Trad. M. de Morgado. Lisboa, Edições 70, 2009.

TORREL, J. P., *Iniciação a Santo Tomás de Aquino*. São Paulo, Loyola, 1999.

ULLMANN, W., “Algunas observaciones sobre la evaluación medieval del ‘*homo naturalis*’ y del ‘*christianus*’” in *Escritos sobre teoría política medieval*. Intr. F. Bertelloni. Trad. M. Barbuto. Buenos Aires, Eudeba, 2003, pp. 57-63.

VILLEY, M., *A formação do pensamento político moderno*. Trad. C. Berliner. São Paulo, Martins Fontes, 2005.

– *O direito e os direitos humanos*. Trad. M. E. A. P. Galvão. São Paulo, WMF Martins Fontes, 2007.

– *Questions de saint Thomas sur le droit et la politique, ou, Le bon usage des dialogues*. Paris, PUF, 1987.

ZINGANO, M., “Eudaimonia e bem supremo em Aristóteles” in *Estudos de ética antiga*. São Paulo, Discurso, 2007, pp. 73-110.