



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

WILSON COIMBRA LEMKE

**A LEI E SUA ORDEM A DEUS SEGUNDO SANTO TOMÁS DE AQUINO: UM
COMENTÁRIO À *SUMMA THEOLOGIAE*, IA-IIÆ, Q. 90, A. 2**

VITÓRIA

2022

WILSON COIMBRA LEMKE

**A LEI E SUA ORDEM A DEUS SEGUNDO SANTO TOMÁS DE AQUINO: UM
COMENTÁRIO À *SUMMA THEOLOGIAE*, IA-IIÆ, Q. 90, A. 2**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia, na área de concentração Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Jorge Augusto da Silva Santos.

VITÓRIA

2022

Ficha catalográfica disponibilizada pelo Sistema Integrado de Bibliotecas - SIBI/UFES e elaborada pelo autor

L5441 Lemke, Wilson Coimbra, 1993-
A lei e sua ordem a Deus segundo Santo Tomás de Aquino : um comentário à Summa theologiæ, Ia-IIæ, q. 90, a. 2 / Wilson Coimbra Lemke. - 2022.
196 f. : il.

Orientador: Jorge Augusto da Silva Santos.
Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. Ética política. 2. Filosofia medieval. 3. Escolástica. 4. Direito. 5. Teologia. 6. Deus. I. Santos, Jorge Augusto da Silva. II. Universidade Federal do Espírito Santo. Centro de Ciências Humanas e Naturais. III. Título.

CDU: 101

Wilson Coimbra Lemke

**"A lei e sua ordem a Deus segundo Santo Tomás de Aquino: um
comentário à Summa theologiæ, Ia-IIæ, q. 90, a. 2"**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Naturais, da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do Grau de Mestre em Filosofia.

Aprovado em 29 de março de 2022.

Comissão Examinadora:

Prof. Dr. Jorge Augusto da Silva Santos (UFES)
Orientador e Presidente da Comissão

Prof. Dr. Ricardo Luiz Silveira da Costa (UFES)
Examinador Interno

Documento assinado digitalmente
 **MARCUS PAULO RYCEMBEL BOEIRA**
Data: 03/04/2022 16:27:34-0300
Verifique em <https://verificador.iti.br>

Prof. Dr. Marcus Paulo Rycembel Boeira (UFRGS)
Examinador Externo



UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO

PROTOCOLO DE ASSINATURA



O documento acima foi assinado digitalmente com senha eletrônica através do Protocolo Web, conforme Portaria UFES nº 1.269 de 30/08/2018, por
JORGE AUGUSTO DA SILVA SANTOS - SIAPE 1351586
Departamento de Filosofia - DF/CCHN
Em 30/03/2022 às 17:26

Para verificar as assinaturas e visualizar o documento original acesse o link:
<https://api.lepisma.ufes.br/arquivos-assinados/391590?tipoArquivo=O>



UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO

PROTOCOLO DE ASSINATURA



O documento acima foi assinado digitalmente com senha eletrônica através do Protocolo Web, conforme Portaria UFES nº 1.269 de 30/08/2018, por
RICARDO LUIZ SILVEIRA DA COSTA - SIAPE 1311553
Departamento de Teoria da Arte e Música - DTAM/CAr
Em 30/03/2022 às 18:39

Para verificar as assinaturas e visualizar o documento original acesse o link:
<https://api.lepisma.ufes.br/arquivos-assinados/391706?tipoArquivo=O>

Àquele, único e verdadeiro Deus, a quem nenhuma lei obriga e para quem todas as leis se ordenam.

À Eunice, minha mãe, a Waldir, meu pai, e a Bruno, meu irmão, com o afeto e a dedicação de sempre.

À Maria da Glória, minha querida avó, *in memoriam*. Como é dificultoso viver na saudade da separação; mas Deus, que fez a alma imortal, fará o reencontro para a eternidade.

À Maria da Penha, tia companheira e constante estimuladora de meus estudos.

À Elisa, minha sobrinha, encanto que o mistério da divindade pôs em nossa vida.

AGRADECIMENTOS

O presente trabalho foi realizado com apoio da COORDENAÇÃO DE APERFEIÇOAMENTO DE PESSOAL DE NÍVEL SUPERIOR - BRASIL (CAPES) - Código de Financiamento 001, à qual agradeço, na pessoa de sua Presidente, *Cláudia Queda de Toledo*, por conceder-me a bolsa de estudo, por meio do seu Programa de Demanda Social (DS), para a realização deste projeto.

Agradeço, também, à UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO (UFES), na pessoa de seu Reitor, *Paulo Sérgio de Paula Vargas*, por me conferir, no uso de suas atribuições, o título de Mestre em Filosofia; e, em especial, ao PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA (PPGFIL/UFES), na pessoa de seu Coordenador, *Ricardo Corrêa de Araujo*, pela acolhida em seu corpo discente e pelo aprimoramento de minha formação teórica, especialmente no âmbito da linha de Ética e Filosofia Política.

Por último, mas não menos importante, agradeço ao estimado professor e exímio orientador *Jorge Augusto da Silva Santos*, sem a orientação do qual esta pesquisa não seria possível; ao caríssimo professor *Victor Sales Pinheiro*, pela generosa e enriquecedora participação no seminário de projeto desta pesquisa; e aos afetuosos professores e abalizados medievalistas *Ricardo Luiz Silveira da Costa* e *Marcus Paulo Rycembel Boeira*, pela generosidade de lerem este trabalho e pelos valiosos comentários e sugestões feitos no Exame de Qualificação e na Defesa final desta Dissertação de Mestrado.

A todos vocês, meus sinceros agradecimentos!

«Hic igitur est finis totius legislationis, ut homo Deum amet».

THOMAE DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, lib. 3, cap. 116, n. 5.

RESUMO

Na I Seção da II Parte da *Suma teológica*, questão 90, artigo 2, Santo Tomás de Aquino trata da causa final da lei, a saber: o bem comum. Alguns estudiosos, porém, considerando a teoria ética e política do grande Doutor medieval como separável de sua teologia do fim último da vida humana, negam que Deus seja o único fim último de toda legislação. Devemos, em consequência disso, considerar a imanência e a transcendência no Tratado da lei, de Santo Tomás. E, a esse respeito, faz-se a seguinte pergunta: a lei se ordena sempre a Deus, como a seu único fim último? Para respondê-la, utilizamos o método da *lectio* tomista, em que se comenta a letra daquele artigo, dividindo-a em lições. Trata-se, portanto, de uma exposição de sentenças silogísticas produzidas ao modo de *lição*, e não de *paráfrase*, modelo comum de exposição difundido na Escolástica do século XIII. Este comentário, que resulta do *ler, analisar e sintetizar* o artigo 2, da questão 90, da I Seção da II Parte da *Suma teológica*, divide-se em duas partes. A primeira consiste numa introdução à teoria da lei de Santo Tomás de Aquino, na qual se expõe sua obra, seus conceitos-cardeais, sua estrutura arquitetônica e suas relações com o pensamento antigo e medieval. A segunda parte consiste num comentário aprofundado com discussões textuais sobre o artigo 2, da questão 90, da mesma obra, onde se discute se a lei se ordena sempre ao bem comum. Ao término desta exposição, conclui-se que toda lei se ordena sempre a Deus, como a seu único fim último, e que todos os outros bens comuns que não sejam o supremo bem comum apetecido primeiramente enquanto fim último e perfeito de toda lei não podem ser com relação a este senão meios ou fins intermediários.

Palavras-chave: Suma teológica. Santo Tomás de Aquino. Lei. Bem comum. Causa final.

ABSTRACT

In Section I of Part II of the *Summa Theologica*, question 90, article 2, St. Thomas Aquinas deals with the final cause of the law, namely: the common good. Some scholars, however, considering the ethical and political theory of the great medieval Doctor as separable from his theology of the ultimate end of human life, deny that God is the only ultimate end of all legislation. We must, therefore, consider immanence and transcendence in Santo Tomás's Treatise on Law. And in this regard, the following question is asked: is the law always directed to God, as to its only ultimate end? To answer it, we used the method of *lectio Thomista*, in which the letter of that article is commented, dividing it into lessons. It is, therefore, an exposition of syllogistic sentences produced as a *lesson*, and not as a *paraphrase*, a common exposition model widespread in 13th century Scholasticism. This commentary, which results from *reading, analyzing and synthesizing* article 2, question 90, of Section I of Part II of the *Summa Theologica*, is divided into two parts. The first consists of an introduction to St. The second part consists of an in-depth commentary with textual discussions on article 2, of question 90, of the same work, where it is discussed whether the law is always ordered to the common good. At the end of this exposition, it follows that every law is always ordained to God, as its only ultimate end, and that all other common goods that are not the supreme common good, first desired as the ultimate and perfect end of every law, cannot be in relation to this but intermediate means or ends.

Keywords: Summa theologica. Saint Thomas Aquinas. Law. Common good. Final cause.

SUMÁRIO

1	PROÊMIO: IMANÊNCIA E TRANSCENDÊNCIA NA LEI	11
2	ESTUDO INTRODUTÓRIO AO <i>TRATADO DA LEI</i> DE SANTO TOMÁS DE AQUINO: SUA OBRA, SEUS CONCEITOS-CARDEAIS, SUA ESTRUTURA E SUAS RELAÇÕES COM O PENSAMENTO ANTIGO E MEDIEVAL	18
2.1	DO TÍTULO DA OBRA: “TRATADO DA LEI”	18
2.2	DOS MANUSCRITOS MEDIEVAIS	18
2.3	DAS FONTES DESSE TRATADO	19
2.3.1	Das fontes remotas	19
2.3.2	Das fontes próximas	20
2.4	DA DATA DE COMPOSIÇÃO DESSE TRATADO	21
2.5	DA LOCALIZAÇÃO TOPOGRÁFICA DESSE TRATADO NA <i>SUMA TEOLÓGICA</i>	22
2.5.1	Da <i>Suma teológica</i>: uma catedral de palavras concebida por um “arquiteto de ideias”	22
2.5.2	Da Segunda Parte da <i>Suma teológica</i>: o movimento da criatura racional para Deus	28
2.5.3	Do “Tratado da lei”: a pedagogia da vida moral	29
2.6	DA CONCEPÇÃO TOMASIANA DE LEI	31
2.6.1	Do significado nominal	33
2.6.2	Do significado essencial	34
2.6.2.1	Da racionalidade da lei	36
2.6.2.2	Da universalidade da lei	38
2.7	DA TIPOLOGIA DAS LEIS	40
2.7.1	Das leis da natureza	40
2.7.2	Das leis técnico-artísticas	41
2.7.3	Das leis psicológico-morais	42
2.7.3.1	Da lei eterna	42
2.7.3.2	Da lei natural	45

2.7.3.3	Da lei humana positiva	51
2.8	DAS LEIS NA ORDEM DAS DISCIPLINAS	55
2.8.1	A lei eterna e a teologia	55
2.8.2	A lei natural e a filosofia moral	55
2.8.3	As leis humanas e as disciplinas jurídicas afins	56
2.9	DA IMPORTÂNCIA DOCTRINAL E HISTÓRICA DESSE TRATADO	59
2.9.1	Da importância doutrinal	59
2.9.2	Da importância histórica	61
2.10	DO CONTEÚDO DESSE TRATADO	62
2.10.1	Da lei, em geral	62
2.10.2	Das leis, em particular	63
2.11	DO GÊNERO LITERÁRIO DESSE TRATADO	64
2.12	DO MÉTODO DAS QUESTÕES	66
3	COMENTÁRIO AO ARTIGO 2, DA QUESTÃO 90, DA I SEÇÃO DA II PARTE DA <i>SUMA TEOLÓGICA</i> DE SANTO TOMÁS DE AQUINO: O BEM COMUM COMO CAUSA FINAL DA LEI	69
3.1	PROÊMIO: DESCRIÇÃO DO TEMA	69
3.2	LIÇÃO I: DA PERGUNTA QUE INTITULA O ARTIGO SEGUNDO – SE A LEI SE ORDENA SEMPRE AO BEM COMUM	71
3.3	LIÇÃO II: DAS OBJEÇÕES LEVANTADAS POR AQUELES QUE NEGAM A NECESSÁRIA ORDENAÇÃO DA LEI AO BEM COMUM	73
3.4	LIÇÃO III: DO ARGUMENTO DE SANTO ISIDORO DE SEVILHA CONTRÁRIO ÀS OBJEÇÕES PRECEDENTES	75
3.5	LIÇÃO IV: DA RESPOSTA AFIRMATIVA DE SANTO TOMÁS DE AQUINO À PERGUNTA QUE INTITULA ESTE ARTIGO	77
3.6	LIÇÃO V: DAS RÉPLICAS DE SANTO TOMÁS DE AQUINO ÀS OBJEÇÕES DOS QUE DIZEM QUE A LEI NEM SEMPRE SE ORDENA AO BEM COMUM	93
3.7	LIÇÃO VI: DOS ERROS EM QUE CAÍRAM OS FILÓSOFOS NEOCLÁSSICOS SOBRE A QUESTÃO DO FIM ÚLTIMO	96
3.8	LIÇÃO VII: DOS ARGUMENTOS DE SANTO TOMÁS DE AQUINO CONTRÁRIOS À OPINIÃO PRECEDENTE	100

3.9	LIÇÃO VIII: DAS CRÍTICAS APRESENTADAS PELOS NEOTOMISTAS À TESE NEOCLÁSSICA DO FIM ÚLTIMO	103
4	EPÍLOGO: DEUS, O ÚNICO FIM ÚLTIMO DE TODAS AS LEIS	114
	REFERÊNCIAS	130
	APÊNDICE A – DIAGRAMA DA CONCEPÇÃO NEOPLATÔNICA DAS TRÊS PARTES DA <i>SUMA TEOLÓGICA</i>	142
	APÊNDICE B – DIAGRAMA DA LOCALIZAÇÃO TOPOGRÁFICA DO TRATADO DA LEI NA <i>SUMA TEOLÓGICA</i>	143
	APÊNDICE C – DIAGRAMA DA ORDEM DAS LEIS E DOS BENS COMUNS	144
	APÊNDICE D – EXPLICAÇÃO SUMÁRIA ÀS QUESTÕES 90-108 DA I SEÇÃO DA II PARTE DA <i>SUMA TEOLÓGICA</i> DE SANTO TOMÁS DE AQUINO: A LEI COMO NORMA EXTERNA DA MORALIDADE	145
	ANEXO A – DIAGRAMA DA DIVISÃO DO TRATADO DA LEI	193
	ANEXO B – DIAGRAMA DA ARQUITETURA DA LEI	194
	ANEXO C – EDIÇÃO BILÍNGUE DO ARTIGO 2, DA QUESTÃO 90, DA I SEÇÃO DA II PARTE DA <i>SUMA TEOLÓGICA</i>	195

1 PROÊMIO: IMANÊNCIA E TRANSCENDÊNCIA NA LEI

Santo Tomás de Aquino (1225-1274), filósofo e teólogo dominicano, escreveu diversas obras, dentre as quais se destaca sua *Summa theologiae*. Ela foi escrita entre 1265 e 1273, e conta com diversos tratados, dentre eles (e o que mais nos interessa aqui): o *De lege* – “Tratado da lei”, a regra e medida pela qual Deus, enquanto princípio externo dos atos humanos, instrui os homens, movendo-lhes para o bem.

Ora, a questão filosófica sobre a lei precisa chegar, enquanto for possível à razão humana, às últimas causas e à íntima essência da realidade legislativa. Por isso, no plano filosófico, chega-se necessariamente à pergunta sobre o fim último da lei e, com ele, à interpelação última – e, por ser última, mais íntima – sobre a lei. A lei é uma realidade imanente ao homem ou transcende o humano para encontrar no divino o seu fim último e perfeito?

Proposta essa pergunta, cabe fazer outra: o que significam, em síntese, a imanência e a transcendência na lei? Tudo se resume na noção de *bem comum*, enquanto causa final da lei. O bem comum tem sua última realização no homem ou em Deus? Por que “é necessário que a lei vise maximamente à ordem que é para a bem-aventurança”,¹ como diz Santo Tomás na resposta à questão 90, artigo 2 do *Tratado da lei*? Ora, “a última e perfeita bem-aventurança não pode estar senão na visão da essência divina”, como diz o Doutor medieval na resposta à questão 3, artigo 8 do *Tratado da bem-aventurança*.² Então, parece que a lei se ordena sempre a Deus, como a seu único fim último.

Ao nos perguntarmos pelo fim último da lei, colocamo-nos, sem dúvida alguma, numa posição metafísica. De fato, só o conhecimento metafísico pode nos proporcionar a última inteligibilidade da lei.³ Por isso, renunciar a esse acesso metafísico equivaleria a adotar uma atitude de cegueira voluntária, que deixa sem explicação última os conceitos fundamentais da teoria da lei.

De fato, a consideração sapiencial ou metafísica da realidade legislativa – como de qualquer outra realidade – pressupõe a existência de Deus, demonstrada pelas *cinco vias* de Santo

¹ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 90, a. 2 (Ed. Loyola, 2005. v. 4, p. 524): “oportet quod lex maxime respiciat ordinem qui est in beatitudinem”. As citações em latim das obras de Santo Tomás reproduzem os textos disponibilizados no *Corpus Thomisticum* [<https://www.corpusthomisticum.org/>].

² THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 3, a. 8 (Ed. Loyola, 2003. v. 3, p. 77): “ultima et perfecta beatitudo non potest esse nisi in visione divinae essentiae”.

³ Sobre o tema, cf. COSTA, Elcias Ferreira da. *Filosofia Jurídica: Fundamentação Metafísica do Direito*. São Paulo: Sita-Brasil, 2010, cap. 1.

Tomás de Aquino,⁴ e leva ao tema da relação entre a lei e Deus, porque a lei é algo de racional⁵ e o Ser Subsistente é acessível à razão, embora não em si mesmo, mas em seus reflexos ou manifestações nas criaturas racionais.⁶ Trata-se, portanto, de um acesso racional e, por isso mesmo, filosófico, diferentemente – mas de forma complementar e como *preambula fidei*⁷ – do conhecimento teológico adquirido à luz da revelação divina. Desse conhecimento racional ou filosófico tratam as linhas seguintes.

O *quid* da questão reside em que, se todas as coisas se dirigem para Deus, como mostra o Doutor Angélico no livro III da *Suma contra os gentios*,⁸ é preciso compreender em que sentido a lei, em geral, tem um fim último divino e até que ponto pode-se dizer que a lei natural e a lei humana, em particular, se ordenam a Deus.

Pois, como diz Santo Tomás na resposta à questão 94, artigo 2 do *Tratado da lei*, todas aquelas coisas que devem ser feitas ou evitadas são apreendidas naturalmente pela razão prática como “bens humanos” (*bona humana*).⁹ E, na resposta à questão 96, artigo 1 desse mesmo tratado, ele diz que as leis humanas devem ser proporcionadas ao bem comum e que tal bem consta de “muitas coisas” (*ex multis*).¹⁰

Ora, talvez por causa de sua forma metafísica de ver a natureza (que se aproxima mais de pensadores como Hume e Kant do que de Aristóteles e Tomás de Aquino) e de alguns mal-entendidos na filosofia moral sobre o conceito de fim último,¹¹ pareceu a alguns filósofos, os expoentes da chamada *Teoria Neoclássica da Lei Natural*, como Germain Grisez e John Finnis,¹² que a beatitude última do homem não pode consistir na visão de Deus.

⁴ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia, q. 2, a. 3.

⁵ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 90, a. 1.

⁶ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 91, a. 2; q. 94.

⁷ REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia: Patrística e Escolástica*. Tradução: Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2003. v. 2, p. 212-213.

⁸ THOMAE DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, lib. 3, cap. 2-63.

⁹ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 94, a. 2, co. (Ed. Loyola, 2005. v. 4, p. 562): “Et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae, ut scilicet omnia illa facienda vel vitanda pertineant ad praecepta legis naturae, quae ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana”.

¹⁰ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 96, a. 1, co. (Ed. Loyola, 2005. v. 4, p. 584): “Bonum autem commune constat ex multis”.

¹¹ Cf. DI BLASI, Fulvio. The Role of God in the New Natural Law Theory. *The National Catholic Bioethics Quarterly*, Philadelphia, v. 13, n. 1, p. 35-45, 2013.

¹² GRISEZ, Germain. Natural Law, God, Religion, and Human Fulfillment. *The American Journal of Jurisprudence*, Oxford, v. 46, n. 1, p. 3-36, 2001. Disponível em: <https://www.nlnrac.org/contemporary/new-natural-law-theory/primary-source-documents/Natural-Law-God-Religion-and-Human-Fulfillment>. Acesso em: 02 mar. 2022: “beatific vision cannot fulfill human persons insofar as they are human”.

Com efeito, pelas posições adotadas pelos novos teóricos da lei natural, Deus não desempenha um papel relevante em sua teoria filosófica, embora eles falem extensivamente de Deus em seus escritos.¹³ Ora, propor a questão e tentar resolvê-la supõe admitir a existência de Deus como verdade fundamental. Mas tal teoria foi esboçada sem a necessidade de alertar para a questão da existência, natureza ou vontade de Deus.¹⁴ Logo, este pequeno erro no princípio acabou por tornar-se grande no fim de sua elaboração.

Objetivamos, em especial, mostra o quanto essa nova interpretação da lei natural deixa de lado a verdadeira posição de Tomás de Aquino. Não é nosso objetivo contribuir para a história da filosofia do direito, mas clarear a ideia de Santo Tomás a respeito da finalidade da lei para o pensamento contemporâneo.

Além de empreendermos uma introdução geral à teoria tomasiana¹⁵ da lei, aprofundar-nos-emos, em nosso comentário, com discussões textuais acerca da causa final da lei, que é também o fim da comunidade política. Esta causa, conforme expressa pelo Aquinate no artigo 2, da questão 90, da I Seção da II Parte da *Suma teológica*, é o bem comum.

Embora a letra desse artigo pareça falar, à primeira vista, diretamente do bem comum social e da comunidade civil ou política, tentaremos mostrar que Santo Tomás, na verdade, se refere ali ao bem comum por essência, que é Deus mesmo, enquanto fim último e bem comum perfeito da vida humana.

Antes, porém, de adentrarmos nessa problemática filosófica, devemos livrar o caminho de uma possível confusão terminológica. Utilizamos, aqui, o termo “lei”, porque o comentário é sobre a Questão 90, da Ia-IIæ, que diz respeito à lei (*lex*), em geral, e não ao direito (*ius*). Este é tratado por Tomás de Aquino em outra parte da *Summa* (IIa-IIæ, q. 57).

Portanto, o tema de nossa reflexão é o da imanência ou transcendência na lei, que aparece quando se exige que cada lei se ordene ao bem comum, o que implica que toda lei se ordene a

¹³ DIBLASI, 2013, p. 35.

¹⁴ FINNIS, John. *Natural Law & Natural Rights*. 2. ed. New York: Oxford University Press, 2011, p. 49: “And Part II of this book offers a rather elaborate sketch of a theory of natural law without needing to advert to the question of God’s existence or nature or will”.

¹⁵ Utilizamos, aqui, o termo “tomasiana” para nos referir à doutrina de Santo Tomás de Aquino, em distinção ao termo “tomista”, que é usado para se referir à tradição Tomística. Sobre esta distinção terminológica, cf. BERGER, David. Interpretações do Tomismo através da História. Tradução Rachel Freitas. *Aquinate*, n. 6, p. 45-60, 2008; FAITANIN, Paulo Sérgio. Tomás, o tomismo e os tomistas. *Aquinate*, Rio de Janeiro, n. 10, p. 2-15, 2009. Disponível em: <<http://www.aquinate.net/revista/edicao%20atual/Artigospdf/Artigos-10-edicao/Artigo%201-Faitanin.pdf>>. Acesso em: 15 mar. 2022.

um fim comum. É essa *causa final*, exigida pela própria essência da lei, o objeto de nosso estudo. Em suma, não vamos tratar, aqui, do objeto da justiça (o direito), mas da regra e medida dos atos humanos (a lei).

E, dado que o tema da transcendência da lei obteve respostas variadas ao longo da história do pensamento filosófico-jurídico,¹⁶ iremos nos deter, neste comentário, ao pensamento do grande Doutor medieval: Santo Tomás de Aquino.

O filósofo tomista não só deve utilizar a admirável doutrina de Tomás de Aquino, tendo-o, antes de tudo, por mestre, mas também renovar a verdadeira filosofia e devolvê-la a seu antigo esplendor, conforme exorta o Papa Leão XIII, na sua Encíclica *Aeternis Patris*.¹⁷ Por isso, é nossa intenção, na presente obra, restaurar, ao menos, aquela parte da Ética que trata das operações de um homem ordenadas ao seu fim; e aquela outra da Política que aborda a reta razão segundo a qual os príncipes fazem leis corretas,¹⁸ tudo conforme a doutrina do Mestre dominicano.

Pois, à luz da reflexão, convencemo-nos de que a sociedade contemporânea, por um lado,¹⁹ anda cambaleando entre o positivismo jurídico, herdado do século XIX, e o laxismo, fruto do abandono da Lei Natural; e, por outro lado, bambeia entre um indiferentismo religioso, herdado do liberalismo, e um ateísmo filosófico, fruto do socialismo.²⁰

Consequentemente, a difusão do naturalismo político (ou laicismo) – enquanto denominador comum do indiferentismo liberal e do ateísmo socialista – levou as sociedades modernas à apostasia, verificando mais uma vez o preciso juízo de G. K. Chesterton, quando diz: “Tire o sobrenatural, e o que resta é o antinatural”.²¹ Ora, “o moral pressupõe o natural”, como diz Santo Tomás.²² Então, se se retira o moral, resta-se apenas o antimoral. Foi isso que, de fato,

¹⁶ Cf. HERVADA, Javier. *Lições propedêuticas de filosofia do direito*. Tradução: Elza Maria Gasparotto. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008, p. 376-385.

¹⁷ IGREJA CATÓLICA. Papa (1878-1903: Leão XIII). *Encíclica Aeterni Patris del Sumo Pontífice León XIII: sobre la restauración de la filosofía cristiana conforme a la doctrina de santo Tomás de Aquino*. Roma, 4 ago. 1879. Disponível em: http://www.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_04081879_aeterni-patris.html. Acesso em: 18 de fevereiro de 2021.

¹⁸ Sobre a divisão da filosofia moral e da política, cf. THOMAE DE AQUINO, *Sententia Libri Ethicorum*, lib. 1, l. 1, n. 6.

¹⁹ FLEICHMAN, Lourenço. Apresentação. In: Aquino, Santo Tomás de. *Os Dez Mandamentos*. Niterói: Permanência, 2014, p. 8.

²⁰ Cf. SACHERI, Carlos Alberto. *A ordem natural*. Belo Horizonte: Edições Cristo Rei, 2014, p. 262.

²¹ “Take away the supernatural, and what remains is the unnatural”. CHESTERTON, Gilbert Keith. *Heretics*. London: The Bodley Head, 1905, p. 94.

²² THOMAE DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de virtutibus*, q. 3, a. 1, ad 5: “Naturalia praesupponuntur moralibus”.

se sucedeu com os governos (pós-)modernos, que ousaram levantar contra Deus leis iníquas, em tudo contrárias à Lei (Moral) Natural positivada no Decálogo.

Esforçando-nos por combater esses e outros erros de nossos tempos, buscaremos, confiantes no auxílio divino, expor, breve e lucidamente, o que respeita à lei e sua ordem a Deus segundo Santo Tomás de Aquino, na medida em que a matéria o comporta.

Para que fique bem delimitado o nosso intento, dividimos este trabalho em dois capítulos. O primeiro é um estudo introdutório ao *Tratado da lei*. Nele, apresentamos o título da obra, os manuscritos medievais, as fontes desse tratado, a sua data de composição, a sua localização topográfica na *Suma teológica*, a concepção tomasiana de lei, a tipologia das leis, as leis segundo a ordem das disciplinas, a importância doutrinal e histórica dessa obra, o seu conteúdo, o seu gênero literário e o método das questões.

Essa primeira parte consiste, portanto, numa introdução à teoria da lei do Doutor Angélico, na qual se expõe sua obra, seus conceitos-cardeais, sua estrutura arquitetônica e suas relações com o pensamento antigo e medieval.

O segundo capítulo é um comentário aprofundado com discussões textuais relativo ao artigo 2, da questão 90, da I Seção da II Parte da *Suma teológica*, onde se discute se a lei se ordena sempre ao bem comum, como ao fim.

Essa segunda parte consiste, portanto, numa *expositio*, isto é, numa explicação da letra daquele artigo (a. 2) que trata especificamente do bem comum como causa final da lei, e não numa *sententia*, mero resumo doutrinal.

Para tanto, utilizamos o método tomasiano de comentar um texto. Não adotamos, aqui, a *paráfrase*.²³ Este comentário pressupõe uma prévia leitura e compreensão das partes do artigo (título, objeções, argumento em sentido contrário, resposta, e réplica às objeções), bem como do seu respectivo tema: o bem comum como causa final da lei. Trata-se, portanto, de uma exposição de sentenças silogísticas produzidas ao modo de lição [*lectio*], que resulta do *ler*, *analisar* e *sintetizar* um texto:

(1) Ler cada parágrafo da mencionada passagem da *Suma teológica*;

(2) Identificar e ordenar as objeções e o argumento em sentido contrário;

²³ Modelo comum de exposição difundido na Escolástica do século XII.

- (3) Anotar as principais teses encontradas no “corpo do artigo” e nas respostas dadas a cada uma das objeções;
- (4) Separar as teses simples das complexas;
- (5) Explicitar as simples com outros exemplos;
- (6) Decompor as complexas em partes simples e exemplificá-las para melhor explicá-las;
- (7) Deduzir desta análise a tese fundamental;
- (8) Expor esta tese;
- (9) Pesquisá-la em outras obras de Santo Tomás de Aquino e nas obras de outros autores;
- (10) Compará-la com as interpretações de outros comentadores dessa mesma obra, tais como as de Francisco de Vitoria, Frei Luís de Leão, Carlos Soria, e J. Budziszewski.

Trata-se, com efeito, de uma análise hermenêutico-semântica, ou seja, uma crítica interpretativa dos diversos sentidos dos termos apresentados no artigo 2, da questão 90, da I Seção da II Parte da *Suma teológica*, e expostos de modo silogístico.

Nos apêndices, apresentamos, de forma esquematizada, (a) a divisão das três partes da *Suma teológica* segundo a concepção neoplatônica da realidade, (b) a localização topográfica do tratado da lei no contexto geral da *Suma*; e (c) a ordem das leis e dos bens comuns; além de uma (d) explicação sumária e de caráter mais doutrinal relativa às questões desse tratado (q. 90-108), divididas em 20 lições que se referem, respectivamente: ao objeto de estudo; à essência da lei; à diversidade das leis; aos efeitos da lei; à lei eterna; à lei natural; à lei humana; ao poder da lei humana; à mudança das leis; à lei antiga; aos preceitos da lei antiga; aos preceitos morais da lei antiga; aos preceitos cerimoniais em si mesmos; às causas dos preceitos cerimoniais; à duração dos preceitos cerimoniais; aos preceitos judiciais; à razão de ser dos preceitos judiciais; à lei do Evangelho, chamada nova, em si mesma considerada; à comparação entre a lei nova e a antiga; e ao conteúdo da lei nova. Este último apêndice consiste, portanto, numa *sinopse* do Tratado da lei, na qual vertemos para o vernáculo os títulos das *questões* e, quando o assunto não é demasiado complexo, reproduzimos apenas o *argumento fundamental* que consta no *corpo do artigo*.

E, nos anexos, reproduzimos: (a) o esquema organizacional desse tratado, e (b) a arquitetura da lei tal como projetada por Santo Tomás de Aquino; além da (c) versão bilíngue (latim-português) do artigo em comento publicada pela Edições Loyola.

Com este comentário, rebatemos as correntes heterodoxas que falseiam a doutrina do Doutor medieval, difundidas na Teoria Neoclássica da Lei Natural e, em parte, no Neotomismo. E não só expomos a nossa posição frente aos autores neoclássicos e neotomistas, interpretando e corrigindo a ambos, como também colhemos o que encontramos de verdadeiro nas suas obras. Por outro lado, rejeitamos firmemente os erros dos filósofos neoclássicos e de muitos neotomistas, e sobretudo criticamos a tese neoclássica da pluralidade de fins.

Esperamos, enfim, que este comentário seja luz e espada para aqueles que buscam restaurar a verdadeira filosofia, como também para aqueles que enfrentam as confusas correntes jusfilosóficas que estão presentes nas universidades de nossa época – e certamente também para todas as gerações de teólogos, filósofos, e juristas chamados a dar testemunho do verdadeiro fim de toda legislação: o amor a Deus.

2 ESTUDO INTRODUTÓRIO AO *TRATADO DA LEI* DE SANTO TOMÁS DE AQUINO: SUA OBRA, SEUS CONCEITOS-CARDEAIS, SUA ESTRUTURA E SUAS RELAÇÕES COM O PENSAMENTO ANTIGO E MEDIEVAL

2.1 DO TÍTULO DA OBRA: “TRATADO DA LEI”

Na Primeira Seção da Segunda Parte da *Summa theologiae*, questões 90-108, encontra-se o *De lege* – que algumas edições mais recentes o intitularam de “Tratado da lei”, a norma externa da moralidade.

Porém, mediante uma análise mais atenta dos manuscritos medievais, ver-se-á que Santo Tomás não deu nenhum outro título às divisões dessa obra, senão os de *Prima pars* (Ia); *Secunda pars*, que se subdivide em duas seções: a *Prima secundæ* (Ia-IIæ) e a *Secunda secundæ* (IIa-IIæ); e *Tertia pars* (IIIa).

Embora fosse para dar maior clareza aos assuntos nela considerados que se pretendeu, posteriormente, dividi-la em “tratados”,²⁴ este termo parece um tanto inadequado, pois dá a impressão de se tratar de um trabalho autônomo e autocontido.²⁵ Não se deve, porém, confundir o gênero literário sumular medieval (*Sumas e pequenas sumas*) com os modernos tratados de política.²⁶ Diferentemente destes, todos os membros da *Suma teológica* estão interligados, e o Tratado da lei não é uma exceção.

2.2 DOS MANUSCRITOS MEDIEVAIS

Ao contrário da *Suma contra os Gentios*, e de outras obras de Santo Tomás, não se chegou até nós o manuscrito autêntico, nem os fragmentos do original, de sua *Suma teológica* e, por conseguinte, do “Tratado da lei”.

Porém, conservam-se na Biblioteca Apostólica Vaticana,²⁷ e em outras bibliotecas europeias, manuscritos medievais do século XIV, copiados do original e catalogado como *Codices Borghesiani*, 109 e 110. Pôde-se, assim, legar tal obra à posteridade.

²⁴ NICOLAS, Marie-Joseph. Introdução à *Suma Teológica*. In: TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*. Tradução: Aldo Vannucchi, et al. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2009a. v. 1, p. 61.

²⁵ BUDZISZEWSKI, J. *Commentary on Thomas Aquinas's Treatise on Law*. New York: Cambridge University Press, 2014, p. xxii.

²⁶ Sobre os gêneros literários medievais, cf. DE LIBERA, Alain. *A Filosofia Medieval*. Tradução: Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990, p. 21 e ss.

²⁷ BIBLIOTECA APOSTOLICA VATICANA. Manuscripts Catalogue. Borgh. 109 e 110. Disponível em: <http://www.mss.vatlib.it/guui/scan/link1.jsp?fond=Borgh>. Acesso em: 10 dez. 2021.

Estes manuscritos medievais posteriores têm a sua história. Pertencentes ao acervo pessoal da nobre família italiana dos Borghese, e acrescidos de partes da Biblioteca Pontifícia de Avignon, nem todos os mais de 2.000 volumes retornaram com Bento XIII. Os volumes remanescentes foram lentamente dispersos e os 329 finais foram dados pelo Papa Paulo V a Scipione Caffarelli-Borghese, Cardeal Legado de Avignon. Em 1891, foram comprados pelo Vaticano.²⁸

2.3 DAS FONTES DESSE TRATADO

Em seguida, devemos considerar as fontes²⁹ do tratado da lei. Ora, quanto à lei, Santo Tomás³⁰ considera-a, primeiro, em geral (q. 90-92); e, segundo, nas suas partes (q. 93-108).

Por onde, devemos tratar, primeiro, das fontes desse tratado, em geral; e, segundo, das fontes de cada espécie de lei, conforme delas falarmos mais adiante.³¹

E, sobre as fontes do tratado da lei, em geral, devemos considerar, primeiro, as fontes remotas; e, segundo, as fontes próximas.

2.3.1 Das fontes remotas

As principais fontes remotas do tratado da lei são: a Sagrada Escritura, sobretudo o Pentateuco e as epístolas de São Paulo;³² e a *Ética a Nicômaco* (sobretudo, os livros 1, 5 e 10)

²⁸ BIBLIOTECA APOSTOLICA VATICANA. *Guida ai fondi manoscritti, numismatici, a stampa della Biblioteca vaticana*. Città del Vaticano: Biblioteca apostolica vaticana, 2011, p. 354-356.

²⁹ Quando se fala de “fontes” do Tratado da lei, deve-se ter em mente duas coisas. Primeiro, que, não obstante muitos teólogos, filósofos e juristas antigos tenham lhe proporcionado subsídios para sua doutrina, Santo Tomás só os aceita após submetê-los ao fino crivo de sua crítica, acolhendo apenas o que de verdadeiro pudesse ser assimilado em sua obra. Segundo, que, nem sempre o Doutor Angélico cita uma doutrina explicitando-lhe o autor. Aliás, era um costume da época não declarar nominalmente os autores contemporâneos. Portanto, não sabemos, ao certo, os exatos limites das estratificações históricas que contribuíram para a doutrina tomasiana da lei. Mas, sabemos, por outro lado, que esta poderosa inteligência fundiu, metamorfoseou e mesclou platonismo, aristotelismo, romanismo e agostinismo. E que este mosaico de influências está subordinado à formalidade geral do sistema.

³⁰ Cf. THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 90, pr.

³¹ Nesta tarefa, servimo-nos das seguintes obras: LOTTIN, Odon. *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*. Louvain: Abbaye du Mont César; Gembloux: J. Duculot, 1948. v. 2, p. 24. LOTTIN, Odon. *Le Droit Naturel chez saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs*. Bruges, 1931. GRABMANN, Martin. *Das Naturrecht der Scholastik von Gratian bis Thomas von Aquin*. *Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie*, v. 16, n. 1, p. 12-53, 1922-23. FERNÁNDEZ-LARGO, Antonio Osuna. Introducción a las cuestiones 90 a 97. In: SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Suma de Teología*. Edición dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicas em España. Presentación por Damián Byrne, O.P. Maestro General de la Orden de Predicadores. Traducción y referencias rónicas de las cuestiones 90 a 114: Jesús María Rodríguez Arias. 2. ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1989, p. 693-702. VELA, Raffaele. Introduzione. In: S. TOMMASO D'AQUINO. *La Somma Teologica: La legge (I-II, qq. 90-105)*. Traduzione e commento a cura dei domenicani italiani testo latino dell'a edizione leonina. Milano: Casa Editrice Adriano Salani, 1965, p. 7-25.

e a *Política* de Aristóteles, que a Santo Tomás eram fáceis de se recordar, pois no mesmo período (1271-1272) ele preparava seus *Comentários* a tais obras.

Os investigadores destes temas têm ressaltado o profundo conhecimento que Santo Tomás possuía do *Corpus iuris civilis*³³ recompilado por Justiniano (524-565); embora nessas questões sobre a lei ele cite somente o *Digesto*, talvez por pensar que se tratava de uma coleção de maior rigor histórico, e o faz transcrevendo citações de Ulpiano, Modestino, Papiniano, Juliano, Celso e Pompônio, os quais são citados sob o rótulo de *iurisperitus*, *iurisconsultus*, ou *legisperitus*. Além dessa codificação, deve-se lembrar do *Decreto* (c. 1140), de Graciano, que foi a primeira obra a conseguir um amalgama entre a ciência teológica e a ciência jurídica, refletindo, assim, o pensamento dos canonistas e juristas romanos.³⁴

Como em outros lugares da *Suma*, Santo Agostinho é, também no tratado da lei, o mestre por excelência, sobretudo na temática da lei eterna, que Santo Tomás extraiu da obra *De libero arbitrio* (c. 395). Faz-se, também, referência a Cícero, embora não pareça profunda sua influência e seja estranho não ver citado o *De legibus* (c. 54 a 51 a.C.), pelo que se pode cogitar se tal influência não foi apenas indireta, através de Santo Agostinho. Por fim, as *Etymologiae* (c. 630), sobretudo o livro V, de Santo Isidoro de Sevilha são também imprescindíveis para conhecer a origem de algumas ideias desse tratado.

2.3.2 Das fontes próximas

Dentre as fontes próximas, as principais parecem que são as doutrinas de Santo Alberto Magno, seu mestre, e o tratado *De legibus et praeceptis*, incorporado na terceira parte da *Summa* do franciscano Alexandre de Hales.

Embora não de forma sistemática como na *Suma teológica*, Santo Tomás trata, paralelamente, da lei (ou melhor, de alguns aspectos parciais da teoria da lei) em outros escritos seus anteriores a essa obra. Em particular, recordemos os seguintes: (a) o *Comentário às Sentenças*

³² Estes textos eram conhecidos de seus contemporâneos, mas Santo Tomás os utiliza para construir um pensamento original, incorporando aos ensinamentos bíblicos a filosofia política da lei e do bem comum. FERNÁNDEZ-LARGO, Antonio Osuna. Introducción a las cuestiones 90 a 97. In: SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Suma de Teología: Parte I-II*. Edición dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas em España. Presentación por Damián Byrne, O.P. Maestro General de la Orden de Predicadores. Traducción y referencias rónicas de las cuestiones 90 a 114: Jesús María Rodríguez Arias. 2. ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1989. v. 2, p. 696.

³³ Essa codificação consistia nas *Institutas* – um tratado de 4 livros –, no *Digesto* ou compilação de fragmentos dos jurisconsultos clássicos, no *Código de Justiniano* ou leis imperiais desde o tempo de Trajano e nas *Novellae* ou novas constituições.

³⁴ FERNÁNDEZ-LARGO, 1989, p. 696.

de Pedro Lombardo, onde se trata da lei natural a respeito do matrimônio,³⁵ e da lei natural e divina positiva a propósito dos preceitos do Decálogo;³⁶ mas não fala, em absolutamente nada, da lei eterna, assim como seus predecessores imediatos e contemporâneos (a exemplo de Rolando de Cremona, Hugo de São Caro, Santo Alberto Magno, São Boaventura) não a mencionam em seus comentários, já que o próprio Pedro Lombardo não trata dela em sua obra; (b) a *Suma contra os Gentios*,³⁷ na qual se trata da lei divina, quer seja eterna, a propósito da Providência, quer seja positiva; (c) o *Comentário ao Evangelho de São Mateus*,³⁸ onde se trata das bem-aventuranças como lei nova; (d) o *Compêndio de Teologia*,³⁹ no qual se fala da lei da graça; (e) os *Comentários à Ética e à Política de Aristóteles*, onde se trata, de modo particular, do direito natural e legal,⁴⁰ e da lei civil,⁴¹ respectivamente.

2.4 DA DATA DE COMPOSIÇÃO DESSE TRATADO

As datas de redação da *Suma teológica* constituem um tema bastante polêmico. A principal dificuldade de datação radica justamente na *Prima Secundæ*, onde se encontra localizado o tratado da lei.

Os eruditos, geralmente, admitem que sua redação não se iniciou antes do regresso de Santo Tomás a Paris. De acordo com Palémon Glorieux⁴² e Ignatius Eschmann,⁴³ a quem segue James Weisheipl,⁴⁴ a composição da *Prima secundæ* se situaria no verão de 1270. Porém, isto não parece de todo certo para Jean-Pierre Torrell.⁴⁵

René-Antoine Gauthier,⁴⁶ que inicialmente compartilhava dessa opinião, se retrata posteriormente, dizendo que a *Prima Secundæ* foi escrita apenas em 1271. Pois, segundo ele, Santo Tomás utiliza de forma massiva (mais de 100 vezes) a *Retórica* de Aristóteles na

³⁵ THOMAE DE AQUINO, *Scriptum super Sententiis*, lib. 4, d. 33, q. 1.

³⁶ THOMAE DE AQUINO, *Scriptum super Sententiis*, lib. 3, d. 37, q. 1.

³⁷ THOMAE DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, lib. 3 cap. 111-118.

³⁸ THOMAE DE AQUINO, *Super Evangelium S. Matthaei lectura*, cap. 5.

³⁹ THOMAE DE AQUINO, *Compendium theologiae ad fratrem Raynaldum*, lib. 1, cap. 143.

⁴⁰ THOMAE DE AQUINO, *Sententia libri Ethicorum*, lib. 5, l. 12.

⁴¹ THOMAE DE AQUINO, *Sententia libri Politicorum*, lib. 1, l. 1, n. 5 e 23.

⁴² GLORIEUX, Palémon. Pour la chronologie de la Somme. *Mélanges de science religieuse*, Lille, v. 2, p. 55-98, 1945.

⁴³ ESCHMANN, Ignatius T. A Catalogue of St. Thomas's Works. In: GILSON, Etienne. *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*. Translation by L. K. Shook. New York: Random House, 1956, p. 381-437.

⁴⁴ WEISHEIPL, James Athanasius. *Friar Thomas d'Aquino: His Life, Thought, and Works: With corrigenda et addenda*. 2. ed. Washington: The Catholic University of America Press, 1983, p. 221-222.

⁴⁵ TORRELL, Jean-Pierre. *Iniciação a Santo Tomás de Aquino: sua pessoa e sua obra*. Nova edição e bibliografia atualizada. Tradução: Luiz Paulo Rouanet e Nicolás Campanário. 5. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2021, p. 152.

⁴⁶ GAUTHIER, René-Antoine. La date du Commentaire de Saint Thomas sur l'Éthique à Nicomaque. *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, Louvain, v. 18, p. 66-105, 1951.

tradução de Guilherme de Moerbeke, e tal obra não chegou a suas mãos antes de finais de 1270. Gauthier se une, assim, à posição defendida desde 1928 por Odon Lottin,⁴⁷ que chegou a situar a escrita da *Prima Secundæ* após a da q. VI do *De malo*, depois de haver estabelecido que este último data de finais de 1270.

O principal obstáculo a esta proposta, porém, procede do fato de que ela sobrecarrega bastante a produção literária de Santo Tomás durante seus últimos anos em Paris. Por conseguinte, levar-se-ia a admitir a hipótese de que ele tenha redigido em 18 meses não somente a *Prima secundæ*, mas também grande parte da *Secunda secundæ* e as 20 ou 25 primeiras questões da *Tertia pars*.⁴⁸

Entretanto, este obstáculo desaparece quando se tem em mente que Santo Tomás não podia escrever tudo isso sozinho – além de outras coisas – em um período tão curto de tempo, senão que devesse contar com a colaboração de escreventes ou “secretários”, colaboração esta já atestada, aliás, para a época de sua primeira estadia em Paris.⁴⁹

2.5 DA LOCALIZAÇÃO TOPOGRÁFICA DESSE TRATADO NA *SUMA TEOLÓGICA*

2.5.1 Da *Suma teológica*: uma catedral de palavras concebida por um “arquiteto de ideias”

É comum o paralelo que se faz entre a *Suma teológica* e as grandes catedrais góticas do século XIII⁵⁰ devido ao prodigioso equilíbrio e ao impulso ascensional existente entre ambas as

⁴⁷ LOTTIN, 1948, p. 353-372.

⁴⁸ TORRELL, 2021, p. 152.

⁴⁹ Cf. DONDAINE, Antoine. *Secrétaires de saint Thomas*. Rome: Editori di S. Tommaso, 1956, cap. 1 e 2.

⁵⁰ Em seu livro sobre Tomás de Aquino e sua obra mais conhecida, Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento compara o *Magister in Sacra Pagina* a um “arquiteto de ideias” e sua *Summa theologiae* às catedrais góticas da época medieval. NASCIMENTO, Carlos Arthur Ribeiro. *Um mestre no ofício*: Tomás de Aquino. São Paulo: Paulus, 2011. (Coleção como ler filosofia). Para semelhante comparação, cf. ALMEIDA, Inácio de Araújo. São Tomás de Aquino: a catedral do pensamento. *Retrospectiva 2010*: revista do Instituto Teológico São Tomás de Aquino e Instituto Filosófico Aristotélico-Tomista, Caieiras, Ano I, p. 12-17, 2011. Faz notar Karl Werner, a propósito dessa comparação da *Suma tomística* com as catedrais góticas, o aspecto sintético e arquitetônico dessa obra: “A Suma do imortal Tomás de Aquino é o mais grandioso produto da ciência medieval; a sistematização da teologia agostiniana foi levada à perfeição. Era impossível ir mais longe no mesmo sentido. Ela constitui, na sua arquitetura sublime e racional, um templo da ciência sagrada, em cujos recintos majestosos vemos erguerem-se estátuas de todas as grandes testemunhas de Deus, que, desde o Apóstolo das nações, pregaram os mistérios do Eterno através dos séculos. E assim como o espírito profético de Dante não se dedignava de guiar-se nos espaços eternos pelo sábio Virgílio, o poeta de alma cheia de pura beleza e intacta juventude, assim, neste santo templo, verdadeira imagem espiritual do cosmos querido por Deus, a sabedoria humana de um Platão e de um Aristóteles está convidada a prestar homenagem à glória do Senhor, cujo espírito domina todos os que o buscam. Esta obra devia assim manifestar tudo o que Deus revelou, na Igreja que escolheu, e também o que fora dela levou ao conhecimento do mundo pagão; e o mundo cristão compreendeu-o: depois de curtas hesitações, reconheceu nela uma obra de que o próprio

obras. Com efeito, através de suas três partes, das quais a segunda se subdivide em duas seções, dos seus trinta e oito tratados, das suas seiscentas e trinta e uma questões, dos seus três mil artigos, das suas dez mil objeções,⁵¹ essa obra conserva, ainda hoje, quase oito séculos depois, o mesmo e majestoso porte arquitetônico de quando foi escrita.

Portanto, para bem compreender, em toda sua amplitude e em seu justo valor filosófico, teológico e jurídico a doutrina de Santo Tomás sobre a lei, é mui conveniente ter sempre em conta a localização topográfica desse tratado, ou seja, o lugar que ele ocupa dentro dessa magnífica “estrutura arquitetônica” da *Suma teológica*, e como esse tratado se relaciona com o plano geral dessa obra magna da Cristandade.

O seu principal objeto é Deus, quer dizer, o conhecimento de Deus não apenas em si mesmo, mas também como princípio e fim de todos os seres, especialmente do homem.⁵² Disso resultam as várias divisões e subdivisões dessa obra.

Aliás, a palavra *Summa* significa “soma”, “quantia total”, “o todo”.⁵³ A *Suma teológica*, portanto, nada mais é do que uma soma do que se pode conhecer acerca de Deus, do homem e da relação entre ambos.⁵⁴

Conforme se vê no Prólogo da questão 2 do “Tratado de *Deo Uno*”,⁵⁵ essa *Summa* de teologia divide-se em três partes. A primeira delas (*Prima pars*) trata de Deus em si mesmo e como

Cristo se alegrava. Não eram a luz e a paz de Cristo que iluminavam e irradiavam dela para as almas de todos, a fim de exaltá-las? Hoje ainda [...] importa confessar que, desde a aparição da *Suma*, nenhuma obra foi produzida que forme um conjunto tão harmoniosamente composto e tão completo. Assim esta obra, tal como as catedrais góticas majestosas, e ricas de uma arte profundamente religiosa, permanece um monumento durável de perfeita ortodoxia, que provocará a amorosa admiração e o estudo de todos os séculos vindouros”. WERNER, Karl. *System der christlichen Ethik*. Regensburg: Berlag von G. Joseph Manz, 1850. v. 1, p. 47-48. Disponível em: <https://books.google.com.br/books?id=LfArAAAAYAAJ&hl=pt-BR&pg=PA47#v=onepage&q&f=false>. Acesso em: 05 mar. 2022. Para um estudo dessa correlação de formas arquitetônicas que fazem da catedral gótica uma suma de pedras e da *Suma teológica* uma catedral de palavras, cf. PANOFSKY, Ervin. *Arquitetura Gótica e Escolástica: Sobre a analogia entre arte, filosofia e teologia na Idade Média*. Tradução: Wolf Hörnke. São Paulo: Martins Fontes, 2001; e FOCILLON, Henri. *Arte do Ocidente: a idade média românica e gótica*. Tradução: José Saramago. Lisboa: Editorial Estampa, 1993.

⁵¹ Esses números são atribuídos a AMEAL, João. *São Tomás de Aquino: Iniciação ao estudo da sua figura e da sua obra*. Porto: Tavares Martins, 1938, p. 91. Diferentemente dessa contagem, Ruedi Imbach e Adriano Oliva dizem que, em sua totalidade, a *Suma teológica* comporta 512 questões e 2.669 artigos. IMBACH, Ruedi; OLIVA, Adriano. *A filosofia de Tomás de Aquino: elementos essenciais*. Tradução: André Luís Tavares. São Paulo: Edições Loyola, 2021, p. 118. (Coleção leituras filosóficas; 1).

⁵² AMEAL, 1938, p. 92.

⁵³ REZENDE, Antônio Martinez de; BIANCHET, Sandra Braga. *Dicionário do latim essencial*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014. (Coleção Clássica).

⁵⁴ BUDZISZEWSKI, 2014, p. xxii.

⁵⁵ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia, q. 2, pr. (Ed. Loyola, 2001. v. 1, p. 161): “Quia igitur principalis intentio huius sacrae doctrinae est Dei cognitionem tradere, et non solum secundum quod in se est, sed etiam secundum quod est principium rerum et finis earum, et specialiter rationalis creaturae, ut ex dictis est

causa eficiente. A segunda (*Secunda pars*), do movimento da criatura racional para Deus, ou seja, de Deus como fim último da atividade humana. A terceira (*Tertia pars*), de Cristo, que, enquanto homem, nos é o caminho pelo qual devemos tender para Deus.⁵⁶

Eis o esboço arquitetônico de toda essa obra. Mais que um texto de estudo, a *Summa* é uma exposição completa de teologia segundo um plano sistemático, dividido em três etapas. Em 1954, Marie-Dominique Chenu foi o primeiro a formular a tese de que a distribuição dessas etapas reflete a concepção neoplatônica do dinamismo da realidade, segundo a qual todas as coisas procedem do primeiro princípio e a ele retornam. E isto porque, como a teologia é ciência de Deus, nela se estudam todas as coisas em sua relação com Deus, quer seja em sua produção, quer seja em sua finalidade: emanção (*exitus*) e retorno (*reditus*).⁵⁷

A engrenagem formada por essas três partes produz um movimento circular em toda a obra: primeiro, desce-se de Deus-princípio ao homem; para, depois, subir-se novamente do homem a Deus-fim.⁵⁸ Ou, em outras palavras: o grande movimento dessa obra é de Deus, o Criador, para o homem, criatura divina, de volta para Deus, o fim último do homem.⁵⁹ E, ao longo desse caminho, Santo Tomás considera as coisas que podem ajudar ou impedir o retorno do homem a Deus.

Com efeito, a primeira parte da *Suma teológica* trata, primeiro, de Deus em si (*in se*, Ia, q. 2-43), e, em seguida, trata de Deus como causa primeira e princípio primeiro de toda a realidade; nesse contexto, os termos *processio* (q. 44, pr.) e *emanatio* (q. 45, a. 1) manifestam a processão de todo ente fora da causa primeira. Conforme o postulado neoplatônico de que tudo o que procede de um princípio retorna a esse princípio, a segunda parte dessa obra trata

manifestum; ad huius doctrinae expositionem intendentes, primo tractabimus de Deo; secundo, de motu rationalis creaturae in Deum; tertio, de Christo, qui, secundum quod homo, via est nobis tendendi in Deum”.

⁵⁶ Tal divisão da obra já se encontrava nos manuscritos dos séculos XIII e na lista da Universidade de Paris, que remonta aos anos de 1275-1286. Cf. DENIFLE, Henri (O.P.). *Chartularium Universitatis Parisiensis*. Parisiis: Ex typis Fratrum Delalain, 1889. v. 1, p. 646. Eis o que o historiador italiano medieval, Ptolomeu de Lucca, escreveu acerca dela: “Tomás dividiu a Suma em três partes: a *Summa naturalis*, assim chamada porque trata aí da natureza das coisas, primeiro da essência de Deus, depois das criaturas. Chamou *Summa moralis* à segunda parte, que subdividiu em dois volumes. O primeiro volume trata das matérias gerais da moral e é chamada *Prima secundae*. O outro volume contém dissertações sobre as virtudes e os vícios em particular; está fundamentado e construído com os ditos e as razões dos filósofos e com a autoridade da santa doutrina. Denominamos este volume *Secunda secundae*. A terceira parte da *Suma*, que forma o quarto volume, é chamado *Summa sacramentalis*, porque aí se fala dos Sacramentos e da Encarnação do Verbo”. PTOLOMEU DE LUCCA, *Historia Ecclesiastica Nova*, 1. XXII, c. XXXIX, apud GRABMANN, Martin. *Introdução à Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*. Tradução: Equipe Calvariae Editorial. Sertanópolis: Calvariae Editorial, 2021, p. 133

⁵⁷ CHENU, M.-D. *Introduction a l'étude de Saint Thomas d'Aquin*. Montréal: Institut d'Études Médiévales; Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1950, p. 261.

⁵⁸ AMEAL, 1938, p. 92.

⁵⁹ BUDZISZEWSKI, 2014, p. xxii.

do movimento da criatura racional em direção a Deus, mostrando como que o homem, enquanto imagem de Deus (*imago Dei*), retorna à sua origem por meio de seus atos. A terceira e última parte trata de Cristo como a via que torna possível esse retorno (*via est nobis tendendi in Deum*, Ia, q. 2, pr.).⁶⁰ Damos, no APÊNDICE A, o diagrama dessa concepção neoplatônica das três partes da *Suma teológica*.

Cada uma dessas três partes, por sua vez, subdivide-se em várias seções tópicas que chamamos de “tratados”, contendo cada um deles questões estruturadas em artigos. A primeira parte, compõe-se de sete tratados, sendo eles: Tratado de *Deo Uno*, Tratado de *Deo Trino*, Tratado sobre a obra dos seis dias, Tratado dos anjos, Tratado da criação corpórea, Tratado sobre o homem, Tratado sobre a conservação e o governo das coisas.

A segunda, em 17 tratados, sendo nove da Primeira Seção (Tratado da bem-aventurança, Tratado dos atos humanos, Tratado das paixões da alma, Tratado dos hábitos, Tratado das virtudes em geral, Tratado dos dons do Espírito Santo, Tratado dos vícios e pecados, Tratado da lei, e Tratado da Graça); e oito da Segunda Seção (Tratado sobre a Fé, Tratado sobre a Esperança, Tratado sobre a Caridade, Tratado sobre a prudência, Tratado sobre a justiça, Tratado sobre a fortaleza, Tratado sobre a temperança, Tratado sobre os atos específicos de certos homens).

E, a terceira, em sete tratados, sendo eles: Tratado do verbo encarnado, A vida de Cristo, Os sacramentos em geral, O Batismo, O Sacramento da Confirmação, O Sacramento da Eucaristia, e O Sacramento da Penitência.

Acrescenta-se a isso um “suplemento”, que foi adicionado postumamente pelos discípulos de Santo Tomás com base em seu *Comentário às Sentenças de Pedro Lombardo*,⁶¹ e que se compõe de uma continuação ao Tratado do Sacramento da Penitência, além de outros quatro tratados (a saber: O Sacramento da Extrema-unção, O Sacramento da Ordem, O Sacramento do Matrimônio, e A Ressureição), e de dois apêndices (da pena do pecado original, e do Purgatório).

Damos, no APÊNDICE B, o diagrama da localização topográfica do tratado da lei no contexto geral da *Suma teológica*.

⁶⁰ IMBACH; OLIVA, 2021, p. 118; MORA, José Ferrater. *Dicionário de filosofia*. Tradução: Maria Stela Gonçalves [et al.]. São Paulo: Edições Loyola, 2001, v. 4. p. 2794.

⁶¹ Cf. TORRELL, 2021, p. 152.

Cada uma dessas três partes, por conseguinte, se relaciona não somente entre si, mas também com os diversos “tratados” que a compõe. Analisemos, então, cada uma delas em sua íntima e necessária relação com o tratado da lei, mais especificamente.

O plano geral da *Summa* é que tudo, inclusive a lei, deve ser centrado em Deus e estudado em função dessa relação (*sub ratione Dei*, Ia, q. 1, a. 7), que se reveste de um duplo aspecto: ou da *causalidade*; ou da *finalidade*.⁶²

A Primeira Parte expõe a natureza e o objeto da doutrina sagrada (*sacra doctrina*),⁶³ e trata de Deus, uno e trino, da Criação, do homem e do governo de todas as coisas.

Tal parte se reveste do aspecto da *causalidade*, segundo o qual Deus é o princípio de todas as criaturas, a condição e o fundamento ontológico de todas elas, que tiram d’Ele a sua existência, numa espécie de movimento descendente (de *processio*, de *exitus*). Todo o universo emana Dele, e tira de sua Sabedoria criadora o seu ser, a sua atividade e significação; por sua ação essencialmente polivalente e primeira, Deus está na origem de toda atividade no universo, diversificando cada criatura segundo o modo que lhe é próprio (causalidade segunda).⁶⁴

Essa íntima e necessária relação de dependência de todo ser em relação a Deus é permanente e constitui o sentido formal da noção de criação.⁶⁵ Esta nada mais é, para Santo Tomás, do que uma emanção (*emanatio*) da totalidade dos seres, da causa universal, que é Deus,⁶⁶ estudada ao longo de toda a Parte I. E esta parte se relaciona com o “Tratado da lei” na medida em que Deus deu ao homem, na Criação, a lei natural, que não é outra coisa senão a luz do entendimento infundida por Deus em nós, pela qual conhecemos o que é preciso fazer e evitar; e tal conhecimento é uma das três coisas necessárias para a salvação do homem, como mostra Santo Tomás no Prólogo das *Colações sobre os dez mandamentos*.⁶⁷

⁶² AUBERT, Jean-Marie. A pedagogia divina pela lei. In: TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*. Tradução: Aldo Vannucchi, et al. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2010. v. 4, p. 519.

⁶³ Este termo é utilizado por Santo Tomás para diferenciar a teologia que parte da Revelação bíblica daquela que parte da especulação filosófica.

⁶⁴ AUBERT, 2005, p. 519.

⁶⁵ SILVA SANTOS, Bento. A Lei Natural em Santo Tomás de Aquino: introdução, tradução e notas da questão 94 da *Summa Theologiae* Ia-IIae. *Ágora Filosófica* (UNICAP), Recife, v. 3, n.1/2, p. 17-39, 2003.

⁶⁶ Cf. THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia, q. 45, a. 1, co. Cf., também, BARZAGHI, Giuseppe. La nozione di creazione in san Tommaso d’Aquino. *Divus Thomas*, Bologna, v. 3, p. 62-81, 1992.

⁶⁷ THOMAE DE AQUINO, *Collationes in decem praeceptis*, pr. (Ed. Permanência, 2014, p. 11): “Tria sunt homini necessaria ad salutem: scilicet scientia credendorum, scientia desiderandorum, et scientia operandorum. Primum docetur in symbolo, ubi traditur scientia de articulis fidei; secundum in oratione dominica; tertium

A Segunda Parte da *Suma teológica*, por sua vez, subdivide-se em duas Seções: a primeira delas [*Prima (pars) secundae (partis, Ia-IIæ)*], trata do homem em geral, sua finalidade e a estrutura de suas ações e de sua alma, e também da lei (eterna, natural e humana) e da graça divina; e, a segunda [*Secunda (pars) secundae (partis, IIa-IIæ)*], trata do homem em específico, da estrutura de suas virtudes, e de condições especiais de certos homens.

Tal parte se reveste do aspecto da *finalidade*, segundo o qual Deus é o fim último de todas as coisas; o universo é como que sustentado por uma finalidade que o percorre em todas as suas dimensões e o impele de volta para Deus, como numa espécie de movimento ascendente (*reditus*), a fim de manifestar a Sua grandeza, louvá-Lo e glorificá-Lo. Aliás, não é outra a explicação do motivo pelo qual o *cosmos* foi criado. Como todas as criaturas realizam, cada uma segundo a sua ordem, uma ideia de Deus, um projeto criador, elas retornam para Ele cumprindo os seus desígnios, desenvolvendo-se em suas perfeições próprias. As obras de Deus, com efeito, não são inertes, e é justamente na manifestação de seu dinamismo que elas realizam essa *anábasis* (subida) e, em razão disso, glorificam o seu Criador.⁶⁸

Esse movimento ascendente de retorno a Deus como objetivo e fim último da vida humana consiste em uma orientação em direção ao termo divino, por meio do conhecimento e do amor, e se realiza mediante todos os atos da vida cotidiana, tanto interna como externamente, permitindo ao homem aproximar-se ou afastar-se de Deus, ou seja, a realizar ou não a Sua vontade. E tudo isso constitui a vida moral, estudada ao longo de toda a Parte II. E esta parte se relaciona com o “Tratado da lei” na medida em que o fim de toda legislação é que o homem ame a Deus, como diz Santo Tomás no livro III da *Suma contra os Gentios*.⁶⁹

A Terceira Parte, inconclusa, trata de Jesus Cristo, considerado em si mesmo, e de sua vida, além dos sacramentos que Ele instituiu; e tal parte, assim como a segunda, também se reveste do aspecto da *finalidade*, segundo o qual Deus chama o homem a um fim que supera a ordem da mera criação, ou seja, as suas possibilidades nativas. Este aspecto revela a grandeza do desígnio de Deus em relação ao homem, que é convocado a participar da vida divina, a entrar

autem in lege [...] Prima dicitur lex naturae; et haec nihil aliud est nisi lumen intellectus insitum nobis a Deo, per quod cognoscimus quid agendum et quid vitandum. Hoc lumen et hanc legem dedit Deus homini in creatione”.

⁶⁸ AUBERT, 2005, p. 519; SILVA SANTOS, 2003.

⁶⁹ THOMAE DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, lib. 3, cap. 116, n. 5 (Ed. Ecclesiae, 2017, p. 529): “Hic igitur est finis totius legislationis, ut homo Deum amet”.

em sua alegria e em sua beatitude, preenchendo, bem acima de suas aspirações, os desejos de realização humana. É o plano de Deus para a salvação do homem.⁷⁰

Esse retorno a Deus, como numa dialética de assimilação a Ele, espécie de divinização do homem, é resultado de uma iniciativa exclusivamente divina e de um dom de Deus, efetivados na Encarnação do Verbo Divino, na vinda de um Emanuel, que é Deus conosco (Mt 1,13).⁷¹ E este é justamente o objeto da Parte III. E esta parte se relaciona com o “Tratado da lei” na medida em que foi Cristo mesmo quem deu uma lei que deve ser a regra de todos os atos humanos; e esta é a lei do divino amor, como mostra Santo Tomás no Prólogo das *Colações sobre os dez mandamentos*.⁷²

2.5.2 Da Segunda Parte da *Suma teológica*: o movimento da criatura racional para Deus

Como visto acima, o “Tratado da lei” encontra-se localizado na Segunda Parte da *Suma teológica*, a qual o Doutor Angélico⁷³ concebeu como o movimento da criatura racional de volta para Deus, movimento este que é uma *conversão* a Deus, um retorno ao Primeiro Princípio, de onde tem saído, por via de causalidade eficiente, todas as coisas.⁷⁴

Este movimento de conversão consiste precisamente nos atos de nossas faculdades apetitivas, sobretudo da vontade, mediante as quais se encaminha o homem para Deus como último fim e suprema bem-aventurança. Por isso também, segundo outra expressão de Santo Tomás, a moral teológica trata do homem como imagem operativa de Deus, enquanto é princípio e senhor de seus atos, por meio de seu livre arbítrio. A moral estuda os *atos humanos*,⁷⁵ e não a essência do homem, nem a sua alma; estuda especialmente os atos das potências apetitivas,

⁷⁰ AUBERT, 2005, p. 519. Sobre a relação da lei com a salvação do homem, cf. THOMAE DE AQUINO, *Collationes in decem praeceptis*, pr.

⁷¹ AUBERT, 2005, p. 519.

⁷² THOMAE DE AQUINO, *Collationes in decem praeceptis*, pr. (Ed. Permanência, 2014, p. 14): “Sed sciendum, quod haec lex debet esse regula omnium actuum humanorum. Sicut enim videmus in artificialibus quod unumquodque opus tunc bonum et rectum dicitur quando regulae coequatur; sic etiam quodlibet humanum opus rectum est et virtuosum quando regulae divinae dilectionis concordat; quando vero discordat ab hac regula, non est bonum nec rectum aut perfectum. Ad hoc autem quod actus humani boni reddantur, oportet quod regulae divinae dilectionis concordent”.

⁷³ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia, q. 2, pr. (Ed. Loyola, 2001. v. 1, p. 161): “de motu rationalis creaturae in Deum”.

⁷⁴ SORIA, Carlos. Introduccion al Tratado de la Ley. In: SANTO TOMAS DE AQUINO. *Suma Teologica*. Tradução: Fr. Francisco Barbado Viejo, O. P. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1956. v. VI, p. 3.

⁷⁵ Santo Tomás faz uma distinção entre “ações do homem” e “ações (propriamente) humanas” conforme pertençam ou não ao homem enquanto homem (ou seja, ações sobre as quais o homem tem ou não domínio), respectivamente. THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIae, q. 1, a. 1, co. Para um estudo sobre o tema, cf. MARTINES, Paulo. O ato moral segundo Tomás de Aquino. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 42, p. 249-264, 2019, Edição Especial. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0101-3173.2019.v42esp.14.p249>. Acesso em: 14 mar. 2022.

com seus hábitos correspondentes, e mais diretamente os atos e os hábitos da vontade, em razão da qual o homem é dono de sua vida e goza de liberdade em suas operações.⁷⁶

2.5.3 Do “Tratado da lei”: a pedagogia da vida moral

O “Tratado da lei” pertence, enquanto parte integrante da Primeira Seção da Segunda Parte da *Suma teológica*, ao estudo dos atos humanos em geral ou em comum. E isto por uma simples razão: a lei constitui um dos elementos mais fundamentais de todos os atos humanos, que recebem seu caráter moral da lei, a qual os impõe concretamente a ordem a seus respectivos fins e, definitivamente, ao Bem último.⁷⁷

Depois de examinar os atos humanos em si mesmos,⁷⁸ o Doutor Angélico passa ao estudo dos princípios ou causas destes atos, que podem ser, em primeiro lugar, intrínsecos ou interiores ao homem, como as potências e os hábitos, fonte interior de onde brotam as operações humanas. Ao estudo destes princípios interiores dedica Santo Tomás muitas questões da *Suma teológica*: acerca das potências ou faculdades discute amplamente no “Tratado sobre o homem”;⁷⁹ e sobre os hábitos em geral e em especial, tanto bons como maus – virtudes e vícios –, aborda ao longo de quatro tratados, a saber: Tratado dos hábitos, Tratado das virtudes em geral, Tratado dos dons do Espírito Santo, e Tratado dos vícios e pecados.⁸⁰

Os princípios exteriores ou extrínsecos ao homem são tocados de uma maneira muito geral em algumas questões do “Tratado dos atos humanos”.⁸¹ Mas é no “Tratado da lei”⁸² que começa seu estudo mais detido. Os princípios ou causas exteriores da bondade dos atos humanos são a lei e a graça, excluindo-se expressamente os princípios exteriores do mal, que se reduzem aos diabos ou anjos maus, e aos demais homens, de cuja influência perniciosa na ordem moral o Aquinate trata em outros lugares da mesma obra.⁸³

Ora, se os princípios interiores dos atos humanos são o entendimento e a vontade, posto que a operação humana não é mais que o ato deliberado da vontade, então só aquele que é capaz de

⁷⁶ SORIA, 1956, p. 3.

⁷⁷ SORIA, 1956, p. 3.

⁷⁸ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 6-48.

⁷⁹ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia, q. 78-83.

⁸⁰ Cf. THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 49-89.

⁸¹ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 9, a. 4-6; q. 10, a. 4.

⁸² THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 90.

⁸³ Cf. THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia, q. 114; Ia-IIæ, q. 80-83.

mover eficazmente a estas faculdades superiores será causa extrínseca verdadeira do ato, o que compete unicamente a Deus.⁸⁴

Portanto, além das quatro causas próximas das leis de que falaremos mais adiante, existe aquele que acima de todos os seres move todas as coisas, vale dizer, o Movente imóvel ou Deus, que age como *causa final* ou como *causa motora-final*.

Pela lei, efetivamente, Deus ilustra ou instrui o entendimento, dirigindo sua função prática, e pela graça instiga e move à vontade, acomodando-se à ordem natural, que se inicia na inteligência e continua na vontade e, através dela, se estende a toda atividade exterior.⁸⁵

Por isso, que, na estrutura arquitetônica da *Suma teológica*, o “Tratado da lei” vem logicamente antes do “Tratado da graça”,⁸⁶ que, para o Doutor Angélico, são perfeitamente correlativos dentro da concepção cristã da vida moral do homem.

Santo Tomás concebe a lei, já desde o prólogo desse tratado, como a grande pedagoga da vida moral, como a disciplina inevitável e fecunda a que há de submeter-se o homem para alcançar o mais alto nível de sua vida por meio da virtude, dirigindo-lhe ativamente em direção ao seu último destino, ou seja, a Deus mesmo.⁸⁷

Assim, no plano geral da *Suma teológica*, a moral e a lei são integradas à teologia. A primeira, como forma fundamental da relação do homem com Deus; e, a segunda, como instância essencial de sua realização, o que significa dizer, que a instância da lei responde a uma profunda necessidade ética. Pois, como o homem deve buscar a sua expansão vital, a sua realização humana, procurando atingir o objetivo de sua vida, aquilo para o qual ele foi criado – conhecer e amar Deus –, ele precisa finalizar e orientar todos os seus atos em direção a esse fim, o único capaz de satisfazer o seu desejo. É daí que surge a necessidade da lei como pedagoga do direcionamento do homem para o seu devido termo. Pois, como o homem é chamado a crescer e a desenvolver-se livremente tendo em vista tal finalidade, ele deve dispor de um meio que lhe permita adaptar cada um de seus atos a esse objetivo que lhes confere todo o sentido. Mas tal adaptação não pode ser deixada ao arbítrio de cada consciência, sob pena de incorrer na ilusão tanto do Iluminismo (de enaltecer a razão em detrimento da fé) como da Tentação (de querer ser igual a Deus); ela deve ser, na verdade, objetiva, tanto

⁸⁴ SORIA, 1956, p. 4.

⁸⁵ SORIA, 1956, p. 4.

⁸⁶ Cf. THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 90-108; q. 109-114.

⁸⁷ SORIA, 1956, p. 4.

quanto a Realidade, aquela única capaz de trazer a Beatitude, a saber: Deus em pessoa. É necessário, pois, que o homem disponha de uma regulação sobre a qual ele possa basear a sua decisão de consciência; e esta regulação objetiva é assegurada pelo conhecimento da lei, que é dada ao homem para esclarecê-lo e sustentá-lo em sua progressão ética.⁸⁸

As leis, em geral, são, portanto, uma forma de “pedagogia divina”⁸⁹ dirigida ao conhecimento humano, sem a qual não tem sentido, nem pode se realizar, a vida moral do homem, como se depreende da questão 95, artigo 1, da mesma obra.⁹⁰

2.6 DA CONCEPÇÃO TOMASIANA DE LEI

Para Santo Tomás, a *lei* é um termo *análogo*,⁹¹ o que significa dizer, em outras palavras, que ele admite múltiplos significados. Não se trata, portanto, nem de pura equivocidade, nem de univocidade, mas de analogia, já que realidades legislativas diversas entre si por sua essência são denominadas por uma mesma palavra (*lex*), em razão de certa proporção.

E isto se dá de duas maneiras: ou várias realidades legislativas possuem, cada uma, uma relação com uma mesma realidade legislativa, que é a única à qual convém, de modo próprio, o nome e o conceito análogos de lei,⁹² o que os comentadores de Santo Tomás denominam de *analogia de proporção* ou *de atribuição*; ou as diversas realidades legislativas que designamos pela palavra lei definem-se entre si em seu ser mesmo por uma proporção semelhante entre dois termos: a lei *a* está para a lei *b*, assim como a lei *c* está para a lei *d*,⁹³ o que seus comentadores denominam de *analogia de proporcionalidade própria* ou *imprópria*.

⁸⁸ AUBERT, 2005, p. 520.

⁸⁹ Para um estudo sobre o tema, cf. AUBERT, 2005, p. 519-520. Nesta obra, fica claro que: “Mesmo em sua realização mais existencial (a nova lei do Cristo), ela resume toda a pedagogia divina, conduzindo-nos à salvação, pois ela é a própria graça, presença dinâmica do Espírito de Deus difundida a partir do Cristo Salvador, que a possui em plenitude”.

⁹⁰ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 95, a. 1.

⁹¹ Este assunto não só é demasiado complexo, mas, também, muitíssimo disputado entre tomistas como o Cardeal Caetano, João de Santo Tomás, o Padre Penido e Santiago Ramírez O.P., os quais não concordam inteiramente quanto a isto e, às vezes, até divergem profundamente. Para esta breve introdução, utilizamos o termo “analogia” no sentido empregado por NICOLAS, Marie-Joseph. Vocabulário da Suma Teológica. In: THOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*. Tradução: Aldo Vannucchi, et al. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2009b. v. 1, p. 73-74.

⁹² É em função deste *análogo principal* que todos os outros são nomeados. (Exemplo clássico: apenas o homem, enquanto criatura racional, pode ser dito propriamente estar sujeito a alguma lei natural. Mas, a mesma palavra “lei” pode aplicar-se aos animais irracionais, enquanto participam da lei eterna ao seu modo). Cf. THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 91, a. 3, ad. 3.

⁹³ As realidades legislativas denominadas pelo nome de “lei” são semelhantes pelo fato de que cada uma está intrinsecamente constituída por uma proporção, e que essas proporções são semelhantes entre si. (Assim os conceitos de lei antiga, lei nova, lei do temor, lei do amor, etc.) Coisa que a linguagem comum exprime bem quando dizemos “guardadas as devidas proporções”: podemos atribuir a mesma qualidade (*exterior*) e a

Esses dois tipos de analogia encontram-se reunidos no “Tratado da lei”. Toda lei que existe depende, com efeito, da mesma realidade legislativa (a Suma Razão existente em Deus), segundo uma relação de causalidade (*analogia de proporção* ou *de atribuição*). Mas, como a causalidade determina a semelhança, existe semelhança entre as realidades legislativas criadas e sua causa, e dessas realidades legislativas entre si. Por outro lado, sendo essa causalidade aquela do infinito em relação ao finito, a semelhança não pode ser unívoca, mas apenas proporcional (*analogia de proporcionalidade própria* ou *imprópria*).

Dáí resulta que, neste tipo de analogia, é igualmente verdadeiro que o conceito “análogo” não se realiza plenamente senão na Lei primeira da qual participam todas as outras, e que, contudo, tal conceito se realiza propriamente em cada um de seus participantes.

É, portanto, pela via da analogia que se remonta das leis parciais e diversas, mas analogamente semelhantes, à Lei primeira e perfeita. É também por essa mesma via que a palavra *lex* – da qual a etimologia revela um sentido original traduzido pela palavra “lei” – foi estendida a outras áreas.⁹⁴

mesma palavra (*lei*) a de Moisés e a de Cristo. Por ocasião de seu uso no contexto do “Tratado da lei” e com relação à q. 98, a. 1, Pierre Grelot anota que Santo Tomás “define a ‘lei nova’ (ver q. 106-107), chamada de ‘lei’ em um sentido impróprio ou, no máximo, analógico”. GRELOT, Pierre. *A Lei Antiga: Introdução e notas*. In: TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*. Tradução: Aldo Vannucchi, et al. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2010. v. 4, p. 610. Explicando, mais a frente, o título das questões referentes à lei do Evangelho que se chama de lei nova, Servais Pinckaers, diz que: “Essa lei é aqui de uma tal natureza que irá tornar-se interior e coincidir com a ação do Espírito Santo na fé e na caridade”. PINCKAES, Servais. *A Lei Nova: Introdução e notas*. In: TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*. Tradução: Aldo Vannucchi, et al. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2010. v. 4, p. 795. Assim, quando Santo Tomás fala de “lei” nova, não o faz senão por uma analogia de proporcionalidade com a lei antiga; mas, neste caso, o nome “lei” não se aplica à nova senão de maneira imprópria, donde o nome desta analogia. Pois, a lei é um princípio exterior (e não propriamente interior) dos atos humanos, conforme se vê em THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 90, pr.

⁹⁴ É em virtude da analogia que o espírito pode elevar-se até a Realidade legislativa que funda toda analogia por que funda toda a realidade legislativa, ou seja, pode elevar-se até Deus. Vemos o raciocínio por analogia funcionando em todas as páginas da *Suma teológica*, e a teoria de sua aplicação ao conhecimento da lei de Deus será dada na notabilíssima questão 93, da Primeira Seção da Parte II, dedicada à “Lei Eterna”. A Realidade legislativa suprema, em si, não é apreensível nem concebível; e o é, de certa maneira, por analogia com aquilo de que é a fonte e, conseqüentemente, o inconcebível Arquétipo legislativo. É em virtude da analogia que se pode conhecer e afirmar a lei eterna a partir daquilo que é a lei natural, mas que apreendemos como sendo uma analogia da lei eterna. Negar tudo o que se atribui à Suma Razão existente em Deus afirmando-a como realizando-se Nela de maneira desconhecida, não cognoscível, infinita, diferente do modo em que nossos conceitos representam, é o paradoxo do conhecimento humano da lei eterna. Ninguém o sentiu mais fortemente que Santo Tomás, com quem podemos dizer: da Lei Eterna, só sabemos o que Ela não é. Como Fonte e fundamento da lei, como Realidade legislativa da qual toda lei que existe participa, a Lei Eterna pode ser conhecida como desconhecida pela mera força da razão. Nunca, por certo, o espírito humano poderia pretender conhecer o que é em si mesma a Lei da qual toda lei procede e testemunha, se Ela não fosse, ao menos em parte, relevada. Mas, essa revelação teria sido impossível se não houvesse entre certos conceitos da lei e a Realidade legislativa divina analogias à primeira vista insuspeitadas.

Devemos, conseqüentemente, tratar dos diversos significados da lei. Ora, o sentido que assinala a origem da palavra *lei* é o nominal; e o que Santo Tomás lhe deu é o essencial. Por onde, devemos tratar, primeiro, da sua etimologia e, segundo, de sua essência.

2.6.1 Do significado nominal

Etimologicamente falando, é difícil assinalar a verdadeira origem da palavra *lei*. De fato, já desde o tempo dos clássicos greco-romanos, os autores não andam concordes quanto à etimologia dessa palavra.

Cícero, em seu famoso tratado *Das leis*,⁹⁵ diz que a lei deriva seu nome grego (νόμος) da ideia de dar a cada um o que é seu, e atribui seu nome latino (*lex*) à ideia de “eleger”, porque as leis eram escolhidas entre os melhores planos para governar a comunidade. Sob tal palavra, os gregos apresentam um conceito de equidade, e os romanos um conceito de escolha, mas ambos considerados pelo Filósofo romano como atributos verdadeiros da lei. Esta etimologia é reconhecida por Sêneca,⁹⁶ e a ela alude, também, Santo Agostinho quando diz, nas *Questões sobre o Pentateuco*,⁹⁷ que a lei vem *ab eligendo*.

À continuação, Cícero⁹⁸ assinala que, segundo o uso vulgar, se diz *lex a legendo*, porque se escreve e todos, nos escritos, podem lê-la e conhece-la. É neste sentido que a emprega Ovídio, nas *Metamorfoses*,⁹⁹ quando diz que: “não se liam palavras ameaçadoras inscritas no bronze”, numa clara referência à lei escrita, pois as disposições da lei eram escritas, lidas e proclamadas perante o povo. Este também é o sentido que Santo Isidoro de Sevilha adota em suas *Etimologias*,¹⁰⁰ contrapondo a lei ao costume, que é uma lei não escrita.

⁹⁵ MARCUS TULLIUS CICERO, *De legibus*, lib. I, cap. 6 (Ed. Belles Lettres, 1959): “Itaque arbitrantur prudentiam esse legem, cuius ea uis sit, ut recte facere iubeat, uetet delinquere, eamque rem illi Graeco putant nomine νόμον <a> suum cuique tribuendo appellatam, ego nostro a legendo. Nam ut illi aequitatis, sic nos delectus uim in lege ponimus, et proprium tamen utrumque legis est. Quod si ita recte dicitur, ut mihi quidem plerumque uideri solet, a lege ducendum est iuris exordium. Ea est enim naturae uis, ea mens ratioque prudentis, ea iuris atque iniuriae regula. Sed quoniam in populari ratione omnis nostra uersatur oratio, populariter interdum loqui necesse erit, et appellare eam legem, quae scripta sancit quod uult aut iubendo <aut prohibendo>, ut uulgus appellare <solet>. Constituendi uero iuris ab illa summa lege capiamus exordium, quae, saeculis <communis> omnibus, ante nata est quam scripta lex ulla aut quam omnino ciuitas constituta”.

⁹⁶ Cf. SORIA, 1956, p. 5.

⁹⁷ AUGUSTINUS HIPONENSIS, *Quaestionum in Heptateuchum libri septem*, lib. III, 20 (PL 34): “Unde etiam legem a legendo, id est ab eligendo latini auctores appellatam esse dixerunt”.

⁹⁸ MARCUS TULLIUS CICERO, *De legibus*, lib. I, cap. 6 (Ed. Belles Lettres, 1959).

⁹⁹ OVÍDIO, *Metamorphoses*, lib. I, v. 91-92 (Editora Concreta, 2016): “nec verba minantia fixo aere legebantur”.

¹⁰⁰ ISIDORO DE SEVILLA, *Etymologiarum*, lib. II, cap. 10 (Ed. Biblioteca de Autores Cristianos, 2004, p. 364-365): “Nam lex a legendo uocata, quia scripta est”, citado expressamente em THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 90, a. 4, ad 3. As citações das *Etymologiarum* geralmente reproduzem o texto latino e a

Outra etimologia famosa, que teve grande êxito durante séculos, faz derivar a lei do latim *ligando – ligare –*, porque “liga” nossas ações a uma regra determinada. Daí o caráter normativo da lei, que obriga e vincula. Parece que Cassiodoro foi um dos primeiros a propor esta interpretação,¹⁰¹ e dele a colheram posteriormente muitos mestres escolásticos do século XIII, incluindo São Boaventura, Santo Alberto Magno, Guilherme de Auvergne e, seguindo este, o próprio Santo Tomás.¹⁰²

Essa significação tem seu fundamento em alguns textos da Sagrada Escritura,¹⁰³ tal como os interpretava, sobretudo, a Glosa; porém, filologicamente alguns comentadores a consideram quase insustentável, o que não impede que pudesse servir ao Doutor Angélico¹⁰⁴ e a outros escolásticos anteriores ou posteriores – Bartolomeu de Medina¹⁰⁵ e Francisco Suárez,¹⁰⁶ entre outros – como ponto de partida para sua investigação sobre a lei. O caráter obrigacional é, de fato, um dos atributos fundamentais e mais evidentes da lei, ainda que não corresponda ao seu sentido etimológico.

Modernamente, tem-se buscado, às vezes, encontrar a fonte da palavra *lex* na raiz sânscrita *lagh*, que indica a ideia de estabelecer, ou no grego *λεγειν*.¹⁰⁷ De todo modo, as duas etimologias assinaladas anteriormente são perfeitamente legítimas, e quiçá possam até mesmo se reduzir a um fundo comum.

2.6.2 Do significado essencial

Em seguida, devemos tratar do significado essencial da lei. E, a esse respeito, manteve-se clássica a definição que Santo Tomás¹⁰⁸ dá para a lei na conclusão da análise de suas causas que nada mais é do que uma certa “ordenação da razão para o bem comum, promulgada por quem tem o cuidado da comunidade”.

versão espanhola de Jose Oroz Reta e Manuel-A. Marcos Casquero (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2004), exceto onde a citação aparece no Tratado da lei da *Summa theologiae*, caso em que sigo o texto latino e a tradução para o português de Aldo Vannucchi, *et al.* (São Paulo: Edições Loyola, 2010. v. 4).

¹⁰¹ Cf. SORIA, 1956, p. 5.

¹⁰² THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 90, a. 1, co.

¹⁰³ JR 2,20: “Fregisti iugum, rupisti vincula”.

¹⁰⁴ Cf. THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, IIa-IIæ, q. 162, a. 2, co.; IIIa, q. 8, a. 7, co. THOMAE DE AQUINO, *Expositio super Isaiam ad litteram*, cap. 1, l. 2. THOMAE DE AQUINO, *In psalmos Davidis expositivo* 10, n. 1.

¹⁰⁵ BARTHOLOMÆO A’MEDINA, *Expositio in primam secundae D. THOMAE DE AQUINO*, q. XC, a. 1.

¹⁰⁶ FRANCISCO SUAREZ, *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, lib. I, cap. I, n. 5 (Ed. Instituto de Estudios Políticos, 1967. v. 2, p. 7-8).

¹⁰⁷ Cf. SORIA, 1956, p. 5.

¹⁰⁸ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 90, a. 4, co. (Ed. Loyola, 2005. v. 4, p. 527-582): “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”.

Trata-se de uma definição completa, que sintetiza magnificamente os dados da tradição, contendo todos os elementos necessários à definição de lei. Até hoje não superada, essa definição revela-se, ainda, adequada e correta.

E porque, como diz o Comentarista medieval de Aristóteles, “uma definição perfeita abrange todas as causas”,¹⁰⁹ é possível explicita-la à luz da doutrina aristotélica das quatro causas. Dizendo que a lei é uma “ordenação da razão”, expressa-se nela a essência, ou a causa formal; o “bem comum”, exprime o fim a que essa é ordenada, ou a causa final; a “autoridade responsável pela comunidade” é nela a causa eficiente; e a “promulgação” constitui-se o elemento necessário para a aplicação da lei: consideração da causa material, isto é, dos sujeitos aos quais essa, pela promulgação, é aplicada e nos quais existe.

O que se define é a lei em si mesma, como noção analógica, que se adequa de diferentes maneiras, segundo uma igualdade proporcional, às diversas espécies de lei. Primeiramente, e *per se*, essa noção se aplica à lei humana positiva (lei civil), da qual parte o Doutor Angélico para sua definição; proporcionalmente, porém, vale também para a lei natural e para a lei eterna.

Mas, afinal, quais são os elementos já adquiridos na tradição que permitiram a Santo Tomás chegar a uma definição tão completa da lei? Responde-se à essa questão a partir dos resultados de uma pesquisa histórica feita por Dom Lottin e publicada em 1948: dos juristas romanos e de Santo Isidoro, Santo Tomás extrai a causa eficiente e a causa final da lei. De fato, os juristas romanos, em suas definições, inscritas no *Digesto* e nas *Institutas* do Imperador Justiniano, ressaltam que a lei emana da comunidade; e Santo Isidoro, em suas *Etimologias*, revela que a lei diz respeito ao bem comum. De Graciano, em cujo *Decreto* se encontra o célebre ditado “*Leges instituuntur cum promulgantur*”, extrai-se a promulgação; enquanto da análise de Aristóteles acerca da lei civil, e de Santo Agostinho acerca da lei eterna, extrai-se a essência da lei como *ordinatio rationis*, como uma obra própria da razão.¹¹⁰

Respondida essa pergunta, cabe fazer outra: esses quatro elementos essenciais da definição de lei são encontrados também em outros autores medievais anteriores ou contemporâneos a Santo Tomás? Com base na mesma pesquisa histórica¹¹¹ vê-se que: No século XII, Étienne de

¹⁰⁹ THOMAE DE AQUINO, *Commentaria in octo libros Physicorum*, lib. 2, l. 5, n. 7: “perfecta definitio omnes causas complectitur”.

¹¹⁰ LOTTIN, 1948, p. 18-19.

¹¹¹ LOTTIN, 1948, p. 17.

Tournai (por volta de 1159) e Joannes Hispanus (por volta de 1185, autor da *Summa Lipsiensis*), através de Santo Isidoro, remetem, para a lei em geral, a definição do direito romano. A definição corrente nesse século era a seguinte: “Lex est scriptum asciscens honestum, prohibens contrarium”, definição que foi recuperada, no século XIII, de forma quase idêntica por Guilherme de Auvergne, em seu tratado *De legibus*, onde insiste no caráter obrigatório, imperativo da lei, reportando o significado etimológico ao verbo *ligare*.

Santo Alberto Magno, na sua *Summa de bono*, escrita por volta de 1245, trata da lei em si mesma considerada, mas se contenta de trazer de volta algumas definições correntes, que se reportam a Guilherme de Auvergne, a Graciano e a Santo Isidoro. Onde, por outro lado, há um primeiro esboço da síntese dos vários elementos que constituem a definição de Santo Tomás é no tratado franciscano *De legibus et praeceptis*, de Alexandre de Hales. Embora este tratado não fale expressamente da lei em geral, ao tratar da lei eterna ele apresenta, contudo, alguns elementos da lei em geral, que constituem uma primeira e rudimentar definição dessa. É próprio da lei, diz-se, ser um princípio de ordem (ordenar); além disso, três elementos concorrem para todo tipo de lei: 1) uma causa eficiente, que é a autoridade da qual emana; 2) uma causa formal, que é a verdade à qual toda lei deve se conformar; e 3) uma causa final, que é o bem moral ou uma utilidade. O mérito de Santo Tomás, que talvez conhecesse esse tratado, foi o de esclarecer e completar esse primeiro esboço, recolhendo os elementos esparsos da tradição, e elevando-os, através de um tratamento sistemático, a um conceito analógico de lei.¹¹²

Mas duas características dessa definição tomasiana de lei mereceram, ainda, a nossa particular consideração,¹¹³ quais sejam: racionalidade e universalidade. Analisemos, então, cada uma delas separadamente.

2.6.2.1 Da racionalidade da lei

Santo Tomás repete várias vezes que a lei é uma *ordenação* da razão, é obra da razão, pertence à razão.¹¹⁴ O único argumento que ele apresenta para justificar essa afirmativa é que a lei é uma *regra*, uma regra diretiva do agir humano em ordem ao fim do homem. Ora, para dirigir as ações humanas, que constituem meios em relação ao fim do homem, é necessário

¹¹² LOTTIN, 1948, p. 20-24.

¹¹³ Sobre este ponto e os que se seguem, cf. a introdução de VELA, 1965, p. 10-12.

¹¹⁴ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 90, a. 1, co. (Ed. Loyola, 2005. v. 4, p. 522): “lex sit aliquid pertinens ad rationem”.

conhecer o fim e a relação dos meios com o fim, de modo a escolher o meio mais adequado e estabelecer o melhor plano de execução. E esta é a tarefa própria da razão, enquanto faculdade cognitiva espiritual do homem. O Doutor Angélico se refere a alguns princípios gerais da metafísica de Aristóteles, dos quais ele já havia tratado no início da Primeira Seção da Segunda Parte da *Suma teológica*,¹¹⁵ segundo os quais o fim é a causa primordial na ordem prática; e a razão, enquanto faculdade cognitiva do fim, é, no homem, a regra de todo seu agir. A razão é a regra geral do agir humano; a lei é uma regra determinada; ela pertence, por consequência, à razão.¹¹⁶

Alguns, depois de Santo Tomás, como especialmente Francisco Suarez,¹¹⁷ em vez disso, definiram a lei em relação à vontade. A lei, dizem eles, exprime um comando, uma obrigação; é, portanto, essencialmente um ato da vontade, a expressão da vontade do legislador. Ora, é verdade que a noção de lei implica um imperativo, uma obrigação: “pertence à lei”, escreve Santo Tomás, “o preceituar e o proibir”;¹¹⁸ todavia, ele afirma expressamente que a lei é *ordinatio rationis*. E a palavra latina *ordo*, *ordinatio*, antes mesmo que *impor* uma ordem (no sentido imperativo de comandar, obrigar), significa *pôr* ou *estabelecer* uma ordem, um plano de direção (no sentido regulativo).¹¹⁹

Compreende-se bem como a lei pode pertencer formalmente à razão, embora dependendo eficientemente da vontade, se se a concebe como *imperium* da razão prática, aplicando-se a ela essa noção já teorizada por Santo Tomás em sua análise do ato humano. Esta aplicação, indicada ou sugerida pelo Doutor Angélico no *sed contra* e no ad 3 da q. 90, a. 1, é

¹¹⁵ Cf. THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 1, a. 1; q. 18, a. 1.

¹¹⁶ VELA, 1965, p. 10.

¹¹⁷ FRANCISCO SUAREZ, *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, lib. 1, cap. 5, n. 24; lib. 2, cap. 3, n. 5 (Ed. Instituto de Estudios Políticos, 1967. v. 2, p. 29-30; 107-109). Em contraste o Aquinate, para quem a lei é um ato de razão pressupondo um ato de vontade do legislador, segundo Suárez, a lei é um ato da vontade, que se pressupõe guiado e iluminado pela razão. É bem verdade, porém, que, para o Doutor Exímio, embora a lei seja um ato da vontade, não se trata de uma vontade arbitrária, mas reta; pois pressupõe receber a luz da razão com retidão. E por isso que se inclui ele no chamado “voluntarismo moderado”. HERVADA, 2008, p. 398. Para um estudo mais aprofundado sobre o fundamento e a finalidade da lei segundo Santo Tomás de Aquino e Francisco Suárez, cf. BROLEZE, Adriano. *Introdução ao conceito de lei: a lei no pensamento de Santo Tomás de Aquino e Francisco Suárez: Ratio et Voluntas*. Curitiba: Juruá, 2018; em sentido diverso, cf. BOEIRA, Marcus Paulo Rycembel. Algumas notas comparativas sobre a fundamentação da lei natural em Tomás de Aquino e Francisco Suárez. In: SILVEIRA, Marcelo Pichioli da; BONALDO, Frederico; ARAUJO, Marcos Paulo Fernandes de (org.). *Direito Natural Contemporâneo: A Renascença do Jusnaturalismo no Brasil e no Mundo*. Londrina: Editora Thoth, 2021, cap. 7.

¹¹⁸ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 90, a. 1, s.c. (Ed. Loyola, 2005. v. 4, p. 522): “ad legem pertinet praecipere et prohibere”.

¹¹⁹ VELA, 1965, p. 10.

desenvolvida pelos Comentadores (Gonet, Billuart) e aceita comumente pelos tomistas hodiernos.¹²⁰

Dos vários atos, nos quais a análise filosófica subdivide o ato humano, conforme seja considerado sob o plano de ideação (*ordo intentionis*), tanto no que diz respeito ao fim como aos meios, ou sob o plano da realização (*ordo executionis*), o *imperium* é o primeiro na fase executiva: pressupõe, portanto, não só a volição do fim, mas também a escolha dos meios. Conseqüentemente, é o ato da razão prática que comanda a execução da escolha feita. Formalmente, é um ato da razão, porque consiste em estabelecer uma ordem, em organizar e dirigir o plano de execução; e é necessário, dada a dificuldade e complexidade das circunstâncias que apresenta a realização do fim e o uso dos meios. Pressupõe, porém, necessariamente um ato da vontade, porque é a escolha do meio ou dos meios que determina ou dá via à execução. Considerada a lei como um *imperium*, uma norma, um comando (no sentido explicado), pode-se dizer que é obra da razão prática como causa formal, e que é obra da vontade como causa eficiente.¹²¹

É fácil perceber a importante consequência que deriva desse caráter essencialmente racional que Santo Tomás dá à lei. Ela, em tal modo, vem a ser subtraída de qualquer perigo de arbítrio e despotismo, e submetida a um critério normativo objetivo e universal. Para que a lei seja válida, para que a lei seja justa e obrigatória, não basta que seja a expressão da vontade do legislador, mas se faz necessário que seja conforme à *reta* razão, isto é, que proceda da razão ordenada ao fim último do homem através da escolha dos meios adequados.¹²²

2.6.2.2 Da universalidade da lei

Um segundo caráter essencial da lei, que a distingue de qualquer outro preceito particular, é a sua universalidade, o seu caráter social, comunitário; caráter que deriva do fim ao qual é ordenada e que Santo Tomás chama de *bem comum*. O Doutor Angélico¹²³ considera o bem comum quer seja, como nesse tratado, em função da lei, quer seja em função da justiça legal, como no Tratado da justiça.¹²⁴

¹²⁰ Cf., LEHU, Leonardus. *Philosophia moralis et socialis*. Parisiis: J. Cabalda, 1914, t. I, p. 225-227; VELA, 1965, p. 11.

¹²¹ VELA, 1965, p. 11.

¹²² VELA, 1965, p. 11

¹²³ Cf. THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 60, a. 3, ad 2; q. 81, a. 8, ad 1; IIa-IIæ, q. 58, a. 6, 11.

¹²⁴ VELA, 1965, p. 11

Por *bem comum*, entende-se, em geral, um bem que é participado por muitos; por consequência, é o bem de todos e não de apenas uma parte; o bem da comunidade e não de um indivíduo ou de uma classe somente; o bem que representa a perfeição específica do homem e não o interesse particular do indivíduo. Como aquela da lei, a noção de bem comum é *analógica*, de modo que o seu significado varia e se determina de acordo com o plano da realidade no qual é considerado e do tipo de lei em função da qual é definido.¹²⁵

As leis a considerar são quatro, a saber: a lei eterna (*lex aeterna*), a lei natural (*lex naturalis*), a lei positiva humana (*lex humana*), e a lei positiva divina (*lex divina*). Cada uma dessas formas é retomada mais adiante. A *lei eterna* é o plano racional de Deus, a ordem do universo inteiro, por meio da qual a Sabedoria Divina dirige todas as coisas para seu devido fim. É o plano da Providência, em parte conhecido unicamente por Deus e alguns poucos beatos, e em parte conhecido pelo homem, enquanto criatura racional. E a esta parte da lei eterna da qual o homem, como natureza racional, é partícipe (*participatio legis aeternae in rationali creatura*), denomina-se de *lei natural*, cujo núcleo essencial está no preceito de que “se deve fazer o bem e evitar o mal”, entendendo-se por “bem” aquilo que tende à conservação, e por “mal” à destruição de si. E os homens, que são sociáveis por natureza, também fazem suas leis para dissuadir os indivíduos do mal. E como toda lei é “algo que pertence à razão” (*aliquid pertinens ad rationem*), já que compete à razão estabelecer os meios para os fins e ver a ordem dos fins, a *lei humana* é a ordenação da razão promulgada pela multidão (*multitudo*) ou pelo chefe da comunidade (*ab eo qui curam communitatis habet*), em ordem ao bem comum. Entretanto, a lei humana só realiza a essência de lei na medida em que ela deriva da lei natural. E tal derivação se dá de dois modos: por dedução (*per modum conclusionum*), e então se tem o “direito das gentes” (*ius gentium*); ou por especificação de normas mais gerais (*per modum determinationis*), e neste caso se tem o “direito civil” (*ius civile*). Mas, como o homem tem um fim sobrenatural, que é precisamente a bem-aventurança eterna, e como a lei natural e a lei humana não são suficientes para conduzi-lo a este fim, foi necessária uma lei sobrenatural. E tal lei se chama *lei divina*, isto é, a lei positiva revelada por Deus, primeiro, no Antigo Testamento (a lei antiga), e depois no Novo Testamento (a lei nova), que nos guia para a bem-aventurança eterna, e que preenche as lacunas e imperfeições das leis humanas.

Se se trata da *lei eterna*, o bem comum é um bem universal participável por todos os seres: é Deus mesmo, fim último de todas as coisas, enquanto toda coisa participa e imita a sua

¹²⁵ VELA, 1965, p. 11-12.

perfeição e bondade infinita.¹²⁶ Se se trata da *lei natural*, o bem comum é um bem especificamente *humano*, participável por todos os homens: e este é Deus, fim último da vida humana, em cujo conhecimento e em cujo amor consistem a nossa felicidade e perfeição. Se se trata, em vez disso, da *lei civil*, o bem comum é um bem *político-social*, isto é, o bem da comunidade política (ou Estado), do qual todo cidadão tem direito de participar. Este bem consiste na unidade, na ordem, na prosperidade e paz da sociedade política, necessária para que os cidadãos que a compõem possam alcançar o seu fim como homens.¹²⁷ Damos, no APÊNDICE C, o diagrama dessas leis segundo a ordem de participação e a ordem dos fins.

Santo Tomás, que considera a lei em si, em toda a sua extensão, tem em mente esses diversos significados do bem comum (como bem da comunidade cósmica, da comunidade humana, da comunidade política), e na sua visão teológica integra o ponto de vista de Aristóteles, limitado a um fim natural, temporal e social do homem, com aquele de um fim eterno e sobrenatural da pessoa. O bem comum, enquanto fim da lei, é a sua própria razão de ser. Ele deve, portanto, animar todo ordenamento legislativo; toda norma ou preceito que não lhe seja ordenado não tem razão de lei. Assim como a lei tem razão de regra em relação à ação (meio), o bem comum (fim) tem razão de regra em relação à lei. E porque o fim é a primeira das causas, aquela que põe em movimento todas as outras (*causa causarum*), é fácil compreender a importante consequência que Santo Tomás tira dessa finalidade universal e social da lei, quanto ao seu princípio ou causa eficiente (apenas a pessoa pública),¹²⁸ quanto ao modo ou aos termos nos quais se deve traduzir (universais),¹²⁹ quanto à natureza da obrigação que essa comporta,¹³⁰ quanto aos limites e à discricção do poder político.¹³¹

2.7 DA TIPOLOGIA DAS LEIS

Em seguida, devemos tratar da tipologia das leis. E, a esse respeito, trataremos, primeiro, das leis da natureza; segundo, das leis técnico-artísticas; e, terceiro, das leis psicológico-morais.

2.7.1 Das leis da natureza

As *leis da natureza* são aquelas normas ou regras que expressam o modo de agir e de produzir-se coisas e os fenômenos da Natureza em ordem a seus respectivos fins, tais como:

¹²⁶ Cf. THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia, q. 44, a. 4.

¹²⁷ VELA, 1965, p. 12.

¹²⁸ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 90, a. 3.

¹²⁹ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 96, a. 1.

¹³⁰ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 96, a. 4.

¹³¹ VELA, 1965, p. 11. Cf. THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 96, a. 2-3.

as leis físicas, químicas, mecânicas, matemáticas, etc.¹³² Quando se formulam tecnicamente, tais leis dão lugar às chamadas *leis científicas*, como quando se fala das “leis de Newton”, por exemplo.

Essas leis não são mais do que o fruto concreto da lei eterna de Deus, que criou as coisas com sua própria natureza, suas inclinações e sua orientação fixa e determinada dentro de uma organização admirável, que constitui a ordem do universo. Por isso, as leis da natureza são criação de Deus, e não do homem, ainda que este as descubra nas coisas e no mundo. Posto que tais leis dependem d’Ele, Deus pode dispensá-las com vistas a fins superiores, como no caso dos milagres, quando não afetam a condições metafísicas, que são em si mesmas indispensáveis.¹³³

Na Parte I da *Suma teológica*, o Doutor Angélico¹³⁴ assinala os princípios filosófico-teológicos e generalíssimos das leis da natureza ao falar da Providência, da criação e governo divinos, com a ordem, distinção, natureza e operações das coisas criadas. Essas leis da natureza, de ordem físico-matemática, são propriamente leis na razão ou providência divinas, onde estão ativa e formalmente como leis ou partes da lei eterna; nas coisas, porém, são leis de modo meramente passivo, por participação ou impressão da lei eterna.¹³⁵

2.7.2 Das leis técnico-artísticas

As *leis técnico-artísticas*, por sua vez, são aquelas normas ou regras, mais ou menos dúcteis ou mutáveis, que dirigem a atividade produtora do homem, fazendo possível sua correta execução em ordem a fins próprios das diversas artes, tais como: as normas técnicas, gramaticais, poéticas, etc.¹³⁶

Trata-se, portanto, daquelas leis aplicáveis à ordem das operações técnicas e artísticas do homem, sobretudo nas artes técnicas e inclusive nas chamadas “Artes do Belo”, que abrangem: a literatura, o teatro, o cinema, a música, a dança, a pintura, a escultura e, por certo ângulo, a arquitetura.¹³⁷

¹³² SORIA, 1956, p. 5.

¹³³ SORIA, 1956, p. 5.

¹³⁴ Cf. THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia, q. 22; q. 25; q. 44-48; q. 65-75; q. 103-106; q. 115-117.

¹³⁵ SORIA, 1956, p. 6.

¹³⁶ SORIA, 1956, p. 6.

¹³⁷ NOUGUÉ, Carlos. *Estudos Tomistas: Opúsculos II*. Formosa: Edições Santo Tomás, 2020, p. 43 e 127.

Destas leis, Santo Tomás fala apenas incidentalmente em alguns lugares,¹³⁸ como exemplo ou analogia do agir divino ou da ordem moral; pois a arte, por ser uma virtude intelectual, não afeta diretamente a vida moral e teológica do homem.¹³⁹

2.7.3 Das leis psicológico-morais

As *leis psicológico-morais*, por fim, são aquelas normas ou regras que dirigem a atividade moral do homem ordenado a seu fim último, como as leis eterna, positiva divina e natural; ou ao fim da sociedade perfeita, tanto civil como eclesiástica, e tais são as leis positivas humanas civil e eclesiástica.¹⁴⁰

Trata-se, portanto, daquelas leis que se aplicam à atividade psicológica¹⁴¹ e moral do homem enquanto homem, tanto individual como social e política. É acerca dessas leis próprias dos atos estritamente humanos enquanto morais de que fala Santo Tomás nesse tratado.

Por conseguinte, devemos tratar, aqui, diretamente da lei moral, que é o princípio extrínseco formal dos atos humanos.

E, sobre a lei moral, devemos considerar,¹⁴² primeiro, a lei eterna; segundo, a lei natural; e, terceiro, a lei humana positiva.

2.7.3.1 Da lei eterna

A principal fonte de que se serve Santo Tomás em sua doutrina e em seus argumentos teológicos sobre a lei eterna é, como já dissemos, Santo Agostinho.¹⁴³ Este, por sua vez, se inspira em Cícero.¹⁴⁴

¹³⁸ Cf. THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 57, a. 3-4.

¹³⁹ SORIA, 1956, p. 6.

¹⁴⁰ SORIA, 1956, p. 6.

¹⁴¹ Para um estudo mais aprofundado sobre a relação entre a lei e a psicologia, cf. SELIGMANN, Zelmira Beatriz. *La Ley y la Psicología Moderna: El “Tratado de la Ley” en la Suma de Teología de Santo Tomás de Aquino y la Psicología Moderna*. Buenos Aires: Editorial Universidad Católica Argentina (EDUCA), 2012.

¹⁴² Nesta tarefa, servimo-nos da introdução de VELA, 1965, p. 13-25, ao tratado da lei em geral.

¹⁴³ Cf. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De Libero Arbitrio libri tres*, lib. 1, cap. 6 (PL 32); *De Vera Religione liber unus*, lib. 1, cap. 31 (PL 34); *Contra Faustum Manichaeum libri triginta tres*, lib. 22, cap. 27 (PL 42): “Lex vero aeterna est, ratio divina vel voluntas Dei, ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans”.

¹⁴⁴ MARCUS TULLIUS CICERO, *De Legibus*, lib. 2, cap. 8 (Ed. Belles Lettres, 1959): “Hanc igitur uideo sapientissimorum fuisse sententiam, legem neque hominum ingeniis excogitatum, nec scitum aliquod esse populorum, sed aeternum quiddam, quod uniuersum mundum regeret imperandi prohibendique sapientia. Ita principem legem illam et ultimam mentem esse dicebant omnia ratione aut cogentis aut uetantis dei. Ex quo illa lex quam di humano generi dederunt, recte est laudata: est enim ratio mensque sapientis ad iubendum et ad deterrendum idônea”.

De clara inspiração agostiniana é também a doutrina sobre a lei eterna do tratado franciscano *De legibus et praeceptis*, em que Alexandre de Hales se vale dos textos do Santo Doutor. Esse tratado influenciou, como se vê ao comparar os textos, as questões de Pedro de Tarantásia, identificadas por Monsenhor Glorieux, que as remonta a aproximadamente 1264, bem como as questões da *Suma teológica* de Santo Tomás que dizem respeito à lei eterna.¹⁴⁵ O mérito do Doutor Angélico, neste ponto, foi aquele de haver aperfeiçoado a doutrina até então comum nas escolas da época, eliminado as questões verbais, reduzindo os problemas secundários a simples objeções dos vários artigos e, sobretudo, definindo a lei eterna e as suas propriedades em ordem à definição da lei em geral, precedentemente estabelecida.¹⁴⁶ Por onde se conclui que o tratado de Santo Tomás sobre a lei eterna é um dos capítulos da sua moral, em que se mantém mais fielmente o gênio do pensamento agostiniano.¹⁴⁷

Santo Tomás faz da lei eterna o primeiro membro da divisão ou o primeiro análogo da lei, e é, portanto, com base nisto que a define. Essa lei é chamada de *eterna* porque existe desde a eternidade em Deus, no intelecto divino, como ordenação ou plano diretivo de todas as coisas para a bondade divina, fim último do universo. A noção de lei eterna está imediatamente ligada àquela de Providência,¹⁴⁸ e mediamente à de criação.¹⁴⁹ A existência e a ordem das coisas finitas exigem um Supremo Criador e Legislador. Um Criador que conceba em sua mente o que quer realizar; um Legislador que conceba em sua mente a ordem do que realiza.¹⁵⁰

Santo Tomás¹⁵¹ se vale da analogia do artífice para responder à pergunta sobre o que é a lei eterna: Deus é o artífice e o governador do universo, que tem em sua mente a ideia ou o plano, segundo o qual todas as coisas existem e são ordenadas. Dada a absoluta simplicidade de Deus,¹⁵² é evidente que a lei eterna não se distingue realmente do intelecto e da essência divina; no entanto, distingue-se dela conceitualmente, como se distingue das ideias de intelecto divino e de Providência Divina. As ideias divinas são os modelos das coisas, enquanto a lei eterna é o modelo ou a norma da ordem das coisas. Da Providência Divina

¹⁴⁵ LOTTIN, 1948, p. 59.

¹⁴⁶ VELA, 1965, p. 13.

¹⁴⁷ LOTTIN, 1948, p. 67.

¹⁴⁸ Cf. THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia, q. 22, a. 1.

¹⁴⁹ Cf. THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia, q. 45.

¹⁵⁰ VELA, 1965, p. 13.

¹⁵¹ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 93, a. 1.

¹⁵² Cf. THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia, q. 3, a. 7.

distingue-se por sua maior universalidade: como o princípio em relação à conclusão.¹⁵³ A lei eterna é, com efeito, o plano abstrato (*ratio*) da ordem universal das coisas para o fim; a Providência Divina é o plano concreto da ordem particular de cada coisa para o fim.¹⁵⁴

Nas questões da *Prima secundæ* anteriores ao tratado da lei, que tratam da moralidade dos atos humanos¹⁵⁵ e dos pecados,¹⁵⁶ a lei eterna é considerada por Santo Tomás como regra suprema de moralidade, com respeito à razão que nela é a regra próxima. Já no tratado da lei, por outro lado, a lei eterna é considerada, sobretudo, como fonte e arquétipo de todas as outras leis, princípio ou regra suprema da ordem do universo. Toda lei depende e tem valor a partir dessa, como da causa exemplar, da qual extrai a verdade; e como da causa eficiente, da qual obtém força de obrigação, porque toda autoridade provém de Deus.

A lei eterna, assim entendida, tem uma extensão universalíssima, que abarca todos os seres da criação: se nenhuma coisa pode subtrair-se à Providência Divina, *a fortiori* não pode subtrair-se à lei de Deus. No entanto, os seres privados de razão e os seres inteligentes não estão sujeitos e regulados, ao mesmo modo, pela lei eterna. Os primeiros participam da lei eterna através de suas inclinações naturais; o homem, por outro lado, participa dela também mediante a razão e, portanto, pelo conhecimento que dela pode se ter.¹⁵⁷

A lei eterna, porém, apresenta suas dificuldades para que se possa aplica-la propriamente a definição de lei: essas dificuldades dizem respeito, sobretudo, à sua promulgação e à sua cognoscibilidade. Ora, uma lei que existe em Deus desde a eternidade, antes mesmo de existirem os sujeitos para os quais foi estabelecida, como se pode dizer que foi promulgada? E, se não foi promulgada, como se pode chamar verdadeira e propriamente lei, já que a promulgação é essencial à noção de lei? Sobre este ponto, insistiram os escolásticos contemporâneos. Santo Tomás sentiu essa dificuldade, e a ela responde expressamente com uma distinção. A lei eterna não pode dizer-se promulgada com respeito às criaturas que por ela devem ser reguladas (isto é, com respeito à matéria, ou sujeito), porque estes existem no tempo; mas pode dizer-se promulgada eternamente da parte de Deus regulador (isto é, do ponto de vista da forma da lei), enquanto vem expressa no Verbo, ou no livro da vida.¹⁵⁸ Esta

¹⁵³ Cf. THOMAE DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 5, a. 1, ad 6.

¹⁵⁴ Cf. THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia, q. 22, a. 2.

¹⁵⁵ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 19, a. 4, co., ad 3.

¹⁵⁶ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 71, a. 2, ad 4, 5.

¹⁵⁷ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 93, a. 5-6.

¹⁵⁸ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 91, a. 1, ad 2.

distinção, que nos leva ao mistério trinitário, mostra que, para Santo Tomás, a promulgação pode se encontrar na lei eterna não no sentido próprio, mas analógico do termo.

Se a lei eterna, por outro lado, se identifica realmente com Deus (com o seu intelecto e a sua essência), como pode ser conhecida pelo homem? A resposta a esta pergunta é mais fácil. A lei eterna, certamente, não pode ser conhecida pelo homem em si mesma, porque para fazê-lo dever-se-ia conhecer Deus em sua essência; mas pode ser conhecida através de sua participação ou irradiação, particularmente através da lei natural (ao menos, em seus princípios universalíssimos), e da lei divina positiva.¹⁵⁹

Com a sua doutrina da lei eterna, como fundamento de todas outras leis, Santo Tomás dá uma base objetiva, absoluta, à ordem social, trazendo-a de volta a Deus, como à sua primeira fonte. Não só o homem, mas todas as coisas estão sujeitas à lei eterna, ao *imperium* de seu divino Criador e são dirigidas por sua infinita sabedoria. Desse modo, a ordem moral (ou humana) é inserida na ordem universal.

2.7.3.2 Da lei natural

Aristóteles é o primeiro a ser lembrado quando se trata das fontes da doutrina tomasiana da lei natural.¹⁶⁰ Porém, neste ponto, os *juristas romanos* exerceram uma influência mais direta sobre Santo Tomás, através de Santo Isidoro e Graciano. Estes dois usavam uma terminologia diversa e mais complexa; mas Santo Tomás, com a sua conhecida reverência para com as *auctoritates*, se esforça para conciliá-la com a divisão aristotélica.

Enquanto os juristas falavam de *direito natural*, os teólogos do medievo preferiam falar de *lei natural*; mas as duas expressões são usadas, às vezes, como sinônimos. O primeiro a introduzir a lei natural na teologia foi Guilherme de Auxerre, por volta de 1220, fazendo do direito natural o fundamento e a norma das virtudes morais. Ele encontra uma tríplice divisão nos elementos inclusos na lei natural; divisão importante, porque reflete as várias definições

¹⁵⁹ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 93, a. 2.

¹⁶⁰ Ele fala da lei natural principalmente em duas passagens: no livro V, da *Ética Nicomaqueia* (cap. 7), e no livro I, da *Retórica* (cap. 13). Na primeira, ele recorda da lei natural a propósito da justiça política, que ele divide em natural e legal (ou convencional). A justiça natural é aquela que tem a mesma validade em todos os lugares, e não depende da nossa opinião e do nosso consentimento. A justiça legal é aquela que, no início, pode ser estabelecida de um modo ou de outro indiferentemente, mesmo que, uma vez estabelecida, não seja mais indiferente. Na segunda, Aristóteles distingue entre lei própria e lei comum; e explica que a lei própria é aquela que os homens estabeleceram a partir deles (portanto, convencional), enquanto a lei comum é aquela que é natural. E, para isso, se refere à Antígona de Sófocles, onde se afirma que existe uma justiça ou uma injustiça natural, anterior e superior a toda justiça ou injustiça puramente convencional.

dadas pelos juristas e que será retomada por Santo Tomás, a saber: 1) a tendência natural que todo ser tem à sua própria conservação e ao seu próprio desenvolvimento; 2) as tendências naturais comuns ao homem e aos animais;¹⁶¹ 3) as tendências naturais próprias dos homens, como seres racionais, emanadas, assim, da razão natural e comuns a todas as nações.¹⁶² As questões que surgiram em torno da lei natural nos séculos XII e XIII, e que encontramos em Santo Tomás, dizem respeito à sua *natureza* (se é um ato ou um hábito; a que faculdade pertence); ao seu *conteúdo* (quais princípios compreende), e às suas *propriedades* (especialmente, universalidade e imutabilidade).

Como dito acima, Santo Tomás tratou da lei natural, antes mesmo de o fazê-lo na *Suma teológica*, em seu *Comentário às Sentenças de Pedro Lombardo*.¹⁶³ Nesta obra, ele, seguindo o exemplo de seu mestre Alberto Magno, e mais do que este, destaca o caráter intrínseco da lei natural. Esta não é algo imposto extrinsecamente ao homem, mas fundada em sua natureza; é fruto da atividade do intelecto: não de uma atividade refletida e deliberada, mas imediata e espontânea; é própria da razão como forma natural (*ratio ut natura*). É por isso que se pode dizer que está no homem o que o instinto é nos animais: o princípio natural e espontâneo que orienta o agir humano em direção ao fim específico do homem.

Portanto, visto que a lei natural está fundada na natureza do homem, cujas inclinações naturais (daí sua denominação) ela traduz ou interpreta no plano racional, segue-se que seus preceitos ou princípios são necessários, assim como é necessária a natureza do homem. Esta lei, no sistema de Santo Tomás, não depende formalmente da vontade, mas do intelecto divino (como ideia ou forma de participação da essência divina), para o qual é absolutamente necessária. Os preceitos da lei natural obrigam não apenas porque Deus o quis livremente, mas porque tal é a natureza do homem, como Deus a concebeu.

Assim, por exemplo, mentir ou matar inocentes não é mal porque é proibido; mas, pelo contrário, é proibido porque é repugnante à natureza racional do homem, porque é intrinsecamente mau. Trata-se, portanto, de uma necessidade não extrínseca e relativa, mas intrínseca e absoluta.

¹⁶¹ Trata-se da definição de *ius naturale* dada por Ulpiano

¹⁶² Esta é a definição que Isidoro de Sevilha e Graciano dão para *ius gentium*, distinto do *ius civile*, como próprio de cada povo.

¹⁶³ THOMAE DE AQUINO, *Scriptum super Sententiis*, lib. 4, d. 33, q. 1.

Na *Suma teológica*, a lei natural está inserida no tratado da lei em geral, e é considerada em relação à lei eterna. Com base na definição analógica de lei, a lei natural é tida como obra ou fruto da razão natural: consiste, de fato, nos princípios práticos universais que a razão formula em sua atividade espontânea e imediata, interpretando quais são as inclinações naturais do homem em ordem a seu fim. Disto, o Doutor Angélico deduz uma consequência importante, especialmente em relação às controvérsias de sua época: a lei natural é um *ato* e não um hábito. Tanto a escola franciscana (como mostra o *De legibus et praeceptis* e a *Summa* de Alexandre de Hales) quanto Pedro de Tarantásia, expoente da primitiva escola dominicana, acreditavam que era um hábito. Eles, sob a influência agostiniana, insistiram tanto no *inatismo* da lei natural que a conceberam como algo estável e permanente.

Santo Tomás, por sua vez, nega que seja um *hábito*, porque enquanto a lei natural é o *produto* da atividade da razão prática (trata-se dos princípios universais formulados pela razão), o hábito é, antes, a *condição* da atividade da razão prática. No caso, deve ser uma qualidade estável da razão prática, em virtude da qual conhece e formula os ditos princípios.¹⁶⁴ Mas o hábito da razão prática, ou dos primeiros princípios práticos, não é a lei natural, mas a *Sindérese*, que corresponde ao *intellectus principiorum*, hábito do intelecto especulativo, ou dos primeiros princípios teóricos. Não é dito, porém, que a lei natural não possa se tornar facilmente a posse habitual da razão. É por isso que Santo Tomás pôde afirmar que a relação entre sindérese e lei natural é idêntica àquela entre o *intellectus principiorum* e a ciência.¹⁶⁵ Portanto, a lei natural é, em certo sentido, “inata”,¹⁶⁶ inscrita no coração do homem. Seus primeiros preceitos ou preceitos comuns são escritos “na razão natural quase *per se* conhecida”, pois para ser conhecido e formulado nenhum raciocínio é necessário, mas a simples apreensão dos termos. O uso normal da razão é, portanto, suficiente para possuí-los.¹⁶⁷ Passando a considerar a lei natural em relação à lei eterna, Santo Tomás aplica a noção metafísica de participação a essa relação e define a lei natural como uma “participação da lei eterna na criatura racional”.¹⁶⁸

Assim como o ser da criatura é uma participação no ser de Deus e a razão humana é uma luz participada do intelecto divino, assim também a lei natural é uma participação da lei eterna de

¹⁶⁴ Cf. THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 94, a. 1.

¹⁶⁵ Cf. THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 94, a. 1, ad 2; Ia, q. 74, a. 12, 13; IIa-IIæ, q. 47, a. 6, co., ad 1, 3.

¹⁶⁶ Não se deve confundir o termo “inato”, que significa “aquilo pertence ao ser desde o seu nascimento”, com o termo “inação”, que significa o “estado em que não se age”.

¹⁶⁷ Cf. THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 100, a. 3.

¹⁶⁸ Cf. THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 91, a. 2.

Deus. Certamente, não só no homem, mas em tudo, há uma participação da lei eterna, visto que essa participação se produz mediante a natureza; entretanto, o modo difere, segundo a natureza própria dos vários seres. Assim, por exemplo, os seres anorgânicos participam dela só na forma de necessidade física; os animais, por meio do instinto; e, o homem, mediante a razão. E porque a lei é, por definição, obra da razão, apenas a participação na criatura racional é propriamente chamada de lei.¹⁶⁹

A noção de participação (*partem capere*), implica e importa, no participado, uma limitação, uma potencialidade e, conseqüentemente, uma dependência do participante; para o qual a lei natural não pode se adequar à lei eterna, mas dela depende e é realmente distinta dela.

A lei natural, como vimos, está fundada na natureza do homem, tendente ao seu próprio fim; portanto, Santo Tomás determina o conteúdo da lei natural com base no que são as inclinações fundamentais da natureza humana. O homem tende naturalmente ao bem, à sua perfeição como homem, enquanto naturalmente evita o que se opõe a ele. Tudo o que está em conformidade com suas inclinações naturais, a razão aprende espontaneamente e julga como algo bom e que deve ser feito; enquanto tudo o que é lhe contrário, considera como um mal a ser evitado.

Tomando a distinção de Guilherme de Auxerre, Santo Tomás distingue, com base na estrutura complexa da natureza humana, uma tríplice ordem de tendências fundamentais, da qual surgem três categorias de preceitos da lei natural: 1) a tendência natural à própria conservação, que o homem, enquanto substância, tem em comum com todos os seres. Nela se baseiam os preceitos proibitivos, por exemplo, ao suicídio e obrigante a nutrição necessária para viver, de modo que, em caso de extrema necessidade, tudo seja comum; 2) a tendência natural à procriação que o homem, enquanto animal, tem em comum com os brutos. Daí os preceitos a respeito da geração e educação da prole. Assim, por exemplo, a poliandria é condenada, sobretudo, porque se opõe à geração, causando esterilidade; e 3) a tendência natural ao conhecimento da verdade e à vida social, própria do homem, enquanto ser racional. Daí deriva as normas que condenam a ignorância e que impõem a busca da verdade, bem como o respeito pelos direitos dos outros. Essas normas, que traduzem as inclinações naturais do homem, constituem os preceitos primários da lei natural, mas podem, por sua vez, referir-se a um único princípio mais universal, que traduz a inclinação fundamental do homem para o

¹⁶⁹ Cf. THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 91, a. 3, ad. 3.

bem: “O bem deve ser feito, o mal deve ser evitado”. E este é o primeiro princípio da ordem prática, fundado imediatamente na apreensão do bem, assim como o princípio da não contradição, fundado na apreensão do ente, o é da ordem teórica.¹⁷⁰

Mas a lei natural não contém apenas os primeiros princípios: além destes, são objeto dela também aqueles preceitos que constituem as conclusões necessárias *immediatas* dos primeiros princípios, e que formam seus preceitos secundários. Tais são os preceitos do Decálogo (com exceção do preceito do descanso sabático, que é uma determinação positiva particular), e todas aquelas normas que se apresentam como conclusões necessárias *mediatas* dos primeiros princípios, na medida em que requerem, para serem deduzidas, a reflexão da razão. Tais preceitos para os juristas romanos, bem como para os juristas e teólogos do medievo, vinculados à sua terminologia, constituíam o “direito das gentes” (*ius gentium*). Dentre essas normas, devemos lembrar as que dizem respeito ao direito de propriedade privada, à justa compra e venda,¹⁷¹ à necessidade de autoridade na sociedade, à observância dos pactos, etc.

Santo Tomás trata do *ius gentium* em vários lugares,¹⁷² e embora nem sempre se expresse da mesma forma devido às diferentes *auctoritates* (Aristóteles e os juristas romanos, por exemplo) que se esforça para conciliar, é sempre evidente a sua intenção de incluir nele as conclusões necessárias *mediatas* e *próximas* dos princípios da lei, ou do direito natural. O *ius gentium* pertence propriamente ao direito natural, na medida em que se trata de conclusões *necessárias*, as quais, para não se distanciarem muito dos primeiros princípios, são facilmente dedutíveis e, portanto, comuns aos diversos povos. Impropriamente, e com respeito aos juristas (Gaius e Santo Isidoro, por exemplo), pode-se dizer que pertence ao direito positivo, na medida em que se trata de conclusões deduzidas, ou *mediatas*, pela reflexão da razão e, portanto, de um direito especificamente humano, distinto do direito natural, que compreende, para eles, apenas os princípios comuns ao homem e aos animais.

Portanto, este *direito das gentes* dos antigos não se confunde com o direito internacional dos modernos. O direito internacional é o conjunto de regras que regulam as relações entre Estados e entre indivíduos de diferentes Estados. Tal direito compreende, além de certas normas que fazem parte do direito natural, as disposições de simples direito positivo.

¹⁷⁰ Cf. THOMAE DE AQUINO, *Summa Theologiae*, Ia-IIæ, q. 94, a. 2.

¹⁷¹ Cf. THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 95, a. 4.

¹⁷² Cf. THOMAE DE AQUINO, *Sententia libri Ethicorum*, lib. 5, l. 12, n. 4; THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 95, a. 4, co. e ad 1; IIa-IIæ, q. 57, a. 3, co. e ad 3.

A distinção entre preceitos primários e preceitos secundários da lei natural revela-se extremamente preciosa, pois permite a Santo Tomás resolver as delicadas questões relativas à *cognoscibilidade*¹⁷³ e à *imutabilidade*¹⁷⁴ da referida lei. No que diz respeito aos primeiros princípios muito comuns, esta lei não pode ser ignorada por quem tem inteligência normalmente desenvolvida; porque estamos lidando com princípios evidentes à simples apreensão dos termos. Quanto às conclusões imediatas (princípios ou preceitos derivados), como os preceitos do Decálogo, a lei natural *per se* não pode ser ignorada: isto é, não pode haver uma ignorância continuada e invencível, embora em alguns casos (*per accidens*, portanto), possa ser mal interpretada ou ignorada devido a algum impedimento, como a paixão ou o mau costume. Exemplo clássico disso é o relatado por Júlio César, em *De Bello Gallico*: os antigos germânicos consideravam lícito o furto.¹⁷⁵

Em relação às conclusões mediatas, quanto mais distantes dos princípios mais concretamente aumenta a possibilidade de ignorância e erro, tanto por motivos subjetivos (por exemplo, falta de inteligência, de vontade, de tempo disponível), quanto por motivos objetivos (por exemplo, obscuridade e dificuldade de conexão com os princípios). Por isso, é necessária, ou pelo menos extremamente útil, a intervenção da autoridade divina ou humana, que determina e sanciona essas conclusões necessárias, mas mediatas e remotas.

A lei natural, como já foi dito, funda-se na *natureza* do homem, conseqüentemente sua existência é negada por aqueles que não admitem no homem uma natureza como estrutura essencial e imutável, mas afirmam que ele está sujeito à evolução perpétua. Para tais, não existem normas absolutas e imutáveis no homem; mas o valor moral de cada ação depende e varia de acordo com as circunstâncias concretas em que é emitida, e a partir delas deve ser julgada. Santo Tomás, por outro lado, afirma a imutabilidade do homem quanto à sua natureza, suas inclinações e necessidades essenciais, das quais deriva a imutabilidade absoluta dos primeiros princípios da lei natural; mas também admite, negando a acusação que lhe é feita de conceber a realidade abstrata e estaticamente, uma certa evolução e mutação no homem, em suas necessidades, o suficiente para reconhecer a influência das circunstâncias e condições concretas sobre o reto conhecimento ou não dos mesmos princípios ou preceitos secundários da lei natural.

¹⁷³ Cf. THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 94, a. 4.

¹⁷⁴ Cf. THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 94, a. 5.

¹⁷⁵ Cf. THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 94, a. 4.

2.7.3.3 Da lei humana positiva

Para a lei humana positiva (ou, mais especificamente: a lei civil), Santo Tomás depende tanto de Aristóteles, cuja doutrina conhecia através da *Ética a Nicômaco* e dos primeiros livros da *Política*, como também dos juristas romanos, através de Santo Isidoro e Graciano.

A lei civil foi o modelo, com base no qual ele ascendeu à noção analógica de lei; ela, de fato, realiza de forma mais plena e adequada todos os elementos da definição: uma ordenação da razão, emitida e promulgada pela autoridade pública, para o bem comum temporal do Estado.

Mas, afinal, qual é a *necessidade da lei civil*? O indivíduo não pode governar a si mesmo, e assim alcançar a virtude e o seu verdadeiro bem? A lei natural não é suficiente?

O homem é por natureza um ser social, acredita Santo Tomás com base em Aristóteles, porque sem a sociedade ele não pode alcançar o seu fim, a sua perfeição como homem; é, portanto, a própria natureza que o inclina, que o impele a se unir em sociedade, como o inclina à virtude. É por isso que a lei natural é o fundamento de todas as outras leis humanas. No entanto, a forma e a organização concretas da sociedade, como a posse efetiva da virtude, não são dadas ao homem por natureza, mas são fruto de sua atividade racional. Por isso, a sociedade é, ao mesmo tempo, obra da natureza e da razão (*humana industria*), uma mistura de necessidade e liberdade;¹⁷⁶ para o qual a lei natural não é suficiente, mas a lei positiva também é necessária.

Como vimos, os preceitos da lei natural têm caráter universal. E se tais preceitos são suficientes para guiar o homem quanto às suas inclinações fundamentais, não o são quanto às situações particulares, diversas e complexas, que a vida social apresenta; situações estas que requerem (para que o homem possa agir com retidão) regras mais específicas e precisas. Essas normas constituem a lei positiva, obra da razão, que determina e aplica a situações específicas os princípios da lei natural.

E a ordem e a paz da sociedade são a aquisição e o exercício da virtude, que exige leis positivas, emanadas por uma autoridade que as faz cumprir. Se considerarmos concretamente a natureza humana, com suas paixões e egoísmo, com sua ignorância e erros, somos forçados a afirmar que a coexistência pacífica de uma multidão é impossível, sem que seus membros

¹⁷⁶ Cf. THOMAE DE AQUINO, *Sententia libri Politicorum*, lib. 1, l. 1; lib. 8, l. 6.

(especialmente os jovens) sejam instruídos, educados, direcionados e disciplinados. Essa educação e direção são tarefas próprias da lei civil.¹⁷⁷

No que diz respeito ao conteúdo da lei positiva, Santo Tomás faz uma distinção fundamental. Alguns de seus preceitos são *conclusões necessárias* (embora mediatas) dos princípios da lei natural, deduzidas de acordo com um procedimento científico. Nestes casos (proibindo, por exemplo, a poligamia), a autoridade civil não faz mais que sancionar e reforçar a lei natural. E, portanto, essas conclusões são válidas a partir disso, mesmo antes e além da autoridade civil. Essas conclusões constituem o *ius gentium* dos antigos.

Outros preceitos da lei positiva são, por outro lado, *determinações particulares* da lei natural, que é, assim, aplicada a situações e circunstâncias particulares, a exemplo e por analogia com o procedimento artístico, que concretiza uma forma ideal em uma determinada matéria. Essas leis positivas entram em vigor, ao menos diretamente, só por ordem da autoridade competente. Este é o campo específico e principal da lei positiva, campo muito mais vasto e complexo do que o precedente, e justifica a multiplicação de preceitos, em proporção à variedade de necessidades concretas de uma comunidade ou nação.

Uma questão extremamente importante que Santo Tomás põe a respeito da lei civil é aquela acerca de sua obrigação. Ela impõe uma obrigação moral, vinculando a consciência do sujeito, ou apenas uma obrigação jurídica, exigindo uma pena? A sua resposta é que se trata de uma obrigação moral, além de jurídica. Não que ele ignore a necessidade de leis meramente criminais, como em alguns casos fica claro pela própria intenção do legislador; ele só não fala disso nesse tratado porque nele pretende especificar apenas a natureza da lei civil, e o seu fundamento, tentando determinar os vínculos que ela tem com a lei natural e, por meio desta, com a lei eterna.

A lei civil obriga na consciência, quer seja considerada da parte de seu fundamento (direto ou indireto) que é a lei natural; quer seja considerada da parte de seu fim (o bem comum temporal), ou da parte de sua causa eficiente, que é a autoridade pública. Esta, de fato, sendo necessária para a sociedade, procede de Deus, como a própria natureza social do homem. Conseqüentemente, deve ter o poder de obrigar moralmente os cidadãos. Uma lei positiva que se opusesse à lei natural, ou fosse contrária ao bem comum, em benefício do bem particular de um indivíduo ou de uma classe, ou que não fosse promulgada por autoridade competente e

¹⁷⁷ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 95, a. 1.

legítima, não seria propriamente uma lei, mas um abuso dela. Por isso, o Doutor Angélico tem o cuidado de precisar, retomando a descrição de Santo Isidoro, as qualidades da lei positiva¹⁷⁸ e as várias condições com base nas quais essa lei é justa ou injusta.¹⁷⁹

As mesmas autoridades civis que expedem as leis, embora não estejam sujeitas a elas quanto à sua força coercitiva (isto é, às penas que essa implica), são obrigadas a observá-las tendo em consideração o seu valor diretivo intrínseco para os objetivos a serem alcançados, quais sejam: atualização do bem comum e aquisição da virtude.¹⁸⁰

Outras questões interessantes são colocadas por Santo Tomás no que diz respeito ao poder e à extensão da lei civil. Deve tal lei ordenar todos os atos virtuosos e proibir todos os atos viciosos?¹⁸¹ É permitida uma resistência não apenas passiva, mas também ativa, em caso de abuso de poder por parte da autoridade? É a famosa questão da resistência ao tirano.¹⁸² As respostas que ele dá a essas questões são marcadas por profunda sabedoria e equilíbrio.

A lei civil, para que seja eficaz, deve adaptar-se às condições daqueles que pretende dirigir e ter em conta as circunstâncias concretas da vida social. Não se dirige ao indivíduo, mas à multidão: portanto, propriamente e diretamente, pretende promover a ordem, a paz, o bem-estar material e moral, que constituem o *bem comum* da sociedade, da qual faz parte o exercício das virtudes cívicas, isto é, daquelas virtudes mais diretamente conectadas com o bem comum (obediência e justiça, por exemplo). O bem comum é, portanto, a *suprema ratio* que pode requerer, para sua atualização ou manutenção, a tolerância de certos males, seja porque sua proibição ou repressão por parte da autoridade causaria um mal maior (a massa de cidadãos, apresentando uma grande variedade e diversidade de disposições boas ou más, deve ser educada para a virtude gradualmente); ou porque se trata de ações más puramente internas e de caráter privado, alheias à competência da autoridade civil, a qual só pode legislar sobre ações externas ou mistas, úteis ou prejudiciais ao bem comum. É esta a imperfeição ou limitação inerente à lei humana.

Da mesma forma, uma lei injusta não obriga por si mesma na consciência. Porém, em circunstâncias especiais, o bem comum pode exigir que se obedeça a ela, desde que não vá

¹⁷⁸ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 95, a. 1.

¹⁷⁹ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 96, a. 4.

¹⁸⁰ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 95, a. 5, ad 3.

¹⁸¹ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 96, a. 2-3.

¹⁸² THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 98, a. 4.

contra o bem divino.¹⁸³ No caso de abuso de poder, ou seja, no caso do tirano que legisla por interesse pessoal, ou que viola os direitos naturais, até a resistência ativa é permitida (isto é, a rebelião aberta), mas apenas sob a condição de não causar mal maior (o caos social, a guerra civil, um escândalo gravíssimo, por exemplo), e que haja, portanto, fundada esperança ou certeza moral de sucesso.¹⁸⁴

Diante dessa formulação e solução de problemas, entende-se que, para Santo Tomás, a questão da forma do poder político seja secundária. Não se pode dizer, ele afirma com base em Aristóteles, que uma forma de governo seja absolutamente melhor que outra, pois ela deve ser considerada em relação aos tempos, às circunstâncias, às condições de um povo. As suas preferências são por uma monarquia constitucional, que melhor salva a unidade do governo. Resta, porém, que a autoridade, seja qual for a forma que assuma, aja para o bem comum, e em conformidade com a lei natural e com a lei positiva divina.

A árdua defesa do valor e da obrigação da lei civil, de cujo respeito e observância depende a paz e o bem-estar do Estado, não impede que Santo Tomás tenha um sentido vivo de seus limites. Trata-se da lei humana e, como tal, sujeita à mutabilidade e perfectibilidade do homem e de sua razão prática. Com as mudanças dos tempos, condições e necessidades de um povo, para um conhecimento mais profundo de certas situações, pode acontecer que algumas leis se revelem não mais adequadas e funcionais, devendo ser aperfeiçoadas ou substituídas por outras.

Toda mudança de leis, porém, deve ser orientada pela prudência política e motivada por uma realização melhor e mais segura do bem comum, que compense o perigo inerente a tal modificação, qual seja: o de diminuir o respeito pela autoridade, minando a estabilidade e consistência da coletividade organizada.¹⁸⁵

Preciosas e marcadas pela sabedoria e pelo bom senso são também as considerações do Doutor Angélico quanto à interpretação da lei, em casos particulares pelo indivíduo (o uso da

¹⁸³ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 96, a. 4.

¹⁸⁴ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, IIa-IIæ, q. 42, a. 2; THOMAE DE AQUINO, *De regno ad regem Cypri*, lib. 1, cap. 6; cf. PIZZORNI, Reginaldo M. La liceità della resistenza alla legge ingiusta secondo S. Tommaso. *Aquinas: rivista internazionale di filosofia*, Roma, v. 4, p. 324-368, 1961.

¹⁸⁵ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 97, a. 2.

epiqueia), e aquelas relativas à relação entre lei e costume, entre lei e dispensa.¹⁸⁶ Mas destas não trataremos aqui, por fugirem ao escopo de nosso trabalho.

Damos, no ANEXO B, o diagrama dessas leis.

2.8 DAS LEIS NA ORDEM DAS DISCIPLINAS

A lei moral também pode ser estudada a partir de planos científicos ou cognoscitivos muito diversos. Ora, a teologia, a filosofia moral, a filosofia do direito, as ciências jurídicas, a jurisprudência, tanto civil como eclesiástica, são disciplinas que, todas, a seu modo, tratam de conhecer ou investigar, com mais ou menos amplitude, a natureza, o conteúdo e as propriedades das leis que regem os atos humanos.

Por onde, devemos tratar das leis na ordem das disciplinas.¹⁸⁷ *Primeiro*, na teologia; *segundo*, na filosofia moral; e, *terceiro*, nas disciplinas jurídicas afins.

2.8.1 A lei eterna e a teologia

A teologia estuda a lei moral em toda a sua amplitude, porém visando principalmente à lei eterna e à lei positiva divina, fruto da revelação especial de Deus, e, conseqüentemente, à lei natural, que não é mais que uma participação da lei eterna na criatura racional. Ademais, com características muito peculiares, a teologia trata da lei positiva humana e da lei positiva eclesiástica, na medida em que tais leis se derivam das anteriores e nelas se legitimam e enquanto se ordenam ou devem ordenar-se necessariamente, de um modo mais ou menos imediato e positivo, à bem-aventurança sobrenatural, que é o destino absolutamente último do homem, somente conhecido pela fé e pela teologia. Neste sentido, a teologia estuda obrigatoriamente todas as leis que afetam aos atos humanos morais, e representa, portanto, a visão mais compreensiva que se pode ter sobre a realidade completa das leis.¹⁸⁸

2.8.2 A lei natural e a filosofia moral

A filosofia moral, por sua vez, tem um raio de ação mais reduzido, porém de visão também muito amplo, que abarca todas as leis que se referem à ordem natural. Diretamente, sua consideração se centra na lei natural, que é o princípio formal extrínseco da moralidade natural, seu objeto próprio; porém se estende ademais à lei eterna, tratada como fonte e

¹⁸⁶ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 97, a. 3-4.

¹⁸⁷ Nesta tarefa, servimo-nos, mais uma vez, da introdução de SORIA, 1956, p. 6-9, ao tratado da lei em geral.

¹⁸⁸ SORIA, 1956, p. 7.

explicação da lei natural e, por conseguinte, norma suprema de moralidade, e às leis positivas humanas, consideradas como derivadas da lei natural, da qual recebem substancialmente seu vigor e obrigação, e, enquanto movidas por ela, ordenam a atividade exterior jurídica do homem para sua bem-aventurança natural, que é o primeiro princípio e fundamento da vida moral e da ética como ciência. Apesar disso, a filosofia moral não pode saber nada, por si mesma, da ordem sobrenatural nem, por conseguinte, das leis sobrenaturais, que definitivamente são fruto da lei eterna, porém pertencem em parte à lei positiva divina e à lei eclesiástica, as quais limitam e regem um extenso e importantíssimo campo da atividade moral e jurídica do homem e são objeto unicamente da teologia e do direito eclesiástico.¹⁸⁹

2.8.3 As leis humanas e as disciplinas jurídicas afins

Embora não seja tão fácil assinalar a diversa significação que a lei, em geral, e as leis, em particular, têm para a chamada filosofia do direito, bem como para as ciências jurídicas e para a jurisprudência prática, tanto na ordem humana como na ordem eclesiástica, julgamos este ponto muito importante para compreender o alcance, o sentido e a importância, tanto teológica e moral como jurídica, desse tratado tomista da lei.

Para Santo Tomás, todas as realidades propriamente jurídicas que se estudam hoje na chamada filosofia do direito, com todos seus ramos, pertencem à filosofia moral, que, apesar disso, não é uma espécie atômica indivisível de ciência, senão a modo de gênero próximo que se subdivide em outras três espécies, sendo elas: a moral individual ou monástica, a moral familiar ou econômica (no sentido que os antigos davam a este termo) e a moral social ou política, entendida no sentido amplo dado por Santo Tomás,¹⁹⁰ que abarca todas as realidades propriamente sociais.¹⁹¹

¹⁸⁹ SORIA, 1956, p. 7.

¹⁹⁰ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, IIa-IIæ, q. 57, a. 2, s. c. (Ed. Loyola, 2005. v. 6, p. 48): “Sed contra est quod philosophus dicit, in V Ethic., quod *politici iusti hoc quidem naturale est, hoc autem legale*, idest lege positum”. THOMAE DE AQUINO, *Sententia libri Ethicorum*, lib. 1, l. 1, n. 5-6 (Ed. Associação Centro Hugo de São Vitor, 2019, p. 13): “Sciendum est autem, quod hoc totum, quod est civilis multitudo, vel domestica familia habet solam ordinis unitatem, secundum quam non est aliquid simpliciter unum; et ideo pars huius totius potest habere operationem, quae non est operatio totius, sicut miles in exercitu habet operationem quae non est totius exercitus. Habet nihilominus et ipsum totum aliquam operationem, quae non est propria alicuius partium, sed totius, puta conflictus totius exercitus. Et tractus navis est operatio multitudinis trahentium navem. Est autem aliud totum quod habet unitatem non solum ordine, sed compositione, aut colligatione, vel etiam continuitate, secundum quam unitatem est aliquid unum simpliciter; et ideo nulla est operatio partis, quae non sit totius. In continuis enim idem est motus totius et partis; et similiter in compositis, vel colligatis, operatio partis principaliter est totius; et ideo oportet, quod ad eandem scientiam pertineat consideratio talis totius et partis eius. Non autem ad eandem scientiam pertinet considerare totum quod habet solam ordinis unitatem, et partes ipsius. Et inde est, quod moralis philosophia

Donde, devemos tratar, *primeiro*, da moral, em geral; e, *segundo*, de suas espécies. Quanto à moral, em geral, basta dizer que a ela compete o estudo das noções gerais de direito e de justiça.¹⁹²

Acerca de suas espécies, devemos considerar, *primeiro*, a moral individual ou monástica; *segundo*, a moral familiar ou econômica; e, *terceiro*, a moral social ou política.

E, sobre a moral individual, deve-se dizer que fazem parte dela o estudo do direito privado, tanto o natural como o positivo;¹⁹³ quanto à moral doméstica, que a ela pertence o estudo do direito de família; e, acerca da moral social, que a ela pertence o estudo do direito público, social e político, tanto natural como positivo.¹⁹⁴

Ora, a lei natural, em toda sua amplitude, incluindo a matéria jurídica ou de justiça, e a lei positiva, enquanto derivada da primeira, consideradas em seus caracteres gerais, são objeto da moral geral. Por onde, conclui-se que suas três espécies (moral individual, familiar e social) são ciências filosóficas que estudam a lei natural em suas matérias respectivas e a lei positiva nas questões correspondentes; esta última enquanto derivada da lei natural e em suas linhas universais aplicáveis a toda lei humana.¹⁹⁵

O objeto próprio da filosofia do direito em todos seus ramos – que correspondem a cada uma dessas ciências morais como partes muito importantes, embora não únicas, de seu conteúdo integral – são a matéria jurídica, de justiça, dessa lei natural, fonte do direito natural, e o conteúdo da lei positiva, fonte do direito positivo. O que chamamos de ciências jurídicas estudam as leis positivas, em sua elaboração concreta e como fontes concretas do direito, com seus caracteres peculiares de valor e extensão, com sua ordem e dinamismo particulares tal

in tres partes dividitur. Quarum prima considerat operationes unius hominis ordinatas ad finem, quae vocatur monastica. Secunda autem considerat operationes multitudinis domesticae, quae vocatur oeconomica. Tertia autem considerat operationes multitudinis civilis, quae vocatur politica”. Sobre este ponto, cf. SORIA, Carlos. La filosofía moral, la filosofía del derecho y las ciencias jurídicas. *Estudios Filosóficos*, Valladolid, v. 3, n. 4, p. 211-218, 1954; RAMÍREZ, Santiago. *Doctrina política de Santo Tomás*. Madrid: Instituto Social León XIII, 1952, p. 12; LACHANCE, Louis. *Le concept de Droit selon Aristote et S. Thomas*. 2. ed. Ottawa-Montreal: Les Éditions du Lévrier, 1948, p. 113-118, 325-327.

¹⁹¹ SORIA, 1956, p. 7.

¹⁹² SORIA, 1956, p. 8.

¹⁹³ SORIA, 1956, p. 8. Cf., ainda, SORIA, 1954, p. 211-218.

¹⁹⁴ SORIA, 1956, p. 8. Em todas estas investigações filosóficas, como ressalta Carlos Soria, o direito positivo é considerado unicamente em sua derivação do direito natural e enquanto sua caracterização geral ou universal, pois o estudo do direito positivo em si mesmo e em seu conteúdo concreto, fruto de uma sociedade determinada, de uma autoridade particular e de condições familiares limitáveis e variáveis, pertence às ciências jurídicas concretas, distintas especificamente da filosofia moral, embora necessariamente subalternadas a ela, da qual recebem seus princípios e validade científica.

¹⁹⁵ SORIA, 1956, p. 8.

como se dão a seu modo em cada Estado; assim como o objeto da ciência do direito canônico, que recebe seus princípios e está subalternada à teologia, é a lei eclesiástica, como fruto da autoridade legislativa da Igreja e como norma da vida jurídica dos cristãos. Por esta razão, a lei eclesiástica não é estudada por Santo Tomás nesse tratado da lei, remetendo seu estudo ao direito canônico. Em uma ordem mais particular, dever-se-ia assinalar o conhecimento que da lei, tanto natural como positiva, se adquire na aplicação concreta da lei e na prática jurídica, o que denominamos de jurisprudência prática; porém este conhecimento é de ordem exclusivamente prudencial ou técnica, muito mais intuitivo, sem estrutura propriamente científica,¹⁹⁶ e por isso não nos interessa aqui.

Disso tudo, deduz-se que a consideração teológica nos dá a visão suprema da lei, em geral, e das leis, em particular, e encerra eminentemente todas as demais considerações, das que se serve em ordem a seus próprios fins. Ora, Santo Tomás escreve esse tratado como teólogo, dentro de uma obra essencialmente teológica. Logo, seu olhar se fixa primariamente na lei eterna e na lei divina, das quais vê derivar-se todas as demais leis, inclusive humana. Assim, sua investigação, embora aproveite os dados e experiências da história e da razão natural, é guiada pela luz da revelação divina, e sob seu resplendor contempla como todas as leis se subordinam umas às outras e tratam, definitivamente, de conduzir o homem para seu último destino sobrenatural, que é Deus. O assunto (*subjectum*) central desse tratado, portanto, como em todo o restante da *Suma teológica*, continua sendo Deus, não só como fonte suprema da lei eterna e, por conseguinte, de toda lei, mas também como fim último de todas elas: “*De Deo legislatore et de Deo ut supremum bonum commune omnium legum*”.¹⁹⁷

E, como há uma ordem das disciplinas,¹⁹⁸ cada lei se ordena àquela estudada na disciplina subsequente em sentido ascendente. Assim, temos que as leis humanas, que são estudadas nas disciplinas jurídicas afins, se ordenam à lei natural, que é estudada na Filosofia moral, lei esta que, por sua vez, se ordena à lei eterna, que é estudada na Teologia. Ora, como diz Santo Tomás logo no começo da *Suma*, o sujeito da ciência teológica é Deus e todo o estudo teológico deve desenvolver-se em torno do divino, “ou porque se trata do próprio Deus ou de

¹⁹⁶ SORIA, 1956, p. 8.

¹⁹⁷ SORIA, 1956, p. 8-9.

¹⁹⁸ Sobre o tema, cf. NOUGUÉ, 2020, p. 125-129.

algo que a Ele se refere como a seu princípio ou a seu fim”.¹⁹⁹ Por onde se conclui que todas as demais leis se ordenam, em última instância, a Deus mesmo.

2.9 DA IMPORTÂNCIA DOUTRINAL E HISTÓRICA DESSE TRATADO

Em seguida, devemos tratar da importância desse tratado. Primeiro, de sua importância doutrinal. Segundo, de sua importância histórica.

2.9.1 Da importância doutrinal

E, sobre sua importância doutrinal, vimos acima que a lei dos atos humanos pode ser estudada, basicamente, sob três diferentes planos científicos ou cognoscitivos, sendo eles: teológico, filosófico-moral e jurídico.

Por onde, devemos tratar, *primeiro*, da importância teológica; *segundo*, da importância ética; e, *terceiro*, da importância jurídica das questões a ele atinentes.

E, sobre a sua importância teológica, deve-se dizer que o verdadeiro cume desse tratado se encontra nas questões últimas, em torno da lei positiva divina, a lei dada expressamente por Deus, que assinala o caminho e move eficazmente os homens para a bem-aventurança sobrenatural, sobretudo, em sua última expressão, a única válida atualmente em sua integridade, que é a lei nova ou evangélica (q. 106-108). Esta lei, juntamente com a graça e a caridade, que estão incluídas nela, constituem o princípio formal do ato sobrenatural e meritório, que é o centro mesmo da vida moral cristã. Definitivamente, as demais leis não são mais que preâmbulos ou disposições dessa lei evangélica, que realiza e consoma nossa ordenação eficaz para o último fim sobrenatural que, na ordem atual da Providência, é o destino final irremediável, positiva ou negativamente, de todos os homens²⁰⁰ – conforme sejam salvos ou condenados, respectivamente.

Acerca da importância ética do *De lege*, deve-se dizer que a moralidade, tanto natural como sobrenatural, é fruto da lei eterna, da lei positiva divina e da lei natural, que determinam e causam o caráter moral dos atos humanos, como regras ou normas próprias de sua moralidade. Por conseguinte, a ciência moral, tanto de ordem teológica como filosófica, não pode conceber seu objeto – a moralidade – senão a partir da perspectiva fundamental da lei

¹⁹⁹ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia, q. 1, a. 1, ad 2; q. 1, a. 7, co. (Ed. Loyola, 2001. v. 1, p. 147-148): “vel quia habent ordinem ad Deum, ut ad principium et finem”.

²⁰⁰ SORIA, 1956, p. 9.

eterna, da lei positiva divina e da lei natural. Por isso, a doutrina que Santo Tomás expõe nesse tratado é indispensável para entender, inclusive em sua forma mais elementar, a concepção que ele tem da vida moral, tanto da puramente humana como da cristã, concepção esta que é uma das manifestações mais perfeitas da moral católica.²⁰¹

E, por fim, sobre a sua importância jurídica,²⁰² deve-se dizer que a lei, entendida em sentido global, incluindo não só a lei positiva, mas também a lei eterna e a lei natural, é a fonte radical e exclusiva do direito. Em maior ou menor grau, admite-se a dependência estreita que há entre a lei e o direito em todas suas formas. Daí porque, mesmo entre os não tomistas (tais como Jaime Balmes, Miguel Reale, e Rudolf Von Jhering) se tem considerado esse tratado como uma das fontes mais importantes do pensamento jurídico de Santo Tomás.²⁰³

Assim, o filósofo espanhol, Jaime Balmes,²⁰⁴ que nem sempre se distinguiu por uma fidelidade extrema ao pensamento tomasiano, destaca o extraordinário valor social e jurídico da doutrina de Santo Tomás, dizendo que seu tratado das leis é um trabalho imortal e, a quem o tenha compreendido a fundo, nada lhe resta a saber com respeito aos grandes princípios que devem guiar o legislador. O jusfilósofo brasileiro, Miguel Reale,²⁰⁵ que somente se converteu ao catolicismo no final de sua vida e que, filosoficamente falando, jamais foi um tomista, não deixa de reconhecer, em Santo Tomás, um grande pensador, que, ao tratar da Lei e da Justiça, na *Suma teológica*, cuida, com admirável penetração, de problemas jurídico-políticos. E, entre os pensadores protestantes que reconheceram a importância jurídica da doutrina tomasiana, podemos mencionar, por todos, o jurista alemão, Rudolf Von Jhering,²⁰⁶ que, na segunda edição do segundo volume de sua obra sobre a finalidade do Direito, admite, com pesar, que muitos erros poderiam ter sido evitados se houvessem conservado, com fidelidade, as doutrinas de Santo Tomás, e que, ele mesmo, Jhering, se as houvesse conhecido antes, não teria escrito tal livro, pois as ideias fundamentais que desejava publicar já se encontravam

²⁰¹ SORIA, 1956, p. 9.

²⁰² Para um estudo mais aprofundado sobre tema, cf. RAMPAZZO, Lino; NAHUR, Március Tadeu Maciel. *Princípios jurídicos e éticos em São Tomás de Aquino*. São Paulo: Paulus, 2015. (Coleção filosofia do direito).

²⁰³ SORIA, p. 9-10.

²⁰⁴ BALMES, Jaime. *El protestantismo comparado con el catolicismo*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1949, p. 581 e ss.

²⁰⁵ REALE, Miguel. *Filosofia do direito*. São Paulo: Edição Saraiva, 1953. v. 1, t. II., p. 547.

²⁰⁶ JHERING, Rudolf. *Der Zweck im Recht*. 2. ed. Leipzig: Breitkopf und Härtel, 1886. v. 2. p. 161, apud CORRÊA, Alexandre. Concepção tomista do direito natural (1941). In: CORRÊA, Alexandre. *Ensaio políticos e filosóficos*. Prefácio de Ubiratan Macedo. São Paulo: Editora Convívio/EDUSP, 1984. p. 167.

expostas, com perfeita clareza e notável fecundidade de concepção, nas obras daquele que reconhece como um vigoroso pensador.²⁰⁷

2.9.2 Da importância histórica

Em seguida, devemos tratar da importância histórica desse tratado. E, a esse respeito, deve-se dizer que, nele, Santo Tomás elaborou, em linhas essenciais, maravilhosamente arquitetadas, a teoria mais perfeita da lei, em geral, e das leis, em particular, que possui a tradição católica. Pois, em suas questões, encontramos reunidos o melhor legado de uma larga corrente de pensamento que o Doutor Angélico soube recolher de todos seus predecessores, especialmente de Aristóteles, dos juristas romanos, de Santo Agostinho e de toda escolástica precedente, mas transformado e superado genialmente em uma síntese suprema de teologia, filosofia e direito.²⁰⁸

Ademais, esse tratado, em conjunto com o “Tratado da Prudência” e o “Tratado da Justiça”, é o ponto de partida e a fonte imediata e abundante de toda a investigação teológica e jurídica que nestas questões levou a cabo o pensamento católico posterior até nossos dias. Em especial, a famosa escola espanhola do século XVI, composta principalmente pela lista de teólogos encabeçada por Francisco de Vitória, é incompreensível historicamente sem a doutrina teológico-jurídica de Santo Tomás, que tem uma de suas fontes mais importantes nesse tratado da lei.²⁰⁹ Não é raro verem-se atribuídas a Francisco Suárez e a outros teólogos do século XVI doutrinas recolhidas diretamente nos mesmos termos – e, às vezes, com menos precisão e menos genialidade – da letra de Santo Tomás.²¹⁰ Inclusive, em matérias indiscutivelmente originais dos teólogos espanhóis, um observador atento pode descobrir as impressões, em alguns casos muito mais profundas do que se pode crer, do Doutor Angélico. O estudo, portanto, da doutrina teológico-jurídica de Santo Tomás, particularmente nesse tratado da lei, é indispensável a quem queira conhecer, em todo seu sentido, o pensamento

²⁰⁷ BARBUY, Victor Emanuel Vilela. Aspectos do Direito na obra de Santo Tomás de Aquino. *Revista da Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo*, São Paulo, v. 106(106-107), p. 631-651, 2012. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/rfdusp/article/view/67960>. Acesso em: 14 mar. 2022.

²⁰⁸ SORIA, 1956, p. 10.

²⁰⁹ Sobre o tema, cf. TOSTE, Marco. The Commentaries on Thomas Aquinas’ «Summa theologiae» IaIIae qq.90-108 in Sixteenth-Century Salamanca: A Study of the Extant Manuscripts. *Bulletin de philosophie médiévale*, Turnhout, v. 55, p. 177-218, 2013.

²¹⁰ Aliás, há quem diga que o bem comum é exatamente um desses pontos que são tratados do mesmo modo tanto por Santo Tomás de Aquino quanto por Francisco Suárez. Cf. BROLEZE, Adriano. *Introdução ao conceito de lei: a lei no pensamento de Santo Tomás de Aquino e Francisco Suárez: Ratio et Voluntas*. Curitiba: Juruá, 2018, cap. 3.

jurídico da teologia posterior e, através desta, também grande parte das correntes jurídicas destes cinco últimos séculos.²¹¹

2.10 DO CONTEÚDO DESSE TRATADO

Santo Tomás divide seu tratado da lei, de forma rigorosamente lógica e muito simples, em duas partes. Na primeira, ele trata da lei em geral (*de lege in communi*);²¹² e, na segunda, de cada uma das leis em particular (*de singulis legibus*).²¹³

2.10.1 Da lei, em geral

E, sobre a lei em geral, Santo Tomás trata, *primeiro*, da sua essência ou definição; *segundo*, da divisão da lei ou diversidade das leis, justificando sua existência; e, *terceiro*, dos efeitos próprios da lei, que são como as propriedades que se derivam da sua essência.

Pois, “a operação do intelecto é dupla”, como diz o Doutor medieval no Proêmio do seu Comentário ao *Sobre a interpretação* de Aristóteles.²¹⁴ Uma, é a intelecção dos indivisíveis (também chamada de simples apreensão do intelecto), a saber, a operação pela qual o intelecto apreende a essência de cada coisa em si mesma; outra, é a de compor e dividir. Mas acrescenta-se também uma terceira operação, a saber: a de raciocinar, pela qual a razão procede do conhecido à investigação do desconhecido. E porque só pode haver composição e divisão se houver a simples apreensão,²¹⁵ é que a primeira dessas operações se ordena à segunda. E porque é necessário que de algo conhecido, ao qual o intelecto assinta, proceda à certeza que se há de adquirir de algo desconhecido, é que a segunda operação se ordena à terceira, como se vê no mesmo lugar.²¹⁶

²¹¹ SORIA, 1956, p. 10.

²¹² Esta *primeira parte* refere-se à lei considerada em sua significação analógica, comum a todas as classes de leis, em que se dá um conceito geral aplicável a todas as leis, e donde se nos revela a estrutura essencial de toda lei, cujo conhecimento é necessário para chegar, com acerto, à uma compreensão verdadeiramente científica e ordenada de todos os problemas que cada lei apresenta em particular. SORIA, 1956, p. 11.

²¹³ Nesta *segunda parte*, Santo Tomás examina, com toda precisão e à luz dos conceitos gerais e comuns elaborados na primeira parte, cada uma das diversas leis e os variados problemas que planteiam. SORIA, 1956, p. 11.

²¹⁴ THOMAE DE AQUINO, *Expositio libri Peryermeneias*, pr. 1 (Ed. Vide Editorial, 2018, p. 37): “duplex est operatio intellectus”.

²¹⁵ Cf. THOMAE DE AQUINO, *Scriptum super Sententiis*, lib. 2, d. 24, q. 3, a. 1, co.

²¹⁶ THOMAE DE AQUINO, *Expositio libri Peryermeneias*, pr. 1 (Ed. Vide Editorial, 2018, p. 37): “una quidem, quae dicitur indivisibilium intelligentia, per quam scilicet intellectus apprehendit essentiam uniuscuiusque rei in seipsa; alia est operatio intellectus scilicet componentis et dividit. Additur autem et tertia operatio, scilicet ratiocinandi, secundum quod ratio procedit a notis ad inquisitionem ignotorum. Harum autem operationum prima ordinatur ad secundam: quia non potest esse compositio et divisio, nisi simplicium

Ora, como diz o Aquinate, a lógica é denominada ciência racional (*rationalis scientia*). Logo, é necessário que sua consideração verse sobre as coisas que pertençam às três referidas operações da razão.²¹⁷ Portanto, o que pertence à primeira operação do intelecto, isto é, do que é concebido por simples apreensão do intelecto (*simplici intellectu*), Santo Tomás considera-o na *questão 90*, que trata da essência da lei. Mas o que pertence à segunda operação, a saber, à enunciação afirmativa e negativa, o Filósofo medieval considera-o na *questão 91*, que trata da diversidade das leis. E o que pertence à terceira operação ele o considera na *questão 92*, que trata dos efeitos da lei.²¹⁸ E, por isso, de acordo com a ordem das três referidas operações, a *questão 90* se ordena à *questão 91*, e esta se ordena à *questão 92*, todas sobre a lei, em geral.

2.10.2 Das leis, em particular

Depois, Santo Tomás trata das leis em particular. *Primeiro*, das leis, por assim dizer,²¹⁹ “inatas”, estabelecidas por si mesmas, por sua própria essência. *Segundo*, das leis positivas, não inatas, mas postas ou estabelecidas por uma autoridade.

E, sobre as leis inatas, considera, *primeiro*, a lei eterna (q. 93), que é a lei suprema, imparticipada e incriada; e, *segundo*, a lei natural (q. 94), que não é outra coisa senão que uma certa participação da lei eterna na criatura racional.

Acerca das leis positivas, trata, *primeiro*, da lei humana, estabelecida pela autoridade meramente humana; e, *segundo*, da lei divina, estabelecida pelo próprio Deus.

E, sobre a lei humana, considera-a, *primeiro*, em si mesma (q. 95); e, *segundo*, em seus atributos mais fundamentais, quer seja seu poder ou potestade de obrigação (q. 96), com a extensão e conteúdo de suas obrigações, quer seja sua historicidade ou mutabilidade, que é caráter derivado de sua própria natureza (q. 97).

Acerca da lei divina, ele trata, *primeiro*, da lei antiga, que é a lei do Antigo Testamento, boa apenas de um modo imperfeito; e, *segundo*, da lei nova ou evangélica, que é a lei perfeítíssima, contida no Novo Testamento, que traz em si a graça e a caridade do Espírito Santo, e é, por isso mesmo, o cume desse tratado teológico da lei.

apprehensorum. Secunda vero ordinatur ad tertiam: quia videlicet oportet quod ex aliquo vero cognito, cui intellectus assentiat, procedatur ad certitudinem accipiendam de aliquibus ignotis”.

²¹⁷ THOMAE DE AQUINO, *Expositio libri Peryermeneias*, pr. 2 (Ed. Vide Editorial, 2018, p. 37): “Cum autem logica dicatur rationalis scientia, necesse est quod eius consideratio versetur circa ea quae pertinent ad tres praedictas operationes rationis”.

²¹⁸ SORIA, 1956, p. 11.

²¹⁹ Para esta parte, utilizamos a classificação de SORIA, 1956, p. 11.

E, sobre a lei antiga, considera-a, *primeiro*, em si mesma (q. 98); *segundo*, nos preceitos que contém, considerados em geral (q. 99), e em suas distintas classes mais importantes: morais (q. 100), cerimoniais (q. 101-103) e judiciais (q. 104-105).

Acerca da lei nova ou evangélica, ele trata, *primeiro*, da sua natureza, considerada tanto absolutamente, em si mesma (q. 106), como em relação à lei antiga (q. 107); e, *segundo*, dos preceitos que ela contém (q. 108).

E, como já dissemos, Santo Tomás não trata expressamente da lei eclesiástica, acerca da qual estudavam os canonistas.

Damos, no ANEXO A, o esquema dessa divisão.

2.11 DO GÊNERO LITERÁRIO DESSE TRATADO

Múltiplos são os gêneros literários adotados nas obras de Santo Tomás: sínteses teológicas, questões disputadas, comentários bíblicos, comentários filosóficos, escritos de polêmica, tratados, cartas e pareceres, obras litúrgicas, sermões, preces, etc.²²⁰

É certo que, no conjunto, se trata de uma *Suma*.²²¹ A principal dificuldade de caracterização do gênero literário cinge-se, aqui, ao “Tratado da lei”; admite-se, em geral, não se tratar de um trabalho exclusivo ou prevalentemente jurídico. Resta, então, saber se se trata de uma obra de Teologia ou de Filosofia.

A esse respeito há, basicamente, três chaves de interpretação. Uma interpretação é a que diz que Santo Tomás escreve esse tratado como teólogo, dentro de uma obra essencialmente teológica; portanto, esse tratado tem um sentido essencialmente teológico.²²² Outra interpretação é a que diz que o tratado de Santo Tomás sobre a lei é de caráter predominantemente filosófico, mas inscrito numa visão teológica da realidade; é um exemplo de como a fé se serve da razão para uma maior esclarecimento e aprofundamento de seus

²²⁰ Esta listagem dos diferentes gêneros literários de Santo Tomás se inspira, adaptando-a, na lista de TORRELL, 2021, p. 345 e ss.

²²¹ Sobre as grandes sumas de teologia do século XIII, explica Alain de Libera que, nascidas da reformulação e do aprofundamento do gênero sentenciário, experimento as exigências de uma organização do saber (*ordo disciplinae*) necessária à produção de uma ciência fundada sobre o questionamento, elas são, ao mesmo tempo, o resultado das técnicas de ensino e de pesquisa próprias da instituição universitária, e uma tentativa autônoma, sistemática, de ajuste crítico dos dados autênticos ou magistrais, veiculados pela tradição. DE LIBERA, 1990, p. 29-30. E, quanto à suma tomasiana de teologia, este propósito fica claro logo no início da obra. Cf. THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, pr.

²²² SORIA, 1956, p. 8.

dados.²²³ Contudo, acrescenta-se também uma terceira interpretação que, conjugando as duas opiniões precedentes, diz que o tratado sobre a lei é um texto mais filosófico e teológico do que propriamente jurídico.²²⁴

Endossamos, aqui, o coro daqueles que sustentam que se trata de um trabalho eminentemente teológico. Pois, o olhar de Santo Tomás se fixa primariamente na lei eterna e na lei divina, das quais vê derivar-se todas as demais leis, inclusive as leis humanas. Não obstante, esse sentido essencialmente teológico não invalida o valor filosófico e jurídico desse tratado; pois, como visto acima, a consideração teológica da lei encerra todas as demais, sem destruir, contudo, os valores que lhes são próprios. Por isso, os que assim entendem dizem que, Santo Tomás, ao fazer obra de teólogo, assinala ao mesmo tempo, com extraordinária precisão, os princípios que na filosofia moral, na filosofia do direito e nas ciências jurídicas, civis e eclesiásticas, orientam o estudo da lei, assim como as normas supremas que dirigem a mesma jurisprudência prática.²²⁵

Ao término deste tópico, podemos afirmar que esse tratado da lei está entre os que melhor revelam o equilíbrio e o sã realismo de Santo Tomás. Esse tratado, por não conter questões particulares e casuísticas desenvolvidas por moralistas e juristas posteriores, é completo no que diz respeito aos princípios e elementos essenciais, do qual se deve tirar luz e ao qual se deve reportar para a solução de problemas e casos específicos. Santo Tomás soube, com rara maestria e singular intuição, valorizar os elementos fornecidos por uma tradição secular e fundi-los em uma síntese original, cujo valor foi e ainda é reconhecido por sociólogos e juristas, inclusive não católicos.²²⁶

Tenhamos sempre em mente, porém, a prospectiva ampla desse tratado sobre a lei, que se abre com a questão 90, mas não deve ser considerado de um ângulo puramente especulativo, de uma perspectiva de filosofia social ou jurídica. De fato, os elementos que resultam de tal perspectiva existem nesse tratado, mas não de forma autônoma e independente. Por isso, a primeira observação a ser feita no início de uma pesquisa sobre o significado das questões 90-108 está em reconhecer sua unidade fundamental. Essas questões devem ser tomadas como um único bloco: nem a apresentação de Santo Tomás, nem a tradição escolástica, a que está ligada, nem sobretudo a própria natureza do dado revelado e da teologia nos permitem

²²³ VELA, 1965, p. 7.

²²⁴ NEDEL, José. *Tomás de Aquino: um ensaio*. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2019, p. 106.

²²⁵ SORIA, 1956, p. 9.

²²⁶ VELA, 1965, p. 24.

considerar como marginais as questões relativas à Lei antiga e à Lei evangélica, que formam boa parte deste bloco.²²⁷ Na realidade, essas questões são o coroamento desse tratado, assim como as bem-aventuranças coroam a análise das virtudes.²²⁸

2.12 DO MÉTODO DAS QUESTÕES

A *Suma teológica* (e, por conseguinte, o Tratado da lei) de Santo Tomás é o protótipo do questionamento do saber na unidade de trabalho do “artigo” (*articulus*), que, em sua própria estrutura, retoma o método escolástico da *disputatio*,²²⁹ embora menos desenvolvido que nas “Questões disputadas”, mas extremamente rigoroso e formal.²³⁰

O gênero literário que é característico desse tratado, a “disputa formal”,²³¹ é uma maneira extremamente concisa de apresentar e analisar o estado de uma questão (*status quaestionis*) que está sendo considerada. Coloca-se, assim, todas as visões concorrentes no confronto mais claro possível para que se possa começar a resolver o problema (*dubitationem*).²³²

Esse tipo de disputa se assemelha a um debate integrado à uma revisão de literatura. Escrito neste formato, o tratado da lei divide-se em “questões”, e vai-se, assim, progredindo de questão em questão, cada uma delas avocando a seguinte e, por assim dizer, gerando-a por um desenvolvimento quase contínuo.

Cada “questão” se subdivide, por sua vez, em uma sequência de “artigos”. É preciso, portanto, compreendê-la para abarcar-la por inteiro. O artigo é a unidade do discurso. E cada um deles se apresenta sob a forma de uma pergunta indireta, ou seja, sem ponto de interrogação, embora algumas traduções o utilizem. Coloca-se, assim, como “título do artigo” (*titulus*

²²⁷ Sobre a importância e atualidade do tema, cf. DE BONI, Luis Alberto. O *De Lege* de Tomás de Aquino: relendo as questões sobre a lei divina. In: DE BONI, Luis Alberto. Estudos sobre Tomás de Aquino. Pelotas: NEPFIL Online, 2018, p. 50-77. (Série Dissertatio Filosofia). Disponível em: <http://nepfil.ufpel.edu.br>. Acesso em: 15 mar. 2022.

²²⁸ LAFONT, Ghislain. *Structures et méthode dans la «Somme Théologique» de saint Thomas d’Aquin*. Paris: Desclée de Brouwer, 1961, p. 237 e ss.

²²⁹ CHENU, 1950, p. 78-81.

²³⁰ NICOLAS, 2009a, p. 62. Ao contrário das questões disputadas, que eram preparadas para os mestres, a *Summa theologiae* é uma exposição sistemática da teologia destinada ao uso dos estudantes. MORA, 2001, p. 2794.

²³¹ Sobre o método escolástico na filosofia medieval, cf. GRABMANN, Martin. *Die Geschichte der scholastischen Methode*. Freiburg im Breisgau: Herdersche Verlagshandlung, 1911; e KRETZMANN, Norman; STUMP, Eleonore. Introdução. In: KRETZMANN, Norman; STUMP, Eleonore (org.) *Tomás de Aquino*. Traduzido por Andrey Ivanov. São Paulo: Ideias & Letras, 2019, p. 13-15. Mais especificamente sobre o método das questões na *Suma teológica* de Santo Tomás de Aquino, cf. GRABMANN, 2021, p. 59-60.

²³² BUDZISZEWSKI, 2014, p. xxiv.

articuli) uma pergunta precisa começada por “se” (*utrum*),²³³ por exemplo: “Se a lei se ordena sempre ao bem comum” (*Utrum lex ordinetur semper ad bonum commune*).

Segue-se à essa pergunta uma proposta de resposta contrária ao que se quer demonstrar, ou seja, uma resposta do tipo: “Parece que não” (*Videtur quod non*). Propõe-se isso para dar lugar, primeiro, aos argumentos contrários à pergunta; e tais argumentos são denominados de “objeções”. Estas também são chamadas de “dificuldades”.

Antes, porém, de propor uma solução à pergunta, sugere-se, sob a fórmula estereotipada do *Sed contra*, um argumento contrário às objeções, geralmente único, que revela, quase sempre, a resposta de Santo Tomás à pergunta que intitula o artigo. Trata-se, normalmente, de um argumento de “autoridade”, uma formulação da fé ou da Tradição geralmente aceita, ou, ao menos, uma verdade reconhecida por todos ou já adquirida e que, portanto, não necessita de demonstração.²³⁴

Logo depois, estando esclarecidas as dificuldades do problema, propõe-se uma “resposta” (*Respondeo dicendum*), geralmente breve, que traz a solução da pergunta. Esta solução é preparada, expressa e justificada na parte principal e decisiva do artigo, que se chama “corpo do artigo” (*corpus articuli*).

E, por fim, apoiada nessa solução e nas provas aduzidas em seu favor, apresenta-se a réplica a cada um dos argumentos ou objeções pelas quais se tinha iniciado. Esta última parte do artigo Santo Tomás, geralmente, abre com a seguinte fórmula: “Quanto ao primeiro, portanto, deve-se dizer” (*Ad primum ergo dicendum*).

Mas o pensamento que se desenrola na *Suma* debate-se consigo mesmo. Com efeito, a objeção não é uma simples objeção retórica de uma antítese a uma tese; mas, antes de tudo, a mola de um dinamismo da interrogação, exprimindo um esforço do pensamento sobre si mesmo. O *Sed contra*, por sua vez, não tem menos força que os argumentos inicialmente evocados em favor da tese defendida. Também o *Respondeo (dicendum)*, que vem solucionar a pergunta, toma, geralmente, a forma de uma distinção que permite achar na posição

²³³ A importância do *utrum* é muitas vezes esquecida. Mas, em todos os campos de aprendizagem, e não só na teologia, a solução de um problema depende, e muito, de saber fazer a pergunta certa e enquadrá-la adequadamente. Pois, se for feita a pergunta errada, a resposta pode ser enganosa; e se for feita a pergunta certa, mas formulada de maneira inadequada, pode-se nunca encontrar a resposta. Com efeito, muito tempo é desnecessariamente perdido, e tanto ardor desperdiçado, por não se acertar na formulação da pergunta. Por isso, bons professores costumavam colocar seus alunos para se exercitarem na construção de questões apropriadas. Alguns ainda o fazem. Santo Tomás é um mestre neste ofício. BUDZISZEWSKI, 2014, p. xxv.

²³⁴ NICOLAS, 2009a, p. 62.

adversária a parte de verdade que a fundamenta. O artigo, portanto, é exatamente o contrário de uma “tese” (*thesis*), pois continua sendo uma *quaestio* que, ao mesmo tempo em que fornece uma resposta, propõe algo que possa medir o seu alcance.²³⁵

Introduzido, assim, o estudo ao tratado da lei de Santo Tomás de Aquino, e esclarecido o método das questões na *Suma teológica*, devemos, agora, explicar a letra (*expositio*) do artigo 2, da questão 90, desse mesmo tratado, aprofundando nosso comentário com discussões textuais acerca da causa final da lei, que é o bem comum.

²³⁵ DE LIBERA, 1990, p. 30.

3 COMENTÁRIO AO ARTIGO 2, DA QUESTÃO 90, DA I SEÇÃO DA II PARTE DA SUMA TEOLÓGICA DE SANTO TOMÁS DE AQUINO: O BEM COMUM COMO CAUSA FINAL DA LEI²³⁶

3.1 PROÊMIO: DESCRIÇÃO DO TEMA

Após Santo Tomás ter tratado, no artigo anterior (a. 1), da causa material ou o sujeito onde reside a lei, qual seja, a razão prática, ele considera, neste artigo (a. 2), a sua causa final, que é o bem comum.

Do artigo anterior (a. 1) se depreende que o fim da lei tem que ser um bem, pois a lei é regra e medida da moralidade dos atos humanos²³⁷ e, além disso, fruto da razão prática, que busca a verdade sob o aspecto da bondade ou bem.²³⁸ Naturalmente, este bem tem que se conformar à natureza da lei, regra e medida dos próprios atos humanos, o que implica que seja um bem verdadeiramente humano que guarde a hierarquia existente entre os distintos elementos que integram o bem humano total. As exigências da alma espiritual devem prevalecer sobre as necessidades do corpo e as atrações dos bens externos, embora todos esses bens possam contribuir para a realização daquele bem humano perfeito para o qual a lei deve tender por imperativo de sua própria natureza moral. Mas esse bem humano pode ser duplo: particular ou privado; e social ou comum. E, neste artigo (a. 2), Santo Tomás prova que a lei enquanto tal,

²³⁶ As citações da *Summa theologiae* reproduzem, neste comentário, a tradução dos colaboradores da 2. ed. brasileira da Edições Loyola (2010, p. 523-525).

²³⁷ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 90, a. 1, co. (Ed. Loyola, 2005. v. 4, p. 522): “lex quaedam regul a est et mensura actuum, secundum quam inducitur aliquis ad agendum, vel ab agendo retrahitur”. Em nota a este artigo, Jean-Marie Aubert diz que: “Devido à sua própria função, a lei só pode ser uma obra da razão. Com efeito, chamado a crescer e desenvolver-se livremente tendo em vista o seu fim (bem-aventurança), o homem deve dispor de um meio que lhe permita adaptar cada um de seus atos a esse objetivo que confere a esses mesmo atos o seu sentido. Ora, quem diz adaptação entre meio e fim diz atividade racional. Com efeito, é próprio da razão estabelecer uma tal relação. Devido ao fato de que o objeto da inteligência humana (chamada de razão em sua atividade discursiva), que é o conhecimento do universal e de sua percepção no interior das realidade concretas e particulares (processo de abstração), a razão humana pode estabelecer um vínculo entre um ato (ou um objeto desejado) e o ideal perseguido. Tal doutrina não passa de uma aplicação do espírito geral da moral tomista, moral de caráter intrínseco e racional, bem distante do voluntarismo moderno”. AUBERT, Jean-Marie. Nota à questão 90: a essência da lei, artigo 1. In: TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005. v. 4, p. 522. A.-D. Sertillanges resumiu-a da seguinte forma: “A moral não é uma ordem vinda de fora, nem mesmo do céu: é a voz da razão reconhecida como uma voz divina”. SERTILLANGES, A.-D. *La philosophie morale de Saint Thomas D’Aquin*. Paris: Librairie Félix Alcan, 1916, p. 134-135.

²³⁸ De acordo com a doutrina geral de Santo Tomás sobre a moralidade, esta tem seu primeiro princípio ou fundamento na razão – tanto divina quanto humana –, em conformidade com a qual o ato humano é bom, já que ela é a que impõe nele a ordem ao fim último, fonte primeira de sua perfeição ou bondade. Cf. THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 18; q. 19, a. 3-4. Para um estudo mais aprofundado sobre o tema, cf. SORIA, Carlos. El fin, su intencionalidad y su causalidad. *Estudios Filosóficos*, Valladolid, v. 1-2, n. 2, p. 58-88, 1953; e sua continuação em SORIA, Carlos. El fin, su intencionalidad y su causalidad. *Estudios Filosóficos*, Valladolid, v. 1-2, n. 3, p. 349-380, 1953.

ou seja, que toda lei, não só a lei humana, mas também as leis eterna e natural, visa *essencialmente* o bem comum, e não o bem meramente particular ou privado.²³⁹

Esta doutrina, no que se refere à lei humana, já foi insistentemente apontada por Aristóteles, um dos autores de cujas passagens aparece citado neste artigo (a. 2),²⁴⁰ e pelos juristas romanos, tradição secular posteriormente recolhida nas *Etimologias* de Santo Isidoro, do qual se cita também um texto no *Sed contra*.²⁴¹ Mas o mérito e originalidade de Santo Tomás está em elevar-se, a partir daí, a uma concepção universalíssima da lei, inspirada nos vislumbres de Santo Agostinho acerca da lei eterna,²⁴² os quais foram recolhidos, ordenados e plenamente superados numa grande síntese tomista, donde aparece a realidade universal e múltipla da lei, centrada na ideia e na realidade do bem comum. Este bem comum, conforme veremos mais adiante,²⁴³ não consiste apenas no bem comum social ou político, a felicidade humana temporária, mas também em outra série de bens comuns superiores a este, analogicamente diversos e que têm seu analogado supremo no Bem comum por essência, que é Deus, objeto especificador da lei eterna, que é, por sua vez, analogado supremo e exemplar máximo de todas as demais leis. Essa originalidade de Santo Tomás é evidente a quem examine um pouco mais a fundo esse tratado em todas as suas partes, e sobretudo em sua ordem interna, perfeitamente orgânica, e na visão suprema que encerra. No entanto, este aspecto não tem sido suficientemente destacado, e prova disso é ver como os intérpretes tem passado um pouco por cima desta visão altíssima da lei a partir da razão suprema do bem comum, tendendo geralmente a considerações sociológicas e políticas, muito importantes, sem dúvida, mas não as mais transcendente e, portanto, um pouco fora da perspectiva profundíssima desta primeira questão (q. 90), que estuda a própria essência da lei enquanto tal, quer dizer, de toda lei. É em suas considerações sobre a lei natural e a lei humana que se deve buscar o pensamento de Santo Tomás acerca do aspecto social e político da lei e do bem comum.²⁴⁴

²³⁹ SORIA, 1956, p. 20-21.

²⁴⁰ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 90, a. 2, co. (Ed. Loyola, 2005. v. 4, p. 524): “Unde et philosophus, in praemissa definitione legalium, mentionem facit et de felicitate et communionem politica. Dicit enim, in V Ethic., quod *legalia iusta dicimus factiva et conservativa felicitatis et particularum ipsius, politica communicatione*, perfecta enim communitas civitas est, ut dicitur in I Polit”.

²⁴¹ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 90, a. 2, s. c. (Ed. Loyola, 2005. v. 4, p. 524): “Isidorus dicit, in V Etymol., quod *lex est nullo privato commodo, sed pro communi utilitate civium conscripta*”.

²⁴² Cf. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De Libero Arbitrio libri tres*, lib. 1, cap. 6; *De Vera Religione liber unus*, lib. 1, cap. 31; *Contra Faustum Manichaeum libri triginta tres*, lib. 22, cap. 27: “Lex vero aeterna est, ratio divina vel voluntas Dei, ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans”.

²⁴³ Ver lição VI.

²⁴⁴ SORIA, 1956, p. 21.

3.2 LIÇÃO I: DA PERGUNTA QUE INTITULA O ARTIGO SEGUNDO – SE A LEI SE ORDENA SEMPRE AO BEM COMUM

Santo Tomás começa este artigo (a. 2) com uma pergunta, na qual considera uma das quatro causas da lei que são tratadas nesta questão (q. 90), a saber: a causa final. E porque, como diz o Filósofo medieval no seu Comentário ao livro III da *Metafísica* de Aristóteles,²⁴⁵ o que visa àquele que anda é o termo do caminho, do mesmo modo que a eliminação do problema é o fim que visa àquele que busca a verdade, aqueles que querem investigar a verdade devem considerar, antes, o problema (*dubitationem*). Por isso, ele pergunta: “Se a lei se ordena sempre ao bem comum”.²⁴⁶ A expressão latina que Santo Tomás usa, aqui, para designar o bem compartilhado por todos ou comum a todos é *bonum commune*, que também pode ser traduzida como “o bem da comunidade”.²⁴⁷ Com efeito, porque não só as leis, mas também qualquer agir, seja humano ou animal, faz referência a algum bem, que ele não pergunta, neste artigo (a. 2), se toda lei se ordena ao bem tomado em sentido geral, mas se as leis estão ordenadas ao bem comum e público, isto é, não só ao que é proveitoso e útil para um ou outro em particular, mas para todos em conjunto.²⁴⁸ E, por isso, se trata, aqui, do fim da lei considerada em comum, em sentido universal e geral, que se aplica a todas as leis.

Pode-se perguntar por que é necessário tratar novamente aqui do bem comum, se dele Santo Tomás já trata em outros lugares da mesma obra, e também nos seus Comentários às *Sentenças* de Pedro Lombardo e à *Ética Nicomaqueia* de Aristóteles.²⁴⁹ Para responder a isso, devemos dizer²⁵⁰ que o bem comum pode ser considerado de dois modos. De um modo, um bem é comum apenas quando é bom para todos, como a água pura. E, neste sentido, diferentes pessoas na comunidade podem desfrutar de diferentes quantidades de bens que são comuns. Com efeito, se uma pessoa desfruta mais de um bem comum, então outras pessoas desfrutam menos. O que significa dizer que se trata de uma relação inversamente proporcional. Assim, por exemplo, quando alguém desvia parte do rio da propriedade de outrem para a sua. De

²⁴⁵ THOMAE DE AQUINO, *Sententia libri Metaphysicae*, lib. 3, l. 1, n. 3 (Ed. Vide Editorial, 2016. v. 1, p. 229): “Deinde cum dicit et quia quaerentes secundam rationem ponit; et dicit quod illi qui volunt inquirere veritatem non considerando prius dubitationem, assimilantur illis qui nesciunt quo vadant. Et hoc ideo, quia sicut terminus viae est illud quod intenditur ab ambulante, ita exclusio dubitationis est finis qui intenditur ab inquirente veritatem”.

²⁴⁶ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 90, a. 2 (Ed. Loyola, 2005. v. 4, p. 523): “Utrum lex ordinetur semper ad bonum commune”.

²⁴⁷ BUDZISZEWSKI, 2014, p. 27.

²⁴⁸ LUIS DE LEÓN, *De legibus*, I-II, q. 90, a. 2. As citações do *De legibus* baseiam-se na edição bilíngue (latim-espanhol) das Ediciones Escorialenses, 2005.

²⁴⁹ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 95, a. 4; q. 96, a. 1; THOMAE DE AQUINO, *Scriptum super Sententiis*, lib. 3, d. 37, a. 2, q. 2, ad 5; THOMAE DE AQUINO, *Sententia libri Ethicorum*, lib. 5, l. 2.

²⁵⁰ Para esta resposta, utilizamos como base a classificação e os exemplos de BUDZISZEWSKI, 2014, p. 27-28.

outro modo, porém, um bem é comum quando o ganho de uma pessoa não é a perda de outra, de modo que seus interesses literalmente não possam divergir. Por exemplo, os bens de caráter. Ora, ninguém se torna menos sábio, ou menos justo, ou menos corajoso, só porque seu próximo se torna mais virtuoso nesses aspectos. Outro exemplo é a segurança da comunidade. Ora, se um país é invadido por uma potência hostil, então todos os concidadãos sofrem tal invasão. É impossível que um país seja invadido em relação a um, mas não em relação a outro concidadão.²⁵¹

Acrescenta-se a isso, o fato de que, ao escrever a *Suma teológica*, Santo Tomás tinha por objetivo expor o que se refere à religião cristã de modo mais apropriado à formação dos iniciantes em teologia, como se vê no Proêmio da mesma obra.²⁵² Ora, como diz o Doutor Angélico no mesmo lugar da *Suma*, os noviços nessa doutrina encontravam grande dificuldade nos escritos de diferentes autores, quer fosse pelo acúmulo de questões, artigos e argumentos inúteis; quer fosse porque aquilo que lhes era necessário saber não era exposto segundo a ordem da própria disciplina, mas segundo o que ia sendo pedido pela explicação dos livros ou pelas disputas ocasionais; quer fosse, ainda, pela repetição frequente dos mesmos temas, o que gerava no espírito dos ouvintes cansaço e confusão. Portanto, foi para evitar esses e outros inconvenientes que Santo Tomás propôs um resumo sucinto e metódico de toda a doutrina cristã, o que, pedagogicamente, se diferenciava das demais formas de ensino medievais, em particular do “comentário” e das “questões disputadas”. De fato, estes procedimentos não evitavam as repetições frequentes dos mesmos temas e, por conseguinte, acumulavam questões, artigos e argumentos inúteis. Diferentemente da simples “exposição”, que procede de maneira linear, o ensino da *Suma* procede “segundo a ordem da própria disciplina”, ou seja, segundo uma ordem lógica, que se esforça sempre em reconduzir as

²⁵¹ Às vezes, Santo Tomás utiliza a expressão “bem comum” no sentido forte; mas, às vezes, apenas no sentido fraco da expressão. É preciso prestar muita atenção para não se confundir. Considere sua discussão sobre a justiça distributiva em THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, IIa-IIæ, q. 61, a. 1-2. A justiça distributiva é a atribuição de certas coisas aos membros da comunidade de acordo com o que lhes é devido. Ora, é bom para a comunidade como um todo que seus maiores benfeitores alcancem as mais altas honras e cargos; pois todo mundo é melhor como um resultado. Isso nos mostra que a justiça é um bem comum no sentido forte da expressão. Mas, Santo Tomás também chama as próprias honras e ofícios de “bens comuns”. Pode-se, então, perguntar que tipo de bem comum eles são. Para responder a isso, devemos dizer que, como alguns cidadãos recebem uma parcela maior do que outros, é evidente que tais bens são tidos como comuns no sentido fraco da expressão; pois são apenas coisas que qualquer um pode ver como boas. Por onde, fica claro que, embora a justiça distributiva seja um bem comum no sentido forte da expressão, as coisas que ela distribui são apenas bens comuns no sentido fraco da expressão. Mais amplamente, o aspecto da justiça que diz respeito ao bem comum é chamado de justiça “geral” (cf. THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, IIa-IIæ, q. 58, a. 6). A justiça especial consiste em fazer o bem e evitar o mal em relação ao próximo, tendo em vista o que lhe é devido. Mas, a justiça geral consiste em fazer o bem e evitar os males opostos em relação à comunidade, ou a Deus (cf. THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, IIa-IIæ, q. 79, a. 1). BUDZISZEWSKI, 2014, p. 27-28.

²⁵² Cf. THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, pr.

matérias de que trata a seus próprios princípios.²⁵³ E, por isso, a lei é tratada, aqui, segundo a ordem da disciplina, e sob essa ordem ela se reconduz à sua própria causa final.

3.3 LIÇÃO II: DAS OBJEÇÕES LEVANTADAS POR AQUELES QUE NEGAM A NECESSÁRIA ORDENAÇÃO DA LEI AO BEM COMUM

Após ter considerado o problema (*dubitationem*) sobre a causa final da lei, ele propõe uma resposta contrária ao que se quer demonstrar neste artigo, dizendo: “Parece que a lei não se ordena sempre ao bem comum como ao fim”.²⁵⁴

Em seguida, apresenta três objeções. *Primeira*, sobre os atos da lei. *Segunda*, sobre os atos humanos. *Terceira*, sobre o fundamento da lei.

Quanto à primeira, faz duas coisas. *Primeiro*, reitera o que havia dito no *Sed contra* do artigo anterior (a. 1), onde diz: “pertence à lei preceituar e proibir”.²⁵⁵ Mas ele não quer dizer, com isso, que a lei *apenas* ordena e proíbe.²⁵⁶ Pois, como o próprio Santo Tomás explica mais adiante,²⁵⁷ os atos da lei também incluem o permitir e o punir. Ordenar, proibir, permitir e punir são *diretamente* atos da lei. Pode-se perguntar se a lei também não cumpre outros objetivos, tais como: direcionar, recompensar e encorajar. Com relação a isso, respondemos positivamente, mas ressaltando que esses objetivos são alcançados de forma indireta, principalmente por meio de ordens e proibições, respaldados por punições pelo descumprimento. Assim, por exemplo, a lei direciona o tráfego *proibindo* a velocidade excessiva, e recompensa atos de coragem *ordenando* que os soldados que os realizaram recebam medalhas. Pode parecer que permitir não seja tanto um ato de lei quanto a omissão de um ato, porque consideramos que qualquer coisa não explicitamente proibida seja permitida (*princípio da legalidade*). Mas certos tipos de permissões *devem* ser explicitados, porque fornecem aos indivíduos meios para modificar as obrigações legais que, de outra forma, teriam. Assim, por exemplo, a lei incentiva a propriedade e a construção de uma casa *permitindo explicitamente* que os proprietários deduzam os juros da hipoteca do imposto de renda pessoal. Aproveitando essa permissão, os proprietários alteram o montante dos

²⁵³ GEFFRÉ, Claude. Nota ao Prólogo da Suma Teológica. In: TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*. Tradução: Aldo Vannucchi, et al. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2009. v. 1, p. 135.

²⁵⁴ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 90, a. 2, arg. 1 (Ed. Loyola, 2005. v. 4, p. 523): “Videtur quod lex non ordinetur semper ad bonum commune sicut ad finem”.

²⁵⁵ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 90, a. 2, arg. 1 (Ed. Loyola, 2005. v. 4, p. 523): “Ad legem enim pertinet praecipere et prohibere”.

²⁵⁶ BUDZISZEWSKI, 2014, p. 28.

²⁵⁷ Cf. THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 92, a. 2.

impostos que, de outra forma, seriam obrigados a pagar.²⁵⁸ *Segundo*, restringe a ordenação dos preceitos da lei a certos tipos de bens, onde diz: “os preceitos se ordenam a alguns bens particulares”.²⁵⁹ E bens individuais são bens de determinados indivíduos. Às vezes, a lei emite comandos como “Ninguém pode roubar a propriedade de outra pessoa”; mas isso é bem diferente de um comando como “Ninguém pode poluir o abastecimento de água da comunidade”, pois a outra pessoa não é a comunidade como um todo e sua propriedade, ao contrário do abastecimento de água, é um bem individual, não um bem comum. Daí porque o Objeto conclui que a lei nem sempre visa o bem comum.²⁶⁰

Quanto à segunda, faz duas coisas. *Primeiro*, reitera o que havia dito no “corpo do artigo” anterior (a. 1), onde diz: “a lei dirige o homem para agir”.²⁶¹ *Segundo*, especifica a que classe pertencem os atos humanos, onde diz “os atos humanos pertencem à classe dos particulares”.²⁶² Ele introduz isso para manifestar que, embora a lei regule as ações humanas, pouquíssimas dessas dizem respeito ao bem comum enquanto tal. Assim, por exemplo, uma determinada pessoa não tira o lixo em geral, mas o seu próprio lixo. Ou, ainda, um casal não cria filhos em geral, mas os seus próprios filhos. Mas, as autoridades de saúde pública podem ter um interesse legal se o lixo daquela pessoa se acumular, e as autoridades de bem-estar infantil podem intervir legalmente se os filhos daquele casal aparecerem na escola cobertos de hematomas. E, tendo em vista casos como estes, parece ao Objeto que a lei se preocupa com bens particulares, não comuns.²⁶³

Quanto à terceira, faz duas coisas. *Primeiro*, cita a autoridade de Santo Isidoro, onde diz: “Se a lei existe pela razão, será lei tudo que existir pela razão”.²⁶⁴ Ora, no artigo anterior, Santo Tomás²⁶⁵ já havia demonstrado que a lei, para ser lei, deve ser razoável. E, agora, Isidoro parece inverter isso, ao sugerir que tudo o que é razoável é lei (desde que, acrescenta ele nas *Etimologias*, também esteja de acordo com a religião, com o conhecimento e com a segurança

²⁵⁸ BUDZISZEWSKI, 2014, p. 28.

²⁵⁹ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 90, a. 2, arg. 1 (Ed. Loyola, 2005. v. 4, p. 523): “praecepta ordinantur ad quaedam singularia bona”.

²⁶⁰ BUDZISZEWSKI, 2014, p. 29.

²⁶¹ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 90, a. 2, arg. 2 (Ed. Loyola, 2005. v. 4, p. 524): “lex dirigit hominem ad agendum”.

²⁶² THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 90, a. 2, arg. 2 (Ed. Loyola, 2005. v. 4, p. 524): “actus humani sunt in particularibus”.

²⁶³ BUDZISZEWSKI, 2014, p. 29.

²⁶⁴ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 90, a. 2, arg. 3 (Ed. Loyola, 2005. v. 4, p. 524): “Isidorus dicit, in libro Etymol., si ratione lex constat, lex erit omne quod ratione constiterit”.

²⁶⁵ Cf. THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 90, a. 1.

– condições estas que o Objektor as omite aqui).²⁶⁶ Logo, parece que Santo Tomás responderá a esta objeção simplesmente sugerindo que a afirmação de Isidoro é falaciosa. Pois, a princípio, parece que Isidoro cometeu o mesmo erro de quem diz: “Se um gato é algo com quatro patas, então tudo com quatro patas será um gato”. Ora, um cachorro tem quatro patas, mas não é um gato; da mesma forma, um teorema em geometria é baseado na razão, mas não é uma lei.²⁶⁷ Mas, como veremos mais adiante,²⁶⁸ Santo Tomás dá uma resposta diferente a esta objeção, porque considera a afirmação de Isidoro não falaciosa, mas meramente elíptica. No entanto, Isidoro se expressa desse modo para mostrar que se o termo “lei” se refere a uma norma de conduta baseada na razão, então toda norma de conduta baseada na razão será uma lei,²⁶⁹ independentemente de se estar escrita ou não, ou seja, de se tratar de uma lei ou de um costume. Por isso, o arcebispo de Sevilha, na anteposta definição do legal, faz alusão tanto à lei quanto ao costume. Diz, com efeito, no livro V das *Etimologias* que “não importa se uma norma se baseia na escrita ou apenas na razão, pois a razão é o que avaliza qualquer lei”;²⁷⁰ o costume, com efeito, é uma lei não escrita, como se diz no mesmo lugar.²⁷¹ *Segundo*, mostra o que se baseia na razão, onde diz: “pela razão consiste não só o que se ordena ao bem comum, mas também o que se ordena ao bem particular”.²⁷² Ele introduz isso para manifestar que nós seguimos a razão não somente quando perseguimos deliberadamente o que é bom para a comunidade como um todo, mas também quando deixamos de lutar cegamente pela busca do nosso próprio bem.²⁷³

3.4 LIÇÃO III: DO ARGUMENTO DE SANTO ISIDORO DE SEVILHA CONTRÁRIO ÀS OBJEÇÕES PRECEDENTES

Após apresentar as objeções, Santo Tomás sugere um argumento contrário a elas e a favor de uma resposta afirmativa à pergunta que intitula este artigo (a. 2). E, acerca disso, faz duas coisas: *primeiro*, estabelece a contraposição, citando o que Santo Isidoro diz no livro V das

²⁶⁶ ISIDORO DE SEVILLA, *Etymologiarum*, l. V, c. 3 (Ed. Biblioteca de Autores Cristianos, 2004, p. 500-501): “si ratione lex constat, lex erit omne iam quod ratione constiterit, dumtaxat quod religioni congruat, quod disciplinae conveniat, quod salutis proficiat.

²⁶⁷ BUDZISZEWSKI, 2014, p. 30.

²⁶⁸ Cf. Lição V: Das réplicas às respectivas objeções.

²⁶⁹ BUDZISZEWSKI, 2014, p. 30.

²⁷⁰ ISIDORO DE SEVILLA, *Etymologiarum*, l. V, c. 3 (Ed. Biblioteca de Autores Cristianos, 2004, p. 364-365): “nec differt scriptura an ratione consistat, quando et legem ratio commendat”.

²⁷¹ ISIDORO DE SEVILLA, *Etymologiarum*, l. V, c. 3 (Ed. Biblioteca de Autores Cristianos, 2004, p. 364-365): “Mos est vetustate probata consuetudo, sive lex non scripta”.

²⁷² THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 90, a. 2, arg. 3 (Ed. Loyola, 2005, v. 4, p. 524): “ratione consistit non solum quod ordinatur ad bonum commune, sed etiam quod ordinatur ad bonum privatum”.

²⁷³ BUDZISZEWSKI, 2014, p. 30.

Etimologias;²⁷⁴ *segundo*, manifesta-a mais à frente (q. 95, a. 3), onde descreve as qualidades da lei humana positiva, dizendo: “a lei será honesta, justa”,²⁷⁵ etc. De fato, porque, a lei não é escrita para proveito particular de ninguém, mas para a utilidade comum dos cidadãos, fundado na autoridade de Santo Isidoro ele assinala a contraposição, que é acerca da essencial referibilidade de toda lei ao bem comum da sociedade, a saber, de modo que revela sua resposta à pergunta que coloca como título deste artigo.

Depois, quando diz: “a lei será honesta, justa”, manifesta o que dissera. E, *primeiro*, quanto à condição da lei, diz que Isidoro estabelece três coisas (a saber, “que seja congruente com a religião, enquanto é proporcionada à lei divina; que convenha à disciplina, enquanto é proporcionada à lei da natureza; que aproveite à salvação, enquanto é proporcionada à utilidade humana”);²⁷⁶ *segundo*, quanto à essencial ordenação da lei ao bem comum, diz que ele mostra isso na última parte da sua descrição, ao dizer: “escrita não para a vantagem particular, mas para a comum utilidade dos cidadãos”.²⁷⁷ E, para mostrar a exatidão com que Isidoro descreve esta qualidade da lei positiva, Santo Tomás diz que o Jurisperito também afirma, no *Digesto*, que o fim da lei humana é a utilidade dos homens.²⁷⁸

²⁷⁴ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 90, a. 2, s. c. (Ed. Loyola, 2005. v. 4, p. 524): “Sed contra est quod Isidorus dicit, in V Etymol., quod *lex est nullo privato commodo, sed pro communi utilitate civium conscripta*”.

²⁷⁵ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 95, a. 3, arg. 1 (Ed. Loyola, 2005. v. 4, p. 578): “erit lex honesta, iusta,” etc. Isidoro duplica esta passagem nas *Etimologias*, incluindo-a tanto no livro II (*Retórica e Dialética*), capítulo 10, quanto no livro V (*Leis e Tempos*), capítulo 21.

²⁷⁶ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 95, a. 3, co. (Ed. Loyola, 2005. v. 4, p. 579): “Et ideo Isidorus in conditione legis, primo quidem tria posuit, scilicet quod religioni congruat, in quantum scilicet est proportionata legi divinae; quod disciplinae conveniat, in quantum est proportionata legi naturae; quod saluti proficiat, in quantum est proportionata utilitati humanae”.

²⁷⁷ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 95, a. 3, co. (Ed. Loyola, 2005. v. 4, p. 579): “Et quia, sicut supra dictum est, lex ordinatur ad bonum commune, hoc ipsum in ultima parte determinationis ostenditur”.

²⁷⁸ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 95, a. 3, co. (Ed. Loyola, 2005. v. 4, p. 579): “Finis autem humanae legis est utilitas hominum; sicut etiam iurisperitus dicit”. Cf. JUSTINIANO, *Digesto*, l. I, t. III, §§ 1-2: “A lei é preceito comum, normas de sábios, coerção de delitos, cometidos voluntária ou involuntariamente, e pacto comum da República” (PAPINIANO, *Definições*, Livro I). “O orador Demostenes assim define: ‘A lei é aquilo a que todos convém obedecer, entre muitas razões porque toda lei é, antes de tudo, obra e dom de Deus, preceito de homens sábios, coerção daqueles que, voluntária ou involuntariamente, cometem delitos, pacto comum da cidadania, a cujo molde todos os que vivem na república devem ajustar sua conduta’. Crisipo, célebre filósofo estoico, começa também assim um livro que escreveu sobre a lei: ‘A lei é de fato a rainha de todas as coisas, divinas e humanas. Convém, portanto, que seja senhora e mestra de bons e maus e, desse modo, seja a regra do justo e do injusto e de tudo o que, por natureza, são seres civis, verdadeira preceptora do que deve ser feito e coibidora do que não deve ser feito’ (MARCIANO, *Instituições*, Livro I)”. JUSTINIANO. *Digesto*: Livro I. Tradução: Edilson Alkmim Cunha [et al.]. Brasília: TRF1, ESMAF, 2010, p. 49-50.

3.5 LIÇÃO IV: DA RESPOSTA AFIRMATIVA DE SANTO TOMÁS DE AQUINO À PERGUNTA QUE INTITULA ESTE ARTIGO

Logo depois, Santo Tomás propõe uma resposta que afirma a pergunta. E, para mostrar que toda lei deve ordenar-se ao bem comum, faz dez coisas.

Primeiro, alude ao que já havia dito no artigo anterior (a. 1),²⁷⁹ onde diz: “a lei pertente àquilo que é princípio dos atos humanos, dado que é regra e medida”.²⁸⁰ O termo latino *principium* (do verbo *incipere*, “começar”) pode ser entendido de quatro modos.²⁸¹ Em primeiro lugar, traduz, com bastante exatidão, o termo grego *arché*, que significa “começo”. A noção de “princípio” está ligada à de “primeiro” (prioridade, primazia, origem) e dela extrai a sua amplitude analógica – o que supõe uma sucessão, uma série ou um conjunto ordenado. O princípio é, assim, aquilo que existe por primeiro em um conjunto ordenado. Prioridade esta que pode ser de quatro tipos: puramente cronológica (o primeiro instante, o puro começo de uma série temporal); espacial (o ponto de partida de uma linha, um movimento); de valor (primazia); ou de origem (ontológico: aquilo de que procede ou provém uma realidade). Por sua vez, a palavra “procedência” ou “proveniência” pode implicar uma dependência atual em um ser (o princípio é, neste sentido, sinônimo de causa) ou uma simples proveniência sem dependência no ser: assim, por exemplo, o Pai é o princípio do Filho, pois Ele lhe comunica a divindade, mas sem desempenhar o papel de causa. Em segundo lugar, a noção de princípio, quando combinada à de causa, explicita nesta a noção de “prioridade” (a causa é pressuposta pelo seu efeito, mesmo quando ela é simultânea, o que se denomina *prioridade de natureza*), e pode adicionar-lhe a noção de *primazia*: a forma dada pela causa a seus efeitos encontra-se

²⁷⁹ Cf. THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 90, a. 1, co. (Ed. Loyola, 2005. v. 4, p. 522): “Em cada gênero, com efeito, o que é princípio é medida e regra desse gênero”, etc. Este raciocínio provém do livro X da *Metafísica* de Aristóteles. Parece um pouco resumido porque supõe-se que os “iniciantes” de Sto. Tomás já estariam familiarizados com essa obra. Mas, Budziszewski explica-o com mais detalhes. Obviamente, diz o Comentarista do *Tratado da lei* de Tomás de Aquino, a regra e medida para qualquer coisa deve ser apropriada ao tipo de coisa que é. Ora, para ser apropriado, é necessário que seja do *mesmo tipo* de coisa, do mesmo gênero, “homogêneo” a ele. Mas, não é qualquer parte do gênero que serve de regra e medida para as demais; devemos identificar a parte do gênero da qual as outras partes provêm. Os números, por exemplo, surgem da multiplicação da unidade. Portanto, a maneira de medir números é considerar quantas unidades há neles; dois contém mais múltiplos de unidade que um, três mais múltiplos de unidade que dois, e assim por diante. Ora, os “movimentos”, que para Sto. Tomás significa mudanças, surgem como efeitos de causas logicamente anteriores. Portanto, a maneira de medir os movimentos é organizá-los por sua distância à causa primeira do movimento; o segundo efeito na cadeia é mais remoto que o primeiro efeito, o terceiro efeito é mais remoto que o segundo e assim por diante. Pois bem, em ambos os exemplos estamos medindo as coisas de acordo com a ordem sequencial, mas esse é apenas um tipo de ordem. O ponto crucial é que as coisas são medidas e colocadas em ordem de acordo com aquilo de onde surgem. BUDZISZEWSKI, 2014, p. 21-22.

²⁸⁰ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 90, a. 2, co. (Ed. Loyola, 2005. v. 4, p. 524): “lex pertinet ad id quod est principium humanorum actuum, ex eo quod est regula et mensura”.

²⁸¹ Para a explicação deste termo, utilizamos o vocabulário elaborado por NICOLAS, 2009b, p. 94-95.

então totalmente na causa e apenas parcialmente em seus efeitos. Daí o axioma citado mais adiante por Santo Tomás: “Aquilo que é primeiro em um gênero é causa de tudo aquilo que pertence a esse gênero”. Ou, de modo inverso: “Na origem de todo conjunto cujos elementos realizam de maneira diversa e graduada uma forma comum, é necessário postular um primeiro no qual a forma comum a todos se encontra realizada perfeita e plenamente”. Em terceiro lugar, pode tratar-se também de princípios intrínsecos e constitutivos do ser, ou seja, dos princípios da natureza. Tais princípios comandam todas as estruturas do ser e suas operações; mas não as contêm, a não ser virtualmente. Em quarto lugar, a noção de princípio verifica-se analogicamente no âmbito da lógica e da moral. Assim, uma proposição pressuposta a uma outra e da qual esta se deduz denomina-se “princípio”; e as verdades pressupostas a todas as outras e que são concebidas por apreensão imediata apenas pela percepção de seus termos, denominam-se “primeiros princípios”. Santo Tomás distingue os primeiros princípios do conhecimento, em geral, dos primeiros princípios de cada ciência, em particular. O realismo tomasiano faz com que, a seu ver, aquilo que é princípio no espírito seja igualmente princípio na realidade. Ou seja, o que é princípio do ser é, para o Doutor Angélico, também princípio de sua inteligibilidade. Na ordem dos atos humanos denominam-se “princípios” os imperativos espontaneamente percebidos da conduta moral. Assim como na ordem do pensamento especulativo há um princípio absolutamente primeiro, segundo o qual “A mesma coisa não pode simultaneamente ser e não ser sob um mesmo aspecto”, e a este denomina-se *princípio de não-contradição*; assim também, na ordem dos atos humanos, há um princípio absolutamente primeiro, segundo o qual “Deve-se praticar o bem e evitar o mal”, e a este denomina-se *primeiro princípio da razão prática*.²⁸²

Próximo da noção de “causa”, o termo “princípio” designa, aqui, o que está na origem, no ponto de partida do ser humano e de sua atividade, e ao mesmo tempo o que permite ter dele um conhecimento original. Definido na I Parte da *Summa teológica* como “aquilo de que uma coisa procede de algum modo”,²⁸³ o princípio pode situar-se tanto no plano do conhecimento, quanto no plano da realidade existente. Nesse caso, o princípio pode ser intrínseco, ou seja, aquele que constitui o ser humano em sua estrutura íntima. Tais princípios intrínsecos dos atos humanos são as faculdades (*potentiae*) do homem²⁸⁴ e seus hábitos correspondentes

²⁸² Cf. THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 94, a. 2, co.

²⁸³ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia, q. 33, a. 1, co. (Ed. Loyola, 2001. v. 1, p. 568): “nomen principium nihil aliud significat quam id a quo aliquid procedit, omne enim a quo aliquid procedit quocumque modo, dicimus esse principium”.

²⁸⁴ Cf. THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia, q. 77 e ss.

(virtudes e vícios).²⁸⁵ Aqui, porém, Santo Tomás trata dos princípios extrínsecos dos atos humanos, ou seja, daqueles que, sem confundir-se com o indivíduo que age, por lhe serem exteriores, participam de sua ação. Quando se trata de um ato imoral, isto é, que afasta o sujeito de seu verdadeiro fim, o princípio é um espírito do mal (o diabo), que tenta e solicita a vontade humana. Quando se trata, porém, de um ato moralmente bom, e este deve ser o caso normal, o princípio é Deus, que guia e sustenta a ação humana. Essa intervenção divina, a fim de adaptar-se à estrutura humana, diversifica-se de acordo com as duas faculdades específicas do homem (inteligência e vontade), invocadas pela progressão ética: para o conhecimento racional, Deus nos instrui pela lei; e para o exercício da vontade, Ele nos auxilia pela graça.²⁸⁶ Assim, pela primeira Deus esclarece ao homem sobre o que ele deve querer e fazer; e pela segunda, ajuda-o a querer e fazer o bem.

Pode-se perguntar, então, de que nascem os atos distintamente humanos. E, à essa pergunta, responde-se dizendo que tais atos nascem de uma vontade deliberada, uma vontade formada pela deliberação racional com vistas a algum fim percebido como bom. Portanto, a regra e a medida apropriadas aos atos distintamente humanos – que Santo Tomás chama de lei – devem se dirigir também à razão, e também tem referência ao bem. E, neste artigo (a. 2), ele demonstra a ordenação de todas as leis ao bem comum por meio de dois argumentos: o primeiro baseia-se na noção de lei moral, discutida no artigo anterior (a. 1); e, o segundo, na noção de bem comum.²⁸⁷

Segundo, mostra que a razão prática é orientada a objetivos, onde diz: “Como a razão, porém, é princípio dos atos humanos, assim também existe na própria razão algo que é princípio com relação a todos os outros. Onde é necessário que a isso a lei pertença principal e maximamente”.²⁸⁸ A lei é a regra e a medida dos atos humanos, e, por isso, ela pertence ao primeiro princípio desses atos, que é a razão prática. Mas dentro da própria razão há também uma ordem e um primeiro princípio dessa ordem, do qual derivam e ao qual se referem necessariamente todas as outras realidades que estão sob o alcance da razão em sua função operativa,²⁸⁹ que é a de que se trata neste artigo (a. 2). Este primeiro princípio, razão suprema

²⁸⁵ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 49, pr.

²⁸⁶ AUBERT, Jean-Marie. Nota à questão 90: a essência da lei, artigo 1. In: TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005. v. 4, p. 521.

²⁸⁷ SORIA, 1956, p. 21.

²⁸⁸ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 90, a. 2, co. (Ed. Loyola, 2005. v. 4, p. 524): “Sicut autem ratio est principium humanorum actuum, ita etiam in ipsa ratione est aliquid quod est principium respectu omnium aliorum. Unde ad hoc oportet quod principaliter et maxime pertineat lex”.

²⁸⁹ SORIA, 1956, p. 21.

de toda atividade humana, é o fim último da vida humana, que é a felicidade ou bem-aventurança, o “bem comum perfeito” (*bonum commune perfectum*), como diz Santo Tomás em outro lugar.²⁹⁰ Assim, por exemplo, quando perguntamos deliberadamente “o que devemos fazer”, estamos perguntando, na verdade, “o que devemos fazer para alcançar o bem que pretendemos”.²⁹¹ E esse objetivo é o princípio – a fonte – do ato distintamente humano.

Terceiro, mostra que bens particulares podem ser adquiridos por causa de bens ainda mais elevados, onde diz: “O primeiro princípio no operar do qual trata a razão prática, é fim último”.²⁹² Assim, por exemplo, escovamos os dentes por causa da saúde e do hálito fresco, e buscamos o hálito suave para evitar ofender nossos amigos. Pode-se, então, perguntar se *todo* bem é procurado por causa de outra coisa, ou há algum bem supremo que é procurado por si mesmo e por causa do qual tudo o mais é buscado. Ora, se houver tal bem, então ele é a fonte máxima da deliberação, a coisa que a imbui de significado. Mas, se não houvesse – se a cadeia de fins continuasse sem fim – então nossas ações não teriam nenhum ponto racional. Logo, para a pergunta: “Por que você está fazendo isso?” não haveria nenhuma resposta final.²⁹³

Santo Tomás abordou o tema do fim último na I Seção da II Parte da *Suma teológica*, questão 1, nos oito primeiros artigos com as quais começa o *Tratado da bem-aventurança*. Dele e de seu *Comentário à Ética de Aristóteles*, podem extrair-se as linhas mestras do pensamento ético do aquinate.

E, dentre as conclusões a que ele chega, estão as seguintes: primeiro, que agimos para um fim último;²⁹⁴ segundo, que esse fato sobre nós está essencialmente ligado à nossa natureza racional;²⁹⁵ terceiro, que existe apenas *um* fim último, não vários;²⁹⁶ e, quarto, que tudo o que desejamos é de alguma forma direcionado a ele.²⁹⁷ A qualificação “de alguma forma” é importante porque certas coisas que não atingem o fim último também são dignas de escolha por si mesmas; no entanto, elas têm essa propriedade *por causa do* fim último. Assim, por exemplo, aquele que ama seu amigo por causa dele mesmo, e não apenas por causa de outra

²⁹⁰ Cf. THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 3, a. 2, ad 2.

²⁹¹ BUDZISZEWSKI, 2014, p. 31.

²⁹² THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 90, a. 2, co. (Ed. Loyola, 2005. v. 4, p. 524): “Primum autem principium in operativis, quorum est ratio practica, est finis ultimus”.

²⁹³ BUDZISZEWSKI, 2014, p. 31-32.

²⁹⁴ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 1, a. 1.

²⁹⁵ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 1, a. 2.

²⁹⁶ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 1, a. 4.

²⁹⁷ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 1, a. 6.

coisa, o ama em virtude do fim último.²⁹⁸ O fim último, a bem-aventurança, é formalmente um bem comum para todos os homens, quer dizer, um bem comum com comunidade de causa final, ou seja, um fim comum, por ser o fim último que atrai ou deve atrair todos os homens e os apetites todos do homem.²⁹⁹ É um fim no qual concordam todos os homens, como pertencentes a uma mesma e universal comunidade, na medida em que todos se unem na busca desse mesmo fim, que não é produzido por eles, mas anterior a eles e causa de toda atividade humana.³⁰⁰

Quarto, alude ao que já havia mostrado no *Tratado da Bem-aventurança*, onde diz: “Mas o último fim da vida humana é a felicidade ou bem-aventurança”,³⁰¹ etc. Ou seja, o bem supremo que todos almejam, em última análise, é a felicidade. Por conseguinte, a bem-aventurança, fim supremo da vida humana, é um bem comum em dois sentidos, subordinados e intimamente relacionados: primeiro, como fim comum, *universal “in causando”*, que estende sua causalidade a todos os homens; e, segundo, enquanto término da aspiração comum de todos os homens que, por imperativo de sua natureza, tendem a essa bem-aventurança ou fim último como partes de uma comunidade humana universal.³⁰²

Pode-se perguntar se, enquanto alguns buscam a felicidade, outros não buscam algo diferente. Quanto a isso, Santo Tomás³⁰³ responde dizendo que, embora todos nós desejemos a verdadeira felicidade, aquela completa que não deixa mais nada a desejar, discordamos, todavia, sobre onde ela é encontrada: alguns pensando que está na riqueza, outros que está nos prazeres dos sentidos, e assim por diante. Consequentemente, são essas coisas que eles procuram. Contra essas confusões, ele mostra que a felicidade completa, que não deixa mais nada a desejar, não está em qualquer coisa criada, mas na visão beatífica, na visão de Deus.³⁰⁴

Que a visão de Deus não deixe mais nada a desejar não significa que todos os desejos que tínhamos antes, mesmo por coisas ímpias, mesmo por coisas prejudiciais a nós mesmos, tenham sido satisfeitos; pelo contrário, significa que na luz perfeita, penetrante e todo-

²⁹⁸ BUDZISZEWSKI, 2014, p. 32.

²⁹⁹ Cf. THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 3, a. 2, ad 2 e 3.

³⁰⁰ SORIA, 1956, p. 21.

³⁰¹ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 90, a. 2, co. (Ed. Loyola, 2005. v. 4, p. 524): “Est autem ultimus finis humanae vitae felicitas vel beatitudo, ut supra habitum est”. Cf. THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 2, a. 7; q. 3, a. 1.

³⁰² SORIA, 1956, p. 21-22.

³⁰³ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 1, a. 7; q. 2.

³⁰⁴ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 2, a. 8.

iluminadora do Bem Supremo, desejos impróprios não são mais possíveis. Não posso querer nenhum bem inferior em preferência a ele, e não posso mais ter dúvidas sobre qual é qual.³⁰⁵

Quinto, conclui que a própria lei deve visar, em última instância, a felicidade, onde diz: “Portanto, é necessário que a lei vise maximamente à ordem que é para a bem-aventurança”.³⁰⁶ Ora, se a lei é a regra e medida dos atos humanos, e o ato humano visa, em última análise, a felicidade, então a própria lei deve visar, em última análise, a beatitude comum. Mas, isso não significa que a lei deva visar, em última instância, as riquezas, a honra, a glória, o poder, os bens do corpo, o prazer, algum bem da alma ou, ainda, algum bem criado, senão que a Deus mesmo, como se vê em outros lugares.

Pelos fatos de que a lei deve visar a felicidade, e que a felicidade última do homem consiste na visão da essência divina em si mesma, pode-se dizer que, para Santo Tomás, a lei deve guiar a comunidade para a visão beatífica. Mas, como tão equivocadamente pensa Budziszewski,³⁰⁷ quando o Doutor Angélico fala de nossa felicidade nesse contexto, ele quer se referir à nossa felicidade temporal. Pois, segundo esta opinião, Santo Tomás distingue entre o papel da Igreja, que se preocupa com os aspectos sobrenaturais do nosso bem, e o papel do Estado, que se preocupa apenas com os aspectos naturais do nosso bem.

Embora, na sequência, ele pareça falar diretamente, à primeira vista, do bem comum social e da comunidade civil ou política, na verdade a esse aspecto do bem comum se refere o *segundo argumento* que expõe Santo Tomás.³⁰⁸ E isso se prova, basicamente, por duas razões. Em primeiro lugar, porque, como diz o Doutor medieval, “é próprio da lei levar os súbditos a serem virtuosos”.³⁰⁹ Ora, “porque o homem, ao viver segundo a virtude, se ordena a um fim ulterior que consiste na fruição divina, é necessário que o fim da multidão humana seja o mesmo que o de um só homem”,³¹⁰ como se lê no tratado *Do Reino*. Por onde, conclui Santo Tomás, que: “O fim último da multidão congregada, portanto, não é viver segundo a virtude,

³⁰⁵ BUDZISZEWSKI, 2014, p. 32.

³⁰⁶ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 90, a. 2, co. (Ed. Loyola, 2005. v. 4, p. 524): “Unde oportet quod lex maxime respiciat ordinem qui est in beatitudinem”.

³⁰⁷ BUDZISZEWSKI, 2014, p. 33.

³⁰⁸ SORIA, 1956, p. 22.

³⁰⁹ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 92, a. 1, co. (Ed. Loyola, 2005. v. 4, p. 543): “quod hoc sit proprium legis, inducere subiectos ad propriam ipsorum virtutem”.

³¹⁰ THOMAE DE AQUINO, *De regno ad regem Cypri*, lib. 1, cap. 15 (Ed. Resistência Cultural, em coedição com Armada, 2017, p. 160-161): “Sed quia homo vivendo secundum virtutem ad ulteriorem finem ordinatur, qui consistit in frutione divina, ut supra iam diximus, oportet eundem finem esse multitudinis humanae qui est hominis unius”.

mas mediante uma vida virtuosa alcançar a fruição divina”.³¹¹ E porque é necessário que a lei vise a ordem que é para a bem-aventurança, como acima se mostrou, de acordo com o que ensina o Filósofo medieval, assim também é necessário que o fim último da lei não seja levar os súbitos a serem virtuosos, mas mediante uma vida virtuosa alcançarem a fruição de Deus.

É doutrina fundada no magistério da Igreja, mas exponencialmente no mesmo Santo Tomás, e que se opõe à doutrina defendida por Budziszewski em seu Comentário ao *Tratado da lei* de Tomás de Aquino,³¹² segundo a qual, nesse contexto, quando ele fala de nossa felicidade, ele quer dizer nossa felicidade temporal. Ora, admitir isso seria o mesmo que dizer que a lei tem dois fins últimos: um fim terreno (que inclui a virtude e o bem-estar) e outro celestial (a beatitude eterna). Mas, como diz o Doutor Angélico,³¹³ é impossível em geral que se tenham dois fins últimos, senão que um só será o último, estando os demais para como ele como fins intermediários ou meios. Logo, em se tratado da lei (e, portanto, da regra e medida dos atos humanos), viver virtuosamente será como um meio com respeito ao fim último: que é Deus mesmo, sob o ângulo principal (*finis cuius*); e sua fruição, sob outro ângulo (*finis quo*).

Em segundo lugar, mas em decorrência da primeira justificativa e ainda contra a opinião de Budziszewski,³¹⁴ a doutrina de que o Estado (poder temporal ou civil) ordena-se *essencialmente* (e não *por acidente*) à Igreja (poder espiritual ou eclesiástico), assim como o corpo em relação à alma no composto humano, ou – como se colige de outros lugares de Santo Tomás³¹⁵ – assim como a natureza em relação à graça no justo, e assim como a razão em relação à fé na Teologia Sagrada.³¹⁶

Sexto, enfatiza que a vida de um indivíduo está ligada à sua participação na comunidade, onde diz: “Por outro lado, como toda parte se ordena ao todo”,³¹⁷ etc. O homem é mais do que apenas um indivíduo solitário, ele é parte de um todo. Mas, certamente, Santo Tomás não diz

³¹¹ THOMAE DE AQUINO, *De regno ad regem Cypri*, lib. 1, cap. 15 (Ed. Resistência Cultural, em coedição com Armada, 2017, p. 160-161): “Non est ergo ultimus finis multitudinis congregatae vivere secundum virtutem, sed per virtuosam vitam pervenire ad fruitionem divinam”.

³¹² BUDZISZEWSKI, 2014, p. 33.

³¹³ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 1, a. 7.

³¹⁴ BUDZISZEWSKI, 2014, p. 33.

³¹⁵ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, IIa-IIæ, q. 60, a. 6; *De regno ad regem Cypri*, lib. 1, cap. 15; *Scriptum super Sententiis*, lib. 2, d. 44, q. 2, a. 3, expos.; *Summa contra Gentiles*, lib. 4, cap. 72, n. 10; *et alii loci*.

³¹⁶ Para estas analogias, cf. CALDERÓN, Álvaro. *El Reino de Dios: la Iglesia y el orden político*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Ediciones Corredentora, 2017, p. 52; NOUGUÉ, Carlos. *Estudios tomistas: opúsculos II*. Formosa: Edições Santo Tomás, 2020, p. 327-339; 341-367.

³¹⁷ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 90, a. 2, co. (Ed. Loyola, 2005. v. 4, p. 524): “Rursus, cum omnis pars ordinetur ad totum sicut imperfectum ad perfectum”.

que a identidade do indivíduo se *esgota* por sua participação na comunidade. Ele mostra, em outro lugar,³¹⁸ que o tipo de unidade que a comunidade tem não é uma “unidade de essência” ou uma “unidade de matéria”, mas apenas uma “unidade de ordem”, equivalendo a nada mais do que o fato de que as coisas estão em uma relação partilhada, onde diz: “o ser uno segundo a ordem não é o ser uno simplesmente, porque a unidade de ordem é a mínima das unidades”.

Consequentemente, embora o homem seja parte da comunidade política, ele não é *apenas* uma parte dela. Os seres humanos são pessoas, e as pessoas, diz Santo Tomás,³¹⁹ são “substâncias”, algo que ele nunca diz sobre cidades e países. O homem não é como uma mão, que retira toda a sua identidade do corpo ao qual pertence. Pelo contrário, ele é um ser completo, subsistindo de si mesmo, distinto de tudo o mais, o possuidor último de suas propriedades no sentido de que elas são predicadas *dele*, não de qualquer coisa ou de qualquer outra pessoa.³²⁰

Mesmo assim, sua participação na comunidade é importante. Não é apenas alguma coisa que o afeta, mas algo sobre ele. O fato de cada homem *ser* uma parte não implica que ele seja *apenas* uma parte; mas o fato de ele *não ser apenas* uma parte também não implica que ele *não seja* uma parte.³²¹

Sétimo, mostra que a lei não pode visar *apenas* o bem-estar do indivíduo, onde diz: “e como cada homem é parte da comunidade perfeita, é necessário que a lei propriamente vise à ordem para a felicidade comum”,³²² etc. Pois, o modo como a comunidade se comporta é um aspecto de como o indivíduo se comporta. Nem a felicidade deste, nem a felicidade daquela podem ser compreendidas isoladamente.

Ordenar-se à felicidade comum é ordenar-se ao bem comum, já que a bem-aventurança é um bem inerente à alma.³²³ Pode-se perguntar, então, de que maneira se comporta o bem comum

³¹⁸ THOMAE DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, lib. 2, cap. 58, n. 5 (Ed. Ecclesiae, 2017, p. 261): “Quia esse unum secundum ordinem non est esse unum simpliciter: cum unitas ordinis sit minima unitatum”. Ver também, lib. 4, cap. 35, n. 7 (Ed. Ecclesiae, 2017, p. 680-681): “Ea enim quorum forma est ordo vel compositio, non sunt res naturales, ut sic eorum unitas possit dici unitas naturae”.

³¹⁹ Ver especialmente, THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, IIIa, q. 16, a. 12, ad 2 (Ed. Loyola, 2009. v. 8, p. 304): “substantia individua quae ponitur in definitione personae, importat substantiam completam per se subsistentem separatim ab aliis. Alioquin, manus hominis posset dici persona cum sit substantia quaedam individua, quia tamen est substantia individua sicut in alio existens, non potest dici persona”.

³²⁰ BUDZISZEWSKI, 2014, p. 33-34.

³²¹ BUDZISZEWSKI, 2014, p. 34.

³²² THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIa, q. 90, a. 2, co. (Ed. Loyola, 2005. v. 4, p. 524): “unus autem homo est pars communitatis perfectae, necesse est quod lex proprie respiciat ordinem ad felicitatem communem”.

³²³ Cf. THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIa, q. 2, a. 7-8.

na comunidade política: se se trata de um bem imanente ou transcendente. Para responder a esta pergunta deve-se dizer, em primeiro lugar, que “o bem da multidão, por exemplo, o exército, é duplo”, como diz Santo Tomás na resposta à primeira objeção da questão 111, artigo 5 do *Tratado da graça*.³²⁴ Um bem é o que reside na própria multidão, como a organização deste exército. Outro bem da multidão é o que é distinto dela, como o bem do chefe; e este bem é mais importante porque a ele se ordena aquele outro.

Ora, o termo *bem comum* não significa uma espécie nem um gênero, como homem ou como animal, mas um análogo com duas significações diversas e escalonadas, que são o “bem sensível e terreno” (*bem imanente*), e tal bem está dentro da própria comunidade política e é dependente dela; e o “bem comum inteligível e celeste” (*bem transcendente*), e este está fora da comunidade política e é dela independente, como mostra o Doutor medieval na resposta à questão 91, artigo 5 do *Tratado da lei*.³²⁵

O bem comum transcendente da comunidade política é o último fim da mesma e dos homens que a constituem, quer dizer, Deus mesmo, enquanto causa primeira e fim último objetivo de todas as coisas, essencialmente distinto das criaturas e independente de todas elas.³²⁶ É *bem*,

³²⁴ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 111, a. 5, ad 1 (Ed. Loyola, 2005. v. 4, p. 886): “bonum multitudinis, sicut exercitus, est duplex. Unum quidem quod est in ipsa multitudine, puta ordo exercitus. Aliud autem quod est separatum a multitudine, sicut bonum ducis, et hoc melius est, quia ad hoc etiam illud aliud ordinatur”. Outro lugar: THOMAE DE AQUINO, *Sententia libri Metaphysicæ*, lib. 12, l. 12, n. 4-5.

³²⁵ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 91, a. 5, co. Cf., ainda, RAMÍREZ, 1952, p. 27.

³²⁶ É conveniente chamar a Deus “bem comum transcendente e subsistente”, e “último fim objetivo”, porque o sentido de ambas as expressões coincide exatamente. Na terminologia aristotélica adotada por Santo Tomás, os termos *comum*, *universal* e *geral* têm dois sentidos: um primário e direto, que é causal ou dinâmico, e expressa a perfeição de uma causa extrínseca eficiente, final ou exemplar, que produz muitos e os mais variados efeitos, em contraposição à causa particular, que não produz mais que um (cf. THOMAE DE AQUINO, *Commentaria in octo libros Physicorum*, lib. 2, l. 6, n. 3); outro derivado e reflexo, que é formal, quer seja metafísico, quer lógico, e indica a amplitude de uma forma ou de uma essência para existir em muitos e predicar-se de todos eles, em contraposição à essência singular ou individual, que só pode dar-se em um e predicar-se dele unicamente. Assim explica o Doutor Angélico esta distinção: “aliquid dicitur generale dupliciter. Uno modo, per praedicationem, sicut animal est generale ad omnia animalia. Alio modo, per causam, sicut sol est causa generalis omnium quae generantur in his inferioribus” (THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 46, a. 1, co.). A justiça legal ou social e a caridade são duas virtudes comuns, universais ou gerais no primeiro sentido destes termos, e não no segundo, o que que Santo Tomás se diz *Doutor Comum* ou *Universal* da Igreja porquanto seu magistério e autoridade se estende a *todas* as disciplinas filosóficas e teológicas e influi sobre *todos* os membros da Igreja. E, nesse mesmo sentido, Deus se chama Causa Universalíssima de *todos* os seres criados, não somente enquanto sua forma ou acidente, mas enquanto *todo* seu ser. Bem mais audaz era a expressão *Natura naturans*, em contraposição à *natura naturata*, que, no entanto, não rechaça Santo Tomás, embora purificando-a de todo caráter panteístico. Da mesma forma, pode-se chamar a Deus o Ser Comum, o Ser por essência, o Ser subsistente. Aliás, este é seu nome próprio, como Ele mesmo disse a Moisés: “EU SOU O QUE SOU. E disse: Assim dirás aos filhos de Israel: AQUELE, QUE É, enviou-me a vós” (EX 3,14). Porque “quanto aliqua nomina sunt minus determinata, et magis communia et absoluta, tanto magis proprie dicuntur de Deo” (THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia, q. 13, a. 11, co.). Mas, acima de tudo, a expressão *bem comum* tem a vantagem de expressar primária e diretamente a razão de *causa*, já que o vocábulo *bem* é o nome próprio da *causa final*, no sentir de Santo Tomás (cf. THOMAE DE AQUINO, *In librum B. Dionysii De divinis nominibus expositio*, cap. 3; *Summa*

porque é *fim*. O bem se diz dos meios e dos fins, mas dos fins primordialmente; os meios não têm razão de bem senão por relação aos fins. É *bem comum* porque é *fim último*, isto é, fim particularmente dos seres racionais constituídos ou não em sociedade, como os homens e os anjos respectivamente. Só Deus é causa dos anjos e da alma humana, porque não podem ser produzidos mais que por criação, e só Deus pode criar. A última perfeição de um ser causado não pode estar em outra coisa senão no seu primeiro princípio.³²⁷ O fim último tem, com relação a todos os demais fins próximos e intermediários e a todos os meios, a mesma proporção que a causa primeira tem com relação a todas as demais causas segundas e intermédias e a todos os efeitos: *causa comum* ou *universal* de tudo, posto que é causa não só dos efeitos puros, que não são causas, mas também das causas segundas, que não são causas puras, por serem causas, por sua vez, causadas; e igualmente o fim último é *fim comum* e *universal* de tudo, porque é fim não só dos puros meios, que não são fins, mas também dos fins próximos e intermédios, que são fins, por sua vez, finalizados. É bem ou fim comum e universal em sua função de causa final última, *in finalizando*; mas ao mesmo tempo uno, único e pessoal em sua razão íntima de ser infinitamente perfeito, *in essendo*. Deus é um ser uno, único e pessoal, essencialmente distinto do mundo e de cada uma de suas partes; mas, ao mesmo tempo, causa universalíssima de tudo e fim universalíssimo e comuníssimo de tudo. É o bem comum por essência, por ser a própria bondade subsistente; e fim universal por essência, não finalizado nem finalizável por nenhum outro fim. É o primeiro e supremo análogo da razão de bem comum, a quem tanto a razão de bem como a razão de comum ou universal convêm primordialmente e em toda sua plenitude e perfeição.³²⁸

Por outro lado, o bem comum imanente da comunidade política tem que ser um bem humano. Ora, esta comunidade é humana e composta de homens. Logo, o bem comum ou social imanente deve ser necessariamente um bem humano, um bem perfectivo do homem, um bem conforme à própria natureza humana. Pode-se perguntar em que consiste este bem. Para responder a isso devemos dizer que todo bem humano se reduz a três classes de bens. *Primeira*, os bens externos ou exteriores, mutáveis e imutáveis, como as riquezas e posses. *Segunda*, os bens do corpo, como a saúde e a integridade e a robustez de seus membros. *Terceira*, os bens da alma, como a ciência e a virtude; e segundo isso o bem humano completo compreende, como partes integrais, essas três classes de bens. Mas, como partes *análogas* ou

theologiae, Ia, q. 13, a. 11, ad 2; q. 5, a. 4). Por isso, ele diz expressamente: “Bonum autem summum, quod est Deus, est bonum commune, cum ex eo universorum bonum dependeat” (THOMAE DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, lib. 3, cap. 17, n. 6). RAMÍREZ, 1952, p. 28.

³²⁷ Cf. THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia, q. 12, a. 1.

³²⁸ RAMÍREZ, 1952, p. 28.

de perfeição, o bem humano compreende outras tantas classes de bens, a saber: os bens honestos, como a virtude; os bens deleitáveis ou agradáveis, como o gozo e o contento; os bens úteis, como a força, a habilidade, a riqueza. Estes, os bens úteis, se dizem dos meios; aqueles, os bens honestos e deleitáveis, dos fins; com a diferença de que os honestos se dizem dos fins *em si mesmos*, ao passo que os deleitáveis se dizem dos fins *quanto aos seus efeitos saciantes do sujeito que os alcança e os possui*. O primeiro e supremo análogo é o bem honesto, depois vem o bem deleitável e, por último, o bem meramente útil.³²⁹ Por conseguinte, o bem comum imanente da sociedade política deve conter perfeitamente todas estas classes de bens. E tanto mais perfeita será a sociedade política quanto maior suficiência possua de todos estes bens e melhor hierarquizados os tenha, de sorte que os bens úteis e exteriores se ordenem ao *contento* e bem-estar social – bens deleitáveis conforme a razão –, e todos eles ao bem honesto, quer dizer, à vida plenamente moral e virtuosa dos homens associados; e também quanto mais fomente, favoreça e procure esses bens humanos de cultura intelectual e moral (não só a cultura das artes e das ciências, mas também da própria virtude), ora em seu aspecto qualitativo de perfeição intensiva, ora em seu aspecto quantitativo de perfeição extensiva ao maior número de membros da mesma.³³⁰

E, neste sentido, o bem comum da comunidade política é o conjunto completo de condições, físicas e sociais, que precisam ser satisfeitas para que os indivíduos possam buscar a felicidade de forma eficaz, tanto por meio de suas próprias ações quanto por meio das ações de comunidades menores, tais como: as famílias, as igrejas e os bairros.³³¹

Mas, como o bem comum é a “felicidade comum”, então poder-se-ia perguntar se ele não consiste na soma aritmética da felicidade de todos os homens. E, à essa pergunta, responde negativamente. Pois, a sociedade não é uma mega-pessoa. É uma associação de pessoas, cada uma delas distinta e irreduzível.³³²

³²⁹ Cf. THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia, q. 5, a. 6.

³³⁰ RAMÍREZ, 1952, p. 29-31. THOMAE DE AQUINO, *De regno ad regem Cypri*, lib. 1, cap. 2 (Ed. Resistência Cultural, em coedição com Armada, 2017, p. 40-41): “Cum autem homini competat in multitudine vivere, quia sibi non sufficit ad necessaria vitae si solitarius maneat, oportet quod tanto sit perfectior multitudinis societas, quanto magis per se sufficiens erit ad necessaria vitae”.

³³¹ BUDZISZEWSKI, 2014, p. 34.

³³² BUDZISZEWSKI, 2014, p. 34.

Oitavo, explica o significado de comunidade perfeita, onde diz: “Por isso, o Filósofo, na anteposta definição do legal,³³³ faz menção tanto da felicidade quanto da comunhão política [...]; a perfeita comunidade, com efeito, é a cidade”,³³⁴ etc.

Como sugere a referência a Aristóteles, a expressão “comunidade perfeita” é um termo técnico, um termo de arte. Por “comunidade perfeita”, Aristóteles não quis dizer uma comunidade que não poderia ser melhor, e em conjunto o faz Santo Tomás. Ele está bem ciente de que toda comunidade da vida real é falha e capaz de melhorar. Quando ele chama a comunidade política de “comunidade perfeita”, o que ele realmente quer dizer é que se trata de uma comunidade *completa* (de fato, muitos tradutores preferem essa expressão), ou seja, uma comunidade que possui todos os elementos físicos e sociais essenciais para uma parceria na vida bem vivida.³³⁵

Comunidade perfeita é aquela que não faz parte de outra sociedade e que possui, em si mesma, todos os recursos necessários para proporcionar uma vida humana completa, ou seja, uma vida virtuosa no sentido pleno da palavra.³³⁶

Os homens, diz Santo Tomás,³³⁷ se reúnem em sociedade para conviver dignamente, conforme as exigências de sua própria natureza de seres racionais. A única vida digna do homem, que satisfaça aos postulados de sua própria natureza racional, é a vida conforme a virtude, a vida virtuosa com todo o cortejo de virtudes morais e intelectuais.

Há, porém, duas espécies de sociedade perfeita: uma política, ou de ordem natural; e outra eclesial, ou de ordem sobrenatural. O homem, por sua vez, necessita de ambas para

³³³ Santo Tomás pensou aduzir, aqui, à autoridade de Aristóteles, decidindo-se, porém, pela de Santo Isidoro.

³³⁴ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 90, a. 2, co. (Ed. Loyola, 2005. v. 4, p. 524): “Unde et philosophus, in praemissa definitione legalium, mentionem facit et de felicitate et communione politica. Dicit enim, in V Ethic., quod *legalia iusta dicimus factiva et conservativa felicitatis et particularum ipsius, politica communicatione*, perfecta enim communitas civitas est, ut dicitur in I Polit”.

³³⁵ BUDZISZEWSKI, 2014, p. 34-35. Em seu tratado *De regno ad regem Cypri*, lib. 1, cap. 2, Santo Tomás ainda usa o termo “perfeito” em sentido comparativo, observando que embora a cidade seja uma comunidade perfeita, a província é uma comunidade *mais* perfeita, porque é ainda mais ricamente dotada desses elementos. Continuando nesta linha de pensamento, alguns poderiam supor que uma confederação composta por províncias (o que Santo Tomás chamaria de “império”) seria ainda mais perfeita, e que, talvez, uma confederação mundial fosse a mais perfeita de todas. Mas, de acordo com Budziszewski, isso não seria verdade a menos que várias condições exatas fossem satisfeitas. Estremece o autor do Comentário ao *Tratado da lei* de Tomás de Aquino ao pensar em uma confederação mundial dirigida pelos tiranos que constituem tantos membros das Nações Unidas.

³³⁶ RAMÍREZ, 1952, p. 25.

³³⁷ THOMAE DE AQUINO, *De regno ad regem Cypri*, lib. 1, cap. 15.

conseguir seu último fim. Da primeira, para obter seu último fim natural; e da segunda, para alcançar seu último fim sobrenatural.³³⁸

Mas a comunidade que Santo Tomás tem em mente não é uma simples parceria de uma vida bem vivida, que seria uma parceria entre indivíduos. Pelo contrário, é uma parceria composta, uma parceria de parcerias. Indivíduos formam famílias, indivíduos e famílias formam outras formas de associação, e a associação entre todas essas associações compõe a comunidade como um todo.³³⁹ A unidade da comunidade, então, é muito mais fraca do que a unidade de um corpo vivo, e com razão.³⁴⁰ No entanto, Santo Tomás não diz que uma comunidade e um corpo são semelhantes em todos os aspectos. Ambos têm algum tipo de unidade e, em ambos os casos, a desordem de uma parte afeta o bem-estar do todo. Não se segue, porém, que eles tenham o mesmo tipo de unidade, ou que as partes se relacionem com o todo de maneira idêntica.

Segundo o texto que se cita em seguida, de Aristóteles, essa ordenação à felicidade comum se manifesta claramente a nós na comunidade política e em seu bem comum próprio, que é a felicidade terrena. Mas isto não é mais que um exemplo, o mais claro, sem dúvida, para nós da própria estrutura universal da lei, à qual Santo Tomás alude e se refere diretamente neste artigo.³⁴¹ O homem é parte não só da comunidade política, como gosta de repetir o Doutor Angélico, mas também de outras comunidades superiores, embora não sejam estritamente sociais, como são o universo e o mundo de todos os homens, que formam uma comunidade natural na aspiração a um fim comum, que é a bem-aventurança, que, definitivamente, se consuma no fim último e bem comum separado do universo, que é Deus.³⁴² São frequentes os testemunhos de Santo Tomás onde se expressa essa doutrina do todo e a parte com todas suas aplicações.³⁴³ A lei, por definição, deve dirigir a atividade da vontade do homem; mas esta

³³⁸ RAMÍREZ, 1952, p. 26.

³³⁹ BUDZISZEWSKI, 2014, p. 35.

³⁴⁰ O termo “corpo político”, na tradução dos padres dominicanos, pode parecer contradizer esse ponto. No entanto, tal termo não está presente no latim. As expressões que Santo Tomás realmente usou são *communione politica*, comunhão política ou comunidade, e *politica communicatione*, partilha política ou companheirismo. O mais próximo que ele chega da noção de um “corpo político” está em THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, IIa-IIæ, q. 64, a. 2, onde, ao discutir sobre a pena capital, ele diz “se é útil à saúde de todo o corpo que se ampute um membro gangrenado e capaz de contaminar os outros membros, uma tal amputação é louvável e salutar. Cada pessoa está para toda a sociedade, como a parte está para o todo. Se, portanto, algum homem se torna perigoso para comunidade e ameaça corrompê-la por seu pecado, é louvável e salutar matá-lo, para a preservação do bem comum”. BUDZISZEWSKI, 2014, p. 35.

³⁴¹ SORIA, 1956, p. 22.

³⁴² SORIA, 1956, p. 22.

³⁴³ Cf. THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia, q. 60, a. 5; q. 65, a. 2; Ia-IIæ, q. 19, a. 10; q. 21, a. 3; q. 109, a. 3; IIa-IIæ, q. 26, a. 3; q. 58, a. 5; q. 64, a. 5; THOMAE DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, lib. 3, cap. 64-112.

não age retamente ao querer os bens particulares se não os refere ao bem comum divino, que é a bondade de Deus, bem de todo o universo. E Santo Tomás dá esta razão: porque o apetite natural de toda coisa que é parte de algum todo se ordena ao bem comum do todo.³⁴⁴ Por conseguinte, a lei, enquanto tal, se realiza verdadeiramente a essência de lei, quer dizer, se procede da razão, divina ou humana, e dirige os atos humanos, deve se ordenar sempre ao bem comum.³⁴⁵

E o bem comum e público é heterogêneo, tal como são variadas e múltiplas as próprias sociedades e comunidades. Pois, se falamos da generalidade de todas as coisas, seu bem consiste na ordem das partes entre si e na harmonia das partes da natureza. Se, pelo contrário, falamos da multidão humana, quer dizer, do gênero humano segundo a graça, o bem comum desta multidão consiste na visão de Deus. De acordo com a natureza, o bem público desta multidão consiste em um estado de coisas não discordante e em proporção com a natureza. E se falamos não mais do gênero universal dos homens, mas de determinado povo, nação ou cidade, então o bem comum da multidão consiste no estado delas sem perturbações, acompanhado de justiça e riqueza.³⁴⁶ Em cada comunidade e sociedade há um certo poder e energias peculiares, cuja função é buscar e proteger o bem dessa sociedade; pois se tais sociedades carecessem de um poder assim, capaz de governar e conseguir seu bem, iriam à deriva como um barco sem piloto, e não conseguiriam seu bem, sua meta, seu objetivo. E, tal como estão reciprocamente subordinadas essas sociedades e comunidades, do mesmo modo também estão entre si os bens e os fins aos quais tendem cada uma das sociedade e poderes que conduzem a esses bens; pois assim como o gênero humano é parte do universo inteiro, do mesmo modo também o bem comum e próprio do gênero humano se ordena ao bem de todo o universo, e os poderes que regem as pessoas estão submetidos ao poder que rege a comunidade do universo; e do mesmo modo que na pessoa humana o corpo está ordenado à alma e a natureza à graça, assim também o bem natural e civil e os poderes civis e seculares estão ordenados aos bens espirituais e sobrenaturais e às potestades espirituais,³⁴⁷ como foi dito acima.

Nono, mostra a ordem das nomeações, onde diz: “Em qualquer gênero, porém, o que se nomeia maximamente é princípio dos demais, e esses se nomeiam segundo a ordenação a ele;

³⁴⁴ Cf. THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 19, a. 10.

³⁴⁵ SORIA, 1956, p. 22.

³⁴⁶ LUIS DE LEÓN, *De legibus*, I [De legis substantia, I-II, q. 90, a. 2].

³⁴⁷ LUIS DE LEÓN, *De legibus*, I [De legis substantia, I-II, q. 90, a. 2].

como o fogo que é maximamente quente, é causa do calor nos corpos mistos, que se dizem tão quentes quanto participam do fogo”,³⁴⁸ etc.

Ora, no gênero das leis, a lei eterna é a que se nomeia maximamente. Pois, ela é a suma razão existente em Deus.³⁴⁹ Logo, a lei eterna é princípio das demais leis (natural e humana), e essas se nomeiam segundo a ordenação àquela.

Por “fogo”, Santo Tomás não quer dizer uma reação de oxidação exotérmica particular caracterizada por fumaça e chamas; ele quer dizer algo como calor primitivo, ou talvez energia radiante. Seria absurdo dizer que tudo que é quente se torna quente porque algo se oxida rapidamente, mas não é absurdo dizer que tornar-se quente é adquirir calor primordial.³⁵⁰

Décimo, mostra que a fonte ou princípio ainda mais profundo subjacente ao ato da razão é o seu fim último, de modo que a lei deve ser direcionada para o fim último, que é o bem comum ou compartilhado, onde diz: “Portanto, é necessário que, dado que a lei se nomeia maximamente segundo a ordenação ao bem comum, qualquer outro preceito sobre uma obra particular não tenha razão de lei a não ser segundo a ordenação ao bem comum. E assim toda lei ordena-se ao bem comum”.³⁵¹

Que a lei se ordena ao bem comum pode entender-se em dois sentidos, como explica Francisco de Vitória: num, “de direito”, porque assim deve ser; noutra, “de fato”, não só porque deve ser assim, senão porque, se não é assim, não é lei, o mesmo quando se diz que algumas coisas são “por necessidade de preceito” e outras “por necessidade de fato”. E, em ambos sentidos, pode entender-se a resposta dada neste artigo. Isto por duas razões. Primeira, porque não é lícito ao príncipe estabelecer uma lei que não atenda ao bem comum; caso contrário, seria uma lei tirânica, não uma lei justa, porque se trata de uma pessoa pública que está ordenada ao bem comum e é um ministro da república. Embora seja lícito ao príncipe visar seu próprio bem privado; mas não por meio da lei. Segunda, porque é impossível

³⁴⁸ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 90, a. 2, co. (Ed. Loyola, 2005. v. 4, p. 524): “In quolibet autem genere id quod maxime dicitur, est principium aliorum, et alia dicuntur secundum ordinem ad ipsum, sicut ignis, qui est maxime calidus, est causa caliditatis in corporibus mixtis, quae intantum dicuntur calida, inquantum participant de igne”.

³⁴⁹ Cf. THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 93, a. 1.

³⁵⁰ BUDZISZEWSKI, 2014, p. 36.

³⁵¹ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 90, a. 2, co. (Ed. Loyola, 2005. v. 4, p. 524-525): “Unde oportet quod, cum lex maxime dicatur secundum ordinem ad bonum commune, quodcumque aliud praeceptum de particulari opere non habeat rationem legis nisi secundum ordinem ad bonum commune. Et ideo omnis lex ad bonum commune ordinatur”.

estabelecer uma lei que não atenda ao bem comum; pois tal lei não seria lei e, se constasse que de nenhum modo atendia ao bem comum, não dever-se-ia obedecê-la. Do que se segue este corolário: que embora uma lei tenha sido bem estabelecida e seja justa, se com o passar do tempo resulta inútil, então tal lei cessa e não deve manter-se como tal. Segue-se também que, embora uma lei seja justa, se houvesse alguma província na qual fosse inútil ou pernicioso, ali não dever-se-ia obedecê-la. Mas possa ser que seja útil para a comunidade, embora não o seja para uma ou outra pessoa em particular. Assim, por exemplo, se cessassem a causa e a utilidade do jejum, não haveria mais obrigação de jejuar, mesmo que a lei não tenha sido revogada. Ou, ainda, se ficasse estabelecido que é inútil não contrair casamento entre consanguíneos, essa lei cessaria sem necessidade de sua revogação, posto que já não comprometeria nem obrigaria a ninguém.³⁵²

Esta doutrina se confirma com a noção de lei que se deduz ao final do artigo anterior (a. 1). Ora, a lei é uma proposição universal da razão prática, e as proposições universais práticas devem referir-se a um bem universal. Logo, as leis não podem ter como objeto direto fins ou bens meramente particulares ou privados.³⁵³ No entanto, acrescenta Santo Tomás,³⁵⁴ isto não quer dizer que os atos particulares não possam ser objeto da lei sempre que se refiram ao bem comum. Em si mesmos, eles são particulares; mas participam da comunidade do fim ou bem comum, enquanto estão ordenados a ele pela lei.³⁵⁵

Ora, como dito acima, a lei eterna se nomeia maximamente segundo a ordenação ao bem comum por essência, que é Deus mesmo. Portanto, é necessário que qualquer outro preceito sobre uma obra particular não tenha razão de lei a não ser segundo a ordenação ao supremo bem comum. E assim toda lei ordena-se a Deus.

Mas, essa doutrina de Santo Tomás toca diretamente, como veremos mais adiante, em questões largamente debatidas entre os tomistas contemporâneos,³⁵⁶ que nos obrigam a explicar mais amplamente, embora com a necessária brevidade, alguns dos aspectos que mais interessam à nossa questão.

³⁵² FRANCISCO DE VITORIA, *De legibus*, q. 90, a. 2 (Ediciones Universidad de Salamanca, 2010, p. 92-95). As citações do *De legibus* baseiam-se nos textos da edição trilingue (latim, espanhol e italiano) publicada pelas Ediciones Universidad de Salamanca, 2010.

³⁵³ SORIA, 1956, p. 22.

³⁵⁴ Cf. THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 90, a. 2, co., ad 1 et ad 2.

³⁵⁵ SORIA, 1956, p. 22.

³⁵⁶ Podem-se ver as diversas opiniões dos tomistas contemporâneos em notas e comentários de SORIA, Carlos. La controversia actual en torno a la persona y el bien común. *Estudios Filosóficos*, Valladolid, v. 1-2, n. 1, p. 211-242, 1951-1952.

Deixemos, por ora, o aprofundamento das implicações próprias dessa doutrina e passemos ao exame das réplicas às objeções levantadas inicialmente.

3.6 LIÇÃO V: DAS RÉPLICAS DE SANTO TOMÁS DE AQUINO ÀS OBJEÇÕES DOS QUE DIZEM QUE A LEI NEM SEMPRE SE ORDENA AO BEM COMUM

Apoiado na resposta afirmativa à pergunta que intitula este artigo e nas provas aduzidas em seu favor, Santo Tomás apresenta, ao final, as réplicas a cada uma das objeções aventadas inicialmente. E, sobre isso, faz três considerações. *Primeira*, sobre a abrangência das leis. *Segunda*, sobre a referibilidade dos atos particulares ao bem comum. *Terceira*, sobre a ordenação de tudo o que existe segundo a razão prática ao fim último.

Quanto à primeira, faz duas coisas. *Primeiro*, mostra que as próprias leis são sempre enunciadas em termos universais, onde diz: “o preceito implica a aplicação da lei àquelas coisas que são reguladas pela lei”,³⁵⁷ etc. Assim, por exemplo, todos devem observar o limite de velocidade, ninguém pode roubar de ninguém, e qualquer pessoa que cumpra os requisitos e obtenha uma licença pode dirigir um automóvel.³⁵⁸ *Segundo*, mostra que os mandamentos sobre assuntos particulares não estão contidos na própria lei, mas são alcançados pela aplicação da lei, onde diz: “A ordem ao bem comum, que pertence à lei, é aplicável aos fins particulares. E segundo isso, também se dão preceitos a respeito de alguns particulares”.³⁵⁹ Assim, por exemplo, os legisladores decretam, em abstrato, que ninguém pode roubar de ninguém; mas é o juiz quem sentencia, no caso concreto, um indivíduo por roubar de outrem. Pois, se a proibição de roubo em geral é para o bem comum, então a aplicação da proibição a um caso particular também é para o bem comum.³⁶⁰

Quanto à segunda, faz duas coisas. *Primeiro*, mostra que, na medida em que o indivíduo é membro de sua comunidade, seus atos são considerados certos ou errados não apenas de acordo com seu próprio bem, mas de acordo com sua relação com o bem comum, onde diz: “as ações são certamente da ordem do particular, mas aqueles particulares podem referir-se ao

³⁵⁷ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 90, a. 2, ad 1 (Ed. Loyola, 2005. v. 4, p. 525): “praeceptum importat applicationem legis ad ea quae ex lege regulantur”.

³⁵⁸ BUDZISZEWSKI, 2014, p. 37.

³⁵⁹ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 90, a. 2, ad 1 (Ed. Loyola, 2005. v. 4, p. 525): “Ordo autem ad bonum commune, qui pertinet ad legem, est applicabilis ad singulares fines. Et secundum hoc, etiam de particularibus quibusdam praecepta dantur”.

³⁶⁰ BUDZISZEWSKI, 2014, p. 37.

bem comum”.³⁶¹ É verdade que a propriedade de um indivíduo não é em si um bem comum. Mas a integridade da propriedade como tal é um bem comum no sentido forte do termo, porque todos ganham com sua proteção. Para defender a integridade da propriedade como tal, a lei deve proteger a propriedade de um indivíduo. Nesse sentido, a questão particular de proibir o roubo de um indivíduo é “referível a” – considerada certa ou errada de acordo com sua relação com – o bem comum. Aliás, a recíproca também é verdadeira. Não só o bem da comunidade depende do bem dos indivíduos dentro dela, mas também, como explica Santo Tomás,³⁶² o bem do indivíduo depende do bem da comunidade. Isso vale para comunidades de todos os tipos, de famílias a reinos. E Santo Tomás dá duas razões para esta conclusão. Em primeiro lugar, o bem-estar do indivíduo é *influenciado* pelo bem-estar da comunidade. Tudo o que lhe causa dano, prejudica ele também. Em segundo lugar, o indivíduo está *conectado* à comunidade como um dos membros. Este não é toda a sua identidade, mas é parte dela. O próprio significado de seu bem-estar individual está intrincado com o bem-estar do todo.³⁶³ *Segundo*, justifica-a, onde diz: “não certamente pela comunidade do gênero ou da espécie, mas pela comunidade da causa final, enquanto o bem comum se diz fim comum”.³⁶⁴ Os atos particulares são considerados certos ou errados de acordo com o bem comum não porque todos eles sejam do mesmo tipo (o mesmo gênero ou espécie), mas porque todos compartilham o mesmo propósito (a mesma causa final). E isso é o que o Objeto tentou negar. Mas, pode-se perguntar: como todas as ações individuais podem ter um propósito comum? Será que Santo Tomás pensa que sempre que alguém age, o faz com o objetivo de promover o bem comum (ou pelo menos de não prejudicá-lo)? Responde-se que não, mas ressalta-se que motivo não é a mesma coisa que propósito. Na medida em que ele é membro da comunidade, os atos do cidadão são devidamente considerados do ponto de vista do propósito comum da comunidade, o florescimento de sua parceria em uma vida boa, pois o seu próprio bem e o bem da comunidade estão entrelaçados.³⁶⁵ Mas isso é o que o indivíduo

³⁶¹ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 90, a. 2, ad 2 (Ed. Loyola, 2005. v. 4, p. 525): “operationes quidem sunt in particularibus, sed illa particularia referri possunt ad bonum commune”.

³⁶² Cf. THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, IIa-IIæ, q. 47, a. 10, ad 3.

³⁶³ BUDZISZEWSKI, 2014, p. 37.

³⁶⁴ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 90, a. 2, ad 2 (Ed. Loyola, 2005. v. 4, p. 525): “non quidem communitate generis vel speciei, sed communitate causae finalis, secundum quod bonum commune dicitur finis communis”.

³⁶⁵ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, IIa-IIæ, q. 47, a. 10, ad 2 (Ed. Loyola, 2004. v. 5, p. 602): “ille qui quaerit bonum commune multitudinis ex consequenti etiam quaerit bonum suum, propter duo. Primo quidem, quia bonum proprium non potest esse sine bono communi vel familiae vel civitatis aut regni. Unde et Maximus Valerius dicit de antiquis Romanis quod *malebant esse pauperes in divite imperio quam divites in paupere imperio*. — Secundo quia, cum homo sit pars domus et civitatis, oportet quod homo consideret quid sit sibi bonum ex hoc quod est prudens circa bonum multitudinis, bona enim dispositio partis accipitur

busca racionalmente, mesmo que não seja o que ele realmente busca. Em contraste, o Objedor está tratando atos individuais como se pertencessem a um gênero ou espécie comum.³⁶⁶ Pode até parecer que ele tenha razão, pois anteriormente Santo Tomás³⁶⁷ havia explicado que os atos humanos “tiram sua espécie de seu fim”. Em outras palavras, o propósito do ato determina que tipo de ato ele é. Ora, acabamos de ver que eles compartilham o fim ou propósito do bem comum. Mas que tipo de ato um ato é depende não de seu propósito final compartilhado, mas de seu fim ou propósito particular. Assim, por exemplo, o fim específico de um merceiro é vender mantimentos; o objetivo particular do motorista de ônibus é dirigir um ônibus. Com efeito, seria um absurdo sugerir que o merceiro está fazendo a mesma coisa que o motorista do ônibus, só porque ambos os atos são “referíveis” ao bem comum.³⁶⁸

Quanto à terceira, mostra que o Objedor interpretou mal a afirmação de Santo Isidoro sobre tudo o que é razoável ser uma lei, onde diz: “como nada existe firmemente segundo a razão especulativa a não ser pela resolução aos primeiros princípios indemonstráveis, também nada existe firmemente pela razão prática a não ser pela ordenação ao fim último, que é o bem comum”,³⁶⁹ etc. Com efeito, ele não quis dizer que qualquer conclusão a que chegamos pelo raciocínio é uma lei, mesmo quando raciocinamos sobre bens privados. O que Santo Isidoro quis dizer é que qualquer preceito que a razão prática possa remontar ao seu propósito final, o bem comum, é uma lei. Tomada nesse sentido, a afirmação de Isidoro é bastante correta, mas não justifica a conclusão do Objedor.³⁷⁰

Mas, como dito anteriormente, a doutrina deste artigo toca diretamente em questões largamente debatidas entre os tomistas contemporâneos, que nos levam a explicar mais amplamente, embora com a brevidade devida, alguns dos aspectos que mais interessam à nossa questão.

Analisemos, então, cada um deles abaixo, a começar pelos erros em que caíram alguns filósofos contemporâneos sobre a questão do fim último.

secundum habitudinem ad totum; quia ut Augustinus dicit, in libro *Confess.*, *turpis est omnis pars suo toti non congruens*”.

³⁶⁶ BUDZISZEWSKI, 2014, p. 38.

³⁶⁷ Cf. THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 1, a. 3.

³⁶⁸ BUDZISZEWSKI, 2014, p. 38.

³⁶⁹ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 90, a. 2, ad 3 (Ed. Loyola, 2005. v. 4, p. 525): “sicut nihil constat firmiter secundum rationem speculativam nisi per resolutionem ad prima principia indemonstrabilia, ita firmiter nihil constat per rationem practicam nisi per ordinationem ad ultimum finem, qui est bonum commune”.

³⁷⁰ BUDZISZEWSKI, 2014, p. 39.

3.7 LIÇÃO VI: DOS ERROS EM QUE CAÍRAM OS FILÓSOFOS NEOCLÁSSICOS³⁷¹ SOBRE A QUESTÃO DO FIM ÚLTIMO

Por causa de sua forma metafísica de ver a natureza, e de alguns mal-entendidos na filosofia moral sobre o conceito de fim último, pareceu a alguns filósofos, os expoentes da chamada *Teoria Neoclássica da Lei Natural*,³⁷² que não há um só fim último para todos os homens, mas uma pluralidade de fins, os chamados “bens básicos” (*basic goods*),³⁷³ todos igualmente importantes entre si.³⁷⁴

³⁷¹ As teorias contemporâneas da lei natural dividem-se, basicamente, em duas categorias: (1) o Neotomismo; e (2) a Teoria de Grisez, Finnis e Boyle. A primeira é o renascimento vigoroso e complexo do pensamento de Santo Tomás de Aquino, cuja principal fonte foi a carta encíclica *Æterni patris* (1879) do Papa Leão XIII, que pede a restauração da filosofia cristã e propõe a doutrina tomasiana como seu modelo. Nas décadas que se seguiram ao chamado de Leão XIII, o neotomismo se aglutinou em várias escolas contrastantes que enfatizavam diferentes aspectos do ensino do Doutor Angélico ou se concentravam em enfrentar os desafios de diferentes filósofos modernos, como Kant ou Husserl. Os principais expoentes iniciais do neotomismo foram Reginald Garrigou-Lagrange, Charles De Koninck, Joseph Maréchal, Etienne Gilson e Jacques Maritain. Todas essas figuras eram católicas e a maioria formada por clérigos; a preocupação com a lei natural era apenas uma parte de sua preocupação em elaborar uma filosofia e uma teologia abrangentes. Outra vertente, embora menor e menos definida, do neotomismo originou-se na filosofia anglófona com o trabalho de Peter Geach, Anthony Kenny, G. E. M. Anscombe, Herbert McCabe, Alan Donagan, Mark C. Murphy, Eleonore Stump, Anthony Lisska e Alasdair MacIntyre. Muitos desses neotomistas “analíticos”, em particular MacIntyre, deram importantes contribuições à teoria moral contemporânea. A relação dessas contribuições com a tradição da lei natural é contestada, no entanto, porque muitas vezes são enquadradas em termos de “teoria da virtude”, e a compatibilidade de uma ética da virtude com uma moralidade da lei é uma questão debatida. A segunda categoria de teorias contemporâneas da lei natural é aquela desenvolvida em colaboração entre Germain Grisez, John Finnis e Joseph Boyle. Pode ser vista como parte do renascimento neotomista mais amplo, mas também como uma oposição amigável a ele. A teoria de Grisez, Finnis e Boyle é inspirada por Tomás de Aquino, mas é, em última análise, um novo empreendimento filosófico que rejeita os princípios centrais do pensamento do Doutor Angélico e é notável por seu caráter sistemático e envolvimento com questões morais práticas. A teoria enfatiza a prioridade do conhecimento prático, em oposição ao conhecimento especulativo da natureza, na teoria moral. Outros colaboradores desse projeto são Robert P. George, Patrick Lee e Christopher Tollefsen. THE WITHERSPOON INSTITUTE. Introduction to contemporary theories of natural law. *Natural Law, Natural Rights, and American Constitutionalism*, Princeton, 2012. Disponível em: <https://www.nlnrac.org/contemporary>. Acesso em: 01 mar. 2022.

³⁷² Os pressupostos filosóficos mais importantes da *Teoria Neoclássica da Lei Natural* são quatro: (i) a existência de Deus não é auto-evidente para a mente humana; (ii) o conhecimento de que a amizade com Deus é nosso fim último não está disponível por raciocínio “natural”, mas apenas por revelação; (iii) não é a obtenção desse fim possível por meios naturais, mas apenas pela graça sobrenatural; e (iv) a vontade de Deus, no que diz respeito às criaturas (como a humanidade), não pode ser descoberta pelo raciocínio. Trata-se, em suma, de uma teoria da lei natural elaborada sem a necessidade de alertar para a questão da existência, natureza ou vontade de Deus. FINNIS, 2011, p. 48-49.

³⁷³ Os próprios teóricos da nova lei natural divergem quanto aos “bens básicos” que os primeiros princípios práticos identificam e para os quais nos conduzem. Para John Finnis, tais bens os são apontados por Tomás de Aquino (*Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 94, a. 2-3) como (i) a vida, (ii), o “matrimônio entre homem e mulher e a educação das crianças [*coniunctio maris et feminae et educatio liberorum*]” (de modo nenhum redutível à “procriação”), (iii) o conhecimento, (iv) o viver em amizade (*societas* e *amicitia*) com os outros, (v) a razoabilidade prática (*bonum rationis*) própria, e (vi) conhecer e relacionar-se apropriadamente com a causa transcendente de todo o ser, valor, normatividade e ação eficaz. Trata-se, para ele, de um rol meramente exemplificativo. FINNIS, John. Filosofia Moral, Política e Jurídica de Tomás de Aquino. In: FINNIS, John. *Direito natural em Tomás de Aquino: sua reinserção no contexto do juspositivismo analítico*. Tradução de Leandro Cordioli. Revisão de Elton Somensi de Oliveira. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 2007, p. 37. Para Germain Grisez os bens fundamentais do ser humano são: (i) vida, incluindo saúde e integridade corporal; (ii) trabalho hábil e jogo; (iii) conhecimento e experiência estética; (iv) harmonia com

Segundo o que pensaram os que colocaram isto, a igual importância dentre esses bens significa irreducibilidade, e tal característica implica a impossibilidade de sintetizá-los em um único bem supremo ou fim último. Portanto, segundo esta opinião, Deus pode representar um único fim no campo da fé, mas não no da moral.³⁷⁵ E, isto, por quatro razões.³⁷⁶

1. Pois, como diz Germain Grisez, quando um homem vive na graça de Deus e comete um pecado venial, ele persegue, *de fato*, dois objetivos.³⁷⁷ Ora, um não exclui o outro, ainda que sejam duas finalidades quase absolutamente contrastantes entre si.³⁷⁸ Logo, parece que a amizade com Deus e o pecado são, ambos, fins últimos.

Segundo essa opinião, a visão beatífica de Deus não pertence à esfera da lei natural, pois está situada além do natural e, portanto, não pode ser o fim do homem *naturaliter* entendido. Seu próprio fundamento, portanto, não deve ser encontrado na moralidade, mas na fé. Este é o único âmbito encarregado para discutir sobre esse fim beatífico. Grisez especifica, então, que se há um fim último – a ser entendido em sentido amplo – este poderia ser identificado no esforço comum entre todos os seres humanos, os anjos e, numa relação de ajuda, entre todos estes e Deus na participação nos bens fundamentais.³⁷⁹ Ou seja, numa relação intersubjetiva voltada à cooperação entre os indivíduos e Deus com vistas ao florescimento humano,³⁸⁰ e a este fim geral Grisez chama de “realização integral da comunidade” (*integral communal*

Deus; (v) harmonia entre os seres humanos; (vi) harmonia entre os próprios julgamentos, escolhas, sentimentos e comportamento de uma pessoa; e (vii) casamento, incluindo paternidade. GRIZEZ, Germain. The True Ultimate End of Human Beings: The Kingdom, Not God Alone. *Theological Studies*, London, v. 69, n. 1, p. 38-61, 2008.

³⁷⁴ Teoria esta que foi definida por Russel Hittinger de “politelismo”. Cf. HITTINGER, Russel. A Critique of the New Natural Law Theory. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1987. Para uma crítica ao escrito de Hittinger, cf. GRIZEZ, Germain. Critique of Russell Hittinger’s Book, A Critique of the New Natural Law Theory. *New Scholasticism*, Charlottesville, v. 68, n. 4, p. 438-465, 1988; à qual se segue HITTINGER, Russel. Response to Professor Grisez’s Critique. *The New Scholasticism*, Charlottesville, v. 62, n. 4, p. 466-466, 1988.

³⁷⁵ FINNIS, John M.; GRIZEZ, Germain; BOYLE, Joseph. Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends. *The American Journal of Jurisprudence*, Oxford, v. 32, p. 99-151, 1987. Disponível em: https://scholarship.law.nd.edu/law_faculty_scholarship/846. Acesso em: 02 mar. 2022: “God is not the ultimate *reason* for acting”.

³⁷⁶ Seguiremos, neste e em outros pontos, SCANDROGLIO, Tommaso. *La New Natural Law Theory di Germain G. Grisez e John M. Finnis: analisi e profili critici*. 2011. Tesi (Dottorato in Giurisprudenza) - Dipartimento di storia e filosofia del diritto e diritto canônico, Università degli studi di Padova, Padova, 2009. Disponível em: <http://paduaresearch.cab.unipd.it/3290/>. Acesso em: 30 abr. 2022.

³⁷⁷ GRIZEZ, 2001, p. 3-36. Nesse artigo, Grisez propõe outros exemplos, mas todos ligados ao fato de que, segundo ele, a coexistência de vários fins últimos é um fato empiricamente estabelecido. Escolhemos o exemplo do pecado venial porque nos parece o mais significativo, dado que é ele o que tem maior pertinência com o tema do fim último “Deus”.

³⁷⁸ RYAN, Peter F. Must the Acting Person Have a Single Ultimate End? *Gregorianum*, Roma, v. 82, n. 2, p. 325-356, 2001.

³⁷⁹ GRIZEZ, 2008, p. 55.

³⁸⁰ GRIZEZ, 2001.

fulfillment).³⁸¹ Trata-se, para ele, de um fim que se cumprirá, não de modo exaustivo, em conformidade com o *primeiro princípio moral*.³⁸² Logo, parece que não há um só fim último para todos os homens.

2. ADEMAIS, segundo essa mesma opinião, o fim último não seria apenas a visão beatífica de Deus, mas seria necessário completar este aspecto com a realização do pleno florescimento do ser humano.³⁸³ Ora, como diz Grisez, “a visão beatífica não pode realizar pessoas humanas na medida em que são humanas”.³⁸⁴ Logo, parece que a *beatitudo* última do homem não pode consistir na visão da essência divina em si mesma.

3. ALÉM DISSO, como afirma Grisez³⁸⁵ e, junto com ele, Finnis³⁸⁶ e Boyle,³⁸⁷ se houvesse apenas um fim último não seríamos livres. Pois, não poderíamos deixar de aderir

³⁸¹ Esse fim geral inova, em certo sentido, a abordagem que os autores neoclássicos tinham sobre o ponto em questão. De fato, de uma realização pessoal integral, tese sustentada sobretudo por volta dos anos 80 (FINNIS; GRISEZ; BOYLE, 1987), passou-se a uma realização coletiva integral, elaboração teórica definida após o ano 2000 e válida ainda hoje (GRISEZ, 2001, p. 3-36; 2008, p. 38-61).

³⁸² SCANDROGLIO, 2011, p. 257-258.

³⁸³ Cf. GRISEZ, 2008, p. 38-61. Neste artigo, o autor argumenta contra a visão tomasiana de que o verdadeiro fim último dos seres humanos está somente em Deus, alcançado pela visão beatífica. Para ele, o verdadeiro fim último do ser humano é a realização no reino de Deus, uma comunhão de Pessoas divinas e pessoas criadas, na qual os membros humanos serão realizados com respeito a todos os bens próprios de sua natureza. Do mesmo parecer é FINNIS, 2007, p. 37: “Mesmo o desenvolvimento completo – a *beatitudo perfecta* que Tomás de Aquino coloca firmemente fora das nossas capacidades naturais e dessa vida mortal – não poderia ser considerado como um bem ulterior. Mas, antes disso, como uma síntese e atualização elevada desses bens humanos básicos na maneira apropriada para a forma de vida livre de imaturidade (e outros incidentes de procriação) e de decadência”. Nesse artigo, Finnis trata da teoria ética e política de Tomás de Aquino como separável de sua teologia do fim último da vida. E leva a sério sua enfática e reiterada tese de que, “aparte da oportunidade dada divinamente e sobrenatural da *perfecta beatitudo* (uma dádiva a respeito da qual a filosofia não sabe nada), o único fim último e *beatitudo* (realização) para os seres humanos é viver em uma razoabilidade completa, de forma moralmente excelente (*virtuosus*)”. FINNIS, 2007, p. 27.

³⁸⁴ GRISEZ, 2001, p. 3-36: “beatific vision cannot fulfill human persons insofar as they are human”. Sobre os erros desta teoria filosófica, cf. DI BLASI, 2013, p. 35-45.

³⁸⁵ GRISEZ, 2001, p. 3-36. Cf., ainda, GRISEZ, Germain. Man, Natural End of. In: NEW Catholic Encyclopedia. Washington, D.C.: Gale, 1967. v. 9, p. 132-138.

³⁸⁶ FINNIS, John; GRISEZ, Germain. The Basic Principles of Natural Law: a Reply to Ralph McInerny. In: FINNIS, John. *Natural Law*. Oxford: Dartmouth, 1991. v. 1, p. 31. FINNIS, John. Natural Law and the “Is” – “Ought” Question: an Invitation to Professor Veatch. *The Catholic Lawyer*, New York, v. 26, n. 4, p. 266-277, 1981. Disponível em: <https://scholarship.law.stjohns.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=2105&context=tcl>. Acesso em: 29 abr. 2022. Ver, especialmente, p. 275. FINNIS, John. *Gli assoluti morali*. Milano: Edizioni Ares, 1993, p. 65-66.

³⁸⁷ BOYLE, Joseph. Free Choice, Incomparably Valuable Options and Incommensurable Categories of Good. *The American Journal of Jurisprudence*, Oxford, v. 47, n. 1, p. 123-141, 2002. Disponível em: <https://scholarship.law.nd.edu/ajj/vol47/iss1/6/>. Acesso em: 30 abr. 2022. BOYLE, Joseph. Free Choice, Incommensurable Goods and the Self-Refutation of Determinism. *The American Journal of Jurisprudence*, Oxford, v. 50, n. 1, p. 139-163, 2005. Disponível em: <https://scholarship.law.nd.edu/ajj/vol50/iss1/6/>. Acesso em: 30 abr. 2022. BOYLE, Joseph M.; GRISEZ, Germain; TOLLEFSEN, Olaf. *Free Choice: A Self-Referential Argument*. Notre Dame; London: University of Notre Dame Press, 1976. BOYLE, Joseph M.; GRISEZ, Germain; TOLLEFSEN, Olaf. Determinism, Freedom, and Self-Referential Arguments. *Review of Metaphysics*, Washington, v. 26, n. 1, p. 3-37, 1972. Disponível em: <http://twotlj.org/OW-DetFreeSelf-Ref.pdf>. Acesso em: 30 abr. 2022.

necessariamente àquele fim uma vez conhecido.³⁸⁸ Logo, parece que “a realidade do livre arbítrio é incompatível com a suposição – por exemplo, de Aristóteles – de que há um único fim natural da vida humana”.³⁸⁹ Ademais, o fato de se poder estabelecer o grau de moralidade de um ato conforme uma maior ou menor proximidade de valores em relação ao fim último levaria ao determinismo: só se poderia escolher aquele único ato que promete, em chave proporcionalista, o maior grau de bem naquela situação.³⁹⁰ Ora, como dizem Grisez e Boyle, a incomensurabilidade dos bens fundamentais, por outro lado, preservaria a liberdade de escolha: “O fato de que esses bens humanos são incomensuráveis implica que os indivíduos podem fazer escolhas livres. Uma livre escolha só pode ser feita entre opções que incorporam bens imensuráveis”.³⁹¹ Logo, parece que a existência de um único fim último é incompatível com o livre-arbítrio.

4. ALÉM DO MAIS, afirmar a existência de um fim último significaria admitir a comensurabilidade dos bens e, portanto, sua ordem hierárquica.³⁹² Haveria, portanto, uma redutibilidade a um único bem superior, dada a presença neles de um único mínimo denominador comum (a *ratio boni*). Uma concepção que Finnis chama de agregadora do bem.³⁹³ Isso poderia levar ao sacrifício de alguns bens, ainda que importantes, em favor de outros bens mais importantes. Assim, por exemplo, os ensaios clínicos em alguns poucos sujeitos que causariam suas mortes seriam tolerados porque contrabalanceados pela descoberta de vacinas capazes de tratar milhões de pessoas. Portanto, a proporcionalidade abriria as portas ao relativismo ético e principalmente ao situacionismo.³⁹⁴

³⁸⁸ Cf. FINNIS, 1993, p. 65-66. FINNIS, John. *Legge naturale e diritti naturali*. Curatore: Francesco Viola. Torino: Giappichelli, 1996, p. 120-127. FINNIS, John M.; GRISEZ, Germain; BOYLE, Joseph. *Nuclear Deterrence, Morality and Realism*. Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1987, p. 254-260. DI BLASI, Fulvio. *John Finnis*. Palermo: Phronesis, 2008, p. 69.

³⁸⁹ FINNIS; GRISEZ; BOYLE, 1987, p. 101: “the reality of free choice is incompatible with the supposition-for instance, of Aristotle-that there is a single natural end of human life”. Cf., também, § IV (B), X, XI (A).

³⁹⁰ GRISEZ, Germain; BOYLE, Joseph. Response to Our Critics and Our Collaborators. In: GEORGE, Robert P. (ed.). *Natural Law and Moral Inquiry: Ethics, Metaphysics, and Politics in the Thought of Germain Grisez*. Washington, D.C.: Georgetown University Press, 1998, p. 215.

³⁹¹ GRISEZ, Germain; BOYLE, Joseph. *Life and Death With Liberty and Justice: A Contribution to the Euthanasia Debate*. Notre Dame; London: University of Notre Dame Press, 1979, p. 350.

³⁹² Para uma crítica à proporcionalidade, cf. BOYLE, Joseph; GRISEZ, Germain; FINNIS, John M. Incoherence and Consequentialism (or Proportionalism) – A Rejoinder. *American Catholic Philosophical Quarterly*, Charlottesville, v. 64, n. 2, p. 271-277, 1990.

³⁹³ FINNIS, John. Introduction. In: FINNIS, John. *Natural Law*. Aldershot; Sydney: Dartmouth, 1991. v. 2, p. xi-xvi.

³⁹⁴ SCANDROGLIO, 2011, p. 267. Cf. GRISEZ, Germain. *Contraception and the Natural Law*. Milwaukee: The Bruce Publishing Company, 1964, p. 53-57.

3.8 LIÇÃO VII: DOS ARGUMENTOS DE SANTO TOMÁS DE AQUINO CONTRÁRIOS À OPINIÃO PRECEDENTE

Segundo a *Teoria Clássica da Lei Natural*³⁹⁵ de Santo Tomás de Aquino, não merecem prosperar as razões suscitadas pelos autores neoclássicos, o que irá ser evidenciado através de cinco argumentos.

1. Pois, é impossível que a vontade de um mesmo homem tenda simultaneamente para diversos fins últimos. E, isto, por três razões. *Primeira*, porque, buscando cada um a sua perfeição, busca-a como fim último, como bem perfeito e completivo de si próprio. Logo, é necessário que o fim último satisfaça totalmente os desejos do homem, de modo que, além dele, não deixe nada a desejar. Ora, tal não se daria se fosse necessário algo de estranho à perfeição desse fim. Por onde, não é possível que o apetite tenda para dois fins, como se fossem ambos o seu bem perfeito dele. *Segunda*, porque, assim como no processo da razão o princípio é o que é naturalmente conhecido, assim também no do apetite racional, que é a vontade, é necessário que seja princípio aquilo que é naturalmente desejado. Ora, é necessário também que este seja um só, porque a natureza não tende senão para uma só coisa como termo. Mas, o princípio, no processo do apetite racional é o último fim. Por onde, é necessário que aquilo para o qual a vontade tende enquanto último fim também seja único. *Terceira*, porque, como as ações voluntárias são especificadas pelo fim, é necessário que do fim último, que é comum, recebam também a noção do gênero, assim como os seres naturais tem o gênero fundado na razão formal comum. Ora, como todas as coisas apetecíveis da vontade, enquanto tais, estão no mesmo gênero, é necessário que o último fim seja um só. E isso principalmente porque, em cada gênero, há um só primeiro princípio, e o fim último exerce tal função. Ora, assim como o fim último do homem, em geral, está para todo o gênero humano, assim também o fim último de um determinado homem está para o de outro homem. Por

³⁹⁵ Os pressupostos filosóficos mais importantes da *Teoria Clássica da Lei Natural* de Santo Tomás de Aquino são quatro: a capacidade da razão humana (1) de compreender a inteligibilidade da natureza, isto é, de compreender o significado, a ordem e as leis da natureza; (2) alcançar a existência de Deus através do conhecimento da natureza e, portanto, (3) referir da existência da natureza à sabedoria e vontade de um Criador, ou seja, à Lei de Deus; e finalmente (4) ver a ordem da natureza como (eticamente) importante porque pensada e querida por Deus. DI BLASI, 2013, p. 37. Para um estudo mais aprofundado sobre o tema, cf. DI BLASI, Fulvio. *Dio e la legge naturale: Una rilettura di Tommaso d'Aquino*. 2. ed. Palermo: Phronesis Editore, 2021; DI BLASI, Fulvio. *Conoscenza pratica, teoria dell'azione e bene politico*. Soveria Mannelli: Rubbettino Editore, 2006.

onde, é necessário que, assim como há naturalmente para todos os homens um só fim último, também a vontade de cada um deles se firme em um só fim último.³⁹⁶

2. ADEMAIS, o desejo humano de fim último – ou seja, de beatitude – é natural e não depende do livre-arbítrio.³⁹⁷ Pois, assim como o intelecto adere necessária e naturalmente aos primeiros princípios, assim também a vontade adere ao fim último.³⁹⁸ Ora, há bens particulares que não têm relação necessária com a beatitude, porque se pode ser feliz sem eles; e a tais bens a vontade não adere necessariamente. Mas há outros bens que têm uma relação necessária com a beatitude; e estes bens são aqueles pelos quais o homem adere a Deus, em quem somente se encontra a verdadeira bem-aventurança.³⁹⁹

3. ALÉM DISSO, chama-se beatitude a aquisição do bem perfeito. Por isso, quem quer que seja capaz de tal bem pode alcançar a beatitude. Ora, como o intelecto humano pode apreender o bem universal e perfeito, e a sua vontade apetece-lo, então conclui-se que o homem é capaz do bem perfeito. E, portanto, pode alcançar a beatitude. E o mesmo também se diz por ser ele capaz da visão da essência divina (*capax Dei*); e nesta visão consiste a beatitude perfeita do

³⁹⁶ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 1, a. 5, co. (Ed. Loyola, 2003. v. 3, p. 40-41): “impossibile est quod voluntas unius hominis simul se habeat ad diversa, sicut ad ultimos fines. Cuius ratio potest triplex assignari. Prima est quia, cum unumquodque appetat suam perfectionem, illud appetit aliquis ut ultimum finem, quod appetit, ut bonum perfectum et completivum sui ipsius. Unde Augustinus dicit, XIX de Civ. Dei, *finem boni nunc dicimus, non quod consumatur ut non sit, sed quod perficiatur ut plenum sit*. Oportet igitur quod ultimus finis ita impleat totum hominis appetitum, quod nihil extra ipsum appetendum relinquatur. Quod esse non potest, si aliquid extraneum ad ipsius perfectionem requiratur. Unde non potest esse quod in duo sic tendat appetitus, ac si utrumque sit bonum perfectum ipsius. Secunda ratio est quia, sicut in processu rationis principium est id quod naturaliter cognoscitur, ita in processu rationalis appetitus, qui est voluntas, oportet esse principium id quod naturaliter desideratur. Hoc autem oportet esse unum, quia natura non tendit nisi ad unum. Principium autem in processu rationalis appetitus est ultimus finis. Unde oportet id in quod tendit voluntas sub ratione ultimi finis, esse unum. Tertia ratio est quia, cum actiones voluntarie ex fine speciem sortiantur, sicut supra habitum est, oportet quod a fine ultimo, qui est communis, sortiantur rationem generis, sicut et naturalia ponuntur in genere secundum formalem rationem communem. Cum igitur omnia appetibilia voluntatis, inquantum huiusmodi, sint unius generis, oportet ultimum finem esse unum. Et praecipue quia in quolibet genere est unum primum principium, ultimus autem finis habet rationem primi principii, ut dictum est. Sicut autem se habet ultimus finis hominis simpliciter ad totum humanum genus, ita se habet ultimus finis huius hominis ad hunc hominem. Unde oportet quod, sicut omnium hominum est naturaliter unus finis ultimus, ita huius hominis voluntas in uno ultimo fine statuatur”.

³⁹⁷ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia, q. 83, a. 1, ad 5 (Ed. Loyola, 2002. v. 2, p. 488): “Qui quidem appetitus naturalis est, et non subiacet libero arbitrio, ut ex supradictis patet”.

³⁹⁸ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia, q. 82, a. 1, co. (Ed. Loyola, 2002. v. 2, p. 476): “Quinimmo necesse est quod, sicut intellectus ex necessitate inhaeret primis principiis, ita voluntas ex necessitate inhaereat ultimo fini, qui est beatitudo”.

³⁹⁹ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia, q. 82, a. 2, co. (Ed. Loyola, 2002. v. 2, p. 478): “Sunt enim quaedam particularia bona, quae non habent necessariam connexionem ad beatitudinem, quia sine his potest aliquis esse beatus, et huiusmodi voluntas non de necessitate inhaeret. Sunt autem quaedam habentia necessariam connexionem ad beatitudinem, quibus scilicet homo Deo inhaeret, in quo solo vera beatitudo consistit”.

homem.⁴⁰⁰ E, isto, por duas razões. Primeira, porque o homem não é perfeitamente feliz, enquanto lhe resta algo a desejar e a buscar. Segunda, porque, como para a perfeição de uma potência é relativa à natureza do seu objeto, para a perfeita felicidade é necessário o intelecto atingir a essência mesma da causa primeira, que é Deus mesmo.⁴⁰¹

4. ALÉM DO MAIS, embora a beatitude perfeita e verdadeira não possa ser obtida nesta vida, podemos, porém, alcançar nesta vida uma certa participação de beatitude.⁴⁰² A participação da beatitude pode ser imperfeita de dois modos. De um, quanto ao objeto mesmo da beatitude, que não é visto na sua essência; e tal imperfeição elimina a essência da verdadeira beatitude. De outro, quanto ao próprio participante que, certo, atinge o objeto da beatitude, em si mesmo, que é Deus, mas imperfeitamente, por comparação com o modo pelo qual Deus a si mesmo se goza; e tal imperfeição não elimina a verdadeira essência da beatitude porque, sendo esta uma operação, a sua verdadeira essência se considera quanto ao objeto que especifica o ato, e não quanto ao sujeito.⁴⁰³

5. POR ÚLTIMO, o homem, ao viver segundo a virtude, se ordena a um fim ulterior que consiste na fruição divina. Ora, é necessário que o fim da multidão humana seja o mesmo que o de um só homem. Portanto, o fim último da multidão congregada não é viver segundo a virtude, mas mediante uma vida virtuosa alcançar a fruição de Deus.⁴⁰⁴

⁴⁰⁰ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 5, a. 1, co. (Ed. Loyola, 2003. v. 3, p. 96-97): “beatitudo nominat adeptionem perfecti boni. Quicumque ergo est capax perfecti boni, potest ad beatitudinem pervenire. Quod autem homo perfecti boni sit capax, ex hoc apparet, quia et eius intellectus apprehendere potest universale et perfectum bonum, et eius voluntas appetere illud. Et ideo homo potest beatitudinem adipisci. Apparet etiam idem ex hoc quod homo est capax visionis divinae essentiae, sicut in primo habitum est; in qua quidem visione perfectam hominis beatitudinem consistere diximus”.

⁴⁰¹ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 3, a. 8, co. (Ed. Loyola, 2003. v. 3, p. 77-78): “ultima et perfecta beatitudo non potest esse nisi in visione divinae essentiae. Ad cuius evidentiam, duo consideranda sunt. Primo quidem, quod homo non est perfecte beatus, quandiu restat sibi aliquid desiderandum et quaerendum. Secundum est, quod uniuscuiusque potentiae perfectio attenditur secundum rationem sui obiecti [...]. Ad perfectam igitur beatitudinem requiritur quod intellectus pertingat ad ipsam essentiam primae causae. Et sic perfectionem suam habebit per unionem ad Deum sicut ad obiectum, in quo solo beatitudo hominis consistit”.

⁴⁰² THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 5, a. 3, co. (Ed. Loyola, 2003. v. 3, p. 99-100): “aliqualis beatitudinis participatio in hac vita haberi potest, perfecta autem et vera beatitudo non potest haberi in hac vita”.

⁴⁰³ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 5, a. 3, ad 2 (Ed. Loyola, 2003. v. 3, p. 100): “participatio beatitudinis potest esse imperfecta dupliciter. Uno modo, ex parte ipsius obiecti beatitudinis, quod quidem secundum sui essentiam non videtur. Et talis imperfectio tollit rationem verae beatitudinis. Alio modo potest esse imperfecta ex parte ipsius participantis, qui quidem ad ipsum obiectum beatitudinis secundum seipsum attingit, scilicet Deum, sed imperfecte, per respectum ad modum quo Deus seipso fruitur. Et talis imperfectio non tollit veram rationem beatitudinis, quia, cum beatitudo sit operatio quaedam, ut supra dictum est, vera ratio beatitudinis, consideratur ex obiecto, quod dat speciem actui, non autem ex subiecto”.

⁴⁰⁴ THOMAE DE AQUINO, *De regno ad regem Cypri*, lib. 1, cap. 15 (Ed. Resistência Cultural, em coedição com Armada, 2017, p. 160-161): “Sed quia homo vivendo secundum virtutem ad ulteriorem finem ordinatur, qui

3.9 LIÇÃO VIII: DAS CRÍTICAS APRESENTADAS PELOS NEOTOMISTAS À TESE NEOCLÁSSICA DO FIM ÚLTIMO

Sobre este ponto, como se poderia imaginar, surgiram debates acalorados entre os neo-jusnaturalistas de molde tomista⁴⁰⁵ e os expoentes da nova teoria da lei natural,⁴⁰⁶ o que irá ser evidenciado através das críticas neotomistas à tese neoclássica do fim último.

QUANTO AO 1º ERRO, sobre a multiplicidade de fins perseguidos por quem pratica o mal, deve-se dizer, em primeiro lugar, que o fim único de carácter natural (Deus) pode ser rejeitado pelo homem: quem vive em pecado venial não está perfeitamente orientado a Deus, pois com esse pecado venial ele pôs em prática um ato que não está em absoluta aderência ao fim Deus. Quem comete um pecado mortal está ainda menos perfeitamente orientado a Deus. Santo Tomás estava ciente de que os homens podem perseguir diversos fins com relação ao único fim natural no qual todos os fins intermediários da lei natural são sintetizados, e isto, às vezes, por uma ignorância acerca do conteúdo do fim último. Diz, com efeito, o Doutor medieval na resposta à questão 1, artigo 7 do *Tratado da bem-aventurança* que:

Quanto à razão do último fim, todos são iguais no desejo do último fim, porque todos desejam alcançar a sua perfeição que é a razão do último fim, como acima foi dito. Mas quanto àquilo em que esta razão se encontra, nem todos os homens estão de acordo com o último fim. Com efeito, alguns desejam as riquezas como o bem perfeito, outros o prazer, outros qualquer outra coisa.⁴⁰⁷

consistit in fruitione divina, ut supra iam diximus, oportet eumdem finem esse multitudinis humanae qui est hominis unius. Non est ergo ultimus finis multitudinis congregatae vivere secundum virtutem, sed per virtuosam vitam pervenire ad fruitionem divinam”.

⁴⁰⁵ Cf. MCINERNEY, Ralph. *The Principles of Natural Law*. *American Journal of Jurisprudence*, Oxford, v. 25, n. 1, p. 1-15, 1980. VEATCH, Henry Babcock. *Natural Law and the “Is”-“Ought” Question: Queries to Finnis and Grisez*. In: VEATCH, Henry Babcock. *Swimming against the Current in Contemporary Philosophy*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 1990. HITTINGER, 1987. GAHL JR., Robert A. *Ética narrativa e conoscenza di Dio*. In: ROMERA, Luis (a cura di). *Dio e il senso dell’esistenza umana*. Roma: Armando, 1999, p. 191-192. GAHL JR., Robert A. *Practical Reason in the Foundation of Natural Law According to Germain Grisez, John Finns and Joseph Boyle Jr.* 1991. Thesis (Doctorate of Philosophy) – Faculty of Philosophy, Roman Athenaeum of the Holy Cross, Roma, 1991. ASHLEY, B.M. *What Is the End of the Human Person?* In: GORMALLY, Luke (ed.). *Moral Truth and Moral Tradition*. Dublin: Four Courts, 1994, p. 68-96. MACDONALD, Scott. *Aquinas’s Ultimate Ends: A Reply to Grisez*. *The American Journal of Jurisprudence*, Oxford, v. 46, n. 1, p. 37-49, 2001. DI BLASI, Fulvio; HOCHSCHILD, Joshua P.; LANGAN, Jeffrey (ed.). *Ethics without God? The Divine in Contemporary Moral and Political Thought*. South Bend: St. Augustine’s Press, 2008. DI BLASI, 2008, p. 69. DI BLASI, 2006, p. 113-132. SCANDROGLIO, 2011, p. 253-268. Seguiremos em outros postos este último texto acerca das críticas à tese neoclássica do fim último.

⁴⁰⁶ Cf. FINNIS; GRISEZ, 1991, p. 31. FINNIS, 1981, p. 275. GRISEZ, 2001; 1967, p. 132-138; 2008.

⁴⁰⁷ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 1, a. 7, co. (Ed. Loyola, 2003. v. 3, p. 44): “Quantum igitur ad rationem ultimi finis, omnes conveniunt in appetitu finis ultimi, quia omnes appetunt suam perfectionem adimpleri, quae est ratio ultimi finis, ut dictum est. Sed quantum ad id in quo ista ratio invenitur, non omnes homines conveniunt in ultimo fine, nam quidam appetunt divitias tanquam consummatum bonum, quidam autem voluptatem, quidam vero quodcumque aliud”.

Todos, portanto, são orientados à felicidade perfeita; mas, às vezes, perseguindo fins intermediários que não podem nos conduzir à tal beatitude. Mais especificamente, é bom precisar que Santo Tomás não afirmou que não há outros fins, mas que todos os fins convergem para um único e supremo fim, através de diferentes gradações de perfeição. Ele não afirmou que o mau não pode ser feito, mas que as boas ações encontram realização e significação final em Deus. O pecado venial é um fim que não é perfeitamente natural e, portanto, não pode encontrar síntese perfeita em Deus, que é um fim perfeito e natural para o homem. É bom sublinhar esta passagem argumentativa: o desembaraço conceitual gira em torno do conceito de maior ou menor perfeição dos atos ou fins perseguidos. Em poucas palavras, de um ponto de vista puramente filosófico é impossível hipotetizar um fim último que não seja Deus porque Ele é a totalidade do ser, Ele é o Ser subsistente e, portanto, nada poderia ser posto fora de Deus. Tudo o que é recebeu ser por participação.⁴⁰⁸ Caso contrário, teríamos que admitir um ente, ou vários entes, que não participam de Seu ser e, portanto, deveria haver mais “deuses”. Mas isso estaria em contradição com o fato de que, na definição de Deus, Ele é descrito como um ente infinito, como se vê na resposta do Mestre dominicano à questão 7, artigo 1 do *Tratado de Deo Uno*.⁴⁰⁹ A existência de outros entes limitaria Sua infinidade e, portanto, não poderíamos mais nos referir a ele como Deus; logo não pode haver mais entes infinitos entendidos em um sentido absoluto.⁴¹⁰ Pode-se perguntar como se explica a existência de um fim que não está em perfeita sintonia com o fim último, sem prejuízo da exigência de que nada possa ser posto fora de Deus? A explicação que Santo Tomás dá para isso faz referência à natureza do mal,⁴¹¹ entendido como *privatio boni*: “o mal é a privação do bem”.⁴¹² Ontologicamente falando, o mal não existe. Por conseguinte, o fim que não se orienta a Deus não é um *ens* existente em si mesmo, mas uma falta de ser.⁴¹³ Diz, com efeito, na resposta à questão 18, artigo 2 do *Tratado dos atos humanos* que “o bem e o mal da ação como das demais coisas, considera-se pela plenitude ou pela deficiência do ser”.⁴¹⁴ É como um flecha que não atinge perfeitamente o coração do alvo, mas chega ao alvo (nada se encontra fora do ser). O mal é uma aproximação ou afastamento do ponto central do alvo que é Deus, o Ser por excelência: “os que pecam, afastam-se daquilo em que verdadeiramente se

⁴⁰⁸ Cf. VANNI ROVIGHI, Sofia. *Istituzioni di filosofia*. Brescia: Editrice La Scuola, 1994, p. 128.

⁴⁰⁹ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia, q. 7, a. 1, co.

⁴¹⁰ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia, q. 7, a. 2, co.

⁴¹¹ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia, q. 7, a. 2, co.; *Quaestiones disputatae de malo*; q. 1, a. 1, co.

⁴¹² THOMAE DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de malo*; q. 1, a. 1, co.; *Summa contra Gentiles*, lib. 3, cap. 141, n. 1 (Ed. Ecclesiae, 2017, p. 567): “Malum autem est privatio boni”.

⁴¹³ Cf. VANNI ROVIGHI, 1994, p. 131.

⁴¹⁴ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 18, a. 2, co. (Ed. Loyola, 2003. v. 3, p. 240): “bonum et malum actionis, sicut et ceterarum rerum, attenditur ex plenitudine essendi vel defectu ipsius”.

encontra a razão do último fim”, como se diz na resposta à primeira objeção da questão 1, artigo 7, do *Tratado da bem-aventurança*.⁴¹⁵ Então o mal, entendido como a existência de vários fins que não coincidem com o fim Deus, é explicado como uma gradação diferente do ser em ação, como uma maior ou menor perfeição exigida do homem no ato em relação ao ser divino, como uma distância mais ou menos maior do fim último que é Deus. Assim, diz Santo Tomás na resposta à terceira objeção da questão 8, artigo 1 do *Tratado de Deo Uno* que: “as coisas se dizem distantes de Deus por uma dessemelhança de natureza ou de graça”.⁴¹⁶ O fim mal, não sendo totalmente idêntico ao fim natural, se põe objetivamente em contraste com o que diz o Doutor Angélico na resposta da questão 94, artigo 2, do *Tratado da lei*: “o bem tem razão de fim, e o mal, razão do contrário”.⁴¹⁷ Dito isso, é necessário apontar que o mal é uma falta de ser *em relação ao* que esse ente deve ser. Em outras palavras, é evidente que o homem tem um grau de perfeição muito inferior a Deus. Mas o homem, enquanto criatura, não é um ser mau pelo simples fato de ser menos perfeito que o ser de Deus. O mal está relacionado ao ato e com a natureza. O mal será então aquele ato que não satisfaz o que se exige do homem enquanto homem. A perfeição mencionada acima deve ser entendida, então, *limitada* à condição de criatura do homem. A perfeição não como igualdade com Deus, mas como a plenitude do ser humano.⁴¹⁸ O pleno respeito pelo que se espera da natureza humana se ordena, assim, perfeitamente ao fim último que é Deus. Em suma, a pregação de um único fim perfeito não contradiz a existência de múltiplos fins não perfeitamente orientados ao fim último. É possível, portanto, dar a coexistência do fim último e de outros fins que diferem do que é exigido pela natureza do sujeito que age em vista do mesmo fim último.⁴¹⁹

Em segundo lugar, deve-se dizer que a existência de vários fins incomensuráveis entre si, como postulado pelos autores da *Nova Teoria da Lei Natural*, e a escolha concreta *hic et nunc* de um deles em detrimento de outros postula necessariamente um fim ulterior aos bens fundamentais. Pode-se perguntar por que alguém escolhe, aqui e agora, a experiência estética (ir a um museu) em vez da religião (ir rezar). Evidentemente porque há um critério ulterior em

⁴¹⁵ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 1, a. 7, ad 1 (Ed. Loyola, 2003. v. 3, p. 44): “illi qui peccant, avertuntur ab eo in quo vere invenitur ratio ultimi finis”.

⁴¹⁶ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia, q. 8, a. 1, ad 3 (Ed. Loyola, 2001. v. 1, p. 221): “Dicuntur tamen res distare a Deo per dissimilitudinem naturae vel gratiae”.

⁴¹⁷ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 94, a. 2, co. (Ed. Loyola, 2005. v. 4, p. 562): “bonum habet rationem finis, malum autem rationem contrarii”.

⁴¹⁸ O mesmo argumento pode ser utilizado para responder à questão sobre a perfeição celestial. Cada bem-aventurado será diferente do outro em perfeição segundo o grau de santidade que lhe foi exigido nesta vida e de como ele respondeu a esta vocação. Cada bem-aventurado é como se fosse um vaso de um determinado tamanho. Muitos vasos, muitos tamanhos, mas todos cheios até a borda: todos *perfeitamente* cheios. SCANDROGLIO, 2011, p. 260.

⁴¹⁹ SCANDROGLIO, 2011, p. 258-260.

relação aos bens básicos, uma razão, que é um fim, que vai além dos *basic values*, os quais, portanto, não são o termo último do agir humano, não são realmente razões fundamentais para a ação. Grisez e Finnis explicam a validade moral das escolhas concretas a partir de um critério subjetivo: opta-se na vida concreta por um bem e não por outro porque se faz referência a parâmetros subjetivos. A comensurabilidade dos bens e, portanto, a existência de uma ordem hierárquica existe em um nível subjetivo. A exemplo daquele indivíduo que, segundo seu projeto de vida, agora é melhor ir a uma exposição de pintura do que ir a uma igreja rezar. No entanto, todos esses argumentos levam a demonstrar que os bens fundamentais não são os fins últimos de nossas escolhas, mas há um fim ulterior (por exemplo, o projeto de vida) que é mesmo de ordem subjetiva porque não pode ser objetivamente previsto para todos e que se situa na ação prática, que é o momento em que as normas morais passam a existir, momento central para a construção teórica de Grisez e Finnis. Portanto, há um fim último nas teorias neoclássicas e ele se manifesta mais claramente no momento em que o sujeito realiza uma ação moral.⁴²⁰

Essa contradição, na verdade, evidencia uma verdade teórica: os bens fundamentais da *Nova Teoria da Lei Natural* não podem ser fins últimos. Pois, como diz Santo Tomás na resposta à terceira objeção da questão 2, artigo 7 do *Tratado da bem-aventurança*: “a bem-aventurança sendo perfeição da alma, lhe é um bem inerente. Mas aquilo em que a bem-aventurança consiste, e que faz o bem-aventurado, lhe é exterior”.⁴²¹ E, de modo semelhante, ele diz no capítulo 15 do tratado *Do reino* que: “há determinado bem extrínseco ao homem enquanto vive mortalmente, a saber, a beatitude última”.⁴²² Aqui, põe-se em relevo não só a condição paradoxal do homem que, como mencionamos anteriormente, naturalmente deseja um fim sobrenatural; mas também o fato de que os bens da alma propostos por Finnis e Grisez, como eles mesmos contraditoriamente apontam, não satisfazem o anseio de felicidade do homem. De fato, há sempre um fim ulterior que nos leva a buscar esses bens: um projeto de vida coerente, o desejo de realizar-se plenamente como pessoa, etc.⁴²³

⁴²⁰ SCANDROGLIO, 2011, p. 260-261.

⁴²¹ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 2, a. 7, ad 3 (Ed. Loyola, 2003. v. 3, p. 60): “beatitudo ipsa, cum sit perfectio animae, est quoddam animae bonum inhaerens, sed id in quo beatitudo consistit, quod scilicet beatum facit, est aliquid extra animam”.

⁴²² THOMAE DE AQUINO, *De regno ad regem Cypri*, lib. 1, cap. 15 (Ed. Resistência Cultural, em coedição com Armada, 2017, p. 156-157): “est quoddam bonum extrinsecum homini quamdiu mortaliter vivit, scilicet ultima beatitudo”. Da mesma opinião é HITTINGER, 1987.

⁴²³ SCANDROGLIO, 2011, p. 261.

Por fim, há pelo menos dois outros argumentos contrários às posições doutrinárias neoclássicas sobre o tema do fim último. O *primeiro* diz respeito à questão da racionalidade prática dos bens básicos. Se os bens são boas razões para agir, talvez possamos identificar em Deus a melhor razão prática, o fim existencial mais válido em relação aos outros fins, minando assim a plena igualdade de valor dos bens fundamentais pregada por Grisez e Finnis. De fato, agir por amizade com Deus é prova de que o egoísmo foi superado. Atribuir valor ao bem “Deus” implica, como o próprio Finnis sublinha,⁴²⁴ valorizar necessariamente o bem comum e o próprio bem pessoal, concretizando um nível de auto-aperfeiçoamento do mais alto grau. Mas Deus não é importante apenas porque no plano prático Ele nos oferece uma espécie de síntese das melhores razões para agir, colocando-se, assim, em um nível hierarquicamente superior a elas. Sua relevância, e chegamos ao *segundo argumento* crítico, também pode ser afirmada no plano especulativo quando, como indica novamente o Jusfilósofo australiano,⁴²⁵ se identifica nisso a “causa não-causada”, o princípio gerador de tudo, princípio que se aproxima muito do conceito aristotélico de “motor imóvel” explicado por Tomás de Aquino no seu Comentário ao livro XII da *Metafísica* de Aristóteles:⁴²⁶ aquilo que move tudo, mas que não é movido por nada; a primeira causa que é desprovida em si mesma de outras condições prévias de existência, de outros pressupostos que podem determiná-la ou gerá-la. Por onde, se demonstra a importância superior de Deus, a quem Santo Tomás atribui o valor característico de “sumo bem”,⁴²⁷ em relação a todos os outros bens fundamentais.⁴²⁸

QUANTO AO 2º ERRO, sobre o conteúdo do fim último, deve-se dizer, em primeiro lugar, que, ao se afirmar que a pessoa humana se realiza divinamente na visão beatífica, postula-se o fato de que há uma certa atualização de algo que já estava lá para ser realizado.⁴²⁹ Ou seja, nessa objeção já se encontra presente, como vimos, aquela tensão *natural* do homem para Deus que se realizará plenamente na visão da essência divina em si mesma.⁴³⁰ Então, a necessidade da visão beatífica é absolutamente humana e não tem caráter divino, porque já está presente na natureza do homem. Este, através da visão de Deus, realizará um anseio completamente

⁴²⁴ FINNIS, 1996, p. 442.

⁴²⁵ FINNIS, 1996, cap. XIII, § 2.

⁴²⁶ THOMAE DE AQUINO, *Sententia libri Metaphysicae*, lib. 12.

⁴²⁷ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia, q. 6, a. 2, co. (Ed. Loyola, 2001. v. 1, p. 207): “summum bonum”.

⁴²⁸ SCANDROGLIO, 2011, p. 261-262.

⁴²⁹ DI BLASI, Fulvio. Ultimate End, Human Freedom, and Beatitude. A Critique of Germain Grisez. *American Journal of Jurisprudence*, Oxford, v. 46, n. 1, p. 113-135, 2001.

⁴³⁰ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia, q. 12.

humano e, portanto, realizar-se-á como homem e não como “pessoa divina”. E Santo Tomás explica isso, embora se utilizando de uma abordagem metodológica diferente, mas que chega às mesmas conclusões, ao afirmar que o intelecto criado pode ver a essência de Deus através, obviamente, da graça divina.⁴³¹ Esta, porém, sem a capacidade natural de poder ver Deus, não seria capaz de dar ao homem acesso à visão de Deus, não no sentido de que a graça de Deus não é onipotente, mas no sentido de que é necessário ter um instrumento sobre o qual a graça possa operar.⁴³² A visão beatífica de Deus, portanto, realiza o homem enquanto homem, porque é nele que essa capacidade está naturalmente contida⁴³³ (ainda que não potencialmente, pois a graça é necessária para satisfazer esse fim e nossos atos não são suficientes), e não enquanto ser divinizado.⁴³⁴

Além disso, e no que diz respeito ao fato de que o fim último seria a visão beatífica acompanhada da plena realização humana, deve-se notar, como já foi mencionado várias vezes, que essa realização é a participação nos bens básicos. Ora, muitos deles (como o bem da vida, do casamento, do trabalho) terminarão com a morte da pessoa. Então paradoxalmente, o homem que depois da morte viverá a visão beatífica de Deus será um homem não completamente realizado, um homem empobrecido de alguns bens fundamentais. De fato, há uma tentativa por parte de Grisez de sublimar esses bens fugazes no estado de vida celestial. A exemplo do casamento, ele afirma que será imperecível porque “perdurará na ressurreição [...] e será aperfeiçoado dentro da maior comunhão de uma só carne dos bem-aventurados no e com o Senhor Jesus”.⁴³⁵ A resposta de Grisez, na verdade, vai de encontro com aquilo que ele defende. De fato, afirmar que o matrimônio será aperfeiçoado na comunhão dos bem-aventurados com Deus significa que este bem fundamental se realizará plenamente dentro da visão beatífica de Deus. E isso prova, apesar das diferentes intenções explicitadas por Grisez, que é a visão de Deus que aperfeiçoa o homem e que, portanto, é esse o verdadeiro e único fim da pessoa humana.⁴³⁶

Também há uma observação crítica a ser feita quanto ao conteúdo semântico dos termos *beatitudo* e *human flourishing*. Embora o conceito de felicidade não seja alheio à teoria

⁴³¹ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia, q. 12, a. 5.

⁴³² THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia, q. 12, a. 4-5.

⁴³³ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 5, a. 1, co.

⁴³⁴ SCANDROGLIO, 2011, p. 262.

⁴³⁵ GRISEZ, Germain. *The Way of the Lord Jesus: Living a Christian Life*. Quincy: Franciscan Press, 1993. v. 2, p. 608: “it will endure in the resurrection [...] and will be perfected within the greater one-flesh communion of the blessed in and with the Lord Jesus”.

⁴³⁶ SCANDROGLIO, 2011, p. 263.

neoclássica, tem muito pouco a ver com aquele proposto por Tomás de Aquino. O tema da felicidade é central para Grisez e Finnis porque é o resultado da *integral human fulfillment*. Dizem eles, com efeito, que “a coisa mais próxima do que as pessoas boas entende por ‘felicidade’ é o ideal de realização humana integral”.⁴³⁷ No entanto, essa felicidade não tem relevância para o conceito tomista de *beatitudo*. De fato, a felicidade, decorrente do florescimento humano, refere-se a uma harmonia interior de ordem empírica: fruto de diversos fatores psicológicos e fisiológicos. O florescimento do homem projetado pelos neoclássicos talvez tenha mais aderência ao conceito anglo-saxão e moderno de “bem-estar” (*wellness*) do que às virtudes cardeais de Tomás de Aquino, que, se vividas, expressam a plenitude do ser humano quando adere a Deus, a possibilidade da expressão completa de sua natureza humana na participação, ainda não completamente realizada, no ser divino.⁴³⁸ Portanto, não é possível sobrepor a *imperfecta beatitudo* do Aquinate com o conceito de “realização humana integral” porque, neste último, o elemento “Deus” está ausente. A construção teórica em torno do florescimento da pessoa está mais orientada para o seu bem-estar psicológico-material do que para o seu aperfeiçoamento moral e espiritual, como ocorre no pensamento de Santo Tomás. Prova-o também o fato de que, para a Escola Neoclássica, não é na visão beatífica de Deus que o homem se realiza definitivamente, mas somente na participação nos bens humanos, bens estes assaz terrenos.⁴³⁹

Portanto, o tema do florescimento humano, tal como proposto por Grisez e Finnis, põe em xeque os argumentos por eles oferecidos sobre a inexistência de um fim último. De fato, a plena realização de si mesmo parece ser o verdadeiro fim último indicado por esses autores: os bens fundamentais são buscados pelos homens *para* (quer dizer, *a fim de*) serem plenamente realizados como pessoas. Dizem, com efeito, no artigo sobre *Princípios Práticos, Verdade Moral e Fins últimos* que: “Motivos racionais motivam para alguma realização da pessoa como um todo”.⁴⁴⁰ E acrescentam: “O ponto do conhecimento prático é a direção inteligente da ação em direção à realização humana [...]. O conhecimento prático direciona para a realização possível através da ação, e os benefícios constituem essa realização”.⁴⁴¹

⁴³⁷ FINNIS; GRISEZ; BOYLE, 1987, p. 112: “the nearest thing to what good people mean by ‘happiness’ is the ideal of integral human fulfillment”.

⁴³⁸ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 3, a. 2, ad 4; a. 3-6, 8; q. 55-70.

⁴³⁹ SCANDROGLIO, 2011, p. 263.

⁴⁴⁰ FINNIS; GRISEZ; BOYLE, 1987, p. 104: “Rational motives motivate toward some fulfillment of the person as a whole”.

⁴⁴¹ FINNIS; GRISEZ; BOYLE, 1987, p. 120: “The point of practical knowledge is the intelligent direction of action toward human fulfillment [...]. Practical knowledge directs to the fulfillment possible through action, and benefits constitute this fulfillment”.

Assim, eles concluem: “cada ação é feita na esperança de que contribua para a realização”.⁴⁴² Do mesmo parecer é Robert P. George: “Os bens humanos que fornecem razões básicas para a ação são aspectos fundamentais do bem-estar e da realização humana”.⁴⁴³ Às críticas que identificam na plena realização de si mesmo o verdadeiro fim último de toda ação humana,⁴⁴⁴ Grisez, Finnis e Boyle respondem argumentando que o florescimento humano não pode ser entendido como fim último. Assim, dizem eles: “a realização humana integral não pode ser o fim último no sentido de ser a razão última pela qual alguém escolhe ou deve escolher o que quer que seja. Nesse sentido, os bens básicos são fins últimos”.⁴⁴⁵ Mas, se não é um fim último, do que se trata, então? O florescimento humano é o “moderador” das razões para agir. Dizem, com efeito, no livro sobre *Dissuasão Nuclear, Moralidade e Realismo* que o *flourishing* “não é um bem humano supremo que está além dos bens humanos básicos, como a verdade e a amizade. Ele não oferece nenhuma razão para agir como os bens fundamentais; ele simplesmente modera a interação dessas razões para que a deliberação seja completamente razoável”.⁴⁴⁶ Por outro lado, pouco antes e na mesma página da citada obra, a realização humana integral foi representada como o fulcro do primeiro princípio moral, o cume ético para o qual todas as escolhas do homem devem convergir: “O primeiro princípio da moralidade é agir voluntariamente pelos bens humanos e evitar o que se opõe a eles, deve-se escolher e de outra forma querer aquelas possibilidades cuja vontade é compatível com uma vontade de realização humana integral”.⁴⁴⁷ George ainda explicita essa tarefa no título de um de seus artigos: “O florescimento humano como critério de moralidade”.⁴⁴⁸ A contradição interna é patente. O que deveria ter sido o critério de moralidade algumas linhas depois perde essa exigência, pois não oferece nenhuma razão para agir como fazem, em vez disso, os bens básicos e torna-se “regulador” das mesmas razões da razão. Quanto à essa nova função do *flourishing*, o problema se impõe ainda mais. Ora, a convivência harmoniosa de três razões para agir é proporcionada pelo florescimento humano. Portanto, ao integrar mais motivos é

⁴⁴² FINNIS; GRISEZ; BOYLE, 1987, p. 143: “every action is done in the hope that it will contribute to fulfillment”. Cf. FINNIS, 1981, p. 317, 321.

⁴⁴³ GEORGE, Robert P. *Making Men Moral*. Oxford: Clarendon Press, 2000, p. 12: “The human goods that provide basic reasons for action are fundamental aspects of human well-being and fulfillment”.

⁴⁴⁴ Cf. DI BLASI, 2008, p. 115-116.

⁴⁴⁵ FINNIS; GRISEZ; BOYLE, 1987, p. 133: “integral human fulfillment cannot be the ultimate end in the sense of being the Ultimate reason why one chooses or should choose whatever one chooses. In this sense, the basic goods are ultimate ends”.

⁴⁴⁶ FINNIS; GRISEZ; BOYLE, 1987, p. 283-284.

⁴⁴⁷ FINNIS; GRISEZ; BOYLE, 1987, p. 283: “first principle of morality is voluntarily acting for human goods and avoiding what is opposed to them, one ought to choose and otherwise will those possibilities whose willing is compatible with a will towards integral human fulfillment”. (Grifo nosso).

⁴⁴⁸ GEORGE, Robert P. Human Flourishing as a Criterion of Morality. *Tulane Law Review*, New Orleans, v. 63, n. 6, p. 1455-1474, 1989. Disponível em: <https://www.tulanelawreview.org/pub/volume63/issue6/human-flourishing-as-a-criterion-of-morality-a-critique-of-perrys-naturalism>. Acesso em: 29 abr. 2022.

necessário ter em mente tal *flourishing*. Assim, por exemplo, entre descansar e trabalhar, um determinado indivíduo mantém o olhar fixo no florescimento e decide trabalhar e depois descansar. Mas isso não significa que ele fez essa escolha porque ao fazê-lo satisfaz melhor o fim do florescimento humano? Em síntese, tendo admitido o papel de moderador do critério do *flourishing*, este também não escapa ao papel de fim último. Logo, tudo parece se perder num jogo de palavras para não admitir as óbvias contradições dessa teoria.⁴⁴⁹

QUANTO AO 3º ERRO, sobre a incompatibilidade do livre-arbítrio com a suposta existência de um único fim natural do homem, há quatro críticas que podem ser feitas.

A primeira é direcionada ao chamado *intelectualismo ético-socrático*.⁴⁵⁰ Conhecer o bem não implica necessariamente que o bem será realizado. Pois, não basta ao intelecto ver o bem, é preciso também a vontade de agir para realizá-lo. De fato, não se exclui que um sujeito aja de maneira perversa mesmo sabendo que está fazendo mal. Nesse sentido, o conhecimento do fim último não vincula a liberdade: o sujeito ainda é livre não perseguir o bem último conhecendo o seu valor. E então o vínculo hipotético que liga o conhecimento do fim último e a impossibilidade de optar apenas por este fim último, poderia logicamente ser pregado também para os múltiplos fins últimos elaborados pelos neoclássicos. O conhecimento do mesmo, na perspectiva desses autores, só poderia nos levar à adesão do mesmo, eliminando assim o livre arbítrio. É evidente, pois, a falta de coerência lógica.⁴⁵¹

A segunda crítica, por outro lado, diz respeito ao número limitado de bens fundamentais que constituem o arcabouço central do construto teórico neoclássico. A pluralidade de bens garante a liberdade do sujeito, como dizem Grisez, Finnis e Boyle. Poderíamos objetar que tal liberdade garante pouco em comparação com a hipótese de haver apenas um bem final. De fato, mesmo assumindo sete ou mais bens fundamentais, mas sempre em número *limitado*, a liberdade humana poderia orientar-se única e exclusivamente para esses bens. Uma liberdade não tão comprometida como no caso de um único fim, mas sempre altamente condicionada, aprisionada nos grilhões de apenas sete bens fundamentais.⁴⁵²

⁴⁴⁹ SCANDROGLIO, 2011, p. 264-265.

⁴⁵⁰ Cf. CROSBY, John F. Does Plato in Republic IV Surpass His Intellectualism? *In*: REALE, Giovanni; SCOLNICOV, Samuel (ed.). *New Images of Plato*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2002, p. 347-355. DI BLASI, Fulvio. Response to John Crosby, "Does Plato in Republic IV Surpass his Intellectualism?". *Sensus Communis*, Roma, v. 5, 2004.

⁴⁵¹ SCANDROGLIO, 2011, p. 266.

⁴⁵² SCANDROGLIO, 2011, p. 266.

Um terceiro ponto crítico, por outro lado, surge da resposta que os neoclássicos oferecem a esta última objeção descrita. De fato, eles argumentam que a liberdade não é limitada pelo fato de que os bens fundamentais não são em número infinito, pois as modalidades de participação são infinitas. Finito o número de bens, mas infinitas as possibilidades de acesso a eles.⁴⁵³ Mas por que, então, se há infinitas possibilidades de participação nos sete bens fundamentais, não é possível hipotetizar essa possibilidade idêntica em relação ao único bem final? O único fim poderia ser vivido na prática de infinitas maneiras, pondo a salvo, assim, a liberdade pessoal.⁴⁵⁴

Por fim, e em relação a esta última reflexão, destaca-se outro ponto: a teoria da liberdade formulada por esses autores não se baseia, em última análise, na existência e incomensurabilidade de vários bens fundamentais, mas nas infinitas possibilidades de participação em bens. O que importa para os fins do livre-arbítrio, portanto, não é a possibilidade de escolher vários *bens básicos*, mas a existência de infinitas maneiras de vivê-los, mesmo que exista um único bem. E tal característica é, portanto, atribuível também em benefício de um único fim.⁴⁵⁵

QUANTO AO 4º ERRO, sobre a proporcionalidade, deve-se dizer que se faz necessária a existência de um fim último para que os bens fundamentais identificados pelos neoclássicos estejam sempre protegidos. Se há um único fim, objetivamente superior aos demais, nunca é lícito – do ponto de vista moral – realizar uma ação que se oponha a esse único fim, ou seja, nunca é permitido inverter a ordem hierárquica que vê no topo o bem único e fundamental, que é Deus, preferindo em detrimento desses outros bens de menor importância. Ora, ao bem-fim último se ordena uma série de bens-fins intermediários, que estão ligados entre si por uma hierarquia dada precisamente pela relação que eles têm *per natura* com o fim último. Assim, por exemplo, o sacrifício de cobaias animais para o bem dos homens. Pois, a vida animal está hierarquicamente subordinada à vida humana. E tal hierarquia brota da maior proximidade ontológica do homem com Deus em relação aos animais. Portanto, sem o fim último, dois bens não poderiam ser comparados entre si para entender qual dos dois tem maior importância, pois faltaria o paradigma, o padrão comum. Em vez disso, a existência de um fim que supera e resume todos os outros fins significa que os bens fundamentais poderão encontrar um ponto moral muito específico na escala de valores, uma posição ética definida

⁴⁵³ Cf. GRISEZ, 2001, p. 3-36.

⁴⁵⁴ SCANDROGLIO, 2011, p. 266. Cf. DI BLASI, 2006, p. 117, nota n. 15.

⁴⁵⁵ SCANDROGLIO, 2011, p. 266.

pela distância que eles têm do bem supremo, distância esta entendida como quantidade de bem que eles têm em si. Além disso, eles também podem ser proporcionais entre si, pois todos terão um *genus* idêntico neles (o bem, ou seja, a racionalidade), estabelecendo, assim, uma hierarquia entre eles, uma distinção gênero-espécie e evitando que um bem objetivamente mais precioso possa ser sacrificado por um menos precioso. Diz, com efeito, Santo Tomás na resposta à questão 1, artigo 5 do *Tratado da bem-aventurança* que: “As ações voluntárias recebem a espécie do fim [...]. É necessário, pois, que do fim último, que é comum, recebam também a razão do gênero”.⁴⁵⁶ Ora, como vimos acima, há um só fim último para todos os homens, que é a beatitude, e esta consiste na visão da essência divina em si mesma. Logo, o *genus* comum entre os bens ou fins intermediários nos é fornecido pelo único fim último, que é Deus mesmo.⁴⁵⁷

⁴⁵⁶ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiæ*, Ia-IIæ, q. 1, a. 5, co. (Ed. Loyola, 2003. v. 3, p. 41): “cum actiones voluntarie ex fine speciem sortiantur [...], oportet quod a fine ultimo, qui est communis, sortiantur rationem generis”.

⁴⁵⁷ SCANDROGLIO, 2011, p. 267-268.

4 EPÍLOGO: DEUS, O ÚNICO FIM ÚLTIMO DE TODAS AS LEIS

Ao fim e ao cabo desta exposição teórica, partindo-se da doutrina apontada no artigo 2, da questão 90 do *Tratado da lei*, e tendo em conta o conteúdo de todo esse tratado, têm-se por firmadas as seguintes conclusões, senão de todo explícitas, ao menos, implicitamente, no pensamento ético e político de Santo Tomás de Aquino:

- 1^a. A lei moral (quer dizer, dos atos humanos) visa primária e formalmente ao bem comum por essência, que é Deus, fim último e bem comum perfeito da vida humana;
- 2^a. As distintas espécies ou classes de leis (eterna, natural e humana) visam imediatamente aos seus respectivos fins ou bens comuns (bem do universo, bem dos homens no cosmos, e bem da cidade), distintos entre si, mas subordinados e em relação necessária ao bem comum por essência ou fim último;
- 3^a. Os bens comuns derivados recebem sua razão de bem comum do bem comum por essência, e, por conseguinte, as diversas leis dos atos humanos recebem seu gênero moral dentro da própria razão da lei enquanto ordenadas, nem sempre imediata e explicitamente, a este último fim ou bem comum por essência.⁴⁵⁸

A lei moral, enquanto tal, visa propriamente ao bem comum por essência. Isto se deduz do argumento já exposto de Santo Tomás.⁴⁵⁹ Para ser lei, isto é, para dirigir ou regular verdadeiramente os atos humanos, deve ordenar-se ao fim último, pois deste recebe, definitivamente, toda a sua razão de ser. Este fim último é Deus, que sendo a causa universal, tanto eficiente como final, de todos os seres, e especialmente do homem, é propriamente o bem comum.⁴⁶⁰ Diz, com efeito, Santo Tomás no livro III da *Suma contra os gentios*:

O bem particular ordena-se para o bem comum como para um fim, pois o ser da parte é por causa do ser do todo e, por isso, *o bem da nação é mais divino que o bem de um só homem* (I Ética 1, 1094b; Cmt 2, 30). Ora, o sumo bem, que é Deus, é um bem comum, porque dele depende o bem de todas as coisas, e o bem pelo qual cada coisa é boa, um bem particular da mesma coisa e das outras que dele dependem. Logo, todas as coisas se ordenam para um só bem como para o fim, que é Deus.⁴⁶¹

⁴⁵⁸ SORIA, 1956, p. 23.

⁴⁵⁹ Cf. THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 90, a. 1.

⁴⁶⁰ SORIA, 1956, p. 23.

⁴⁶¹ THOMAE DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, lib. 3, cap. 17, n. 6 (Ed. Ecclesiae, 2017, p. 371): “Bonum particulare ordinatur in bonum commune sicut in finem: esse enim partis est propter esse totius; unde et *bonum gentis est divinius quam bonum unius hominis*. Bonum autem summum, quod est Deus, est bonum commune, cum ex eo universorum bonum dependeat: bonum autem quo quaelibet res bona est, est bonum

É Bem comum por essência por ser Ele a própria bondade subsistente; e fim universal por essência, não finalizado nem finalizável por qualquer outro fim. Trata-se, pois, do primeiro e supremo analogado da razão de bem comum, para o qual tanto a razão de bem como a razão de comum ou universal estão de acordo primordialmente e em toda a sua plenitude e perfeição.⁴⁶²

E Santo Tomás prova isso mediante sua famosa e tão utilizada analogia entre a ordem especulativa e a ordem prática: “Como nada existe firmemente segundo a razão especulativa a não ser pela resolução aos primeiros princípios indemonstráveis”, diz ele na réplica à terceira objeção do artigo em comentário,⁴⁶³ “também nada existe firmemente pela razão prática a não ser pela ordenação ao fim último, que é o bem comum”.

No entanto, esta ordenação ao bem comum por essência não se realiza do mesmo modo em todas as leis. Cada espécie de lei (eterna, natural e humana) está orientada a um bem comum, por assim dizer, especial (bem do universo, bem dos homens no cosmos e bem da cidade, respectivamente), em ordem ao qual essa lei se constitui como tal e se diferencia das demais,⁴⁶⁴ como em todas as demais realidades morais, o que propriamente constitui as leis é sempre o fim, quer dizer, seu bem comum.⁴⁶⁵

O bem comum é uma razão análoga que se realiza segundo uma ordem hierárquica e de maneiras essencialmente diversas, mas com um certo conteúdo semelhante, nos distintos bens comuns. Como visto acima, Deus é o bem comum por essência e o supremo analogado dessa razão análoga. Assim considerado, como fim último e em toda a sua universalidade, que abarca a todos os seres, Deus é o bem comum por ordem ao qual se constitui a lei eterna, que é o ditame da razão divina, que ordena os atos e movimentos de todas as criaturas, produzindo a ordem universal, a ordem do universo. Deus, como bem comum da lei eterna, à qual estão

particulare ipsius et aliorum quae ab ipso dependent. Omnes igitur res ordinantur sicut in finem in unum bonum, quod est Deus”.

⁴⁶² RAMÍREZ, 1952, p. 29.

⁴⁶³ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 90, a. 2, ad 3 (Ed. Loyola, 2005. v. 4, p. 525): “sicut nihil constat firmiter secundum rationem speculativam nisi per resolutionem ad prima principia indemonstrabilia, ita firmiter nihil constat per rationem practicam nisi per ordinationem ad ultimum finem, qui est bonum commune. Quod autem hoc modo ratione constat, legis rationem habet”.

⁴⁶⁴ Sobre as leis na ordem dos fins, cf. BASTIT, Michel. *Nascimento da lei moderna: O pensamento da lei de Santo Tomás a Suarez*. Tradução: Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. Revisão da tradução: Claudia Berliner. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010, p. 91-131. (Biblioteca Jurídica WMF).

⁴⁶⁵ SORIA, 1956, p. 23-24.

submetidos todos os seres, é, pois, fim tanto das criaturas racionais como irracionais, mas de dois modos diferentes.⁴⁶⁶

Os seres inferiores, quer sejam animados (isto é, que possuem alma, como os vegetais e os animais irracionais) quer sejam inanimados (ou seja, que não possuem alma, como as pedras),⁴⁶⁷ não podem tender imediatamente a Deus, nem *possuí-lo* propriamente como último fim, mas apenas refletir as perfeições divinas em seu próprio ser e movimentos e formar como partes na ordem total do universo, que é a mais perfeita representação criada ou imitação da glória e bondade de Deus.⁴⁶⁸ Pois, como diz Santo Tomás, na resposta à questão 47, artigo 1 do *Tratado sobre a obra dos seis dias*:

Deus produziu as coisas no ser para comunicar sua bondade às criaturas, bondade que elas devem representar. Como uma única criatura não seria capaz de representá-la suficientemente, Ele produziu criaturas múltiplas e diversas, a fim de que o que falta a uma para representar a bondade divina seja suprido por outra. Assim, a bondade que está em Deus de modo absoluto e uniforme está nas criaturas de forma múltipla e distinta. Conseqüentemente, o universo inteiro participa da bondade divina e a representa mais perfeitamente que uma criatura, qualquer que seja ela.⁴⁶⁹

Por outro lado, o homem, além de ser parte do universo e contribuir como parte dessa representação objetiva da glória de Deus, por sua alma espiritual e de suas operações intelectuais e volitivas pode tender *imediatamente* a Deus como bem comum e *possuí-lo formalmente* como tal.⁴⁷⁰ Com efeito, diz o Doutor Angélico na resposta à questão 65, artigo 2 do *Tratado da criação corpórea*:

[T]odo o universo e cada uma dessas suas partes ordenam-se para Deus, como para o fim, enquanto nelas a bondade divina por uma certa semelhança é representada para a glória de Deus. Todavia, as criaturas racionais, além disso, e de maneira especial, têm seu fim em Deus, que poderão atingir por seus atos de conhecimento e amor [...]. Aristóteles diz no livro II da *Física* e no V da *Metafísica*, que o fim pode ser considerado de duas maneiras, a saber, *do qual e pelo qual*: isto é, a própria coisa na qual se encontra a razão do bem, e o uso ou a aquisição dessa coisa [...]. Se, portanto, falamos do último fim do homem quanto à própria coisa que é fim, desse modo todas as coisas têm como próprio o último fim do homem, porque Deus é o último fim do homem e de todas as outras coisas. — Se, porém, falamos do último fim do homem quanto à consecução do fim, desse modo as criaturas irracionais não

⁴⁶⁶ SORIA, 1956, p. 24.

⁴⁶⁷ Sobre a distinção entre seres animados e seres inanimados, cf. THOMAE DE AQUINO, *Sentencia libri De anima*, lib. 1, l. 3, n. 2: “Animata enim ab inanimatis differunt, per hoc quod animata habent animam, inanimata vero non”.

⁴⁶⁸ SORIA, 1956, p. 24.

⁴⁶⁹ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia, q. 47, a. 1, co. (Ed. Loyola, 2002. v. 2, p. 78): “Produxit enim res in esse propter suam bonitatem communicandam creaturis, et per eas repraesentandam. Et quia per unam creaturam sufficienter repraesentari non potest, produxit multas creaturas et diversas, ut quod deest uni ad repraesentandam divinam bonitatem, suppleatur ex alia, nam bonitas quae in Deo est simpliciter et uniformiter, in creaturis est multipliciter et divisim. Unde perfectius participat divinam bonitatem, et repraesentat eam, totum universum, quam alia quaecumque creatura”.

⁴⁷⁰ SORIA, 1956, p. 24.

têm em comum este último fim do homem. Com efeito, o homem e as outras criaturas racionais conseguem o último fim conhecendo e amando Deus. Mas isto não cabe às outras criaturas, que conseguem o último fim enquanto participam de alguma semelhança de Deus, enquanto são, ou vivem, ou também conhecem.⁴⁷¹

Por isso também a lei eterna, que abarca tanto os seres racionais como os irracionais, não é participada da mesma maneira em todos eles, já que o homem, além da impressão passiva que recebe em suas operações e movimentos puramente naturais, comuns a todos os seres, participa de um modo próprio, racional, a ordem da lei eterna que o move para o fim último supremo, que é Deus.⁴⁷² Diz, com efeito, Santo Tomás na resposta à questão 91, artigo 2 do *Tratado da lei* que:

[A] lei, dado que é regra e medida, pode estar duplamente em algo: de um modo, como no que regula e mede, de outro, como no regulado e medido, porque enquanto participa algo da regra ou medida, assim é regulado e medido. Por isso, como todas as coisas que estão sujeitas à providência divina, são reguladas e medidas pela lei eterna, como se evidencia do que foi dito, é manifesto que todas participam, de algum modo, da lei eterna, enquanto por impressão dessa têm inclinações para os atos e fins próprios. Entre as demais, a criatura racional está sujeita à providência divina de um modo mais excelente, enquanto a mesma se torna participante da providência, provendo a si mesma e aos outros. Portanto, nela mesma é participada a razão eterna, por meio da qual tem a inclinação natural ao devido ato e fim. E tal participação da lei eterna na criatura racional se chama lei natural [...]. [E, mais adiante, acrescenta:] É dupla a maneira pela qual algo se sujeita à lei eterna, como fica claro pelo que foi dito: de uma maneira, enquanto é participada a lei eterna por modo de conhecimento; de outra maneira, por modo de ação e paixão, enquanto é participada por modo de princípio movente. E nessa segunda maneira sujeitam-se à lei eterna as criaturas irracionais, como foi dito. Mas por que a natureza racional, a par do que é comum a todas as criaturas, tem algo próprio enquanto é racional, assim, segundo ambas as maneiras, sujeita-se à lei eterna, pois tem também, de algum modo, uma noção da lei eterna, como foi dito; e, além disso, em cada criatura racional existe uma inclinação natural àquilo que é consoante à lei eterna; “somos”, com efeito, “nascidos para ter as virtudes”, como se diz no livro II da *Ética*.⁴⁷³

⁴⁷¹ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia, q. 65, a. 2, co. (Ed. Loyola, 2002. v. 2, p. 277): “totum universum, cum singulis suis partibus, ordinatur in Deum sicut in finem, in quantum in eis per quandam imitationem divina bonitas repraesentatur ad gloriam Dei, quamvis creaturae racionales speciali quodam modo supra hoc habeant finem Deum, quem attingere possunt sua operatione, cognoscendo et amando”; Ia-IIæ, q. 1, a. 8, co. (Ed. Loyola, 2003. v. 3, p. 45-46): “sicut philosophus dicit in II Physic. et in V Metaphys., finis dupliciter dicitur, scilicet cuius, et quo, idest ipsa res in qua ratio boni invenitur, et usus sive adeptio illius rei [...]. Si ergo loquamur de ultimo fine hominis quantum ad ipsam rem quae est finis, sic in ultimo fine hominis omnia alia conveniunt, quia Deus est ultimus finis hominis et omnium aliarum rerum. — Si autem loquamur de ultimo fine hominis quantum ad consecutionem finis, sic in hoc fine hominis non communicant creaturae irrationales. Nam homo et aliae racionales creaturae consequuntur ultimum finem cognoscendo et amando Deum”; *Summa contra Gentiles*, lib. 3, cap. 3 (Ed. Ecclesiae, 2017, p. 355): “QUOD OMNE AGENS AGIT PROPTER BONUM”.

⁴⁷² SORIA, 1956, p. 24.

⁴⁷³ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 91, a. 2, co. (Ed. Loyola, 2005. v. 4, p. 530-531): “lex, cum sit regula et mensura, dupliciter potest esse in aliquo, uno modo, sicut in regulante et mensurante; alio modo, sicut in regulato et mensurato, quia in quantum participat aliquid de regula vel mensura, sic regulatur vel mensuratur. Unde cum omnia quae divinae providentiae subduntur, a lege aeterna regulentur et mensurentur, ut ex dictis patet; manifestum est quod omnia participant aequaliter legem aeternam, in quantum scilicet ex impressione eius habent inclinationes in proprios actus et fines. Inter cetera autem rationalis creatura excellentiori quodam modo divinae providentiae subiacet, in quantum et ipsa fit providentiae

O bem comum por essência, enquanto pode ser possuído intelectualmente pelo homem, quer dizer, como objeto último dos atos propriamente humanos, constitui a bem-aventurança e é o termo próprio da ação diretiva da lei eterna, exercendo-se no homem, como um ser racional, ou melhor, o aspecto particular do bem comum supremo, a que tende a ordem universal criada pela lei eterna no mundo estritamente humano. Por isso, Santo Tomás, se refere, neste artigo, unicamente à bem-aventurança e ao último fim do homem; pois, embora trate da lei em geral, ele tem em vista, contudo, a lei dos atos humanos,⁴⁷⁴ como vimos no *Estudo introdutório*.

Essa bem-aventurança é dupla: natural e sobrenatural, em ordem às quais se dão diversas leis: para a bem-aventurança natural, a lei natural e a lei humana positiva; para a bem-aventurança sobrenatural, a lei divina e a lei eclesiástica.⁴⁷⁵

A lei natural tem, pois, por bem comum a bem-aventurança natural, o “bem comum moral”, como diz Santo Tomás,⁴⁷⁶ que implica a perfeição humana total, desde a perspectiva do último fim natural, que é o bem comum de todos os homens, de toda a humanidade ou comunidade humana, e se adquire pelo exercício de todas as virtudes morais, auxiliadas por todas as forças naturais do homem, que estão ou devem estar submetidas e retificadas por elas. Essa lei natural nada mais é do que uma certa participação da lei eterna no homem e não faz mais que determinar e produzir concretamente a ordem dos atos humanos ao último fim, ou seja, a ordem moral, que é uma parte – a mais importante, diga-se de passagem – da ordem universal criada pela lei eterna.⁴⁷⁷

A lei humana é uma derivação da lei natural e como uma concreção da ordem moral criada por ela. Seu conteúdo se reduz à lei natural, quer seja como conclusão dela derivada (*per modum conclusionis*), quer seja como simples determinação do que não está suficientemente ditado nela (*per modum determinacionis*). Tem como fim, por conseguinte, a bem-

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”; q. 93, a. 6, co. (Ed. Loyola, 2005. v. 4, p. 557): “duplex est modus quo aliquid subditur legi aeternae, ut ex supradictis patet, uno modo, inquantum participatur lex aeterna per modum cognitionis; alio modo, per modum actionis et passionis, inquantum participatur per modum principii motivi. Et hoc secundo modo subduntur legi aeternae irrationales creaturae, ut dictum est. Sed quia rationalis natura, cum eo quod est commune omnibus creaturis, habet aliquid sibi proprium inquantum est rationalis, ideo secundum utrumque modum legi aeternae subditur, quia et notionem legis aeternae aliquo modo habet, ut supra dictum est; et iterum unicuique rationali creaturae inest naturalis inclinatio ad id quod est consonum legi aeternae; *summus enim innati ad habendum virtutes*, ut dicitur in II *Ethic*.”

⁴⁷⁴ SORIA, 1956, p. 24.

⁴⁷⁵ SORIA, 1956, p. 24.

⁴⁷⁶ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 94, a. 3, ad 1 (Ed. Loyola, 2005. v. 4, p. 565): “bonum commune morale”.

⁴⁷⁷ SORIA, 1956, p. 24-25.

aventurança natural, que não se pode alcançar sem a sociedade humana regida por esta lei; mas, propriamente falando, apenas visa a uma bem-aventurança limitada, a um bem comum limitado dentro do marco de uma sociedade concreta, com determinados homens e com características muito peculiares, que não podem esgotar a bem-aventurança completa do homem. O bem comum da sociedade civil, que é o termo especificador da lei positiva humana, embora integralmente suponha uma abundância suficiente de bens exteriores (como as riquezas e posses), bens corporais (como a saúde e a integridade e a robustez dos membros do corpo) e bens morais e espirituais (como a ciência e a virtude), consiste principalmente na paz e tranquilidade públicas, a união dos cidadãos entre si e com a autoridade que os governa. Esta paz e esta união, que vem a ser mais formalmente o bem comum imanente da sociedade política, é o objeto mais próprio da lei humana positiva, que por meio dele orienta a sociedade para uma abundância de bens e uma possibilidade de alcançá-los que permita levar aos homens que a formam à uma bem-aventurança ou felicidade terrena que só pode ser encontrada na sociedade civil. Assim diz Santo Tomás na resposta à questão 98, artigo 1 do *Tratado da lei*: “O fim da lei humana é a tranqüilidade temporal da cidade, fim ao qual chega a lei, coibindo os atos exteriores, com relação àqueles males que podem perturbar o estado pacífico da cidade”.⁴⁷⁸ Daí decorre que a lei só pode existir dentro de uma comunidade ou sociedade perfeita, pois só esta tem um bem comum relativamente perfeito, pois visa ao homem em seu conteúdo integral, dentro de sua ordem. Para os indivíduos, dão-se os preceitos; para as sociedades inferiores, com bens comuns essencialmente imperfeitos, dão-se os estatutos. A lei humana positiva, com a lei natural em sua matéria de justiça, criam e mantêm a ordem social e política.⁴⁷⁹

À bem-aventurança sobrenatural perfeita, como supremo bem comum, ordena-se a lei nova ou evangélica, que por isso contém a graça e a caridade, que elevam o homem e tornam possível sua tendência e o torna capaz de alcançar o último fim sobrenatural. A lei antiga ordenava a uma bem-aventurança sobrenatural, mas imperfeita, e seu valor normativo relativo encontra-se hoje subsumido na lei nova.⁴⁸⁰ Pois, como explica o Doutor Angélico na resposta à questão 107, artigo 1 do *Tratado da lei*:

[T]oda lei ordena a vida humana em ordem a algum fim. Entretanto, aquelas coisas que se ordenam ao fim, podem, segundo a razão de fim, duplamente diversificar-se.

⁴⁷⁸ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 98, a. 1, co. (Ed. Loyola, 2005. v. 4, p. 610): “Legis enim humanae finis est temporalis tranquillitas civitatis, ad quem finem pervenit lex cohibendo exteriores actus, quantum ad illa mala quae possunt perturbare pacificum statum civitatis”.

⁴⁷⁹ SORIA, 1956, p. 25.

⁴⁸⁰ SORIA, 1956, p. 25.

De um modo, porque se ordenam a fins diversos, e tal é a diversidade da espécie, maximamente se o fim é próximo. De outro modo, segundo a proximidade ao fim ou a distância do mesmo. Resulta claro que os movimentos diferem em espécie segundo se ordenam a termos diversos: se uma parte do movimento é mais próxima do termo que outra, considera-se a diferença no movimento segundo o perfeito e o imperfeito. Portanto, duas leis podem-se distinguir de dois modos. De um, como totalmente diversas, como ordenadas a diversos fins [...]. De outro modo, duas leis podem-se distinguir conforme uma ordena mais proximamente ao fim, e a outra mais remotamente [...] Deve-se dizer, pois, segundo o primeiro modo, que a lei nova não é diferente da lei antiga, porque ambas têm um só fim, a saber, que os homens se sujeitem a Deus; só há um Deus, do Novo e do Antigo Testamento, segundo a Carta aos Romanos: “Um só Deus é que justifica a circuncisão pela fê, e o prepúcio mediante a fê”. — De outro modo, a lei nova é diferente da antiga. Porque a lei antiga é como pedagogo de crianças, como diz o Apóstolo: e a lei nova é a lei da perfeição, porque é a lei da caridade, da qual fala o Apóstolo, que é “vínculo da perfeição”. [E, mais adiante, acrescenta:] Algo está contido em outro, de dois modos. De um, em ato, como o localizado no lugar. De outro modo, virtualmente, como o efeito na causa, ou o complemento no incompleto, como o gênero contém as espécies, potencialmente, e como toda árvore está contida na semente. E por esse modo a lei nova está contida na antiga; foi dito, com efeito, que a lei nova se compara à antiga como o perfeito ao imperfeito.⁴⁸¹

A lei eclesiástica corresponde à comunidade social que os cristãos formam, necessária para alcançar o fim sobrenatural. O seu bem comum, embora sem excluir o fim superior da santidade e ordenando-se positivamente a ele, propriamente falando consiste na ordem e organização exterior da Igreja — *ordo ecclesiasticus* —, que cria o ambiente necessário e indispensável, conforme a vontade de Deus, para que os homens possam desenvolver sua vida sobrenatural guiados pela lei nova ou evangélica.⁴⁸² Assim diz Santo Tomás na réplica à primeira objeção da questão 111, artigo 5 do *Tratado da graça*:

[O] bem da multidão, por exemplo o exército, é duplo. Um que reside na própria multidão, por exemplo, a organização deste exército, e outro que é distinto da multidão, por exemplo, o bem do chefe. Este último bem é o mais importante, porque a ele se ordena aquele outro. Ora, a graça gratuita ordena-se ao bem comum

⁴⁸¹ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 107, a. 1, co. (Ed. Loyola, 2005. v. 4, p. 808-809): “omnis lex ordinat conversationem humanam in ordine ad aliquem finem. Ea autem quae ordinantur ad finem, secundum rationem finis dupliciter diversificari possunt. Uno modo, quia ordinantur ad diversos fines, et haec est diversitas speciei, maxime si sit finis proximus. Alio modo, secundum propinquitatem ad finem vel distantiam ab ipso. Sicut patet quod motus differunt specie secundum quod ordinantur ad diversos terminos, secundum vero quod una pars motus est propinquior termino quam alia, attenditur differentia in motu secundum perfectum et imperfectum. Sic ergo duae leges distingui possunt dupliciter. Uno modo, quasi omnino diversae, utpote ordinatae ad diversos fines [...]. — Alio modo duae leges distingui possunt secundum quod una propinquius ordinat ad finem, alia vero remotius [...]. Dicendum est ergo quod secundum primum modum, lex nova non est alia a lege veteri, quia utriusque est unus finis, scilicet ut homines subdantur Deo; est autem unus Deus et novi et veteris testamenti, secundum illud Rom. III, *unus Deus est qui iustificat circumcissionem ex fide, et praepitium per fidem*. — Alio modo, lex nova est alia a veteri. Quia lex vetus est quasi paedagogus puerorum, ut apostolus dicit, ad Gal. III, lex autem nova est lex perfectionis, quia est lex caritatis, de qua apostolus dicit, ad Colos. III, quod est *vinculum perfectionis*”; q. 107, a. 3, co. (Ed. Loyola, 2005. v. 4, p. 815): “aliquid continetur in alio dupliciter. Uno modo, in actu, sicut locatum in loco. Alio modo, virtute, sicut effectus in causa, vel complementum in incompleto, sicut genus continet species potestate, et sicut tota arbor continetur in semine. Et per hunc modum nova lex continetur in veteri, dictum est enim quod nova lex comparatur ad veterem sicut perfectum ad imperfectum”.

⁴⁸² SORIA, 1956, p. 25.

da Igreja que é a ordem eclesiástica. Mas a graça que torna agradável a Deus ordena-se a um bem comum distinto que é o próprio Deus.⁴⁸³

Nesse sentido, a lei divina e a lei eclesiástica veem a ser analogicamente, com respeito à bem-aventurança sobrenatural, o que a lei natural e a lei humana positiva são para a bem-aventurança natural. Essa bem-aventurança sobrenatural pode-se considerar no estado imperfeito que adquire nesta vida ou em sua consumação na glória. Esta última é a bem-aventurança perfeitíssima e universalíssima, que consiste essencialmente na visão facial de Deus, e à qual se ordenam todas as demais bem-aventuranças imperfeitas, tanto naturais como sobrenaturais, que recebem dela sua razão de bem-aventurança por participação analógica, com analogia de atribuição intrínseca nos casos assinalados. No céu, onde essa bem-aventurança consumada é alcançada, a lei se reduzirá à ordem perfeitíssima da caridade, que unirá em uma comunidade estreita a todos os bem-aventurados entre si e, sobretudo, em relação a Deus, bem comum a todos eles.⁴⁸⁴ Diz, com efeito, o Doutor Comum na resposta à questão 1, artigo 9 das *Questões disputadas sobre a virtude* que:

[O] bem próprio de uma coisa é diferente do que é próprio à outra coisa. Com efeito, de diversos perfectíveis há perfeições diversas. E por isso o bem do homem é algo diferente do bem do cavalo e do bem da pedra. Também, em relação ao mesmo homem, conforme diversas considerações do mesmo, o seu bem se entende de diversas maneiras. Com efeito, não é o mesmo o bem do homem, enquanto é homem, e enquanto é cidadão. Porque o bem do homem, enquanto é homem, consiste que a razão seja perfeita no conhecimento da verdade, e que os apetites inferiores sejam regulados conforme a regra da razão, pois o homem é homem porque é racional. No entanto, o bem do homem, enquanto é cidadão, consiste em que se ordene conforme a cidade em relação a todos os outros homens. E por causa disso diz o Filósofo no livro III da *Política*, que não é a mesma virtude do homem enquanto é bom, e a virtude do homem enquanto é bom cidadão. No entanto, o homem não só é cidadão da comunidade terrena, mas também é partícipe da cidade celeste, Jerusalém, cujo soberano é o Senhor, e são cidadãos os anjos e todos os santos, seja os que reinam na glória e descansam na pátria, seja os que peregrinam na terra, segundo o que diz o Apóstolo em Ef 2, 19: *sois concidadãos dos santos e membros da família de Deus*, etc. Contudo, para que o homem seja partícipe desta cidade não é suficiente a sua natureza, mas que seja elevado pela graça de Deus.⁴⁸⁵

⁴⁸³ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 111, a. 5, ad 1 (Ed. Loyola, 2005. v. 4, p. 886): “bonum multitudinis, sicut exercitus, est duplex. Unum quidem quod est in ipsa multitudine, puta ordo exercitus. Aliud autem quod est separatum a multitudine, sicut bonum ducis, et hoc melius est, quia ad hoc etiam illud aliud ordinatur. Gratia autem gratis data ordinatur ad bonum commune Ecclesiae quod est ordo ecclesiasticus, sed gratia gratum faciens ordinatur ad bonum commune separatum, quod est ipse Deus”.

⁴⁸⁴ SORIA, 1956, p. 25-26.

⁴⁸⁵ THOMAE DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de virtutibus*, q. 1, a. 9, co. (Ed. Ecclesiae, 2013, p. 68-69): “Bonum autem proprium uniuscuiusque rei est aliud ab eo quod est proprium alterius: diversorum enim perfectibilium sunt diversae perfectiones; unde et bonum hominis est aliud a bono equi et a bono lapidis. Ipsi etiam hominis secundum diversas sui considerationes accipitur diversimode bonum. Non enim idem est bonum hominis in quantum est homo, et in quantum est civis. Nam bonum hominis in quantum est homo, est ut ratio sit perfecta in cognitione veritatis, et inferiores appetitus regulentur secundum regulam rationis: nam homo habet quod sit homo per hoc quod sit rationalis. Bonum autem hominis in quantum est civis, est ut ordinetur secundum civitatem quantum ad omnes: et propter hoc philosophus dicit, III Politic., quod non est

É a cidade celeste — *civitas caelestis* —, onde não serão necessários os laços estritamente jurídicos ou sociais, mas onde existirá uma íntima e amigável convivência entre todos os anjos e bem-aventurados em ordem a Deus.⁴⁸⁶ Pois, como explica Santo Tomás na resposta à questão 4, artigo 8 do *Tratado da bem-aventurança*:

Se falamos da felicidade da vida presente, como diz o Filósofo no livro IX da *Ética*, o homem feliz necessita de amigos, não para sua utilidade, pois ele se basta a si; nem para seu prazer, porque possui em si o perfeito prazer na ação da virtude: mas, para bem agir, a saber, para lhes fazer o bem e para alegrar-se, ao vê-los fazendo o bem, e também para ser por eles auxiliado na prática do bem. Necessita ainda dos amigos para praticar o bem tanto nas obras da vida ativa, como nas da vida contemplativa. Se falamos, porém, da bem-aventurança perfeita que haverá na pátria, a sociedade dos amigos não será necessária para a bem-aventurança, porque o homem possui toda a plenitude de sua perfeição em Deus. Mas, a companhia dos amigos contribui para o bem estar da bem-aventurança. Por isso, escreve Agostinho: “A criatura espiritual para ser bem-aventurada, somente é ajudada intrinsecamente pela eternidade, pela verdade e pela caridade do Criador. Extrinsicamente, se se pode dizer que é ajudada, talvez seja ajudada pelo fato de que se vêem uns aos outros e de que se alegram de sua companhia em Deus”.⁴⁸⁷

Por isso, os distintos bens comuns que constituem as várias leis, devem estar subordinados entre si e ordenar-se por essa relação necessária à bem-aventurança absolutamente perfeita e, definitivamente, ao bem comum por essência, que é o objeto dela. Daí que a razão de bem comum seja participada analogicamente em todos eles e se receba daquele primeiro analogado, que é o bem comum por essência.⁴⁸⁸

A essa ordem de fins comuns e hierarquia entre os bens comuns devem corresponder naturalmente a ordem de participação e a hierarquia das diversas leis.⁴⁸⁹ A *lei eterna* abarca a ordem de todas as criaturas e do universo sob o bem comum por essência, que é Deus. Dentro desta ordem universal da lei eterna, a atividade humana, enquanto tal, constitui uma ordem

eadem virtus hominis in quantum est bonus et hominis in quantum est bonus civis. Homo autem non solum est civis terrenae civitatis, sed est particeps civitatis caelestis Ierusalem, cuius rector est dominus, et cives Angeli et sancti omnes, sive regnent in gloria et quiescant in patria, sive adhuc peregrinentur in terris, secundum illud apostoli, Ephes. II, 19: estis cives sanctorum, et domestici Dei, et cetera. Ad hoc autem quod homo huius civitatis sit particeps, non sufficit sua natura, sed ad hoc elevatur per gratiam Dei”.

⁴⁸⁶ SORIA, 1956, p. 25-26.

⁴⁸⁷ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 4, a. 8, co. (Ed. Loyola, 2003. v. 3, p. 94-95): “si loquamur de felicitate praesentis vitae, sicut philosophus dicit in IX Ethic., felix indiget amicis, non quidem propter utilitatem, cum sit sibi sufficiens; nec propter delectationem, quia habet in seipso delectationem perfectam in operatione virtutis; sed propter bonam operationem, ut scilicet eis beneficiat, et ut eos inspiciens benefacere delectetur, et ut etiam ab eis in benefaciendo adiuvetur. Indiget enim homo ad bene operandum auxilio amicorum, tam in operibus vitae activae, quam in operibus vitae contemplativae. Sed si loquamur de perfecta beatitudine quae erit in patria, non requiritur societas amicorum de necessitate ad beatitudinem, quia homo habet totam plenitudinem suae perfectionis in Deo. Sed ad bene esse beatitudinis facit societas amicorum. Unde Augustinus dicit, VIII super Gen. ad Litt., quod *creatura spiritualis, ad hoc quod beata sit, non nisi intrinsecus adiuvetur aeternitate, veritate, caritate creatoris. Extrinsicus vero, si adiuvari dicenda est, fortasse hoc solo adiuvetur, quod invicem vident, et de sua societate gaudent in Deo*”.

⁴⁸⁸ SORIA, 1956, p. 26.

⁴⁸⁹ Sobre as leis na ordem de participação, cf. BASTIT, 2010, p. 73-90.

especial, um setor, o mais importante, produzido e regido derivadamente pelas demais leis, que são, por assim dizer, em um grau diverso, “concretizações” da lei eterna. A *lei divina positiva* dirige toda a ordem humana, ordenando a vida total dos homens, interior e exterior, ao seu bem comum próprio, que é a bem-aventurança sobrenatural. A *lei natural* também dirige a ordem humana, mas apenas no plano natural, ordenando a vida dos homens em todos os seus aspectos, interiores e exteriores, ao seu bem comum próprio, que é a bem-aventurança natural.⁴⁹⁰

A lei divina e a lei natural são, portanto, as manifestações supremas da lei eterna no homem, as quais delimitam, por assim dizer, “o mundo das realidades propriamente humanas”.⁴⁹¹ Diz, com efeito, o Doutor medieval na réplica à primeira objeção da questão 91, artigo 4 do *Tratado da lei* que:

[P]ela lei natural é participada a lei eterna, segundo a proporção da capacidade da natureza humana. Mas é necessário que de modo mais elevado seja o homem dirigido para o último fim sobrenatural. E assim acrescenta-se a lei divinamente dada, pela qual a lei eterna é participada de modo mais elevado.⁴⁹²

Os bens comuns de tais leis (divina e natural) são substancialmente o mesmo bem comum por essência, objeto da lei eterna, mas enquanto possuído natural ou sobrenaturalmente pelo homem, quer dizer, a bem-aventurança natural e sobrenatural, último fim da vida humana em seus respectivos planos. A ordem moral, natural e sobrenatural é fruto dessas leis, perfeitamente participadas entre si: a lei natural subordinada e ordenada à lei divina, como a bem-aventurança natural à sobrenatural.⁴⁹³

As *leis humanas positivas* (civil e eclesiástica) não são, por sua vez, nada mais do que determinações da lei divina e da lei natural e regem diretamente as atividades exteriores — *in foro externo* — dentro da sociedade eclesiástica e da sociedade civil ou política, que são um caminho natural, totalmente necessário, para alcançar a bem-aventurança natural e sobrenatural neste mundo.⁴⁹⁴ Assim diz Santo Tomás na resposta à questão 100, artigo 2 do *Tratado da lei*:

⁴⁹⁰ SORIA, 1956, p. 26.

⁴⁹¹ SORIA, 1956, p. 26.

⁴⁹² THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 91, a. 4, ad. 1 (Ed. Loyola, 2005. v. 4, p. 536): “per naturalem legem participatur lex aeterna secundum proportionem capacitatis humanae naturae. Sed oportet ut altiori modo dirigatur homo in ultimum finem supernaturalem. Et ideo superadditur lex divinitus data, per quam lex aeterna participatur altiori modo”.

⁴⁹³ SORIA, 1956, p. 26.

⁴⁹⁴ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 100, a. 2.

Como os preceitos da lei se ordenam ao bem comum [...], é necessário que os preceitos da lei se diversifiquem segundo os diversos modos das comunidades. Por isso, o Filósofo ensina que é necessário estabelecer umas leis na cidade que é regida pelo rei, e outras naquela que é regida pelo povo, ou por alguns poderosos da cidade. Um, porém, é o modo da comunidade à qual é ordenada a lei humana, e daquela à qual se ordena a lei divina. A lei humana, com efeito, se ordena à comunidade civil, que é dos homens entre si. Ordenam-se os homens entre si pelos atos exteriores, nos quais os homens se comunicam entre si. Esta comunicação pertence à razão de justiça, que é propriamente diretiva da comunidade humana [...]. Entretanto, a comunidade a que se ordena a lei divina, é dos homens para Deus ou na vida presente ou na futura. E assim a lei divina estabelece preceitos sobre todas aquelas coisas pelas quais os homens são bem ordenados à comunicação com Deus. O homem une-se a Deus pela razão, ou pela alma, na qual está a imagem de Deus. E assim a lei divina estabelece preceitos sobre todas aquelas coisas pelas quais a razão humana é bem ordenada.⁴⁹⁵

O bem comum das leis humanas não encerra mais do que uma parte da bem-aventurança completa e em dependência imediata e direta dela. Essas leis (civil e eclesiástica) recebem todo seu vigor legislativo e seu valor normativo enquanto estão radicadas na lei divina e na lei natural, que às vezes contêm em seus preceitos e que sempre devem ter em conta ao realizar suas próprias determinações, definitivamente destinadas a alcançar mais perfeitamente o fim dessas leis superiores, ou seja, a bem-aventurança ou felicidade completa.⁴⁹⁶

A ordem social e política é, portanto, fruto ao mesmo tempo da lei natural, que cria a estrutura essencial e as realidades fundamentais da sociedade, e da lei civil, que a completa, concretizando dentro de certos limites de pessoas e de ideais nacionais e realizando em particular essa estrutura visível da sociedade. A ordem eclesiástica, de maneira análoga, é fruto ao mesmo tempo da lei divina, que determina sua estrutura e meios essenciais, e da lei puramente eclesiástica, que determina concretamente os canais por onde há de realizar-se, dentro de uma organização social e hierárquica, a vida divina dos cristãos neste mundo.⁴⁹⁷

Segundo esta doutrina, quase toda ela mais ou menos explícita em Santo Tomás, há uma dependência estrita entre as diversas leis (eterna, natural e humana) por razão do bem comum

⁴⁹⁵ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 100, a. 2, co. (Ed. Loyola, 2005. v. 4, p. 640-641): “cum praecepta legis ordinentur ad bonum commune [...], necesse est quod praecepta legis diversificentur secundum diversos modos communitatum, unde et philosophus, in sua politica, docet quod alias leges oportet statuere in civitate quae regitur rege, et alias in ea quae regitur per populum, vel per aliquos potentes de civitate. Est autem alius modus communitatis ad quam ordinatur lex humana, et ad quam ordinatur lex divina. Lex enim humana ordinatur ad communitatem civilem, quae est hominum ad invicem. Homines autem ordinantur ad invicem per exteriores actus, quibus homines sibi invicem communicant. Huiusmodi autem communicatio pertinet ad rationem iustitiae, quae est proprie directiva communitatis humanae [...]. Sed communitas ad quam ordinat lex divina, est hominum ad Deum, vel in praesenti vel in futura vita. Et ideo lex divina praecepta proponit de omnibus illis per quae homines bene ordinentur ad communicationem cum Deo. Homo autem Deo coniungitur ratione, sive mente, in qua est Dei imago. Et ideo lex divina praecepta proponit de omnibus illis per quae ratio hominis est bene ordinata”.

⁴⁹⁶ SORIA, 1956, p. 26.

⁴⁹⁷ SORIA, 1956, p. 26-27.

e há uma ordem, por conseguinte, hierárquica, que não termina senão na lei eterna, da qual recebem todas as demais leis, como em sua fonte, sua própria razão de lei.⁴⁹⁸ Diz, com efeito, o Filósofo medieval na resposta à questão 93, artigo 3 do *Tratado da lei* que:

[A] lei implica certa razão diretiva dos atos para o fim. Ora, em todos os moventes ordenados é necessário que a força do segundo movente derive da força do primeiro movente, porque o segundo movente não move a não ser enquanto é movido pelo primeiro. Por isso, em todos os que governam vemos o mesmo, que a razão de governo deriva do primeiro que governa aos segundos, como a razão daquelas coisas que devem ser feitas na cidade deriva do rei por meio de preceito aos administradores inferiores. E nos artefatos também a razão dos atos artificiais deriva do arquiteto aos artífices inferiores, que trabalham manualmente. Portanto, como a lei eterna é a razão de governo no governante supremo, é necessário que todas as razões de governo que estão nos governantes inferiores derivem da lei eterna. Tais razões dos governantes inferiores são algumas outras leis, fora a lei eterna. Onde todas as leis, enquanto participam da razão reta, nessa medida derivam da lei eterna. E em razão disso afirma Agostinho que “na lei temporal nada é justo e legítimo que os homens não tenham derivado para si da lei eterna”.⁴⁹⁹

Todas as leis recebem, assim, seu caráter genérico de lei, por sua ordenação, nem sempre imediata e explícita, mas sempre real, à bem-aventurança completa e perfeita e, em última instância, ao bem comum por essência, que é Deus, como objeto da lei eterna. O mesmo sucede na ordem moral da atividade humana, onde todos os fins particulares são fins intermediários e dão bondade moral aos atos por sua ordenação, ao menos implícita, ao único fim último, que é a beatitude, do qual os atos recebem seu caráter genérico de moralidade, ou seja, de atos humanos morais.⁵⁰⁰ Assim, diz Santo Tomás na resposta à questão 1, artigo 5 do *Tratado da bem-aventurança*:

As ações voluntárias recebem a espécie do fim [...]. É necessário, pois, que do fim último, que é comum, recebam também a razão do gênero, pois as coisas naturais são afirmadas em um gênero segundo a razão formal e comum. Como todas as coisas apetecíveis da vontade, enquanto tais, estão no mesmo gênero, é necessário

⁴⁹⁸ SORIA, 1956, p. 27.

⁴⁹⁹ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 93, a. 3 (Ed. Loyola, 2005. v. 4, p. 551-552): “lex importat rationem quandam directivam actuum ad finem. In omnibus autem moventibus ordinatis oportet quod virtus secundí moventis derivetur a virtute moventis primi, quia movens secundum non movet nisi in quantum movetur a primo. Unde et in omnibus gubernantibus idem videmus, quod ratio gubernationis a primo gubernante ad secundos derivatur, sicut ratio eorum quae sunt agenda in civitate, derivatur a rege per praeceptum in inferiores administratores. Et in artificialibus etiam ratio artificialium actuum derivatur ab architectore ad inferiores artifices, qui manu operantur. Cum ergo lex aeterna sit ratio gubernationis in supremo gubernante, necesse est quod omnes rationes gubernationis quae sunt in inferioribus gubernantibus, a lege aeterna deriventur. Huiusmodi autem rationes inferiorum gubernantium sunt quaecumque aliae leges praeter legem aeternam. Unde omnes leges, in quantum participant de ratione recta, intantum derivantur a lege aeterna. Et propter hoc Augustinus dicit, in I de Lib. Arb., quod *in temporali lege nihil est iustum ac legitimum, quod non ex lege aeterna homines sibi derivaverunt*”.

⁵⁰⁰ SORIA, 1956, p. 27.

que o último fim seja um só. Isso sobretudo, porque em cada gênero há um só primeiro princípio, pois o fim último tem razão de primeiro princípio.⁵⁰¹

Nessa concepção, verdadeiramente grandiosa pela amplitude de sua visão, encontramos aquela ideia central da *ordem*, como elemento essencialmente constitutivo de todo o universo e desse pequeno universo que é o mundo humano, moral e social, ideia esta tão cara a Santo Agostinho, mas que adquire no pensamento de Santo Tomás, a partir da perspectiva superior do conceito de lei, uma fundamentação decisiva, uma precisão completa em todas as suas partes e um valor científico e doutrinal insuperável, que os teólogos posteriores nem sempre souberam reconhecer, até mesmo os mais famosos.⁵⁰²

Não se deve, porém, confundir, nem misturar indevidamente, a ordem social civil e a ordem moral com a ordem universal ou com a ordem humana em geral; nem, por conseguinte, a lei enquanto tal com as leis particulares (eterna, divina, natural e humana). Pois, à *lei eterna* corresponde a ordem universal; à *lei divina*, a ordem moral sobrenatural; à *lei natural*, a ordem moral natural; à *lei humana civil*, enquanto enraizada na lei natural, a ordem social civil, e à *lei humana eclesiástica*, a ordem social da Igreja. Por outro lado, a lei enquanto tal, objeto do estudo de Santo Tomás nesta questão (q. 90), visa universalmente à ordem humana em geral, que não se identifica com nenhuma dessas outras, embora em todas elas se realize a seu modo, senão que as transcende como uma razão análoga superior a todas as demais.⁵⁰³

À luz destes princípios, é fácil compreender a verdade daquela frase dita por Santo Tomás na resposta à terceira objeção da questão 152, artigo 4 do *Tratado sobre a temperança*: “o bem comum é preferível ao bem particular, se forem do mesmo gênero. Pode, porém, o bem privado ser preferível, no seu gênero”.⁵⁰⁴ Ou seja, a primazia do bem comum sobre o bem particular ou privado é absoluta, se se trata de realidades do mesmo gênero; em ordens distintas, contudo, um bem particular de um gênero mais perfeito pode ser superior ao bem

⁵⁰¹ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 1, a. 5, co. (Ed. Loyola, 2003. v. 3, p. 41): “cum actiones voluntarie ex fine speciem sortiantur, sicut supra habitum est, oportet quod a fine ultimo, qui est communis, sortiantur rationem generis, sicut et naturalia ponuntur in genere secundum formalem rationem communem. Cum igitur omnia appetibilia voluntatis, inquantum huiusmodi, sint unius generis, oportet ultimum finem esse unum. Et praecipue quia in quolibet genere est unum primum principium, ultimus autem finis habet rationem primi principii, ut dictum est”.

⁵⁰² SORIA, 1956, p. 27. Sobre o bem comum imanente do universo – sua ordem – e da ordenação do homem a ele, cf. SORIA, Carlos. Introduccion a la cuestion 93. In: SANTO TOMAS DE AQUINO. *Suma Teologica*. Tradução: Fr. Francisco Barbado Viejo, O. P. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1956. v. VI, p. 77-88.

⁵⁰³ SORIA, 1956, p. 23.

⁵⁰⁴ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, IIa-IIæ, q. 152, a. 4, ad 3 (Ed. Loyola, 2005. v. 7, p. 294): “bonum commune potius est bono privato si sit eiusdem generis, sed potest esse quod bonum privatum sit melius secundum suum genus”.

comum de um gênero inferior. Assim, por exemplo, o bem privado sobrenatural de um homem, quando é autêntico bem, é superior a seu bem comum político.⁵⁰⁵

E ao afirmar esta primazia do bem comum sobre a pessoa humana, implícita em toda a doutrina exposta, não se atenta de maneira alguma ao caráter próprio e à dignidade superior da pessoa humana. É precisamente a ordenação da vida humana, de sua vida pessoal, ao bem comum que dá ao homem a sua plenitude pessoal, a perfeição última do seu caráter de pessoa. A pessoa é o existente de natureza racional, o ser que existe e subsiste em uma natureza racional, dotado de inteligência e de livre arbítrio, por meio dos quais é dono de seus atos e de sua própria vida. A perfeição e a dignidade da pessoa, portanto, não são apenas de ordem ontológica substancial, que tem um valor estático, embora fundamental, mas alcança-o sobretudo graças à sua atividade propriamente pessoal, que é racional e moral. Porém, em tal atividade, os bens próprios da pessoa não podem ser precisamente os bens privados ou particulares, senão, antes de tudo, o bem comum moral, em todas as suas formas e segundo as suas hierarquias. A primazia desses bens comuns radica na própria estrutura da pessoa. A pessoa se distingue dos seres inferiores (por exemplo, dos animais irracionais e das plantas) por poder conhecer e amar por sua inteligência e vontade o bem comum formalmente como tal, e não apenas o bem particular ou privado. “Quanto mais uma coisa é perfeita na virtude e mais se manifesta em grau elevado a bondade”, diz Santo Tomás no livro III da *Suma contra os gentios*,⁵⁰⁶ “tanto mais universal lhe é o apetite do bem e mais procura e produz o bem que está distante dela”, porque o bem comum, ao ser participável a muitos e capaz de aperfeiçoá-los, é necessariamente mais perfeito do que o bem particular, que só estende a sua participação de forma limitada a um ou a alguns poucos. O bem comum é, pois, o bem por excelência da pessoa humana, aquele que a aperfeiçoa verdadeiramente dentro de cada ordem de sua atividade. Os demais bens particulares não podem acalmar e aperfeiçoar as tendências ou apelos mais profundos do homem, senão por ordem a um bem humano autenticamente comum e perfeito.⁵⁰⁷ Diz, com efeito, o Doutor Angélico na resposta à questão 19, artigo 10 do *Tratado dos atos humanos* que:

⁵⁰⁵ SORIA, 1956, p. 27.

⁵⁰⁶ THOMAE DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, lib. 3, cap. 24, n. 8 (Ed. Ecclesiae, 2017, p. 382): “quanto aliquid est perfectioris virtutis, et eminentius in gradu bonitatis, tanto appetitum boni communiorem habet, et magis in distantibus a se bonum quaerit et operatur”. E acrescenta o Doutor medieval na *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*, a. 8, ad 5: “cum affectio sequatur cognitionem, quanto cognitio est universalior, tanto affectio eam sequens magis respicit commune bonum; et quanto cognitio est magis particularis, tanto affectio ipsam sequens magis respicit privatum bonum; unde et in nobis privata dilectio ex cognitione sensitiva exoritur, dilectio vero communis et absoluti boni ex cognitione intellectiva”.

⁵⁰⁷ SORIA, 1956, p. 27-28.

Não é reta a vontade de um homem que queira um bem particular, a não ser que o refira a um bem comum como a um fim. Pois, o apetite natural de uma parte se ordena ao bem comum do todo. Ora, a razão formal de se querer aquilo que se ordena ao fim, procede do fim. Por isso, para que alguém, pela reta vontade, queira um bem particular, é necessário que este bem particular seja materialmente querido, e que o bem comum divino seja querido formalmente.⁵⁰⁸

E esta é, pois, a grande dignidade da pessoa humana, que a eleva acima de todas as outras criaturas deste mundo visível: poder alcançar, não só passivamente, e de um modo indireto e mediato, como as criaturas corporais, mas ativamente e de maneira direta e imediata, os bens comuns mais elevados, que são a bem-aventurança natural e sobrenatural, que substancialmente são o próprio Deus possuído pelo homem. E nestes bens, que lhe dão a plenitude da sua vida pessoal, se encontra necessariamente unido aos demais homens, formando a comunidade natural de todas as pessoas humanas. O bem comum, social ou político, embora de ordem inferior, é também um bem humano e necessário para alcançar esses bens comuns superiores. Mas, apenas em sua referência a estes, aquele alcança plena justificação e não esgota em si mesmo a capacidade perfectiva do homem; por isso que a pessoa humana não está totalmente ordenada ao bem comum social ou político e, em certo sentido, está acima dele.⁵⁰⁹ Assim, diz Santo Tomás na resposta à terceira objeção da questão 21, artigo 4 do *Tratado dos atos humanos*:

[O] homem não está ordenado para a sociedade política com todo seu ser e com todas suas coisas. Por isso, não é necessário que qualquer ato seu seja meritório ou demeritório enquanto ordenado à sociedade política. Mas, tudo o que ele é, pode e tem, deve ser ordenado para Deus. Por isso, todo ato humano, bom ou mau, tem razão de mérito ou de demérito diante de Deus, segundo a própria razão do ato.⁵¹⁰

A pessoa humana, portanto, alcança sua mais íntima e, ao mesmo tempo, sua mais alta perfeição e desenvolvimento na busca do bem comum total de sua vida. Por isso, a lei moral, que é o princípio reitor da atividade propriamente pessoal, a grande educadora espiritual do homem, é definida essencialmente pela ordem ao bem comum – não o bem social, que é um fim secundário, embora muito importante, mas o bem comum humano perfeito, que é a sua

⁵⁰⁸ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 19, a. 10 (Ed. Loyola, 2003. v. 3, p. 277): “Non est autem recta voluntas alicuius hominis volentis aliquod bonum particulare, nisi referat illud in bonum commune sicut in finem, cum etiam naturalis appetitus cuiuslibet partis ordinetur in bonum commune totius. Ex fine autem sumitur quasi formalis ratio volendi illud quod ad finem ordinatur. Unde ad hoc quod aliquis recta voluntate velit aliquod particulare bonum, oportet quod illud particulare bonum sit volitum materialiter, bonum autem commune divinum sit volitum formaliter”.

⁵⁰⁹ SORIA, 1956, p. 28.

⁵¹⁰ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 21, a. 4, ad 3 (Ed. Loyola, 2003. v. 3, p. 298): “homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum, et secundum omnia sua, et ideo non oportet quod quilibet actus eius sit meritorius vel demeritorius per ordinem ad communitatem politicam. Sed totum quod homo est, et quod potest et habet, ordinandum est ad Deum, et ideo omnis actus hominis bonus vel malus habet rationem meriti vel demeriti apud Deum, quantum est ex ipsa ratione actus”.

bem-aventurança ou felicidade últimas. E nesta doutrina, que é a própria substância deste artigo (a. 2), Santo Tomás não está subordinado a nenhum de seus predecessores, nem sequer a Santo Agostinho, porque a todos supera em uma síntese transcendente, que nos dá uma das visões teológicas e filosóficas mais reveladoras de seu poderoso gênio intelectual.⁵¹¹

Eis, em resumo, a tese deste artigo (a. 2), defendida com concisão, mas, também com precisão de detalhe: *Regida pelo Sumo Bem, como pelo único fim último, toda lei se ordena ao bem comum em nome da sujeição de cada uma das partes ao todo ao qual pertence, sujeição esta que se aplica a cada homem, enquanto parte de uma comunidade perfeita.*⁵¹²

Fica, assim, claro o modo como a lei, em geral, se ordena sempre a Deus, como a seu único fim último, e de que maneira todos os outros bens comuns que não sejam o Supremo Bem Comum apetecido primeiramente enquanto fim último e perfeito de cada lei, em particular, não podem ser com relação a este senão meios ou fins intermediários.

Seja Ele o fim e o coroamento desta exposição.

Amém!

⁵¹¹ SORIA, 1956, p. 28.

⁵¹² SOUZA NETO, Francisco Benjamin de. Introdução. In: TOMÁS DE AQUINO, Santo. *Escritos políticos de Santo Tomás de Aquino*. Tradução de Francisco Benjamin de Souza Neto. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 9. (Clássicos do pensamento político).

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Inácio de Araújo. São Tomás de Aquino: a catedral do pensamento. *Retrospectiva 2010*: revista do Instituto Teológico São Tomás de Aquino e Instituto Filosófico Aristotélico-Tomista, Caieiras, Ano I, p. 12-17, 2011.
- AMEAL, João. *São Tomás de Aquino*: Iniciação ao estudo da sua figura e da sua obra. Porto: Tavares Martins, 1938.
- ASHLEY, B.M. What Is the End of the Human Person? In: GORMALLY, Luke (ed.). *Moral Truth and Moral Tradition*. Dublin: Four Courts, 1994.
- AUBERT, Jean-Marie. A pedagogia divina pela lei. In: TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*. Tradução: Aldo Vannucchi, et al. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2010. v. 4.
- AUGUSTINUS HIPPONENSIS. *Contra Faustum Manichaeum libri triginta tres*. (S. Aurelii Augustini. Opera Omnia. Editio latina. Patrologia Latina, v. 42.). Disponível em: https://www.augustinus.it/latino/contro_fausto/index.htm. Acesso em: 05 mar. 2022.
- AUGUSTINUS HIPPONENSIS. *De Libero Arbitrio libri tres*. (S. Aurelii Augustini. Opera Omnia. Editio latina. Patrologia Latina, v. 32.). Disponível em: https://www.augustinus.it/latino/libero_arbitrio/index.htm. Acesso em: 05 mar. 2022. [Existe tradução em português: *O livre-arbítrio*. 2. ed. Tradução: Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995. (Coleção Patrística, v. 8)].
- AUGUSTINUS HIPPONENSIS. *De Vera Religione liber unus*. (S. Aurelii Augustini. Opera Omnia. Editio latina. Patrologia Latina, v. 34.). Disponível em: https://www.augustinus.it/latino/vera_religione/index.htm. Acesso em: 05 mar. 2022. [Existe tradução em português: *A verdadeira religião; O cuidado devido aos mortos*. Tradução: Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2002. (Coleção Patrística, v. 19)].
- AUGUSTINUS HIPPONENSIS. *Quaestionum in Heptateuchum libri septem*. (S. Aurelii Augustini. Opera Omnia. Editio latina. Patrologia Latina, v. 34.). Disponível em: https://www.augustinus.it/latino/questioni_ettateuco/index.htm. Acesso em: 05 mar. 2022.
- BALMES, Jaime. *El protestantismo comparado con el catolicismo*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1949.
- BARBUY, Victor Emanuel Vilela. Aspectos do Direito na obra de Santo Tomás de Aquino. *Revista da Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo*, São Paulo, v. 106(106-107), p. 631-651, 2012. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/rfdusp/article/view/67960>. Acesso em: 14 mar. 2022.
- BARTHOLOMEO A'MEDINA. *Expositio in primam secundae D. Thomae Aquinatis*. Venettis: Apud Petrum Dehuchinum, 1580. Disponível em: <https://books.google.com.br/books?id=CT9TAAAcAAJ&hl=pt-BR&pg=PP1#v=onepage&q&f=false>. Acesso em: 05 mar. 2022.
- BARZAGHI, Giuseppe. La nozione di creazione in san Tommaso d'Aquino. *Divus Thomas*, Bologna, v. 3, p. 62-81, 1992.

BASTIT, Michel. *Nascimento da lei moderna: O pensamento da lei de Santo Tomás a Suarez*. Tradução: Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. Revisão da tradução: Claudia Berliner. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

BERGER, David. *Interpretações do Tomismo através da História*. Tradução Rachel Freitas. *Aquinate*, n. 6, p. 45-60, 2008.

BIBLIA SAGRADA. *Pentateuco*. Traduzida e comentada pelo P.^e Mattos Soares e revista pelo P.^e Luiz Gonzaga da Fonseca Professor do Instituto Bíblico Pontifício. Porto: Arte no Templo e no Lar, 1927. v. 1.

BIBLIOTECA APOSTOLICA VATICANA. *Guida ai fondi manoscritti, numismatici, a stampa della Biblioteca vaticana*. Città del Vaticano: Biblioteca apostolica vaticana, 2011.

BIBLIOTECA APOSTOLICA VATICANA. Manuscripts Catalogue. Borgh. 109 e 110. Disponível em: <http://www.mss.vatlib.it/guui/scan/link1.jsp?fond=Borgh>. Acesso em: 10 dez. 2021.

BOEIRA, Marcus Paulo Rycembel. Algumas notas comparativas sobre a fundamentação da lei natural em Tomás de Aquino e Francisco Suárez. In: SILVEIRA, Marcelo Pichioli da; BONALDO, Frederico; ARAUJO, Marcos Paulo Fernandes de (org.). *Direito Natural Contemporâneo: A Renascença do Jusnaturalismo no Brasil e no Mundo*. Londrina: Editora Thoth, 2021.

BOYLE, Joseph M.; GRISEZ, Germain; TOLLEFSEN, Olaf. Determinism, Freedom, and Self-Referential Arguments. *Review of Metaphysics*, Washington, v. 26, n. 1, p. 3-37, 1972. Disponível em: <http://twotlj.org/OW-DetFreeSelf-Ref.pdf>. Acesso em: 30 abr. 2022.

BOYLE, Joseph M.; GRISEZ, Germain; TOLLEFSEN, Olaf. *Free Choice: A Self-Referential Argument*. Notre Dame; London: University of Notre Dame Press, 1976.

BOYLE, Joseph. Free Choice, Incommensurable Goods and the Self-Refutation of Determinism. *The American Journal of Jurisprudence*, Oxford, v. 50, n. 1, p. 139-163, 2005. Disponível em: <https://scholarship.law.nd.edu/ajj/vol50/iss1/6/>. Acesso em: 30 abr. 2022.

BOYLE, Joseph. Free Choice, Incomparably Valuable Options and Incommensurable Categories of Good. *The American Journal of Jurisprudence*, Oxford, v. 47, n. 1, p. 123-141, 2002. Disponível em: <https://scholarship.law.nd.edu/ajj/vol47/iss1/6/>. Acesso em: 30 abr. 2022.

BOYLE, Joseph; GRISEZ, Germain; FINNIS, John M. Incoherence and Consequentialism (or Proportionalism) – A Rejoinder. *American Catholic Philosophical Quarterly*, Charlottesville, v. 64, n. 2, p. 271-277, 1990.

BROLEZE, Adriano. *Introdução ao conceito de lei: a lei no pensamento de Santo Tomás de Aquino e Francisco Suárez: Ratio et Voluntas*. Curitiba: Juruá, 2018.

BUDZISZEWSKI, J. *Commentary on Thomas Aquinas's Treatise on Law*. New York: Cambridge University Press, 2014.

CALDERÓN, Álvaro. *El Reino de Dios: la Iglesia y el orden político*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Ediciones Corredentora, 2017.

CHENU, M.-D. *Introduction a l'étude de Saint Thomas d'Aquin*. Montréal: Institut d'Études Médiévales; Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1950.

CHESTERTON, Gilbert Keith. *Heretics*. London: The Bodley Head, 1905.

CORRÊA, Alexandre. Concepção tomista do direito natural (1941). In: CORRÊA, Alexandre. *Ensaio políticos e filosóficos*. Prefácio de Ubiratan Macedo. São Paulo: Editora Convívio/EDUSP, 1984.

COSTA, Elcias Ferreira da. *Filosofia Jurídica: Fundamentação Metafísica do Direito*. São Paulo: Sita-Brasil, 2010.

CROSBY, John F. Does Plato in Republic IV Surpass His Intellectualism? In: REALE, Giovanni; SCOLNICOV, Samuel (ed.). *New Images of Plato*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2002.

DE BONI, Luis Alberto. O *De Lege* de Tomás de Aquino: relendo as questões sobre a lei divina. In: DE BONI, Luis Alberto. *Estudos sobre Tomás de Aquino*. Pelotas: NEPFIL Online, 2018, p. 50-77. (Série Dissertatio Filosofia). Disponível em: <http://nepfil.ufpel.edu.br>. Acesso em: 15 mar. 2022.

DE LIBERA, Alain. *A Filosofia Medieval*. Tradução: Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

DENIFLE, Henri (O.P.). *Chartularium Universitatis Parisiensis*. Parisii: Ex typis Fratrum Delalain, 1889.

DI BLASI, Fulvio. *Conoscenza pratica, teoria dell'azione e bene politico*. Soveria Mannelli: Rubbettino Editore, 2006.

DI BLASI, Fulvio. *Dio e la legge naturale: Una rilettura di Tommaso d'Aquino*. 2. ed. Palermo: Phronesis Editore, 2021.

DI BLASI, Fulvio. *John Finnis*. Palermo: Phronesis, 2008.

DI BLASI, Fulvio. Response to John Crosby, "Does Plato in Republic IV Surpass his Intellectualism?". *Sensus Communis*, Roma, v. 5, 2004.

DI BLASI, Fulvio. The Role of God in the New Natural Law Theory. *The National Catholic Bioethics Quarterly*, Philadelphia, v. 13, n. 1, p. 35-45, 2013.

DI BLASI, Fulvio. Ultimate End, Human Freedom, and Beatitude. A Critique of Germain Grisez. *American Journal of Jurisprudence*, Oxford, v. 46, n. 1, p. 113-135, 2001.

DI BLASI, Fulvio; HOCHSCHILD, Joshua P.; LANGAN, Jeffrey (ed.). *Ethics without God? The Divine in Contemporary Moral and Political Thought*. South Bend: St. Augustine's Press, 2008.

DONDAINE, Antoine. *Secrétaires de saint Thomas*. Rome: Editori di S. Tommaso, 1956.

ESCHMANN, Ignatius T. A Catalogue os St. Thomas's Works. In: GILSON, Etienne. *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*. Translation by L. K. Shook. New York: Random House, 1956.

FAITANIN, Paulo Sérgio. Tomás, o tomismo e os tomistas. *Aquinate*, Rio de Janeiro, n. 10, p. 2-15, 2009. Disponível em: <<http://www.aquinate.net/revista/edicao%20atual/Artigospdf/Artigos-10-edicao/Artigo%201-Faitanin.pdf>>. Acesso em: 15 mar. 2022

FERNÁNDEZ-LARGO, Antonio Osuna. Introducción a las cuestiones 90 a 97. In: SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Suma de Teología: Parte I-II*. Edición dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicadas em España. Presentación por Damián Byrne, O.P. Maestro General de la Orden de Predicadores. Traducción y referencias rónicas de las cuestiones 90 a 114: Jesús María Rodríguez Arias. 2. ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1989. v. 2.

FINNIS, John M.; GRISEZ, Germain; BOYLE, Joseph. *Nuclear Deterrence, Morality and Realism*. Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1987.

FINNIS, John M.; GRISEZ, Germain; BOYLE, Joseph. Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends. *The American Journal of Jurisprudence*, Oxford, v. 32, p. 99-151, 1987. Disponível em: https://scholarship.law.nd.edu/law_faculty_scholarship/846. Acesso em: 02 mar. 2022.

FINNIS, John. Filosofia Moral, Política e Jurídica de Tomás de Aquino. In: Finnis, John. *Direito natural em Tomás de Aquino: sua reinserção no contexto do juspositivismo analítico*. Tradução de Leandro Cordioli. Revisão de Elton Somensi de Oliveira. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 2007.

FINNIS, John. *Gli assoluti morali*. Milano: Edizioni Ares, 1993.

FINNIS, John. Introduction. In: FINNIS, John. *Natural Law*. Aldershot; Sydney: Dartmouth, 1991. v. 2, p. xi-xvi.

FINNIS, John. *Natural Law & Natural Rights*. 2. ed. New York: Oxford University Press, 2011. [Existe tradução em italiano: *Legge naturale e diritti naturali*. Curatore: Francesco Viola. Torino: Giappichelli, 1996].

FINNIS, John. Natural Law and the “Is” – “Ought” Question: an Invitation to Professor Veatch. *The Catholic Lawyer*, New York, v. 26, n. 4, p. 266-277, 1981. Disponível em: <https://scholarship.law.stjohns.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=2105&context=tcl>. Acesso em: 29 abr. 2022.

FINNIS, John; GRISEZ, Germain. The Basic Principles of Natural Law: a Reply to Ralph McInerny. In: FINNIS, John. *Natural Law*. Oxford: Dartmouth, 1991. v. 1.

FLEICHMAN, Lourenço. Apresentação. In: Aquino, Santo Tomás de. *Os Dez Mandamentos*. Niterói: Permanência, 2014.

FOCILLON, Henri. Arte do Ocidente: a idade média românica e gótica. Tradução: José Saramago. Lisboa: Editorial Estampa, 1993.

FRANCISCO DE VITORIA. *De legibus*. Estudio introductorio: Simona Langella. Transcripción y notas del texto latino: José Barrientos García y Simona Langella. Traducción al español: Pablo García Castillo. Traducción al italiano: Simona Langella. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2010.

FRANCISCO SUAREZ. *Tratado de las leyes y de Dios legislador*: en diez libros. Reproducción anastática de la edición príncipe de Coimbra 1612. Versión Española por José Ramón Eguillor Muniozguren. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1967. v. 2. (Sección “Teólogos Juristas”).

GAHL JR., Robert A. Etica narrativa e conoscenza di Dio. *In*: ROMERA, Luis (a cura di). *Dio e il senso dell'esistenza umana*. Roma: Armando, 1999.

GAHL JR., Robert A. *Practical Reason in the Foundation of Natural Law According to Germain Grisez, John Finns and Joseph Boyle Jr.* 1991. Thesis (Doctorate of Philosophy) – Faculty of Philosophy, Roman Athenaeum of the Holy Cross, Roma, 1991.

GAUTHIER, René-Antoine. La date du Commentaire de Saint Thomas sur l’Ethique à Nicomaque. *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, Louvain, v. 18, p. 66-105, 1951.

GEFFRÉ, Claude. Nota ao Prólogo da Suma Teológica. *In*: TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*. Tradução: Aldo Vannucchi, et al. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2009. v. 1.

GEORGE, Robert P. Human Flourishing as a Criterion of Morality. *Tulane Law Review*, New Orleans, v. 63, n. 6, p. 1455-1474, 1989. Disponível em: <https://www.tulanelawreview.org/pub/volume63/issue6/human-flourishing-as-a-criterion-of-morality-a-critique-of-perrys-naturalism>. Acesso em: 29 abr. 2022.

GEORGE, Robert P. *Making Men Moral*. Oxford: Clarendon Press, 2000.

GLORIEUX, Palémon. Pour la chronologie de la Somme. *Mélanges de science religieuse*, Lille, v. 2, p. 55-98, 1945.

GRABMANN, Martin. Das Naturrecht der Scholastik von Gratian bis Thomas von Aquin. *Archiv für Rechts-und Wirtschaftsphilosophie*, v. 16, n. 1, p. 12-53, 1922-23.

GRABMANN, Martin. *Die Geschichte der scholastischen Methode*. Freiburg im Breisgau: Herdersche Verlagshandlung, 1911.

GRABMANN, Martin. *Introdução à Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*. Tradução: Equipe Calvariae Editorial. Sertanópolis: Calvariae Editorial, 2021.

GRELOT, Pierre. A Lei Antiga: Introdução e notas. *In*: TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*. Tradução: Aldo Vannucchi, et al. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2010. v. 4.

GRISEZ, Germain. *Contraception and the Natural Law*. Milwaukee: The Bruce Publishing Company, 1964.

GRISEZ, Germain. Critique of Russell Hittinger’s Book, A Critique of the New Natural Law Theory. *New Scholasticism*, Charlottesville, v. 68, n. 4, p. 438-465, 1988.

GRISEZ, Germain. Man, Natural End of. *In: NEW Catholic Encyclopedia*. Washington, D.C.: Gale, 1967. v. 9, p. 132-138.

GRISEZ, Germain. Natural Law, God, Religion, and Human Fulfillment. *The American Journal of Jurisprudence*, Oxford, v. 46, n. 1, p. 3-36, 2001. Disponível em: <https://www.nlnrac.org/contemporary/new-natural-law-theory/primary-source-documents/Natural-Law-God-Religion-and-Human-Fulfillment>. Acesso em: 02 mar. 2022.

GRISEZ, Germain. The True Ultimate End of Human Beings: The Kingdom, Not God Alone. *Theological Studies*, London, v. 69, n. 1, p. 38-61, 2008.

GRISEZ, Germain. *The Way of the Lord Jesus: Living a Christian Life*. Quincy: Franciscan Press, 1993. v. 2.

GRISEZ, Germain; BOYLE, Joseph. *Life and Death With Liberty and Justice: A Contribution to the Euthanasia Debate*. Notre Dame; London: University of Notre Dame Press, 1979.

GRISEZ, Germain; BOYLE, Joseph. Response to Our Critics and Our Collaborators. *In: GEORGE, Robert P. (ed.). Natural Law and Moral Inquiry: Ethics, Metaphysics, and Politics in the Thought of Germain Grisez*. Washington, D.C.: Georgetown University Press, 1998.

HERVADA, Javier. *Lições propedêuticas de filosofia do direito*. Tradução: Elza Maria Gasparotto. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.

HITTINGER, Russel. A Critique of the New Natural Law Theory. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1987.

HITTINGER, Russel. Response to Professor Grisez's Critique. *The New Scholasticism*, Charlottesville, v. 62, n. 4, p. 466-466, 1988.

IGREJA CATÓLICA. Papa (1878-1903: Leão XIII). *Encíclica Aeterni Patris del Sumo Pontífice León XIII: sobre la restauración de la filosofía cristiana conforme a la doctrina de santo Tomás de Aquino*. Roma, 4 ago. 1879. Disponível em: http://www.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_04081879_aeterni-patris.html. Acesso em: 18 de fevereiro de 2021.

IMBACH, Ruedi; OLIVA, Adriano. *A filosofia de Tomás de Aquino: elementos essenciais*. Tradução: André Luís Tavares. São Paulo: Edições Loyola, 2021. (Coleção leituras filosóficas; 1).

ISIDORO DE SEVILLA, San. *Etimologías*. Edición Bilingüe. Texto latino, versión española y notas por Jose Oroz Reta y Manuel-A. Marcos Casquero. Introducción general por Manuel C. Diaz y Diaz. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2004.

JUSTINIANO. *Digesto: Livro I*. Tradução: Edilson Alkmim Cunha [et al.]. Brasília: TRF1, ESMAF, 2010.

KRETZMANN, Norman; STUMP, Eleonore. Introdução. *In: KRETZMANN, Norman; STUMP, Eleonore (org.) Tomás de Aquino*. Traduzido por Andrey Ivanov. São Paulo: Ideias & Letras, 2019.

LACHANCE, Louis. *Le concept de Droit selon Aristote et S. Thomas*. 2. ed. Ottawa-Montreal: Les Éditions du Lévrier, 1948.

LAFONT, Ghislain. *Structures et méthode dans la «Somme Théologique» de saint Thomas d'Aquin*. Paris: Desclée de Brouwer, 1961.

LEHU, Leonardus. *Philosophia moralis et socialis*. Parisiis: J. Cabalda, 1914.

LOTTIN, Odon. *Le Droit Naturel chez saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs*. Bruges, 1931.

LOTTIN, Odon. *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*. Louvain: Abbaye du Mont César; Gembloux: J. Duculot, 1948.

LUIS DE LEÓN, Fray. *Tratado sobre la ley*. Introducción, transcripción y notas por José Barrientos García. Traducción y revisión del texto por Emiliano Fernández Vallina. Madrid: Ediciones Escorialenses, Real Monasterio de El Escorial, 2005.

MACDONALD, Scott. Aquinas's Ultimate Ends: A Reply to Grisez. *The American Journal of Jurisprudence*, Oxford, v. 46, n. 1, p. 37-49, 2001.

MARCUS TULLIUS CICERO. *De Legibus*. Georges de Plinval (ed.). Paris: Belles Lettres. 1959. Disponível em: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a2007.01.0030>. Acesso em: 05 mar. 2022.

MARTINES, Paulo. O ato moral segundo Tomás de Aquino. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 42, p. 249-264, 2019, Edição Especial. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0101-3173.2019.v42esp.14.p249>. Acesso em: 14 mar. 2022

MCINERNEY, Ralph. The Principles of Natural Law. *American Journal of Jurisprudence*, Oxford, v. 25, n. 1, p. 1-15, 1980.

MORA, José Ferrater. *Dicionário de filosofia*. Tradução: Maria Stela Gonçalves [et al.]. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

NASCIMENTO, Carlos Arthur Ribeiro. *Um mestre no ofício: Tomás de Aquino*. São Paulo: Paulus, 2011.

NEDEL, José. *Tomás de Aquino: um ensaio*. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2019.

NICOLAS, Marie-Joseph. Introdução à *Suma Teológica*. In: TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*. Tradução: Aldo Vannucchi, et al. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2009a. v. 1.

NICOLAS, Marie-Joseph. Vocabulário da *Suma Teológica*. In: TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*. Tradução: Aldo Vannucchi, et al. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2009b. v. 1.

NOUGUÉ, Carlos. *Estudos Tomistas: Opúsculos II*. Formosa: Edições Santo Tomás, 2020.

OVÍDIO. *Metamorfoses*. Tradução de Manuel Bocage. Porto Alegre: Concreta, 2016.

PANOFSKY, Ervin. *Arquitetura Gótica e Escolástica: Sobre a analogia entre arte, filosofia e teologia na Idade Média*. Tradução: Wolf Hörnke. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

PINCKAES, Servais. A Lei Nova: Introdução e notas. In: TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*. Tradução: Aldo Vannucchi, et al. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2010. v. 4.

PIZZORNI, Reginaldo M. La liceità della resistenza alla legge ingiusta secondo S. Tommaso. *Aquinas: rivista internazionale di filosofia*, Roma, v. 4, p. 324-368, 1961.

RAMÍREZ, Santiago. *Doctrina política de Santo Tomás*. Madrid: Instituto Social León XIII, 1952.

RAMPAZZO, Lino; NAHUR, Március Tadeu Maciel. *Princípios jurídicos e éticos em São Tomás de Aquino*. São Paulo: Paulus, 2015. (Coleção filosofia do direito).

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia: Patrística e Escolástica*. Tradução: Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2003. v. 2.

REALE, Miguel. *Filosofia do direito*. São Paulo: Edição Saraiva, 1953.

REZENDE, Antônio Martinez de; BIANCHET, Sandra Braga. *Dicionário do latim essencial*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014. (Coleção Clássica).

RYAN, Peter F. Must the Acting Person Have a Single Ultimate End? *Gregorianum*, Roma, v. 82, n. 2, p. 325-356, 2001.

SACHERI, Carlos Alberto. *A ordem natural*. Belo Horizonte: Edições Cristo Rei, 2014.

SCANDROGLIO, Tommaso. *La New Natural Law Theory di Germain G. Grisez e John M. Finnis: analisi e profili critici*. 2011. Tesi (Dottorato in Giurisprudenza) - Dipartimento di storia e filosofia del diritto e diritto canônico, Università degli studi di Padova, Padova, 2009. Disponível em: <http://paduaresearch.cab.unipd.it/3290/>. Acesso em: 30 abr. 2022.

SELIGMANN, Zelmira Beatriz. *La Ley y la Psicología Moderna: El “Tratado de la Ley” en la Suma de Teología de Santo Tomás de Aquino y la Psicología Moderna*. Buenos Aires: Editorial Universidad Católica Argentina (EDUCA), 2012.

SERTILLANGES, A.-D. *La philosophie morale de Saint Thomas D’Aquin*. Paris: Librairie Félix Alcan, 1916.

SILVA SANTOS, Bento. A Lei Natural em Santo Tomás de Aquino: introdução, tradução e notas da questão 94 da Summa Theologiae Ia-IIae. *Ágora Filosófica* (UNICAP), Recife, v. 3, n.1/2, p. 17-39, 2003.

SORIA, Carlos. El fin, su intencionalidad y su causalidad. *Estudios Filosóficos*, Valladolid, v. 1-2, n. 2, p. 58-88, 1953.

SORIA, Carlos. El fin, su intencionalidad y su causalidade (Continuación y fin). *Estudios Filosóficos*, Valladolid, v. 1-2, n. 3, p. 349-380, 1953.

SORIA, Carlos. Introduccion a la cuestion 93. *In: SANTO TOMAS DE AQUINO. Suma Teologica.* Tradução: Fr. Francisco Barbado Viejo, O. P. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1956.

SORIA, Carlos. Introduccion al Tratado de la Ley. *In: SANTO TOMAS DE AQUINO. Suma Teologica.* Tradução: Fr. Francisco Barbado Viejo, O. P. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1956.

SORIA, Carlos. La controversia actual en torno a la persona y el bien común. *Estudios Filosóficos*, Valladolid, v. 1-2, n. 1, p. 211-242, 1951-1952.

SORIA, Carlos. La filosofia moral, la filosofia del derecho y las ciências jurídicas. *Estudios Filosóficos*, Valladolid, v. 3, n. 4, p. 211-218, 1954.

SOUZA NETO, Francisco Benjamin de. Introdução. *In: TOMÁS DE AQUINO, Santo. Escritos políticos de Santo Tomás de Aquino.* Tradução de Francisco Benjamin de Souza Neto. Petrópolis: Vozes, 1995. (Clássicos do pensamento político).

THE WITHERSPOON INSTITUTE. Introduction to contemporary theories of natural law. *Natural Law, Natural Rights, and American Constitutionalism*, Princeton, 2012. Disponível em: <https://www.nlnrac.org/contemporary>. Acesso em: 01 mar. 2022.

THOMAE DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de malo*; q. 1, a. 1, co.

THOMAE DE AQUINO, Sancti. *Collationes in decem praeceptis*. Textum Taurini 1954 editum et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit. Disponível em: <https://www.corpusthomisticum.org/cac.html>. Acesso em: 05 mar. 2022. [Existe tradução em português: *Os Dez Mandamentos*. Tradução: Alexandre Bastos. Niterói: Editora Permanência, 2014.].

THOMAE DE AQUINO, Sancti. *Commentaria in octo libros Physicorum*. Textum Leoninum Taurini 1954 editum et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit. Disponível em: <https://www.corpusthomisticum.org/cpy011.html>. Acesso em: 05 mar. 2022.

THOMAE DE AQUINO, Sancti. *Compendium theologiae ad fratrem Raynaldum*. Textum Taurini 1954 editum et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit. Disponível em: <https://www.corpusthomisticum.org/ott101.html>. Acesso em: 05 mar. 2022. [Existe tradução em português: *Compêndio de Teologia*. Edição bilíngüe. Tradução de Carlos Nougé. Porto Alegre: Concreta, 2015.].

THOMAE DE AQUINO, Sancti. *De regno ad regem Cypri*. Textum Taurini 1954 editum et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit. Disponível em: <https://www.corpusthomisticum.org/orp.html>. Acesso em: 05 mar. 2022. [Existe tradução em português: *Do reino e outros escritos*. Tradução de Carlos Nougé. São Luis: Livraria Resistência Cultural Editora; Santo André: Armada, 2017.].

THOMAE DE AQUINO, Sancti. *Expositio libri Peryermeneias*. Textum Leoninum Taurini 1955 editum et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit. Disponível em:

<https://www.corpusthomisticum.org/cpe.html>. Acesso em: 05 mar. 2022. [Existe tradução em português: *Comentário ao Sobre a interpretação de Aristóteles*. Tradução de Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Campinas: Vide Editorial, 2018.].

THOMAE DE AQUINO, Sancti. *Expositio super Isaiam ad litteram*. Textum Leonino 1969 praebito adaequatum ac translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit. Disponível em: <https://www.corpusthomisticum.org/cis00.html>. Acesso em: 05 mar. 2022.

THOMAE DE AQUINO, Sancti. *In psalmos Davidis expositio*. Textum Parmae 1863 editum et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit. Disponível em: <https://www.corpusthomisticum.org/cps00.html>. Acesso em: 05 mar. 2022.

THOMAE DE AQUINO, Sancti. *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*. Textum Taurini 1953 editum et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit. Disponível em: <https://www.corpusthomisticum.org/qds.html>. Acesso em: 05 mar. 2022. [Existe tradução em português: *Questões disputadas sobre as criaturas espirituais*. Tradução de Carlos Nougé. São Paulo: É Realizações, 2017.].

THOMAE DE AQUINO, Sancti. *Quaestiones disputatae de malo*. Textum Taurini 1953 editum et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit. Disponível em: <https://www.corpusthomisticum.org/qdm01.html>. Acesso em: 01 maio 2022.

THOMAE DE AQUINO, Sancti. *Quaestiones disputatae de veritate*. Textum adaequatum Leonino 1970 edito ex plagulis de prelo emendatum ac translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit. Disponível em: <https://www.corpusthomisticum.org/qdv01.html>. Acesso em: 05 mar. 2022.

THOMAE DE AQUINO, Sancti. *Quaestiones disputatae de virtutibus*. Textum Taurini 1953 editum et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit. Disponível em: <https://www.corpusthomisticum.org/qdw100.html>. Acesso em: 05 mar. 2022. [Existe tradução em português: *As Virtudes Morais*. Tradução de Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Campinas: Ecclesiae, 2013.].

THOMAE DE AQUINO, Sancti. *Scriptum super Sententiis*. Textum Parmae 1856 editum et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit. Disponível em: <https://www.corpusthomisticum.org/snp0000.html>. Acesso em: 05 mar. 2022.

THOMAE DE AQUINO, Sancti. *Sentencia libri De anima*. Textum Taurini 1959 editum et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit. Disponível em: <https://www.corpusthomisticum.org/can1.html>. Acesso em: 22 abr. 2022.

THOMAE DE AQUINO, Sancti. *Sententia libri Ethicorum*. Textum adaequatum Leonino 1969 edito ex plagulis de prelo emendatum ac translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas

denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit. Disponível em: <https://www.corpusthomicum.org/ctc0101.html>. Acesso em: 05 mar. 2022. [Existe tradução em português: *Comentário à Ética e à Política de Aristóteles*. Tradução: Antonio Donato P. Rosa. Foz do Iguaçu: Associação Centro Hugo de São Vitor, 2019. v. 1.].

THOMAE DE AQUINO, Sancti. *Sententia libri Metaphysicae*. Textum Taurini 1950 editum et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit. Disponível em: <https://www.corpusthomicum.org/cmp00.html>. Acesso em: 05 mar. 2022. [Existe tradução em português: *Comentário à Metafísica de Aristóteles*. Tradução de Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Campinas: Vide Editorial, 2016-2020. 3 v.].

THOMAE DE AQUINO, Sancti. *Sententia libri Politicorum*. Textum adaequatum Leonino 1971 edito ex plagulis de prelo emendatum ac translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit. Disponível em: <https://www.corpusthomicum.org/cpo.html>. Acesso em: 05 mar. 2022. [Existe tradução em português: *Comentário à Ética e à Política de Aristóteles*. Tradução: Antonio Donato P. Rosa. Foz do Iguaçu: Associação Centro Hugo de São Vitor, 2019. v. 2.].

THOMAE DE AQUINO, Sancti. *Summa contra Gentiles*. Textum Leoninum emendatum ex plagulis de prelo Taurini 1961 editum et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit. Disponível em: <https://www.corpusthomicum.org/scg1001.html>. Acesso em: 05 mar. 2022. [Existe tradução em português: *Suma contra os gentios*. Tradução de D. Odilão Moura, OSB. Campinas: Ecclesiae, 2017].

THOMAE DE AQUINO, Sancti. *Summa Theologiae*: Prima pars Secundae partis. Textum Leoninum Romae 1891 editum et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit. Disponível em: <https://www.corpusthomicum.org/sth2000.html>. Acesso em: 05 mar. 2022. [Existem traduções em português: *Suma teológica*. Tradução: Aldo Vannucchi, et al. São Paulo: Edições Loyola, 2001-2006. 9 v.; *Suma Teológica*. Tradução de Alexandre Correia. Campinas: Ecclesiae, 2016. 5 v.].

THOMAE DE AQUINO, Sancti. *Summa Theologiae*: Prima pars. Textum Leoninum Romae 1888 editum et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit. Disponível em: <https://www.corpusthomicum.org/sth1001.html>. Acesso em: 05 mar. 2022. [Existem traduções em português: *Suma teológica*. Tradução: Aldo Vannucchi, et al. São Paulo: Edições Loyola, 2001-2006. 9 v.; *Suma Teológica*. Tradução de Alexandre Correia. Campinas: Ecclesiae, 2016. 5 v.].

THOMAE DE AQUINO, Sancti. *Summa Theologiae*: Prooemium. Textum Leoninum Romae 1888 editum et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit. Disponível em: <https://www.corpusthomicum.org/sth0000.html>. Acesso em: 05 mar. 2022. [Existem traduções em português: *Suma teológica*. Tradução: Aldo Vannucchi, et al. São Paulo: Edições Loyola, 2001-2006. 9 v.; *Suma Teológica*. Tradução de Alexandre Correia. Campinas: Ecclesiae, 2016. 5 v.].

THOMAE DE AQUINO, Sancti. *Summa Theologiae*: Secunda pars Secundae partis. Textum Leoninum Romae 1895 editum et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit. Disponível em: <https://www.corpusthomisticum.org/sth3000.html>. Acesso em: 05 mar. 2022. [Existem traduções em português: *Suma teológica*. Tradução: Aldo Vannucchi, *et al.* São Paulo: Edições Loyola, 2001-2006. 9 v.; *Suma Teológica*. Tradução de Alexandre Correia. Campinas: Ecclesiae, 2016. 5 v.]

THOMAE DE AQUINO, Sancti. *Summa Theologiae*: Tertia pars. Textum Leoninum Romae 1903 editum et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit. Disponível em: <https://www.corpusthomisticum.org/sth4000.html>. Acesso em: 05 mar. 2022. [Existem traduções em português: *Suma teológica*. Tradução: Aldo Vannucchi, *et al.* São Paulo: Edições Loyola, 2001-2006. 9 v.; *Suma Teológica*. Tradução de Alexandre Correia. Campinas: Ecclesiae, 2016. 5 v.]

THOMAE DE AQUINO, Sancti. *Super Epistolam B. Pauli ad Romanos lectura*. Textum Taurini 1953 editum et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit. Disponível em: <https://www.corpusthomisticum.org/cro00.html>. Acesso em: 05 mar. 2022.

THOMAE DE AQUINO, Sancti. *Super Evangelium S. Matthaei lectura*. Textum Taurini 1951 editum et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit. Disponível em: <https://www.corpusthomisticum.org/cma00.html>. Acesso em: 05 mar. 2022.

TORRELL, Jean-Pierre. *Iniciação a Santo Tomás de Aquino*: sua pessoa e sua obra. Nova edição e bibliografia atualizada. Tradução: Luiz Paulo Rouanet e Nicolás Campanário. 5. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2021.

TOSTE, Marco. The Commentaries on Thomas Aquinas' «Summa theologiae» IaIIae qq.90-108 in Sixteenth-Century Salamanca: A Study of the Extant Manuscripts. *Bulletin de philosophie médiévale*, Turnhout, v. 55, p. 177-218, 2013.

VANNI ROVIGHI, Sofia. *Istituzioni di filosofia*. Brescia: Editrice La Scuola, 1994.

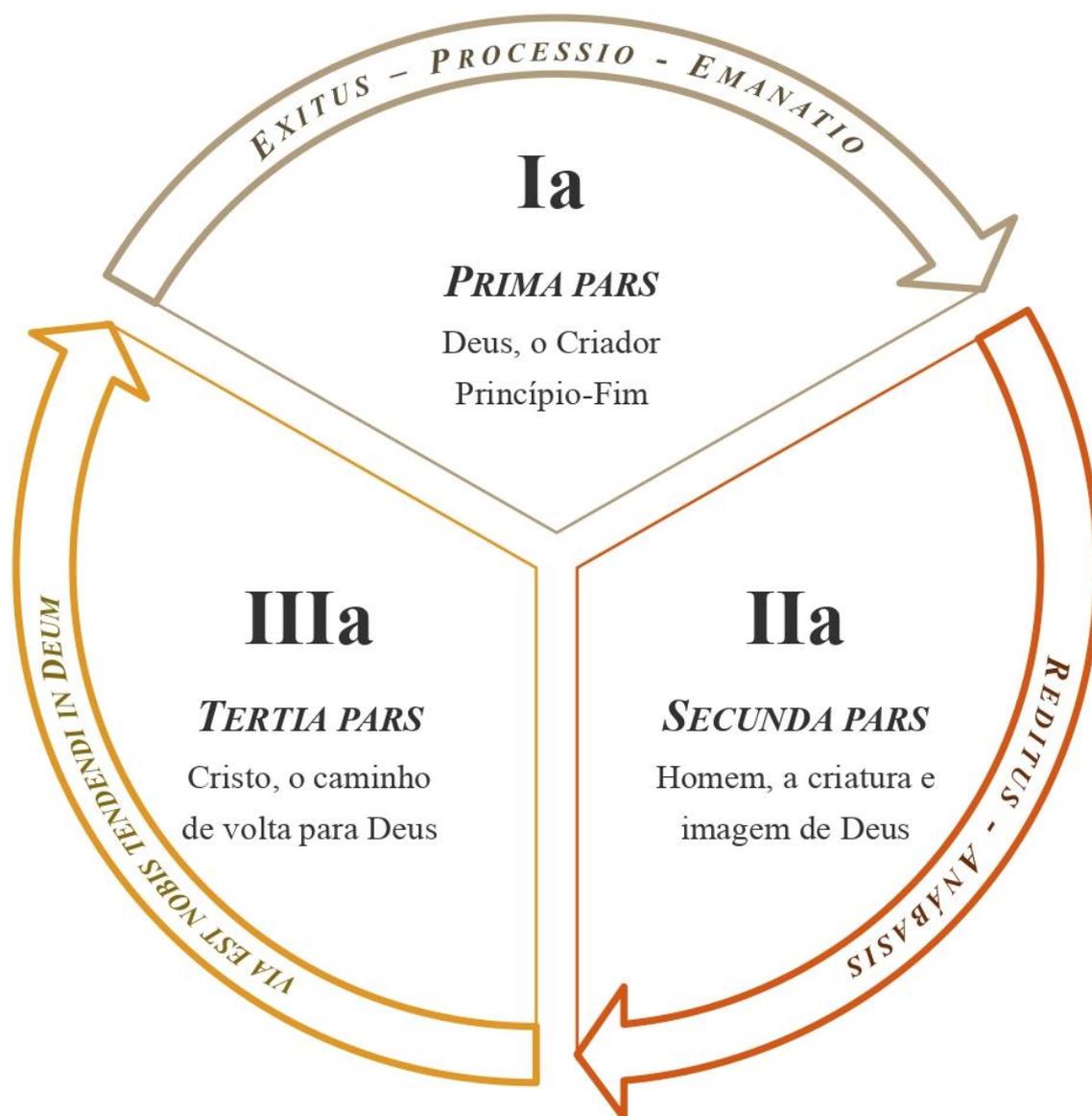
VEATCH, Henry Babcock. Natural Law and the “Is”-“Ought” Question: Queries to Finnis and Grisez. In: VEATCH, Henry Babcock. *Swimming against the Current in Contemporary Philosophy*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 1990.

VELA, Raffaele. Introduzione. In: S. TOMMASO D'AQUINO. *La Somma Teologica*: La legge (I-II, qq. 90-105). Traduzione e commento a cura dei domenicani italiani testo latino dell'a edizione leonina. Milano: Casa Editrice Adriano Salani, 1965.

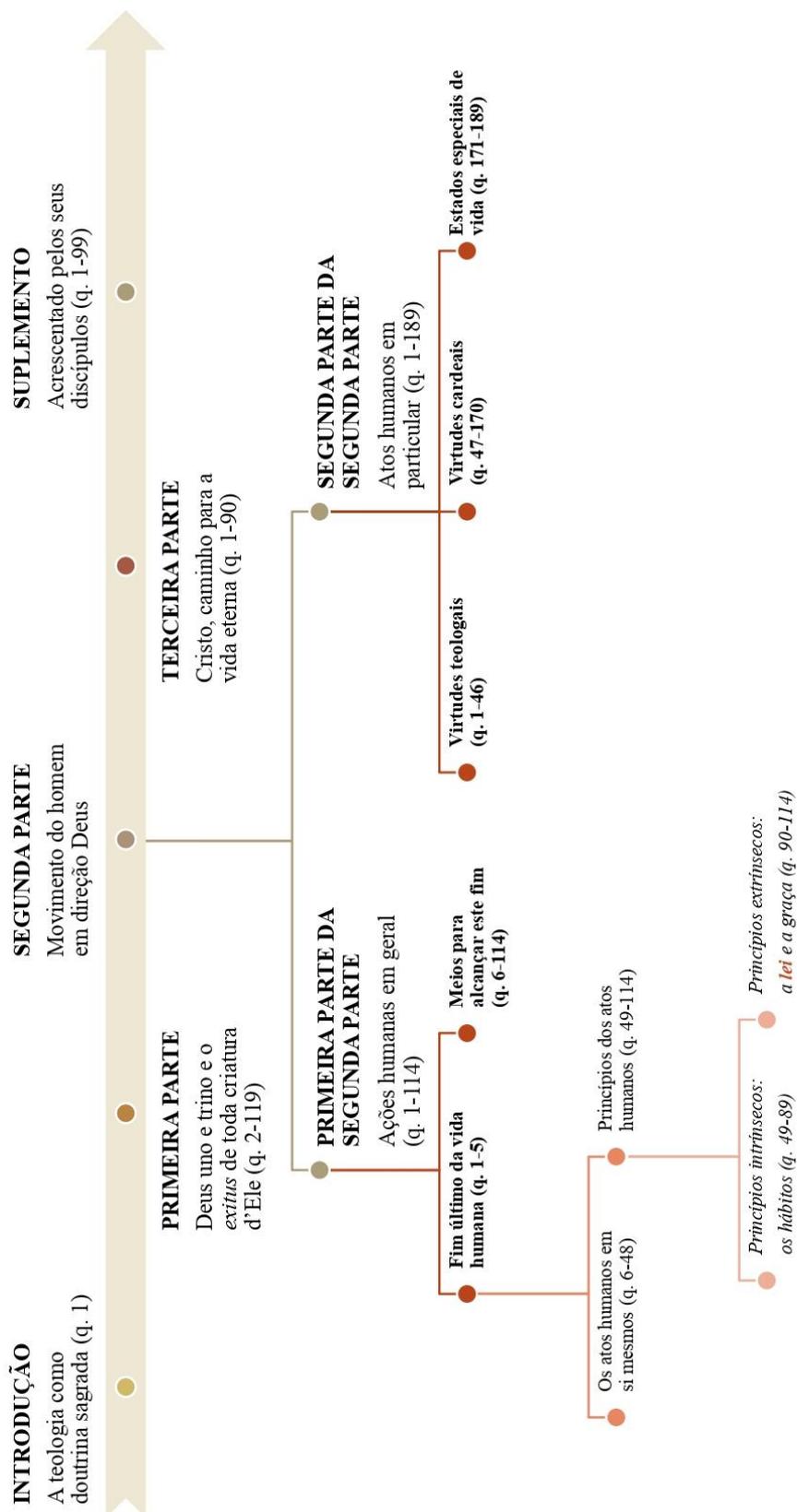
WEISHEIPL, James Athanasius. *Friar Thomas d'Aquino*: His Life, Thought, and Works: With corrigenda et addenda. 2. ed. Washington: The Catholic University of America Press, 1983.

WERNER, Karl. *System der christlichen Ethik*. Regensburg: Berlag von G. Joseph Manz, 1850. Disponível em: <https://books.google.com.br/books?id=LfArAAAAAYAAJ&hl=pt-BR&pg=PA47#v=onepage&q&f=false>. Acesso em: 05 mar. 2022.

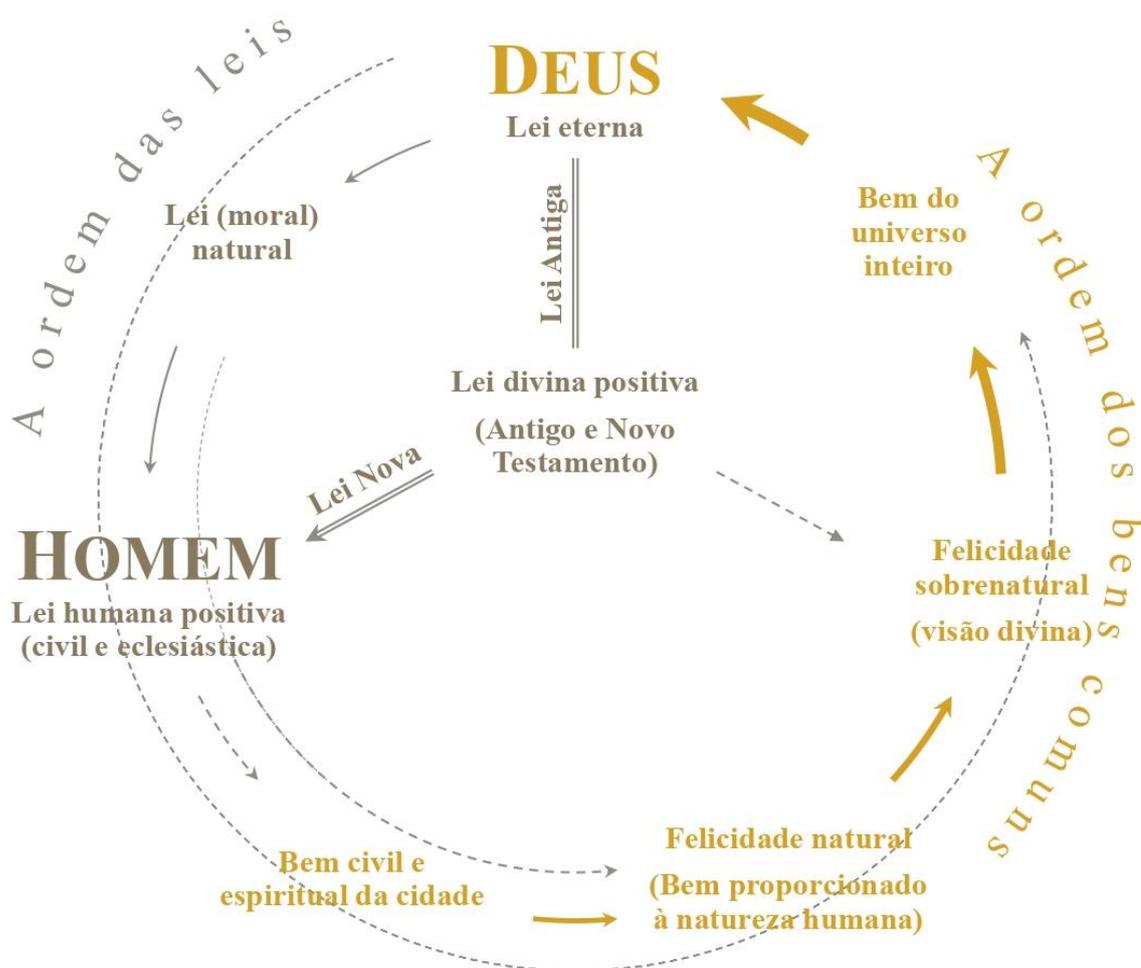
APÊNDICE A – DIAGRAMA DA CONCEPÇÃO NEOPLATÔNICA DAS TRÊS
PARTES DA *SUMA TEOLÓGICA*



APÊNDICE B – DIAGRAMA DA LOCALIZAÇÃO TOPOGRÁFICA DO TRATADO DA LEI NA *SUMA TEOLÓGICA*



APÊNDICE C – DIAGRAMA DA ORDEM DAS LEIS E DOS BENS COMUNS



Legenda

- A ordem das leis
 - As leis na ordem de participação
 - - -> As leis na ordem dos fins
 - ⇒ As leis na ordem da revelação
- A ordem dos bens comuns
 - Os graus de perfeição dos bens comuns

APÊNDICE D – EXPLICAÇÃO SUMÁRIA ÀS QUESTÕES 90-108 DA I SEÇÃO DA II PARTE DA *SUMMA TEOLÓGICA** DE SANTO TOMÁS DE AQUINO: A LEI COMO NORMA EXTERNA DA MORALIDADE

LIÇÃO I: DO OBJETO DE ESTUDO

Depois de tratar dos princípios intrínsecos dos atos humanos, quais sejam: as faculdades ou potências específicas dos homens (inteligência e vontade)¹ e seus hábitos correspondentes (virtudes e vícios),² Santo Tomás passa a considerar os princípios extrínsecos de tais atos, a saber: a lei³ e a graça,⁴ das quais Deus se vale para nos mover ao bem, nos instruindo pela primeira e nos ajudando pela segunda.

E, quanto à lei, objeto de nosso estudo, o Doutor Angélico considera-a, primeiro, em geral (q. 90-92); e, segundo, em suas particularidades (q. 93-108). E, sobre a lei em geral, Santo Tomás considera, primeiro, a sua essência (q. 90); segundo, a diversidade de suas espécies (q. 91); e, terceiro, os seus efeitos (q. 92).

LIÇÃO II: DA ESSÊNCIA DA LEI

Acerca da essência da lei, Santo Tomás⁵ faz quatro perguntas. *Primeiro*, se a lei é algo da razão. *Segundo*, se a lei se ordena sempre ao bem comum como ao fim. *Terceiro*, se a razão de qualquer um pode fazer leis. *Quarto*, se a promulgação é da razão (essência) de lei.

Quanto à primeira, ele responde dizendo que a lei é algo que pertence à razão (não à vontade). Pois, a lei é certa regra e medida dos atos humanos, segundo a qual o homem é levado a agir, ou a apartar-se da ação. Ora, a regra e medida dos atos humanos é a razão, à qual cabe ordenar ao fim. Logo, a lei é certa ordenação da razão.⁶

Quanto à segunda, diz que toda lei se ordena sempre ao bem comum (e não ao bem particular). Pois, cada homem é parte da comunidade perfeita (*civitas*). Ora, o bem comum se

* As citações da *Summa theologiae*, nesta explicação sumária, geralmente baseiam-se na tradução dos colaboradores da 2. ed. brasileira da Edições Loyola (2005. v. 4, p. 518-835), exceto naquelas passagens de difícil compreensão onde a versão da Editora Ecclesiae (2016. v. 2, p. 545-701) difere significativamente pela sua maior clareza, caso em que seguimos as soluções propostas por Alexandre Correia.

¹ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia, q. 77-80.

² THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 49-89.

³ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 90-108.

⁴ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 109-114.

⁵ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 90, pr.

⁶ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 90, a. 1.

identifica com o fim comum, e o fim comum do homem é a felicidade ou bem-aventurança. Logo, é necessário que a lei vise propriamente à ordem para a felicidade comum.⁷

Quanto à terceira, diz que apenas a razão pública (e não a privada) pode fazer leis. Pois, a lei visa própria, primeira e principalmente a ordenação para o bem comum. Ora, compete à toda multidão, ou àquele que o faça as vezes, ordena-la ao bem comum, por ser este o fim que lhe é próprio. Logo, a constituição da lei pertence ou a toda multidão ou à pessoa pública que tenha o cuidado dela.⁸

Quanto à quarta, diz que a promulgação é da razão (essência) da lei. Pois, a lei se impõe a outros por modo de regra e de medida. Ora, a regra e a medida se impõem enquanto se aplicam naquelas coisas que são reguladas e medidas. Logo, para que a lei obtenha a força de obrigar, que é próprio dela, é necessário que se aplique aos homens que devam ser, por ela, regulados. E tal aplicação se dá quando se leva a lei ao conhecimento deles pela própria promulgação.⁹

LIÇÃO III: DA DIVERSIDADE DAS LEIS

Em seguida, Santo Tomás¹⁰ considera a diversidade das leis. E, acerca disso, faz seis perguntas. *Primeiro*, se há alguma lei eterna; *Segundo*, se há alguma lei natural. *Terceiro*, se há alguma lei humana. *Quarto*, se há alguma lei divina. *Quinto*, se há apenas uma lei divina, ou várias. *Sexto*, se há alguma lei do pecado.

Quanto à primeira, responde dizendo que há uma lei eterna. Pois, a lei é um certo preceito da razão prática no príncipe que governa uma comunidade perfeita. Ora, supondo que o mundo seja regido pela providência divina, é manifesto que toda comunidade do universo seja governada pela razão divina. Logo, a própria razão do governo das coisas em Deus, como existindo no Príncipe do Universo, tem razão de lei. E, como a razão divina nada concebe no tempo, senão desde a eternidade, segue-se que é necessário que tal lei seja dita eterna.¹¹

Quanto à segunda, diz que há em nós uma lei natural. Pois, como todas as coisas que estão sujeitas à Providência Divina, são reguladas e medidas pela lei eterna, é manifesto que todas participam, de algum modo, dessa mesma lei, enquanto por impressão dela têm inclinações

⁷ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 90, a. 2.

⁸ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 90, a. 3.

⁹ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 90, a. 4.

¹⁰ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 91, pr.

¹¹ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 91, a. 1.

para os atos e fins próprios. Ora, dentre as demais, a criatura racional está sujeita à Providência Divina de um modo mais excelente, enquanto a mesma se torna participante da Providência, provendo a si própria e aos demais. Logo, na própria criatura racional é participada a razão eterna, por meio da qual tem a inclinação natural ao devido ato e fim. E tal participação da lei eterna na criatura racional se chama lei natural.¹²

Quanto à terceira, diz que há uma lei humana. Pois, a lei é certo ditame da razão prática. Ora, na razão prática acha-se processo semelhante ao da razão especulativa, o que significa dizer que ambas procedem de alguns princípios para algumas conclusões. Logo, assim como, na razão especulativa, de princípios indemonstráveis naturalmente conhecidos produzem-se conclusões das diversas ciências, cujo conhecimento não nos é inato, mas descoberto por esforço da razão; assim também, dos preceitos da lei natural, como de alguns princípios comuns e indemonstráveis, a razão humana procede para dispor mais particularmente algumas coisas. E tais disposições particulares descobertas pela razão humana, dizem-se leis humanas, mantidas as demais condições que pertencem à razão de lei.¹³

Quanto à quarta, diz que, além da lei natural e da lei humana, foi necessário para a direção da vida humana haver uma lei divina. E, isto, por quatro razões. 1. Porque pela lei o homem é dirigido aos atos próprios em ordem ao fim último. Ora, além do fim que não excede a proporção da potência humana natural, o homem se ordena ao fim da bem-aventurança eterna. Logo, foi necessário que, acima das leis natural e humana, ele fosse dirigido também a seu fim pela lei divinamente dada. 2. Porque, em razão da incerteza do juízo humano, precipuamente acerca das coisas contingentes e particulares, aconteceu haver, a respeito dos diversos atos humanos, juízos diversos. Ora, de tais juízos também procedem leis diversas e contrárias. Logo, para que o homem pudesse, sem qualquer dúvida, conhecer o que lhe cabe agir e o que evitar, foi necessário que, nos atos próprios, ele fosse dirigido por uma lei divinamente dada, a respeito da qual consta que não pode errar. 3. Porque, embora o homem possa legislar sobre aquelas coisas das quais pode julgar, o seu juízo não pode ser sobre movimentos interiores, que estão ocultos, mas apenas sobre os atos exteriores, que aparecem. Mas, para a perfeição da virtude requer-se que em uns e outros atos o homem viva retamente. Logo, foi necessário, para coibir e ordenar suficientemente os atos humanos interiores, que sobreviesse a lei divina. 4. Porque a lei humana não pode punir ou proibir todas as coisas que se praticam mal. Ora, se ela quisesse retirar todos os males, seguir-se-ia que também se

¹² THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 91, a. 2.

¹³ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 91, a. 3.

supririam muitos bens, se se impediria a utilidade do bem comum, que é necessário para a convivência humana. Logo, para que nenhum mal permanecesse não proibido ou não punido, foi necessário que sobreviesse a lei divina, pela qual todos os pecados são proibidos.¹⁴

Quanto à quinta, diz que a lei divina é uma só, embora se distinga em lei antiga e lei nova, tal como se distinguem o perfeito e o imperfeito na mesma espécie. Santo Tomás considera, contudo, a perfeição e a imperfeição de uma e de outra lei segundo os três elementos que pertencem à lei. (1) Segundo a ordenação ao bem comum como ao fim. Ora, tal ordenação pode ser dupla, a saber, ao bem sensível e terreno, e a tal bem ordenava diretamente a lei antiga; e ao bem inteligível e celeste, e a esse ordenava a lei nova. Logo, a lei divina se distingue em Antigo Testamento e Novo Testamento, conforme contenha as promessas das coisas temporais e a promessa da vida eterna, respectivamente. (2) Segundo a direção dos atos humanos conforme a ordem da justiça. Ora, a lei antiga ordena os atos exteriores, e a lei nova, os atos interiores da alma. Logo, nisso também a lei nova se distingue da lei antiga, excedendo-a. (3) Segundo a indução dos homens à observância dos mandamentos. Ora, isso a lei antiga fazia pelo temor das penas, mas a lei nova o faz por amor. Logo, uma se diferencia da outra.¹⁵

Quanto à sexta, diz que há também nos homens uma lei da concupiscência. Pois, pela justiça divina, o homem foi destituído da justiça original e do vigor da razão. Logo, o mesmo impulso da sensualidade que o conduz tem razão de lei, não propriamente, conforme inclina ao mal, mas por certa participação, enquanto deriva da lei divina como uma pena.¹⁶

LIÇÃO IV: DOS EFEITOS DA LEI

Santo Tomás¹⁷ considera, em seguida, os efeitos da lei. E, a esse respeito, faz duas perguntas. *Primeiro*, se é efeito da lei tonar os homens bons. *Segundo*, se o efeito da lei é ordenar, proibir, permitir e punir, como diz o legisperito.

Quanto à primeira, responde dizendo que é próprio da lei tornar os homens bons. Pois, a lei não é outra coisa que o ditame da razão no presidente, o qual governa os súditos. Ora, a virtude de qualquer súdito é submeter-se bem àquele pelo qual é governado. E, como toda lei se ordena a que seja obedecida pelos súditos, fica manifesto que é próprio da lei induzir os

¹⁴ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 91, a. 4.

¹⁵ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 91, a. 5.

¹⁶ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 91, a. 6.

¹⁷ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 92, pr.

súditos à sua própria virtude. E, isto, de dois modos: absoluto, se a intenção do legislador tende ao verdadeiro bem, que é o bem comum regulado pela justiça divina; ou, relativamente, se a intenção do legislador se dirige para aquilo que não é bem absoluto, mas o útil ou o deletável para si, ou o que repugna à justiça divina.¹⁸

Quanto à segunda, diz que os atos da lei foram convenientemente assinalados na expressão: “ordenar, proibir, permitir e punir”. Pois, os preceitos da lei dizem respeito aos atos humanos, os quais ela dirige. Ora, são três as diferenças dos atos humanos, segundo o seu gênero: alguns atos são bons, e tais são os atos das virtudes; outros, porém, são atos maus, como os atos viciosos; e outros, ainda, são atos indiferentes, e tais são todos aqueles atos que são ou pouco bons ou pouco maus. Logo, cabe à lei preceituar ou ordenar os atos bons, proibir os atos maus, e permitir os atos indiferentes. E aquilo pelo qual a lei induz para que se lhe obedeça, é o temor da pena; e, quanto a isso, é posto o punir como efeito da lei.¹⁹

LIÇÃO V: DA LEI ETERNA

Santo Tomás²⁰ considera, em seguida, as leis em suas particularidades. E, *primeiro*, a lei eterna; *segundo*, a lei natural; *terceiro*, a lei humana; *quarto*, a lei antiga; *quinto*, a lei nova, que é a lei do Evangelho; e, com relação à sexta lei, que é a lei da concupiscência, considera suficiente o que foi dito quando se tratou do pecado original.

Acerca da lei eterna, faz três perguntas. *Primeiro*, o que é a lei eterna. *Segundo*, se ela é de todos conhecida. *Terceiro*, se toda lei deriva dela. *Quarto*, se o necessário se sujeita à lei eterna. *Quinto*, se os contingentes naturais se sujeitam à lei eterna. *Sexto*, se todas as coisas humanas estão a ela sujeitas.

Quanto à primeira, responde dizendo que a lei eterna é a suma razão existente em Deus. Pois, como em todo artífice preexiste a razão daquelas coisas que são constituídas pela arte, as quais se chama arte ou exemplar dos artefatos; assim também, em qualquer governante, é necessário que preexista a razão da ordem daquelas coisas que se devem fazer por aqueles que estão submetidos ao governo, as quais obtêm a razão de lei. Ora, Deus, por sua sabedoria, é não só criador de todas as coisas, às quais se compara como o artista aos artefatos, mas também o governador de todos os atos e movimentos que se acham nas criaturas singulares.

¹⁸ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 92, a. 1.

¹⁹ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 92, a. 2.

²⁰ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 93, pr.

Portanto, assim como a razão da divina sabedoria, enquanto por ela todas as coisas foram criadas, tem razão de arte ou exemplar ou ideia; assim também a razão da divina sabedoria, ao mover todas as coisas para o devido fim, obtém a razão de lei. E, de acordo com isso, a lei eterna não é outra coisa que a razão da divina sabedoria, enquanto diretiva de todos os atos e movimentos.²¹

Quanto à segunda, diz que ninguém pode conhecer a lei eterna segundo o que ela é em si mesma, a não ser os bem-aventurados, que veem a Deus por essência; mas que toda criatura racional pode conhece-la segundo uma certa irradiação dela, em maior ou menor grau. Ora, todo conhecimento da verdade é alguma irradiação e participação da lei eterna, que é a verdade imutável. Logo, todos conhecem, de algum modo, a verdade, ao menos quanto aos princípios comuns da lei natural; e, em outras coisas, alguns participam mais, e outros menos, do conhecimento da verdade e, segundo isso, também conhecem a lei eterna em maior ou menor grau.²²

Quanto à terceira, diz que todas as leis, enquanto participam da reta razão, na mesma medida derivam da lei eterna. Pois, a lei importa certa razão diretiva dos atos para o fim. Ora, em todos os moventes ordenados, é necessário que a força do segundo movente derive da força do primeiro movente; porque o segundo movente não move senão enquanto é movido pelo primeiro. Donde, e em todos os que governam, vemos o mesmo, que a razão de governo deriva do primeiro que governa aos segundos; como a razão daquelas coisas a serem feitas na cidade deriva do rei por meio de preceito aos administradores subordinados. E, também, nos artefatos, a razão dos atos artificiais deriva do arquiteto aos artífices inferiores, que trabalham manualmente. Portanto, como a lei eterna é a razão de governo no governante supremo, é necessário que todas as razões de governo que estão nos governantes inferiores (a saber, as leis natural e humana) derivem da lei eterna.²³

Quanto à quarta, diz que todas as coisas que estão entre as criadas por Deus, quer sejam contingentes, quer sejam necessárias, sujeitam-se à lei eterna; aquelas, porém, que pertencem à natureza ou à essência divina, não se sujeitam à lei eterna, mas são realmente a mesma lei eterna. Pois, a lei eterna é a razão do governo divino. Logo, quaisquer coisas que se sujeitam

²¹ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 93, a. 1.

²² THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 93, a. 2.

²³ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 93, a. 3.

ao governo divino, sujeitam-se também à lei eterna; mas aquelas coisas que não se sujeitam ao governo eterno, não se sujeitam também à lei eterna.²⁴

Quanto à quinta, diz que os contingentes naturais se sujeitam à lei eterna. Pois, diferentemente da lei eterna, a lei humana não se estende senão às criaturas racionais que se sujeitam ao homem. E, isto, porque a lei é diretiva dos atos que convêm aos que estão sujeitos ao governo de alguém; donde, ninguém, propriamente falando, impõe lei aos próprios atos. Ora, quaisquer ações praticadas acerca do uso das coisas irracionais sujeitas ao homem são praticadas por ato do próprio homem que move tais coisas; com efeito, tais criaturas irracionais não agem por si mesmas, mas agem por outros. Portanto, o homem não pode impor lei às coisas irracionais, independentemente do modo que se sujeitam a ele; embora o possa com relação às coisas racionais, enquanto por seu preceito, ou por qualquer enunciado, imprime na mente delas uma regra que é princípio do agir. Ora, assim como o homem, enunciando algo, imprime um princípio interno de ação ao homem a ele sujeito, assim também Deus imprime a toda a natureza os princípios dos próprios atos dela. Logo, todos os movimentos e ações de toda natureza se sujeitam à lei eterna; porém de dois modos diferentes: as criaturas racionais se sujeitam à lei eterna, enquanto são movidas pela Divina Providência; e as criaturas irracionais, pelo entendimento do preceito divino.²⁵

Quanto à sexta, diz que todos os homens se sujeitam à lei eterna. Pois, toda criatura racional tem, de algum modo, uma noção de tal lei; além de que, em cada uma delas, existe uma inclinação natural àquilo que é consolante à lei eterna. Ora, os maus se sujeitam à lei eterna de maneira imperfeita e de algum modo corrompida, pois neles tanto a inclinação natural para a virtude é depravada pelo hábito vicioso, quanto também o mesmo conhecimento natural é obscurecido pelas paixões e hábitos de pecados; e os bons, de maneira mais perfeita, pois além do conhecimento natural do bem, acrescenta-se neles o conhecimento da fé e da sabedoria, e acima da inclinação natural para o bem, acrescenta-se neles internamente a moção da graça e da virtude. Logo, os bons se sujeitam perfeitamente à lei eterna, enquanto agem sempre segundo ela.²⁶

²⁴ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 93, a. 4.

²⁵ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 93, a. 5.

²⁶ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 93, a. 6.

LIÇÃO VI: DA LEI NATURAL

Em seguida, Santo Tomás²⁷ considera a lei natural. E, sobre ela, faz seis perguntas. *Primeiro*, o que é a lei natural. *Segundo*, quais são os preceitos da lei natural. *Terceiro*, se todos os atos das virtudes pertencem à lei natural. *Quarto*, se a lei natural é uma para todos. *Quinto*, se ela é mutável. *Sexto*, se ela pode ser apagada da alma humana.

Quanto à primeira, responde dizendo que a lei natural é um hábito, não própria e essencialmente, mas enquanto se tem os seus preceitos pelo hábito da *sindérese*. Pois, de dois modos pode-se dizer que algo é um hábito: própria e essencialmente, quanto àquilo pelo que alguém faz; ou imprópria e acidentalmente, quanto àquilo que por hábito se tem. Ora, os preceitos da lei natural às vezes são considerados em ato pela razão, às vezes, porém, estão nela apenas habitualmente, como nas criancinhas e nos condenados, que por meio dela não podem agir. Logo, segundo este modo pode dizer-se que a lei natural é um hábito.²⁸

Quanto à segunda, diz que a lei natural contém vários preceitos, mas que todos eles se referem e se reduzem a um só primeiro preceito. Pois, no homem, os preceitos da lei natural se têm em relação à razão prática, ou seja, estão para as obras a realizar-se, assim como os primeiros princípios indemonstráveis se têm em relação à razão especulativa, ou seja, estão nos atos de demonstração. Ora, os primeiros princípios indemonstráveis são vários. Logo, também são vários os preceitos da lei natural. Mas, assim como aqueles se fundam em um só primeiro princípio indemonstrável, qual seja, que “não se pode afirmar e negar ao mesmo tempo”; também estes pertencem a um só primeiro preceito da lei da natureza, a saber, que “o bem deve ser feito e procurado, e o mal, evitado”.²⁹

Quanto à terceira, diz que todos os atos das virtudes, enquanto são virtuosos, pertencem à lei da natureza. Pois, pertence à tal lei tudo aquilo a que o homem se inclina segundo sua natureza. Ora, inclina-se cada um naturalmente à operação a si conveniente segundo sua forma. Logo, como a alma racional é a própria forma do homem, é inerente a qualquer homem a inclinação natural a que aja segundo a razão. E isso é agir segundo a virtude. Mas, nem todos os atos da virtude, enquanto são tais atos, considerados nas próprias espécies, são da lei da natureza. Pois, muitas coisas se fazem segundo a virtude para as quais a natureza não

²⁷ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 94, pr.

²⁸ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 94, a. 1.

²⁹ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 94, a. 2.

inclina por primeiro, mas a elas chegam os homens pela inquisição da razão, como úteis para viver bem.³⁰

Quanto à quarta, diz que a lei da natureza, quanto aos primeiros princípios comuns, é a mesma em todos, tanto segundo a retidão como segundo o conhecimento. Pois, em todos é comumente reto que todas as inclinações dos homens sejam dirigidas segundo a razão. Mas, quanto a alguns princípios próprios, que são como conclusões daqueles princípios comuns, a lei da natureza é a mesma em todos na maioria dos casos, de modo que em poucos casos pode falhar tanto quanto à retidão, por causa de alguns impedimentos particulares, como quanto ao conhecimento, porque alguns têm a razão depravada pela paixão, ou pelo mau costume, ou pela má disposição da natureza. E, a esse respeito, Santo Tomás cita o exemplo dos antigos germanos, para quem o latrocínio não era reputado iníquo, embora seja expressamente contra a lei da natureza.³¹

Quanto à quinta, diz que a mutação da lei natural pode-se entender de dois modos: a modo de adição, por algo que se lhe acrescenta, e desse modo nada proíbe que a lei natural seja mudada: muitas coisas, com efeito, foram-lhe acrescentadas, como úteis à vida humana, tanto pela lei divina, quanto pelas leis humanas; e a modo de subtração, por algo que deixa de ser de lei natural que antes fora segundo a lei natural, e desse modo a lei natural é totalmente imutável quanto aos primeiros princípios, mas não o é quanto aos preceitos segundos, que são como conclusões próprias, próximas dos primeiros princípios, embora seja sempre reto o que ela contém. E desse modo a lei natural pode mudar em algo particular, e em poucos casos, em razão de algumas causas especiais que impedem a observância de tais preceitos.³²

Quanto à sexta, diz que a lei natural, em relação aos princípios comuns, que são conhecidos por todos, de nenhum modo pode ser abolida dos corações do homem em algo universal; mas o pode, em algo particular prático, segundo o qual a razão é impedida de aplicar o princípio comum ao particular prático, em razão da concupiscência ou de alguma outra paixão. Quanto, porém, aos preceitos segundos, que são como que conclusões próximas dos princípios comuns, pode a lei natural ser abolida dos corações humanos. E, isto, por dois motivos: ou por causa das más persuasões, do mesmo modo como no especulativo acontecem os erros a respeito das conclusões necessárias; ou também em razão dos costumes depravados e hábitos

³⁰ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 94, a. 3.

³¹ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 94, a. 4.

³² THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 94, a. 5.

corruptos, como entre alguns não se reputavam pecados os latrocínios, ou também os vícios contra a natureza.³³

LIÇÃO VII: DA LEI HUMANA

Em seguida, Santo Tomás³⁴ considera a lei humana. E, em primeiro lugar, a lei humana em si mesma; em segundo, seu poder; em terceiro, sua mutabilidade.

Acerca da lei humana em si mesma, faz quatro perguntas. *Primeiro*, sobre sua utilidade. *Segundo*, sobre sua origem. *Terceiro*, sobre sua qualidade. *Quarto*, sobre sua divisão.

Quanto à primeira, responde dizendo que foi útil que algumas leis tenham sido impostas pelos homens. Pois, está presente no homem, naturalmente, a aptidão para a virtude. Ora, é necessário que a própria perfeição da virtude sobrevenha ao homem por meio de alguma disciplina. Mas, como alguns se encontram propensos e inclinados ao vício, os quais não podem ser movidos facilmente por palavras de conselhos, foi necessário que, pela força e pelo medo da pena, fossem coibidos do mal, para que, pelo menos assim, desistindo de fazer o mal e rendendo aos outros uma vida tranquila, eles próprios, também, pela força do mesmo costume, fossem levados a fazer voluntariamente o que antes cumpriam por medo, e assim se tornassem virtuosos. E tal disciplina, que conduz à virtude por meio da pena, é a disciplina das leis. Logo, foi necessário que as leis fossem impostas para a paz e a virtude dos homens.³⁵

Quanto à segunda, diz que a lei humana pode derivar da lei natural de dois modos: como conclusões de seus princípios (*per modum conclusionum*), por exemplo: o preceito de que “não se deve matar” deriva, como conclusão, do princípio de que “a ninguém se deve fazer o mal”; ou como determinações de certos princípios comuns (*per modum determinationis*), por exemplo: a lei natural determina que aquele que peca seja punido, mas que seja punido com tal pena é uma determinação da lei humana. Ora, ambos os modos se encontram nas leis estabelecidas pelo homem. Mas, as disposições pertencentes ao primeiro modo estão contidas na lei humana, não apenas enquanto são postas por ela, mas também enquanto recebem algo do seu vigor da lei natural; ao passo que, as disposições pertencentes ao segundo modo haurem o seu vigor apenas da lei humana.³⁶

³³ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 94, a. 6.

³⁴ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 95, pr.

³⁵ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 95, a. 1.

³⁶ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 95, a. 2.

Quanto à terceira, diz que Isidoro descreve, convenientemente, as qualidades da lei positiva como honesta, justa, possível segundo a natureza, segundo o costume da pátria, conveniente ao tempo e ao lugar, necessária, útil; clara, não contendo por obscuridade algo capcioso; escrita, não para a conveniência privada, mas para a utilidade comum dos cidadãos. Pois, quanto à condição da lei, Isidoro estabeleceu, antes, três coisas: que seja congruente com a religião, enquanto é proporcionada à lei divina; que convenha à disciplina enquanto é proporcionada à lei da natureza; que aproveite à salvação, enquanto é proporcionada à utilidade humana. E a essas três se reduzem todas as outras condições que estabeleceu depois.³⁷

Quanto à quarta, diz que Isidoro estabeleceu, convenientemente, a divisão das leis humanas, ou dos direitos humanos, em: (1) direito das gentes e direito civil, segundo os dois modos pelos quais algo deriva da lei da natureza: como conclusões dos princípios, ou por modo de determinação particular; (2) direito público e direito militar, segundo a diversidade daqueles que especialmente prestam serviço ao bem comum, tais como: os sacerdotes que oram a Deus pelo povo e os príncipes que governam o povo, e os soldados que lutam pela salvação do povo, respectivamente; (3) “constituições dos príncipes”, “respostas dos prudentes” e “senátus-cunsultos”, “direito pretório” ou “honorário”, “plebiscitos”, corrupção de lei, e “lei”, segundo os diversos regimes das cidades, quais sejam: reino, aristocracia, oligarquia, democracia, tirania, e regime misto, respectivamente; e (4) “Lei Júlia”, “Lei Cornélia”, e outras assim, não em razão de seus autores a partir dos quais são denominadas, mas segundo as diversas coisas de que tratam essas leis, por exemplo, sobre os adultérios, e sobre os sicários, respectivamente.³⁸

LIÇÃO VIII: DO PODER DA LEI HUMANA

Em seguida, Santo Tomás³⁹ considera o poder da lei humana. E, acerca disso, faz seis perguntas. *Primeiro*, se a lei humana deve ser estabelecida em geral. *Segundo*, se a lei humana deve coibir todos os vícios. *Terceiro*, se deve ordenar os atos de todas as virtudes. *Quarto*, se impõe ao homem a necessidade quanto ao foro da consciência. *Quinto*, se todos os homens estão sujeitos à lei humana. *Sexto*, se aos que estão sob a lei é lícito agir fora das letras da lei.

³⁷ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 95, a. 3.

³⁸ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 95, a. 4.

³⁹ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 96, pr.

Quanto à primeira, responde dizendo que a lei humana não deve ser posta em particular, mas em geral. Pois, o fim da lei é o bem comum. Ora, tudo aquilo que é em razão de um fim deve ser proporcional a este mesmo fim. Logo, é necessário que as leis humanas sejam postas proporcionalmente ao bem comum.⁴⁰

Quanto à segunda, diz que não pertence à lei humana coibir todos os vícios. Pois, a lei é posta como uma regra ou medida dos atos humanos. Ora, a medida deve ser homogênea ao que é medido. Logo, é necessário que as leis também sejam impostas aos homens segundo a sua condição. Ora, a lei humana é feita para a multidão dos homens, composta em sua maior parte de homens não perfeitos na virtude. Por isso, ela não proíbe todos os vícios, dos quais se abstêm os virtuosos, mas tão-somente os mais graves, dos quais é possível que a maior parte dos homens se abstenha; e precipuamente aqueles que causam danos a outrem, sem cuja proibição a sociedade humana não pode conservar-se, tais como: os homicídios, os furtos, e coisas semelhantes. Com efeito, embora a lei humana vise induzir os homens à virtude, ela não o faz de modo súbito, mas gradualmente. Pois, do contrário, os imperfeitos, não sendo capazes de suportar os preceitos desse tipo, cairiam em males piores.⁴¹

Quanto à terceira, diz que a lei preceitua os atos de todas as virtudes, mas não todos os atos virtuosos. Pois, as espécies das virtudes se distinguem segundo os objetos. Com efeito, todos os objetos das virtudes podem referir-se ou ao bem privado de alguma pessoa, ou ao bem comum da multidão. Ora, a lei se ordena ao bem comum. Logo, não há nenhuma virtude sobre cujos atos a lei não possa preceituar. Contudo, a lei humana não preceitua sobre todos os atos de todas as virtudes, mas só daqueles que se ordenam, imediata ou mediamente, ao bem comum; o que significa dizer que a lei humana não preceitua todos os atos virtuosos, mas apenas alguns atos de certas e determinadas virtudes.⁴²

Quanto à quarta, diz que nem toda lei humana impõe ao homem a necessidade no foro da consciência. Pois, as leis humanas podem ser justas ou injustas. Ora, as leis justas têm força de obrigar no foro da consciência pela lei eterna, da qual derivam. Mas, quanto às leis injustas, depende: se contrárias ao bem humano, não obrigam no foro da consciência, a não ser, talvez, para evitar o escândalo ou a perturbação, em razão do que o homem deve ceder de seu direito; mas se contrárias ao bem divino, como as leis dos tiranos que induzem à idolatria,

⁴⁰ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 96, a. 1.

⁴¹ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 96, a. 2.

⁴² THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 96, a. 3.

de nenhum modo é lícito observa-las, porque é necessário obedecer mais a Deus do que aos homens. Logo, nem toda lei humana obriga no foro da consciência.⁴³

Quanto à quinta, diz que nem todos se submetem à lei humana. Pois, de dois modos pode um homem estar sujeito à lei: ou como o regulado à regra, já que a lei é a regra dos atos humanos; ou como o coagido ao que coage, já que a lei tem força coativa. Ora, do primeiro modo, todos aqueles que estão sujeitos a uma autoridade sujeitam-se à lei que ela promulga, exceto se for, em absoluto, isento de sua sujeição, como aqueles que, sendo de uma cidade ou reino, não se sujeitam às leis do príncipe de outra cidade ou reino; ou se for regido por lei superior, como o súdito do procônsul que não se regula por seu mandato naquelas coisas que lhe são dispensadas pelo imperador. Pelo segundo modo, porém, os homens virtuosos e justos não se sujeitam à lei, mas tão somente os maus, pois a vontade daqueles é consoante à lei, da qual discorda a vontade destes. Logo, nem todos os homens se submetem à lei humana.⁴⁴

Quanto à sexta, diz que, às vezes, é lícito àquele que está sujeito à lei agir fora das letras da lei. Pois, toda lei se ordena à salvação comum dos homens, e nessa medida obtém força e razão de lei; mas, se lhe falta isso, não tem a força de obrigar. Ora, acontece que, observar algo, na maioria das vezes, é útil à salvação comum; mas, em alguns casos, é extremamente prejudicial. Então, como o legislador não pode intuir todos os casos particulares, propõe uma lei segundo aquelas coisas que acontecem com mais frequência, conduzindo sua intenção para a utilidade comum. Logo, se surge um caso no qual a observância da literalidade da lei é danosa à salvação comum, não deve ser ela observada. Assim, por exemplo, se na cidade sitiada, se estabelece uma lei de que as portas dessa cidade permaneçam fechadas, isso será útil à salvação comum, na maioria das vezes, mas não o será se acontecer o caso de que os inimigos persigam alguns cidadãos, pelos quais a cidade é defendida. Entretanto, considera Santo Tomás que, se não há perigo súbito, o qual seja necessário enfrentar imediatamente, não pertence a qualquer um interpretar o que é útil ou não à cidade, cabendo isso somente aos príncipes, que, em razão de semelhantes casos, têm autoridade de dispensar a observância da literalidade das leis. Se, porém, há perigo súbito, a própria necessidade traz consigo a dispensa da letra da lei, pois a necessidade não se sujeita à lei.⁴⁵

⁴³ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 96, a. 4.

⁴⁴ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 96, a. 5.

⁴⁵ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 96, a. 6.

LIÇÃO IX: DA MUDANÇA DAS LEIS

Em seguida, Santo Tomás⁴⁶ considera a mudança das leis. E, acerca disso, faz quatro perguntas. *Primeiro*, se a lei humana é mutável. *Segundo*, se sempre deve ser mudada, quando ocorrer algo melhor. *Terceiro*, se é abolida pelo costume, e se o costume obtém força de lei. *Quarto*, se o uso da lei humana deve ser mudado por dispensa dos governantes.

Quanto à primeira, responde dizendo que a lei humana pode ser mudada. Pois, tal lei é certo ditame da razão, pelo qual se dirigem os atos humanos. Ora, segundo isso, há uma dupla causa para que a lei humana seja justamente mudada: uma, da parte da razão, pois parece natural da razão humana chegar gradualmente do imperfeito ao perfeito quanto à utilidade comum; e, outra, da parte dos homens, cujos atos são regulados pela lei, pois segundo suas diversas condições, convêm coisas diversas. Logo, a lei humana é mutável.⁴⁷

Quanto à segunda, diz que. Pois, quando se muda a lei diminui-se a sua força coercitiva, enquanto se abole o costume. Ora, a lei humana muda retamente na medida em que por sua mudança se provê à utilidade comum. Logo, a lei humana nunca deve ser mudada, a menos que, em alguma parte, recompense tanto a salvação comum quanto à parte que lhe foi derogada. E isso certamente acontece por duas razões: ou porque alguma máxima e evidentíssima utilidade provém do novo estatuto; ou porque há máxima necessidade em razão de que a lei costumeira contenha manifesta iniquidade ou sua observância seja nociva para muitos.⁴⁸ Daí porque não se deve mudar facilmente as leis, por qualquer melhora, mas pela grande utilidade ou necessidade.

Quanto à terceira, diz que o costume pode adquirir força de lei, e revogar a lei. Pois, toda lei procede da razão e da vontade do legislador: as leis divina e natural, da vontade racional de Deus; e, a lei humana, da vontade do homem regulada pela razão. Ora, assim como a razão e a vontade do homem se manifestam pela palavra nas coisas que devem ser feitas, assim também se manifestam pelo fato: cada qual parece eleger como bem o que realiza na obra. Por onde, fica claro que, pela palavra humana, a lei pode ser tanto mudada quanto exposta, na medida em que manifesta o movimento interior e o conceito da razão humana. Logo, também pelo costume, enquanto um conjunto de atos maximamente multiplicados, pode tanto a lei ser mudada e exposta quanto causado algo que adquire força de lei, a saber, enquanto por atos

⁴⁶ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 97, pr.

⁴⁷ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 97, a. 1.

⁴⁸ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 97, a. 2.

exteriores multiplicados, o movimento interior da vontade e o conceito da razão são declarados de modo o mais eficaz; pois quando algo é feito muitas vezes (ou seja, repetidamente), parece provir do juízo deliberado da razão. E, segundo isso, o costume tem força de lei, abole a lei, e é intérprete das leis.⁴⁹

Quanto à quarta, diz que os chefes da multidão podem dispensar nas leis humanas. Pois, a dispensa importa propriamente na comensuração de algum comum aos singulares, donde também o que governa a multidão se diz dispensador, enquanto ordena de que modo algum preceito comum deve ser cumprido pelos singulares. Ora, às vezes, acontece que algum preceito que é para o cômodo da multidão na maioria dos casos, não é conveniente a esta pessoa, ou neste caso, ou porque por ele seria impedido algo melhor, ou também porque se induziria algum mal. Mas, seria perigoso que isso se confiasse ao juízo de qualquer um, a não ser, talvez, em razão de um evidente perigo súbito. Logo, aquele que tem o múnus de reger a multidão (ou seja, o governante) é que tem também o poder de dispensar da lei humana, que se baseia em sua autoridade, de modo que, nas pessoas ou nos casos em que a lei é deficiente, conceda licença para que o preceito da lei não seja observado. Será, porém, considerado infiel na dispensa, se não tem a intenção do bem comum; ou imprudente, se ignora a razão dessa dispensa e somente a concede pela vontade.⁵⁰

LIÇÃO X: DA LEI ANTIGA

Na sequência, Santo Tomás⁵¹ considera a lei antiga. E, primeiro, a lei em si mesma; segundo, os seus preceitos.

Acerca da lei antiga em si mesma, faz seis perguntas. *Primeiro*, se a lei antiga foi boa. *Segundo*, se procedia de Deus. *Terceiro*, se veio d'Ele mediante os anjos. *Quarto*, se foi dada a todos. *Quinto*, se obriga a todos. *Sexto*, se foi dada no tempo conveniente.

Quanto à primeira, responde dizendo que, sem sombra de dúvida, a lei antiga foi boa. Pois, uma lei se mostra ser boa enquanto é consoante à razão. Ora, a lei antiga era consoante à razão, pois reprimia a concupiscência e todos os pecados que são contra a razão. Por onde, é manifesto que era boa. Mas, como diz Santo Tomás, o bem tem diversos graus: há um bem perfeito, que está naquelas coisas que se ordenam ao fim, quando algo é tal que por si é

⁴⁹ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 97, a. 3.

⁵⁰ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 97, a. 4.

⁵¹ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 98, pr.

suficiente para induzir ao fim; e, outro, imperfeito, que faz algo para que se atinja o fim, mas não é suficiente para que se conduza ao fim. Ora, um é o fim da lei humana, a saber, a tranquilidade temporal da cidade, fim ao qual chega a lei, coibindo os atos exteriores, com relação àqueles males que podem perturbar o estado pacífico da cidade; e, outro, o da lei divina, qual seja, levar o homem ao fim da felicidade eterna, e tal fim é impedido por qualquer pecado, não só pelos atos exteriores, mas também pelos interiores. Assim, aquilo que é suficiente para a perfeição da lei humana, a saber, a proibição dos pecados e a imposição de uma pena, não basta para a perfeição da lei divina, sendo necessário, ainda, que torne o homem totalmente idôneo para a perfeição da felicidade eterna. Ora, isso não se pode fazer a não ser pela graça do Espírito Santo, e tal graça a lei antiga não pode conferir, reservando-se isso a Cristo. Daí porque a lei antiga seja certamente boa, mas imperfeita.⁵²

Quanto à segunda, diz que a lei antiga foi dada pelo bom Deus, que é Pai de Nosso Senhor Jesus Cristo. Com efeito, a lei antiga ordenava a Cristo de dois modos: de um, dando testemunho de Cristo; de outro, por modo de certa disposição, enquanto, retirando os homens do culto de idolatria, encerrava-os sob o culto do único Deus, que salvaria o gênero humano por meio de Cristo. Ora, é manifesto que pertence ao mesmo, por si ou por seus subordinados, dispor para um fim e ao fim conduzir. Ora, o diabo não faria uma lei pela qual os homens seriam conduzidos a Cristo, por quem seria expulso. Logo, a lei antiga foi dada pelo mesmo Deus por quem a salvação dos homens foi feita pela graça de Cristo.⁵³

Quanto à terceira, diz que a lei antiga foi dada por Deus por meio dos anjos. E, isto, por duas razões: uma geral, segundo a qual as coisas divinas devem ser transmitidas aos homens por meio dos anjos; e, outra, especial, segundo a qual aquele que é superior realiza, por si só, o ato principal e perfeito e, por meio de seus ministros, aquelas coisas que dispõem à perfeição última. Ora, a lei antiga era imperfeita, mas dispunha à salvação perfeita do gênero humano, que haveria de se dar por intermédio de Cristo. Logo, foi conveniente que a lei perfeita do Novo Testamento fosse dada imediatamente pelo próprio Deus feito homem; e que a lei imperfeita do Antigo Testamento o fosse por meio dos ministros de Deus, a saber, os anjos.⁵⁴

Quanto à quarta, diz que a lei antiga foi dada antes ao povo judeu que aos outros povos, por causa da promessa feita a seus pais (Abraão, Isaac e Jacó), de modo que aquele povo do qual Cristo haveria de nascer, pudesse dispor de alguma especial santificação; e não por causa da

⁵² THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 98, a. 1.

⁵³ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 98, a. 2.

⁵⁴ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 98, a. 3.

idolatria à qual se inclinaram os outros povos, nem tampouco por mérito do próprio Abraão, mas por eleição gratuita e vocação de Deus.⁵⁵

Quanto à quinta, diz que a lei antiga manifestava os preceitos da lei da natureza, e acrescentava alguns preceitos próprios. Ora, quanto àqueles, todos estavam obrigados à observância da lei antiga, não porque eram da lei antiga, mas porque eram da lei da natureza. Quanto a estes, porém, nem todos estavam obrigados à observância da lei antiga, mas somente o povo judeu, pois todas as coisas que se estabelecem para a santificação especial de alguns, não obrigam a não ser a esses.⁵⁶ Logo, o povo judeu estava obrigado a algumas coisas especiais, às quais os outros povos não estavam obrigados.

Quanto à sexta, diz que a lei antiga foi dada, no tempo conveniente, a Moisés. Pois, qualquer lei se impõe a dois gêneros de homens: aos duros e soberbos, que por ela são coibidos e domados; e aos bons, que, instruídos por ela, são ajustados para realizar o que tencionam. Ora, de duas coisas o homem se ensoberbecia: da ciência, como se a razão natural lhe bastasse para a salvação; e do poder, como se pudesse cumprir a lei depois de ter sido instruído por ela. E, assim, para que fosse sua soberba vencida naquele ponto, o homem foi entregue ao regime de sua razão, sem o auxílio da lei escrita; e, pela experiência, ele pôde aprender que sofria a deficiência da razão, pois caíram os homens, nos tempos de Abraão, na idolatria e em vícios torpíssimos. Por onde, depois desse tempo, foi necessário dar-lhes a lei escrita como remédio à ignorância humana. Mas, depois de ter sido o homem instruído pela lei, sua soberba foi vencida pela fraqueza, na medida em que não pôde cumprir a lei conhecida. Por isso, Deus enviou o seu Filho, para que a justificação da lei fosse realizada em nós. Da parte, porém, dos bons, a lei foi dada como auxílio. E isso foi maximamente necessário ao povo quando a lei natural começou a obscurecer-se por cauda da proliferação dos pecados. Assim, era necessário que tal auxílio fosse dado numa certa ordem para que, mediante as coisas imperfeitas, os homens fossem conduzidos à perfeição. Por onde, entre a lei natural e a lei nova, foi necessário ser dada a lei antiga.⁵⁷

⁵⁵ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 98, a. 4.

⁵⁶ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 98, a. 5.

⁵⁷ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 98, a. 6.

LIÇÃO XI: DOS PRECEITOS DA LEI ANTIGA

Em seguida, Santo Tomás⁵⁸ considera os preceitos da lei antiga. E, primeiro, a distinção dos mesmos; segundo, cada gênero distintamente.

A respeito da distinção dos preceitos da lei antiga, faz seis perguntas. *Primeiro*, se os preceitos da lei antiga são vários, ou um só. *Segundo*, se a lei antiga continha alguns preceitos morais. *Terceiro*, se além dos preceitos morais, continha os cerimoniais. *Quarto*, se continha, além desses, os judiciais. *Quinto*, se continha, além desses três, alguns outros. *Sexto*, de que modo a lei induzia à observância dos preditos.

Quanto à primeira, responde dizendo que todos os preceitos da lei antiga são um só segundo a ordem para um só fim, mas são muitos segundo a diversidade das coisas que se ordenam para esse mesmo fim.⁵⁹ Pois, o preceito da lei, sendo obrigatório, tem por objeto aquilo que deve ser feito. Ora, por força de um fim é que algo deve ser feito. Por onde, é manifesto que pertence à razão de preceito que se ordene a um fim, ou seja, o preceituado deve ser necessário ou expediente a um fim. Ora, a este muitas coisas são necessárias ou expedientes. E, segundo isso, preceitos diversos podem ser dados para coisas diversas, enquanto se ordenam para um mesmo fim. Por onde se conclui que todos os preceitos da lei antiga são um só segundo a ordem a um só fim; embora sejam muitos segundo a diversidade das coisas que se ordenam a esse mesmo fim.

Quanto à segunda, diz que a lei antiga continha alguns preceitos morais, tais como: “não matarás”, “não furtarás”, etc. Pois, assim como a intenção principal da lei humana é procurar a amizade dos homens entre si, assim também a intenção da lei divina é constituir principalmente a amizade do homem com Deus. Ora, como a semelhança é razão do amor, é impossível haver amizade do homem com Deus, que é ótimo, a não ser que os homens se tornem bons. Ora, a bondade do homem é a virtude, que torna bom quem a possui. Logo, foi necessário que se dessem aos homens preceitos sobre atos das virtudes. E tais são os preceitos morais da lei antiga.⁶⁰

Quanto à terceira, diz que, além dos preceitos morais, a lei antiga continha também preceitos cerimoniais. Pois, a lei divina foi instituída principalmente para ordenar os homens a Deus; e

⁵⁸ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 99, pr.

⁵⁹ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 99, a. 1.

⁶⁰ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 99, a. 2.

a lei humana principalmente para ordenar os homens uns aos outros. Por isso, as leis humanas não cuidaram de instituir algo sobre o culto divino, senão em ordem ao bem comum dos homens; e por isso também instituíram muitas disposições por lhes parecer proveitoso para informar os costumes dos homens, como demonstra o rito dos gentios. A lei divina, inversamente, ordenou os homens uns aos outros, segundo convinha à ordem que é para Deus, ao qual ela principalmente visava. Ora, o homem se ordenava a Deus não só por meio dos atos interiores da mente – que são crer, esperar e amar –, mas também por meio de algumas obras exteriores pelas quais o homem professa sua dependência de Deus. E tais obras se consideram pertencer ao culto de Deus, e tal culto se chama “cerimônia”. Por onde, aqueles preceitos que na lei antiga pertencem ao culto divino, chamam-se especialmente “cerimoniais”.⁶¹

Quanto à quarta, diz que, além dos preceitos morais e cerimoniais, há também preceitos judiciais na lei antiga. Pois, pertence à lei divina que ordene os homens uns aos outros e a Deus. Ora, ambas essas coisas pertencem, em comum, ao ditame da lei natural, ao qual se referem os preceitos morais. Mas, é necessário que se determinem ambas pela lei divina ou humana, porque os princípios naturalmente conhecidos são comuns tanto na especulação quanto na ação. Por onde, assim como a determinação do preceito comum sobre o culto divino se faz por meio dos preceitos cerimoniais, assim também a determinação do preceito comum de observar a justiça entre os homens se faz por meio dos preceitos judiciais.⁶²

Quanto à quinta, diz que a lei antiga não contém outros preceitos, além dos morais, cerimoniais e judiciais. Pois, a lei abrange algumas disposições que são os preceitos; e, outras, ordenadas ao cumprimento desses. Ora, os preceitos se referem aos atos que devem ser praticados. E, ao cumprimento deles, o homem é induzido de dois modos: pela autoridade de quem ordena e pela utilidade do cumprimento, que está na consecução de algum bem útil, deleitável ou honesto, ou na fuga de algum mal contrário. Pois, foi necessário que a lei antiga estabelecesse certas disposições que indicassem a autoridade de Deus preceituador, e tais disposições se chamam “testemunhos”. Também foi necessário que a lei antiga estabelecesse certos prêmios para os que a observassem, e penas, para os que a transgredissem, e tais se chamam “justificações”, por Deus distribuir, justamente, as punições ou os prêmios. Por outro lado, os atos que devem ser praticados não caem sob a alçada do preceito, senão enquanto têm alguma razão de débito. Ora, o débito é duplo: um, segundo a regra da razão; e, outro, segundo a regra da lei que determina; assim como há duas espécies de justiça: a moral e a

⁶¹ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 99, a. 3.

⁶² THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 99, a. 4.

legal. Ora, o débito moral é duplo: pois a razão dita à prática de certos atos ou como necessários, sem o que não pode existir a ordem da virtude; ou como útil para que melhor se conserve a ordem da virtude. E, segundo isso, a lei antiga preceituava ou proibia precisamente certos atos morais, tais como: “não matarás”, “não furtarás”, e estes se chamam propriamente “preceitos”. Outros atos, porém, são preceituados ou proibidos, não precisamente como débitos, mas para um fim melhor, e estes se chamam “mandamentos”, porque implicam certa indução e persuasão. embora contenha outras coisas (tais como, os testemunhos, as justificações, e os mandamentos) que não têm razão de preceitos, mas se ordenam à observância deles. Quanto ao débito, por determinação da lei, ele pertence, na ordem das coisas humanas, aos preceitos judiciais; e, na ordem das coisas divinas, aos cerimoniais. Aquelas coisas que pertencem à pena ou aos prêmios também podem ser chamadas “testemunhos”, enquanto são protestações da justiça divina. Todos os preceitos, porém, da lei podem se chamar “justificações”, enquanto são execuções da justiça legal. De outro modo, os mandamentos também podem se distinguir dos preceitos: chamam-se “preceitos” aquelas coisas que Deus ordenou por si mesmo; e “mandamentos”, como o próprio nome parece indicar, as que mandou por meio de outros. De tudo isso resulta que todos os preceitos da lei estão contidos nos morais, cerimoniais e judiciais; outras disposições, porém, não têm razão de preceitos, mas se ordenam a eles.⁶³

Quanto à sexta, diz que a lei antiga devia induzir à observância dos preceitos por meio de promessas e cominações temporais. Pois, em quaisquer leis os homens são induzidos à observância dos preceitos por meio de penas e prêmios. Ora, aquele que quer induzir o homem à observância dos preceitos começa a movê-lo a partir daquelas coisas que existem em seu afeto, assim como as crianças são provocadas a fazer algo por meio de alguns pequenos presentes pueris. Ora, a lei antiga dispunha para Cristo, como o imperfeito para o perfeito. Por onde, era dada ao povo ainda imperfeito em comparação com a perfeição que haveria de ser dada por Cristo; e, por isso, aquele povo era comparado a uma criança guiada pelo pedagogo. Por seu lado, a perfeição do homem consiste em desprezar os bens temporais e aderir aos espirituais. Ora, pertence aos imperfeitos desejar os bens temporais, em ordem, a Deus; e aos perversos, constituir o seu fim nesses bens. Por onde, convinha à lei antiga

⁶³ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 99, a. 5.

conduzir os homens a Deus, por meio das coisas temporais, que são objeto da afeição dos homens imperfeitos.⁶⁴

LIÇÃO XII: DOS PRECEITOS MORAIS DA LEI ANTIGA

Em seguida, Santo Tomás⁶⁵ considera cada um dos gêneros de preceitos da lei antiga. E, primeiro, dos preceitos morais; segundo, dos preceitos cerimoniais; e, terceiro, dos preceitos judiciais.

Acerca dos preceitos morais, faz doze perguntas. *Primeiro*, se todos os preceitos morais são da lei da natureza. *Segundo*, se os preceitos morais da lei antiga são sobre atos de todas as virtudes. *Terceiro*, se todos os preceitos morais da lei antiga se reduzem aos dez preceitos do decálogo. *Quarto*, sobre a distinção dos preceitos do decálogo. *Quinto*, sobre o número deles. *Sexto*, sobre a ordem. *Sétimo*, sobre o modo de sua transmissão. *Oitavo*, se são dispensáveis. *Nono*, se o modo de observar a virtude cai sob o preceito. *Décimo*, se o modo da caridade cai sob o preceito. *Décimo primeiro*, sobre a distinção dos outros preceitos morais. *Décimo segundo*, se os preceitos morais da lei antiga justificam.

Quanto à primeira, responde dizendo que todos os preceitos morais pertencem à lei da natureza. Pois, os preceitos morais dizem respeito àquelas coisas que pertencem aos bons costumes. Ora, estes são os que estão de acordo com a razão, e todo juízo da razão humana deriva, de algum modo, da razão natural. Logo, é necessário que todos os preceitos morais pertençam à lei da natureza. Mas, isso, de modo diverso. Assim, aqueles preceitos que, imediatamente por si, a razão natural de qualquer homem julga deverem ser obedecidos, como “honra teu pai e tua mãe”, e “não matarás, não furtarás”, são absolutamente da lei da natureza. Aqueles, porém, que, numa consideração mais sutil da razão, são julgados pelos sábios deverem ser observados, como “levanta-te em presença da cabeça encanecida, e honra a pessoa do idoso”, são de tal forma da lei da natureza que precisam da disciplina pela qual os menores são instruídos pelos mais sábios. Por fim, aqueles que, para julga-los, a razão humana precisa da instrução divina, como “não farás para ti escultura nem qualquer semelhança; não tomarás o nome de teu Senhor em vão”, são de tal modo da lei da natureza que precisam da instrução divina, pela qual somos ensinados sobre as coisas divinas.⁶⁶

⁶⁴ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 99, a. 6.

⁶⁵ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 100, pr.

⁶⁶ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 100, a. 1.

Quanto à segunda, diz que os preceitos morais da lei são sobre todos os atos das virtudes. Pois, a lei divina estabelece preceitos sobre todos os atos pelos quais os homens são bem ordenados à comunicação com Deus. Ora, o homem se une a Deus pela razão, ou pela alma, na qual está a imagem de Deus. Por onde, a lei divina estabelece preceitos sobre todos os atos pelos quais a razão humana é bem ordenada. Ora, isso se dá pelos atos de todas as virtudes: as virtudes intelectuais ordenam bem os atos da razão em si mesmos, e as virtudes morais ordenam bem os atos da razão acerca das paixões interiores e das ações exteriores. Por onde, é manifesto que a lei divina estabelece convenientemente preceitos sobre atos de todas as virtudes. De tal maneira que, certos atos, sem os quais a ordem da virtude, que é a ordem da razão, não pode ser observada, são impostos pela obrigação do preceito; e, outros, relativos à existência completa da virtude perfeita, pertencem à advertência do conselho.⁶⁷

Quanto à terceira, diz que todos os preceitos morais da lei antiga se reduzem aos dez preceitos do decálogo. Pois, entre os preceitos da lei antiga, contam-se dois gêneros de preceitos: os primeiros e comuns, dos quais não deve haver nenhuma outra edição senão aquela que foi inscrita na razão natural, como evidentes por si mesmos (por exemplo, o homem não deve fazer o mal a ninguém); e os que, por diligente inquirição dos sábios, são tidos convir à razão, e tais são transmitidos por Deus ao povo, mediante o ensino dos sábios. Ora, ambos esses gêneros de preceitos estão contidos nos preceitos do decálogo. Mas, de modo diverso: aqueles que são primeiros e comuns estão contidos nos preceitos do decálogo como os princípios nas conclusões próximas; e aqueles outros, que são conhecidos pelos sábios, estão contidos nos preceitos do decálogo como as conclusões nos princípios.⁶⁸

Quanto à quarta, diz que os preceitos do decálogo são inconvenientemente distinguidos por Hesíquio e Orígenes e, mais convenientemente, por Agostinho. Pois, Hesíquio e Orígenes distinguem diversamente quatro preceitos relativos a Deus, e igualmente seis preceitos relativos ao próximo, mas consideram como dois preceitos: “Não terás deuses estrangeiros”, e “Não farás escultura”. Enquanto Agostinho estabelece três preceitos pertinentes a Deus, e sete ao próximo, pois considera esses dois preceitos supracitados como um só. Ora, fazer escultura ou semelhanças não é proibido senão para que não sejam cultuadas como deuses; pois, no

⁶⁷ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 100, a. 2.

⁶⁸ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 100, a. 3.

tabernáculo, Deus preceituou fazer a imagem de um Serafim. Por onde, Agostinho distingue mais convenientemente os preceitos do decálogo.⁶⁹

Quanto à quinta, diz que os preceitos do decálogo estão convenientemente enumerados. Pois, os preceitos da lei divina ordenam o homem para alguma comunidade ou república dos homens sob Deus. Ora, para que alguém permaneça bem numa comunidade, requerem-se duas coisas: a primeira é que se atenha bem com relação àquele que preside a comunidade; e, a segunda, é que o homem se atenha bem com relação aos outros consócios e copartícipes da comunidade. Por onde, é necessário que, na lei divina, sejam primeiro dados alguns preceitos que ordenam o homem a Deus; e, depois, outros preceitos que ordenam o homem aos outros próximos simultaneamente convivendo sob Deus. Ora, o homem deve três coisas ao príncipe da comunidade: primeiro, a fidelidade; segundo, a reverência; terceiro, o famulado. A fidelidade ao domínio consiste em que não se dê a outro a honra do principado, e quanto a isso entende-se o primeiro preceito, quando se diz: “Não terás deuses estrangeiros”. Já a reverência ao domínio requer que nada de injurioso seja cometido contra ele, e quanto a isso entende-se o segundo preceito, que é: “Não tomarás o nome do Senhor teu Deus em vão”. O famulado é devido ao senhor em compensação dos benefícios que os súditos dele recebem, e a isso pertence o terceiro preceito, de santificação do sábado em memória da criação das coisas. Em relação aos próximos, alguém se atém devidamente de dois modos: tanto especial quanto geralmente. Especialmente, quanto àqueles dos quais é devedor, de modo que lhes dê o devido, e quanto a isso entende-se o preceito de honra aos pais. Geralmente, quanto a todos, de modo que a nenhum traga prejuízo, nem por obra, nem por boca, nem por coração. Por obra, traz-se prejuízo ao próximo, às vezes, quanto à sua própria existência, e isso é proibido pelo que é dito: “Não matarás”. Às vezes, quanto à propagação da prole, e isso é proibido quando se diz: “Não fornicarás”. Às vezes, quanto à coisa possuída, que se ordena a um e outro, e quanto a isso se diz: “Não furtarás”. Por boca, traz-se prejuízo ao próximo, quando se diz contra ele falso testemunho, e isso é proibido quando se diz: “Não dirás contra teu próximo falso testemunho”. E, por coração, traz-se prejuízo ao próximo, quando se cobiça as coisas alheias, que se desejam para possuir, e isso é proibido quando se diz: “Não cobiçarás”. E, também, segundo isso, podem ser distinguidos três preceitos que ordenam a Deus. O primeiro deles pertence à obra; donde ali se diz: “Não farás escultura”. O segundo, à boca; onde se diz: “Não tomarás o nome do teu Deus em vão”. O terceiro, ao coração; pois na

⁶⁹ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 100, a. 4.

santificação do sábado, por ser um preceito moral, preceitua-se o repouso do coração em Deus. Por onde se conclui que os preceitos do decálogo se enumeram convenientemente.⁷⁰

Quanto à sexta, diz que os preceitos do decálogo estão convenientemente ordenados. Pois, como a ordem da razão começa pelo fim, é maximamente contra a razão que o homem se atenha desordenadamente com relação ao fim. Ora, o fim da vida humana e da sociedade é Deus. Por onde, foi primeiramente necessário, pelos preceitos do decálogo, ordenar o homem a Deus, por ser gravíssimo o que isso contraria. Ora, entre aquelas coisas pelas quais somos ordenados a Deus, ocorre primeiro que o homem a ele se sujeite fielmente; segundo, que lhe manifeste reverência; e terceiro, que também lhe preste famulado. Quanto aos preceitos que ordenam ao próximo, é manifesto que mais repugna à razão e é pecado mais grave, se o homem não observa a ordem devida às pessoas de quem é mais devedor. Por isso, entre os preceitos que ordenam ao próximo, impõe-se, primeiro, o pertinente aos pais. E, entre os outros preceitos, a ordem também se funda na da gravidade dos pecados. Ora, é mais grave e mais repugnante à razão pecar por obra do que por boca, e mais por esta do que por coração. Logo, entre os pecados por obra, é mais grave o homicídio, pelo qual se tira a vida do homem já existente, do que o adultério, pelo qual se impede a certeza da prole nascitura; e este é mais grave do que o furto, que pertence aos bens exteriores. E, assim, convenientemente, após os preceitos pertinentes a Deus, impõe-se os preceitos pertinentes ao próximo, todos segundo a ordem de gravidade dos pecados.⁷¹

Quanto à sétima, diz que os preceitos do decálogo são convenientemente transmitidos. Pois, nos preceitos da lei antiga está contida a máxima sabedoria. Ora, é próprio do sábio dispor todas as coisas ao devido modo e ordem. Logo, é manifesto que os preceitos da lei foram transmitidos de modo conveniente.⁷²

Quanto à oitava, diz que os preceitos do decálogo não são dispensáveis. Pois, deve-se dispensar nos preceitos, quando ocorrer algum caso particular, em que, se observadas as palavras da lei, contrariar-se-ia a intenção do legislador. Ora, os preceitos do decálogo contêm a própria intenção do legislador, a saber, de Deus. Pois, os preceitos da primeira tábua, que ordenam a Deus, contêm a própria ordem ao bem comum e final, que é Deus; e os preceitos da segunda tábua contêm a própria ordem da justiça a ser observada entre os homens, a saber,

⁷⁰ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 100, a. 5.

⁷¹ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 100, a. 6.

⁷² THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 100, a. 7.

que a ninguém se faça o indevido, e se dê a cada um o devido. Logo, segundo isso, os preceitos do decálogo são totalmente indispensáveis.⁷³

Quanto à nona, diz que o modo da virtude, sob certo aspecto, é considerado pela lei humana e pela lei divina; sob outro aspecto, porém, pela lei divina, mas não pela lei humana; e, sobre outro aspecto ainda, nem pela lei humana, nem pela lei divina. Pois, o modo da virtude consiste em três coisas. A primeira delas é se alguém age sabendo. Ora, isso é julgado tanto pela lei divina quanto pela lei humana. Pois, o que alguém faz ignorando, o faz por acidente. E, assim, por ignorância, alguns atos são julgados dignos de pena ou de perdão, tanto segundo a lei humana quanto segundo a lei divina. A segunda é quando alguém age “querendo”, ou “escolhendo”, o que implica duplo movimento interior, a saber, o da vontade e o da intenção, e estas duas a lei humana não julga, mas só a lei divina. Assim, por exemplo, a lei humana não pune aquele que quer matar e não mata; mas o pune a lei divina. A terceira é “que se tenha e aja de modo firme e sem mudar”. Ora, tal firmeza pertence propriamente ao hábito, a saber, que alguém aja por hábito enraizado. E, quanto a isso, o modo da virtude não cai sob o preceito, nem da lei divina, nem da lei humana. Assim, por exemplo, quem presta aos pais a devida honra, embora não tenha o hábito da piedade, não é punido como transgressor do preceito, nem pelo homem, nem por Deus.⁷⁴

Quanto à décima, diz que o modo da caridade, sob certo aspecto, cai sob o preceito da lei divina; e sob outro, não. Pois, o ato da caridade pode ser considerado de dois modos: de um, enquanto é, em si mesmo, um ato; e, de outro, enquanto modo dos atos das outras virtudes, isto é, enquanto os atos das outras virtudes se ordenam à caridade, que é o “fim do preceito”. Ora, do primeiro modo, cai sob o preceito da lei que é dado especialmente sobre isso, a saber, “Ama o Senhor teu Deus”, e “Ama o teu próximo”. Pois, não é impossível guardar este preceito, que é sobre o ato da caridade, porque o homem pode dispor-se a ter a caridade e, quando a tiver, pode usar dela. Do outro modo, porém, não cai sob o preceito da caridade. Pois, a intenção do fim é certo modo formal do ato ordenado ao fim. Ora, no preceito “Honra o pai”, não está incluído que se honre o pai por caridade, mas apenas que se honre o pai. Por onde, aquele que honra o pai, mesmo que não tenha caridade, não se torna transgressor desse

⁷³ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 100, a. 8.

⁷⁴ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 100, a. 9.

preceito, embora seja transgressor do preceito que é sobre o ato de caridade, em razão de cuja transgressão merece a pena.⁷⁵

Quanto à décima primeira, diz que se distinguem convenientemente outros preceitos morais da lei, além do decálogo; mas que todos se reduzem aos preceitos deste, por modo de adição aos mesmos. Pois, é tríplice o grau dos preceitos morais. Ora, alguns são certíssimos e de tal modo manifestos que não precisam de publicação, como os mandamentos de amor a Deus e ao próximo, e outros semelhantes, que são como que fins dos preceitos. Por onde, quanto a esses, ninguém pode errar segundo o juízo da razão. Outros, porém, são mais determinados, aqueles cuja razão imediatamente qualquer um, mesmo do povo, pode facilmente ver. E, contudo, porque em poucos casos acerca de tais coisas acontece que o juízo humano se perverta, os mesmos precisam de publicação, e esses são os preceitos do decálogo. Outros, ainda, cuja razão não é assim manifesta a qualquer um, mas apenas aos sábios, são os preceitos morais acrescentados ao decálogo, transmitidos por Deus ao povo, por meio de Moisés e Aarão. Mas, como aqueles que são manifestos são princípios cognoscentes dos que não são manifestos, os outros preceitos acrescentados ao decálogo reduzem-se aos deste, por modo de adição aos mesmos.⁷⁶

Quanto à décima segunda, diz que, sob certo aspecto, os preceitos morais da lei antiga justificam; mas, sob outro, não. Pois, a justificação se diz de dois modos: primeira e propriamente da realização mesma da justiça; e secundariamente, e como impropriamente, da significação da justiça, ou da disposição para a justiça. Ora, nesses dois modos, é manifesto que os preceitos da lei justificam, a saber, enquanto dispunham os homens para a graça justificante de Cristo, a qual também significavam. Mas, se falamos da justificação propriamente dita, deve-se considerar que a justiça pode ser entendida enquanto está em hábito, ou enquanto está em ato e, segundo isso, a justificação se diz de dois modos: num, enquanto o homem se torna justo, adquirindo o hábito da justiça; e, noutro, enquanto realiza as obras da justiça, e neste sentido a justificação não é outra coisa que a execução da justiça. A justiça, como as demais virtudes, pode ser adquirida ou infusa. A primeira, certamente, é causada pelas obras, mas a segunda é causada pelo próprio Deus por meio de sua graça; e essa é a verdadeira justiça, segundo a qual alguém se diz justo diante de Deus. Ora, essa justiça não podia ser causada pelos preceitos morais, relativos aos atos humanos. E, segundo isso, os preceitos morais não podiam justificar, causando justiça. Se, porém, considerarmos a

⁷⁵ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 100, a. 10.

⁷⁶ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 100, a. 11.

justificação como execução da justiça, então todos os preceitos da lei justificavam, enquanto continham aquilo que é justo em si mesmo, embora de modos diversos. Assim, os preceitos cerimoniais continham certamente a justiça em si mesma e em geral, a saber, enquanto se mostravam para o culto de Deus; mas, em especial, não a continham, a não ser apenas pela determinação da lei divina. Por isso, desses preceitos diz-se que não justificavam, a não ser por devoção e obediência dos que lhes praticavam os ditames. Por outro lado, os preceitos morais e judiciais continham aquilo que era em si mesmo justo, em geral, ou também em especial. Mas, os preceitos morais continham o que é em si mesmo justo, segundo a justiça geral, que é toda virtude. Já os preceitos judiciais pertenciam à justiça especial, que consiste nos contratos da vida humana, que se estabelecem entre os homens uns com os outros.⁷⁷

LIÇÃO XIII: DOS PRECEITOS CERIMONIAIS EM SI MESMOS

Por conseguinte, Santo Tomás⁷⁸ considera os preceitos cerimoniais. E, primeiro, em si mesmos; segundo; a causa deles; terceiro, a duração dos mesmos.

Acerca dos preceitos cerimoniais em si mesmos, faz quatro perguntas. *Primeiro*, qual é a razão dos preceitos cerimoniais. *Segundo*, se são figurativos. *Terceiro*, se deviam ser muitos. *Quarto*, como se distinguem.

Quanto à primeira, responde dizendo que a razão dos preceitos cerimoniais consiste em que pertencem ao culto de Deus. Pois, os preceitos cerimoniais determinam os preceitos morais em ordem a Deus, assim como os preceitos judiciais determinam os preceitos morais em ordem ao próximo. Ora, o homem é ordenado a Deus pelo culto devido. Por onde, chama-se propriamente cerimoniais aqueles preceitos que pertencem ao culto de Deus.⁷⁹

Quanto à segunda, diz que os preceitos cerimoniais são figurativos. Pois, ao contrário do estado da futura beatitude, no estado da presente vida não podemos contemplar a verdade divina em si mesma, sendo necessário que o seu raio nos ilumine sob certas figuras sensíveis; mas de modos diversos, segundo os diversos estados do conhecimento humano. Ora, na lei antiga, nem a própria verdade divina em si mesma era manifesta, nem tampouco estava preparada a via para se chegar a ela. Logo, era necessário que o culto exterior da lei antiga não fosse apenas figurativo da verdade futura, que deverá se manifestar na pátria celeste, mas

⁷⁷ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 100, a. 12.

⁷⁸ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 101, pr.

⁷⁹ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 101, a. 1.

também de Cristo, que é a via que conduz àquela verdade celeste. Mas, no estado da lei nova, essa via já foi revelada. Por isso, não é necessário que essa seja prefigurada como futura, mas comemorada a modo de passado ou de presente, sendo necessário apenas que seja prefigurada a verdade futura da glória ainda não revelada.⁸⁰

Quanto à terceira, diz que os preceitos cerimoniais deveriam ser muitos. Pois, toda lei é dada a um povo. Ora, no povo, há dois gêneros de homens: uns, inclinados ao mal, os quais devem ser coagidos pelos preceitos da lei; e, outros, inclinados ao bem, ou por natureza ou por costume, ou mais pela graça; e tais devem ser instruídos pelo preceito da lei e melhorados por ele. Logo, quanto a cada gênero de homens, era vantajoso que os preceitos cerimoniais se multiplicassem na lei antiga. Ora, no povo judeu havia alguns homens inclinados à idolatria. Logo, era necessário que fossem reconduzidos, pelos preceitos cerimoniais, do culto de idolatria ao culto de Deus. E como os homens, de muitos modos, serviam à idolatria, era necessário, ao inverso, que muitas coisas fossem instruídas para reprimir os casos singulares, e ainda fossem impostos muitos preceitos a esses, de modo que, sobrecarregados pelas coisas que deviam dar ao culto de Deus, não se empregasse o tempo em servir à idolatria. Quanto aos homens inclinados ao bem, também foi necessária a multiplicação dos preceitos cerimoniais. E, isso, por dois motivos: para que a mente deles, de modo diverso e mais assiduamente, se referisse a Deus; ou, ainda, porque o mistério de Cristo, que era figurado por esses preceitos cerimoniais, trouxe ao mundo muitas utilidades, e deviam ser consideradas acerca dele muitas coisas que necessariamente deviam ser figuradas por diversos preceitos cerimoniais.⁸¹

Quanto à quarta, diz que as cerimônias da lei antiga se dividiam convenientemente em sacrifícios, coisas sagradas, sacramentos e observâncias. Pois, os preceitos cerimoniais se ordenam para o culto de Deus. Ora, nesse culto podem ser considerados: o culto em si mesmo, os que cultuam e os instrumentos de culto. O culto em si mesmo consiste, de modo especial, nos sacramentos que se oferecem em reverência de Deus. Os instrumentos de culto pertencem às coisas sagradas, tais como: o tabernáculo, os vasos e outras coisas semelhantes. Mas, da parte dos que cultuam, podem ser consideradas duas coisas, a saber: a instituição deles para o culto divino, que se faz por alguma consagração ou do povo ou dos ministros, e a isso pertencem os sacramentos; e também seu modo de vida singular, pela qual se distinguem daqueles que não cultuam a Deus, e a isso pertencem as observâncias, por exemplo: nos

⁸⁰ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 101, a. 2.

⁸¹ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 101, a. 3.

alimentos, nas vestes e em outras coisas semelhantes. Logo, as cerimônias da lei antiga se dividiam, de modo conveniente, nessas quatro espécies.⁸²

LIÇÃO XIV: DAS CAUSAS DOS PRECEITOS CERIMONIAIS

Depois, Santo Tomás⁸³ considera as causas dos preceitos cerimoniais.

E, acerca disso, faz seis perguntas. *Primeiro*, se os preceitos cerimoniais têm causa. *Segundo*, se eles têm uma causa literal ou só figurada. *Terceiro*, quais as causas dos sacrifícios. *Quarto*, quais as causas dos sacramentos. *Quinto*, quais as causas das coisas sagradas. *Sexto*, quais as causas das observâncias.

Quanto à primeira, responde dizendo que os preceitos cerimoniais têm causa. Pois, como cabe ao sábio ordenar, é necessário que sejam ordenadas aquelas coisas que precedem da sabedoria divina. Ora, duas condições se requerem para que algumas coisas sejam ordenadas. Primeira, que algumas coisas sejam ordenadas para o devido fim, que é o princípio de toda ordem nas coisas que devem ser feitas; pois aquelas coisas que, por acaso, sobrevêm sem intenção do fim, ou que não se fazem seriamente, mas por diversão, dizemos ser desordenadas. Segunda, que o meio seja proporcionado ao fim; já que a razão dos meios se toma do fim. Ora, é manifesto que os preceitos cerimoniais, como todos os outros preceitos da lei antiga, foram instituídos pela sabedoria divina. Logo, é necessário dizer que tais preceitos são ordenados a algum fim, a partir do qual suas causas racionais podem ser assinaladas.⁸⁴

Quanto à segunda, diz que, sob certo aspecto, os preceitos cerimoniais têm uma causa literal, e não apenas figurativa. Pois, é necessário que a razão dos meios seja tomada fim. Ora, duplo é o fim dos preceitos cerimoniais: pois ordenavam-se para o culto de Deus, naquele tempo, e a figurarem a Cristo; assim como as palavras dos profetas referiam-se ao tempo presente, mas também eram ditas como figuras do futuro. Logo, as razões dos preceitos cerimoniais podem ser entendidas de dois modos. Primeiro, em razão do culto divino, que devia ser observado para aquele tempo; e tais razões são literais, quer pertençam ao culto de idolatria a ser evitado; quer para relembrar alguns benefícios de Deus, quer para insinuar a excelência divina, quer ainda para designar a disposição da mente então exigida dos que cultuavam a Deus. Segundo, enquanto se ordenam para serem figuras de Cristo, e tais razões são figurativas e místicas,

⁸² THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 101, a. 4.

⁸³ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 102, pr.

⁸⁴ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 102, a. 1.

quer sejam entendidas em relação a Cristo mesmo e à Igreja, o que pertence à alegoria; quer em relação aos costumes do povo cristão, o que pertence à moralidade; quer em relação ao estado da glória futura, enquanto nela somos introduzidos por Cristo, o que pertence à anagogia.⁸⁵

Quanto à terceira, diz que se pode assinalar uma razão conveniente das cerimônias que pertencem aos sacrifícios. Pois, as cerimônias da lei antiga tinham dupla causa: uma literal, enquanto se ordenavam para o culto de Deus; e, outra, figurativa ou mística, enquanto se ordenavam a serem figuras de Cristo. Ora, de ambas as partes também se pode assinalar as causas das cerimônias que pertenciam aos sacrifícios. Assim, enquanto se ordenavam para o culto de Deus, a causa dos sacrifícios pode ser entendida duplamente. De um modo, enquanto pelos sacrifícios representavam-se a ordenação da mente a Deus, para quem se elevava o que oferecia o sacrifício. Ora, a reta ordenação da mente a Deus consiste em que o homem reconheça como precedentes de Deus, como do primeiro princípio, todas aquelas coisas que ele possui, e que as ordene a Deus, como ao fim último; e isso era representado pelas oblações e sacrifícios que o homem oferecia de suas coisas em honra a Deus, como em reconhecimento de que as tinha recebido d'Ele. Por onde, na oblação dos sacrifícios o homem proclamava que Deus é o primeiro princípio da criação das coisas e o fim último, ao qual todas as coisas devem se referir. E, como a reta ordenação da mente a Deus consiste em que não se reconheça outro primeiro autor das coisas senão somente Deus, nem em algum outro constitua seu fim, proibiu-se na lei antiga oferecer sacrifício a algum outro a não ser a Deus. Por onde, e de outro modo, podemos assinalar a razão da causa das cerimônias relativas ao sacrifício, enquanto, por elas, os homens eram afastados de fazer sacrifícios aos ídolos. Por isso, também os preceitos sobre os sacrifícios não foram dados ao povo judeu, senão depois que caiu na idolatria, adorando um bezerro de metal fundido, como se desse modo os sacrifícios fossem instituídos para que o povo, preparado para sacrificar, oferecessem tais sacrifícios antes a Deus que aos ídolos. Ora, dentre todos os dons que Deus deu ao gênero humano, já caído no pecado, o principal foi o de seu Filho. Logo, o maior dos sacrifícios foi aquele no qual o mesmo Cristo se ofereceu a si mesmo a Deus em odor de suavidade; e, por causa dele, todos os outros sacrifícios eram oferecidos na lei antiga, para que fosse figurado este singular e principal sacrifício, como o perfeito pelos imperfeitos. E como do figurado se toma a razão da

⁸⁵ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 102, a. 2.

figura, assim também as razões dos sacrifícios figurativos da lei antiga devem ser tomadas do verdadeiro sacrifício de Cristo.⁸⁶

Quanto à quarta, diz que se pode assinalar uma razão suficiente das cerimônias que pertencem às coisas sagradas. Pois, todo o culto exterior de Deus se ordena principalmente a que os homens tenham reverência a Deus. Ora, é próprio do afeto humano reverenciar menos aquelas coisas que são comuns e não distintas das outras; e prestar mais reverência e admiração àquelas que têm alguma distinção de excelência com relação às outras. Logo, foi necessário que alguns tempos, habitações e vasos especiais, e também ministros especiais fossem ordenados para o culto de Deus, de modo que, por meio disso, os espíritos dos homens fossem levados à maior reverência de Deus. Semelhantemente, o estado da lei antiga fora instituído para figurar o mistério de Cristo. Ora, é necessário que aquilo pelo que outra coisa deve ser figurada seja algo determinado, de modo que represente alguma semelhança dela. Por onde, foi necessário que algumas coisas especiais fossem observadas naquilo que pertencem ao culto de Deus.⁸⁷

Quanto à quinta, diz que pode haver uma causa conveniente dos sacramentos da lei antiga. Pois, chamam-se sacramentos aqueles que são empregados pelos cultores de Deus para alguma consagração, pela qual eram destinados de certo modo ao culto divino. Ora, o culto de Deus pertencia, de modo geral, a todo o povo; mas, de modo especial, aos sacerdotes e levitas, que eram ministros do culto divino. Por isso, entre os sacramentos da lei antiga, alguns pertenciam comumente a todo o povo; e, outros, especialmente aos ministros. E, acerca de ambos, três coisas eram necessárias. Primeiro, que cada um fosse posto em estado de cultuar a Deus, o que em geral todos faziam pela circuncisão, sem a qual ninguém era admitido a alguma das cerimônias legais; e, quanto aos sacerdotes, pela consagração. Segundo, exigia-se o uso daquelas coisas que pertencem ao culto divino, as quais, quanto ao povo, era o comer o banquete pascal, ao qual não se admitia ninguém incircunciso; e quanto aos sacerdotes, a oblação das vítimas, o comer o pão da proposição e de outras coisas que eram destinadas a eles. Terceiro, exigia-se a remoção daquelas coisas pelas quais alguns eram impedidos do culto divino, a saber, das imundícias; e assim, quanto ao povo, eram instituídas algumas purificações de algumas impurezas exteriores, e também expiações de pecados; e, quanto aos sacerdotes e levitas, instituiu-se a ablução das mãos e dos pés, e a raspagem dos pelos. E, tudo

⁸⁶ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 102, a. 3.

⁸⁷ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 102, a. 4.

isso, tinha causas racionais e literais, enquanto se ordenava para o culto de Deus, naquele tempo; e figurativas, enquanto se ordenava a figurar a Cristo.⁸⁸

Quanto à sexta, diz que houve alguma causa racional das observâncias cerimoniais. Pois, o povo judeu era especialmente destinado ao culto divino; e, dentre eles, especialmente os sacerdotes. Ora, assim como as outras coisas que se aplicam ao culto divino devem ter alguma coisa especial, que pertence à honorificência do culto divino, assim também na convivência daquele povo, e principalmente dos sacerdotes, devia haver algumas coisas especiais, ou espiritual ou corporal, adequadas ao culto divino. Ora, o culto da lei figurava o mistério de Cristo. Logo, todas as suas observâncias figuravam aquelas coisas que pertencem a Cristo. Assim, as razões dessas observâncias podem ser assinaladas de dois modos: de um, segundo a adequação com o culto divino; de outro, segundo figuravam algo acerca da vida dos Cristãos.⁸⁹

LIÇÃO XV: DA DURAÇÃO DOS PRECEITOS CERIMONIAIS

Em seguida, Santo Tomás⁹⁰ considera a duração dos preceitos cerimoniais.

E, acerca disso, faz quatro perguntas. *Primeiro*, se houve preceitos cerimoniais antes da lei. *Segundo*, se tiveram na lei algum podem de justificar. *Terceiro*, se cessaram após a vinda de Cristo. *Quarto*, se é pecado mortal observa-los depois de Cristo.

Quanto à primeira, responde dizendo que não houve cerimônias da lei antes dela. Pois, as cerimônias da lei ordenavam-se a duas coisas, a saber: ao culto de Deus, e a figurar a Cristo. Ora, é necessário que todo aquele que cultua a Deus o cultue por algumas coisas determinadas, que pertencem ao culto exterior. E a determinação do culto divino pertence às cerimônias, assim como a determinação daquelas coisas pelas quais nos ordenamos ao próximo pertence aos preceitos judiciais. Por onde, assim como entre os homens, em geral, havia alguns preceitos judiciais, mas não instituídos pela autoridade da lei divina, senão que ordenados pela razão humana, assim também havia algumas cerimônias, não certamente determinadas pela autoridade de alguma lei, mas apenas segundo a vontade e a devoção dos homens de cultuar a Deus. Ora, assim como também antes da lei houve alguns homens superiores dotados de espírito profético, deve-se crer que, por instinto divino, como por uma

⁸⁸ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 102, a. 5.

⁸⁹ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 102, a. 6.

⁹⁰ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 103, pr.

lei privada, fossem induzidos a algum modo determinado de cultuar a Deus, que fosse conveniente ao culto interior, e também adequado para significar os mistérios de Cristo, que eram figuradas também por outras coisas feitas deles. Logo, houve antes da lei algumas cerimônias; não, porém, as da lei, pois não haviam sido instituídas por alguma legislação.⁹¹

Quanto à segunda, diz que as cerimônias da lei antiga não tinham poder algum de justificar no tempo dela. Pois, na lei antiga, observava-se uma dupla imundícia: uma, espiritual, que é a imundícia da culpa; e, outra, corporal, que tirava a idoneidade para o culto divino; e assim a imundícia não era outra coisa do que uma irregularidade. Ora, desta imundícia as cerimônias da lei antiga tinham o poder de purificar. Pois, tais cerimônias eram remédios empregados por ordenação da lei para tirar as mencionadas imundícias, induzidas por estatuto da lei. E, assim como essa imundícia que era purificada por tais cerimônias, era mais da carne do que da mente, assim também as mesmas cerimônias se dizem da justiça da carne, postas até o tempo da correção. Mas, da imundícia da mente, que é a imundícia da culpa, elas não tinham o poder de expiar. Pois, a expiação dos pecados nunca pôde fazer-se a não ser por Cristo. E, como o mistério da encarnação e da paixão de Cristo ainda não estava totalmente consumado, aquelas cerimônias da lei antiga não podiam conter, em si mesmas, o poder que dimana de Cristo encarnado e padecente, como contêm os sacramentos da lei nova. E, desse modo, tais cerimônias não podiam purificar do pecado. Mas, a mente dos fiéis, no tempo da lei, podia se unir, pela fé, a Cristo encarnado e padecente, e assim, pela fé em Cristo, eram justificados. A proeza de sua fé era a observância de semelhantes cerimônias, enquanto figuras de Cristo. Por isso, no regime da lei antiga, alguns sacrifícios eram oferecidos pelos pecados, não porque os mesmos sacrifícios purificassem do pecado, mas porque eram proezas da fé, que purifica do pecado. Deve-se saber, porém, que aquilo mesmo que as cerimônias da lei antiga expiavam das imundícias corporais, era em figura da expiação dos pecados que se fez por Cristo. Por onde, fica claro que as cerimônias, no estado da lei antiga, não tinham o poder de justificar.⁹²

Quanto à terceira, diz que as cerimônias da lei antiga cessaram com a vinda de Cristo. Pois, todos os preceitos cerimoniais da lei antiga foram ordenados para o culto de Deus. Ora, o culto exterior deve ser proporcionado ao culto interior, que consiste na fé, na esperança e na caridade. Por onde, o culto exterior deve diversificar-se segundo a diversidade do culto interior. Ora, pode-se distinguir três estados do culto interior. Um, no qual alguém tem fé e

⁹¹ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 103, a. 1.

⁹² THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 103, a. 2.

esperança nos bens celestes, e naquelas coisas pelas quais somos introduzidos nos bens celestes, ambos, porém, considerados como bens futuros; e tal foi o estado da fé e da esperança da lei antiga. Outro, no qual se tem fé e esperança nos bens celestes como bens futuros, mas por meio daquelas coisas presentes ou passadas pelas quais somos introduzidos nesses bens; e tal é o estado da lei nova. O terceiro estado é aquele no qual ambas essas coisas se têm como presentes, e nada se crê como ausente, nem se espera como futuro; e este é o estado dos bem-aventurados. Ora, nesse estado dos bem-aventurados nada há de figurado no pertencente ao culto divino, senão só a ação de graças e a voz de louvor. Logo, e pela mesma razão, as cerimônias do primeiro estado, pelas quais se figurava o segundo e o terceiro, deviam ter cessado, com o advento do segundo; e outras cerimônias deviam ser estabelecidas, convenientes ao estado do culto divino para aquele tempo, no qual os bens celestes são futuros, mas os benefícios de Deus, pelos quais somos introduzidos naqueles bens, são presentes.⁹³

Quanto à quarta, diz que, depois da paixão de Cristo, as cerimônias legais não podem ser observadas, sem pecado mortal. Pois, todas as cerimônias da lei são proclamações da fé, na qual consiste o culto interior de Deus. Ora, o homem pode proclamar a fé interior tanto por obras como por palavras, e em ambas as proclamações, se o homem proclama algo falso, peca mortalmente. Pois, embora a fé que temos em Cristo seja a mesma que tiveram os antigos Patriarcas, como eles precederam a Cristo, e nós viemos depois, a mesma fé é expressa por nós e por eles com palavras diferentes. E, de modo semelhante, as cerimônias da lei antiga significavam que Cristo havia de nascer e morrer; ao passo que nossos sacramentos significam que ele nasceu e morreu. Por onde, assim como pecaria mortalmente quem, agora, proclamando sua fé, dissesse que Cristo nascerá, o que os antigos diziam piedosamente e com veracidade, assim também pecaria mortalmente quem, agora, observasse as cerimônias, que os antigos observavam piedosa e fielmente.⁹⁴

LIÇÃO XVI: DOS PRECEITOS JUDICIAIS

Por conseguinte, Santo Tomás⁹⁵ considera os preceitos judiciais. E, primeiro, em geral; segundo, as suas razões.

⁹³ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 103, a. 3.

⁹⁴ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 103, a. 4.

⁹⁵ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 104, pr.

Acerca dos preceitos judiciais, em geral, faz quatro perguntas. *Primeiro*, quais são os preceitos judiciais. *Segundo*, se são figurados. *Terceiro*, sobre sua duração. *Quarto*, sobre sua distinção.

Quanto à primeira, responde dizendo que a razão dos preceitos judiciais consiste de duas coisas, a saber: que pertençam à ordenação dos homens uns para com os outros; e que não tenha força de obrigar apenas pelo próprio ditame da razão, mas também por instituição divina. Pois, alguns preceitos de qualquer lei têm força de obrigar pelo próprio ditame da razão, ou seja, pela razão natural ditar qual ato se deve praticar ou evitar; e tais preceitos se chamam “morais” porque na razão se fundam os costumes (*mores*) humanos. Há outros preceitos, porém, que não têm força de obrigar pelo próprio ditame da razão, mas o têm por alguma instituição divina ou humana, pois, em si mesmos considerados, não implicam, em absoluto, a noção de débito ou indébito; e tais são algumas determinações dos preceitos morais. Se, pois, se determinam os preceitos morais, por instituição divina, naquelas coisas pelas quais o homem se ordena a Deus, tais preceitos se chamam “cerimoniais”. Se, porém, se determinam naquelas coisas que pertencem à ordem dos homens uns para com os outros, tais preceitos se chamam “judiciais”. Logo, a razão dos preceitos judiciais tem dois fundamentos, a saber: que pertençam à ordenação dos homens uns para com os outros; e que não tenha força de obrigar apenas pela razão, mas também por instituição divina.⁹⁶

Quanto à segunda, diz que, sob certo aspecto, os preceitos judiciais são figuras de algo. Pois, de dois modos pode um preceito ser figurativo. De um modo, primariamente e por si, quando principalmente instituído para figurar algo. E, deste modo, os preceitos cerimoniais são figurativos; pois foram instituídos para que sejam figuras de algo pertencente ao culto de Deus e ao mistério de Cristo. Outros preceitos, porém, são figurativos, não primariamente e por si, mas por consequência. E, de tal modo, os preceitos judiciais da lei antiga são figurativos. Pois, embora não fossem instituídos para serem, primariamente e por si mesmos, figuras de algo, mas para ordenar o estado do povo judeu segundo a justiça e a equidade, eram consequentemente figurativos, na medida em que todas as coisas que aconteciam àquele povo, que era regulado por tais preceitos, lhes aconteciam em figura.⁹⁷

Quanto à terceira, diz que os preceitos judiciais da lei antiga não têm obrigação perpétua. Pois, tais preceitos foram anulados pela vinda de Cristo. Mas, de modo diferente que os preceitos

⁹⁶ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 104, a. 1.

⁹⁷ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 104, a. 2.

cerimoniais. Pois, estes o foram anulados de modo a não só ficarem sendo letra morta, mas também mortíferos aos que os observarem depois de Cristo, sobretudo após a divulgação do Evangelho. Ao passo que os preceitos judiciais são, por certo, letra morta, pois não têm força de obrigar, mas não são mortíferos. Assim, por exemplo, se algum príncipe ordenasse que em seu reino fossem observados aqueles preceitos judiciais, não pecaria, salvo se fossem observados ou mandados a observar como tendo força de obrigar por instituição da lei antiga. Pois, os preceitos cerimoniais são figurativos primariamente e por si, como tendo sido principalmente instituídos para serem figuras dos mistérios futuros de Cristo. Logo, a própria observância deles prejudica a verdade da fé, segundo a qual confessamos que aqueles mistérios já foram realizados. Ao passo que os preceitos judiciais não foram instituídos para serem figuras de algo, mas para dispor o estado do povo judeu, que se ordenava a Cristo. Por onde, mudado o estado desse povo, com o advento de Cristo, os preceitos judiciais perderam a força de obrigar. A lei, portanto, foi o “pedagogo” que conduzia a Cristo. Considerando, porém, os preceitos judiciais não se ordenavam a figurar algo, mas a se fazer algo, a própria observância deles, em absoluto, não prejudica a verdade da fé. Mas, a intenção de observá-los por obrigação da lei prejudica tal verdade, porque disso se concluiria que o estado do povo judeu ainda perdura, e que Cristo ainda não veio.⁹⁸

Quanto à quarta, diz que os preceitos judiciais podem ter divisão certa. Pois, a lei é como uma arte de instituir ou ordenar a vida humana. Ora, cada arte tem uma distinção certa de suas regras. Logo, é necessário que haja em qualquer lei uma distinção certa dos seus preceitos; caso contrário, a confusão lhe tiraria a utilidade. Por onde, deve-se dizer que os preceitos judiciais da lei antiga, pelos quais os homens se ordenavam uns para os outros, se distinguem segundo a distinção da ordenação humana. Ora, em qualquer povo pode-se encontrar uma quádrupla ordem: uma, dos príncipes do povo em relação aos súditos; outra, dos súditos uns para com os outros; a terceira, daquelas coisas que são do povo para com os estranhos; e, a quarta, em relação aos domésticos, como do pai em relação ao filho, da esposa em relação ao homem, e do senhor em relação ao servo. E segundo essas quatro ordens se distinguem os preceitos judiciais da lei antiga. Assim, ela deu alguns preceitos sobre a instituição dos príncipes e de seus ofícios, e sobre a reverência que se lhes deve ser dada; e essa é uma parte dos preceitos judiciais. Outros, sobre a relação dos concidadãos entre si, por exemplo, sobre as compras e vendas, os julgamentos e as penas; e essa é a segunda parte dos preceitos judiciais. Outros, ainda, relativos aos estrangeiros, por exemplo, sobre guerras contra os

⁹⁸ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 104, a. 3.

inimigos, e sobre a recepção dos peregrinos e ádvenas; e essa é a terceira parte dos preceitos judiciais. Por fim, sobre a convivência doméstica, como os relativos aos servos, às esposas e aos filhos; e essa é a quarta parte dos preceitos judiciais.⁹⁹

LIÇÃO XVII: DA RAZÃO DOS PRECEITOS JUDICIAIS

Depois, Santo Tomás¹⁰⁰ considera a razão dos preceitos judiciais.

E, acerca disso, faz quatro perguntas. *Primeiro*, sobre a razão dos preceitos judiciais que pertencem aos príncipes. *Segundo*, sobre os preceitos que pertencem à convivência dos homens, uns para com os outros. *Terceiro*, sobre os preceitos que pertencem aos estrangeiros. *Quarto*, sobre os preceitos que pertencem à convivência doméstica.

Quanto à primeira, responde dizendo que a lei antiga ordenou convenientemente a respeito dos príncipes. Pois, duas coisas devem ser consideradas acerca da boa ordenação dos príncipes numa cidade ou nação. Uma, que todos tenham alguma parte nos principados; pois, por meio disso, se conserva a paz do povo e todos amam e guardam tal ordenação. Outra, o que se considera segundo a espécie de regime ou de ordenação dos príncipes. E, como há diversas espécies de regimes, as principais são o reino, no qual um só governa segundo a virtude; e a aristocracia, isto é, o poder dos melhores, na qual alguns poucos governam também segundo a virtude. Onde, a melhor ordenação dos príncipes, em qualquer cidade ou reino, é aquela na qual um só governa a todos segundo a virtude; e sob o mesmo estão alguns governantes segundo a virtude; e, no entanto, tal principado pertence a todos, quer seja porque podem ser escolhidos dentre todos, quer ainda porque são escolhidos por todos. Tal é, com efeito, o melhor governo, bem combinado: de reino, enquanto um só preside; de aristocracia, enquanto muitos governam segundo a virtude; e de democracia, isto é, o poder do povo, enquanto os príncipes podem ser eleitos dentre as pessoas do povo, e ao povo pertence a eleição deles. E isso foi instituído segundo a lei divina. Pois, Moisés e seus sucessores governavam o povo, sendo, como singularmente, os chefes de todos; e isso é uma espécie de reino. Escolhiam-se, contudo, setenta e dois anciãos segundo a virtude; e isso era aristocrático. Mas, era também democrático, por serem escolhidos, pelo povo, dentre todo o povo. Por onde, é evidente que a lei instituiu a melhor ordenação dos príncipes.¹⁰¹

⁹⁹ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 104, a. 4.

¹⁰⁰ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 105, pr.

¹⁰¹ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 105, a. 1.

Quanto à segunda, diz que os preceitos judiciais relativos ao convívio social foram convenientemente transmitidos. Pois, pertence à razão de povo que a comunicação dos homens entre si seja ordenada por justos preceitos da lei. Ora, há uma dupla comunicação dos homens entre si: uma, que se faz pela autoridade dos príncipes; outra, que se faz pela própria vontade dos indivíduos. E, como pela vontade de qualquer um pode-se dispor o que se sujeita ao seu poder, assim também pela autoridade dos príncipes, aos quais estão sujeitos os homens, é necessário que os julgamentos sejam exercidos entre os homens, e as penas sejam infligidas aos malfeitores. Por outro lado, ao poder dos indivíduos estão sujeitas as coisas que possuem; e assim, pela própria vontade, podem dispor disso, uns em relação aos outros, por exemplo, comprando, dando, e por outros semelhantes modos. Ora, a lei ordenou suficientemente acerca de ambas as comunicações. Estatuiu, com efeito, juízes e magistrados para que julgassem o povo com retidão de justiça. Instituiu também a ordem justa do julgamento, sem distinção de pessoas. Retirou também a ocasião de julgamento injusto, proibindo aos juízes a aceitação de presentes. Instituiu também o número de duas ou três testemunhas. Instituiu ainda determinadas penas para diversos delitos. Mas, acerca das coisas possuídas, o melhor é que as posses sejam distintas; e o uso dela seja, em parte, comum, e, em parte, compartilhado, pela vontade dos possuidores. Ora, essas três coisas foram estatuídas na lei. Pois, primeiro, as mesmas posses foram divididas entre os particulares. Ora, várias cidades foram destruídas pela irregularidade das posses. Por isso, a lei empregou tríplice remédio para regular as posses. Um, que fossem divididas igualmente segundo o número dos homens. Outro, que as posses não fossem alienadas perpetuamente, mas que, em tempo determinado, revertissem aos seus possuidores, de modo que não se confundissem os lotes possuídos. Por fim, que os parentes próximos sucedam aos mortos: em primeiro grau, o filho; em segundo, a filha; em terceiro, os irmãos; em quarto, os tios paternos; em quinto, quaisquer outros parentes próximos. E, para conservar a distinção dos lotes, posteriormente a lei estatuiu que as mulheres, que são herdeiras, casassem com homens de sua tribo. Quanto ao segundo modo de posse, a lei instituiu que, sob certos aspectos, o uso das coisas fosse comum. Primeiro, quanto ao cuidado delas, foi preceituado que, vendo extraviados o boi e a ovelha do irmão, não passar de largo, mas conduzi-los a ele; e semelhantemente em outros casos. Segundo, quanto ao fruto. Pois, concedia-se comumente a todos entrar licitamente na vinha do amigo e comer dela, contanto que não levasse frutos para fora. E ordenava, especialmente relação aos pobres, que se lhe deixassem os feixes de espigas esquecidos, e os frutos e cachos de uvas remanescentes. E também eram partilhados os frutos que nasciam no sétimo ano. Quanto ao terceiro modo, a lei estatuiu a partilha feita por aqueles que eram os proprietários

das coisas. Uma, puramente gratuita, a cada três anos, para os levitas, o estrangeiro, o órfão, e a viúva. Outra, porém, com recompensa da utilidade, por exemplo, pela compra e venda, pela locação e condução, pelo empréstimo, e ainda pelo depósito. E a respeito de tudo isso se encontram ordenações determinadas na lei. Por onde, fica claro que a lei antiga ordenou suficientemente o convívio social do povo judeu.¹⁰²

Quanto à terceira, diz que os preceitos judiciais relativos aos estrangeiros foram convenientemente transmitidos. Pois, a convivência dos homens com os estrangeiros pode ser de dois modos: de um, pacificamente; de outro, com hostilidade. E, quanto à ordenação de ambos, a lei continha preceitos convenientes. Assim, tríplice ocasião se oferecia aos judeus para que se relacionassem pacificamente com os estrangeiros. Primeiro, quando os estrangeiros transitavam por suas terras, como peregrinos. Segundo, quando iam para a terra deles, para morar como estrangeiros. E, quanto a ambos, a lei estabeleceu preceitos de misericórdia. Terceiro, quando alguns estrangeiros queriam ser admitidos totalmente ao convívio e rito deles; e nisso se atendia a uma certa ordem. Assim, não eram recebidos imediatamente como cidadãos; do mesmo modo que a alguns povos dos gentios era estatuído que não se reputassem cidadãos, exceto aqueles que desde o avô ou bisavô existissem como tais. E, isto, porque, se os estrangeiros, ao chegar, fossem recebidos para tratar daquelas coisas pertencentes ao povo, muitos perigos poderiam acontecer. Com efeito, não tendo eles um amor comprovado ao bem público, poderiam atentar algo contra o povo. Por isso, a lei estatuiu que, de alguns povos que tinham alguma afinidade com os judeus, a saber, dos egípcios, junto dos quais haviam nascido e se mantido, e dos idumeus, filhos de Esaú, irmão de Jacó, seriam recebidos, na terceira geração, ao convívio do povo. Outros, porém, que se haviam portado com hostilidade em relação a eles, como os amonitas e moabitas, não fossem admitidos jamais ao convívio. Enfim, os amalecitas, que haviam sido seus maiores adversários, e com os quais não tinham nenhum convívio de parentesco, fossem tidos como inimigos para sempre. De modo semelhante, quanto às relações hostis com os estrangeiros, a lei transmitiu preceitos convenientes. Primeiro, instituiu que a guerra fosse feita justamente; mandando que, quando se aprestassem para combater uma cidade, primeiro lhe ofereciam a paz. Segundo, instituiu que continuassem fortemente a guerra empreendida, tendo confiança em Deus; e, para melhor observar isso, instituiu que, iminente o combate, o sacerdote os confortaria, prometendo o auxílio de Deus. Terceiro, ordenou que fossem removidos os impedimentos do combate, mandando de volta para casa aqueles que pudessem causar tais

¹⁰² THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 105, a. 2.

impedimentos. Quarto, instituiu que usassem moderadamente da vitória, poupando as mulheres e as crianças, e também não cortando as árvores frutíferas da região.¹⁰³

Quanto à quarta, diz que a lei antiga estabeleceu preceitos, convenientemente, a respeito das pessoas domésticas. Pois, a comunhão doméstica das pessoas entre si existe segundo os atos cotidianos que se ordenam às necessidades da vida. Ora, a vida do homem se conserva de dois modos. Individualmente, enquanto cada homem constitui um indivíduo; e, para conservação de tal vida, o homem se beneficia dos bens exteriores, dos quais ele tem a alimentação, a veste e outras coisas semelhantes, necessárias à vida, para cuja administração o homem precisa de servos. De outro modo, especificamente, pela geração, para a qual precisa o homem de uma esposa, para que com ela gere o filho. Por isso, na comunidade doméstica, há três relações, a saber: do senhor com o servo; do homem com a esposa; e do pai com o filho. Ora, quanto a todas essas coisas a lei antiga transmitiu preceitos convenientes. Quanto aos servos, com efeito, instituiu que fossem tratados modestamente. E, para que não fossem afligidos com trabalhos imoderados, mandou o Senhor que descansassem no dia de sábado. Além disso, no infligir às penas, impôs que os mutiladores dos servos os deixassem ir livres. E o mesmo estabeleceu para a serva que alguém a esposasse. Estatuiu, também, especialmente em relação aos servos que eram do povo, que, no sétimo ano, saíssem livres com todas as coisas que haviam trazido, inclusive com as vestes do corpo. Mandava-se, ainda, que se lhe desse o viático. Quanto ao casamento, a lei estatuiu que os homens se casassem com mulheres da sua tribo; e isso para que não se confundissem os lotes das tribos. E que alguém se casasse com a mulher do seu irmão defunto e sem filhos; e isso para que aquele que não pôde ter sucessores segundo a origem da carne, os tivessem, ao menos, por alguma adoção, e assim não se destruísse totalmente a memória do defunto. Proibia, também, que algumas pessoas se casassem, a saber: as mulheres estrangeiras, por causa do perigo da sedução; e com parentes próximas, pela reverência natural que lhes é devida. Estatuiu, também, o modo como os maridos deviam tratar suas esposas, a saber, que não fossem facilmente difamadas; por isso, mandava que fosse punido aquele que atribuía falsamente um crime à esposa. E também que, por causa do ódio dele contra a esposa, o filho não sofresse prejuízo. E ainda, que, por causa do ódio, o marido não castigasse a esposa, mas antes, escrito o libelo, a repudiasse. E, enfim, para que se produzissem, desde o princípio, um maior amor entre os cônjuges, preceituava-se que, ao recém-casado não se lhe imporia uma obrigação pública, de sorte que pudesse

¹⁰³ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 105, a. 3.

livremente alegrar-se com sua esposa. Quanto aos filhos, instituiu que os pais os educassem, instruindo-os na fé. E também que se lhes ensinassem os bons costumes.¹⁰⁴

LIÇÃO XVIII: DA LEI DO EVANGELHO, QUE SE DIZ LEI NOVA, EM SI MESMA CONSIDERADA

Conseqüentemente, Santo Tomás¹⁰⁵ trata da lei do Evangelho, que se diz lei nova. E, primeiro, em si mesma considerada; segundo, em comparação com a lei antiga; terceiro, daquelas coisas que estão contidas na lei nova.

E, acerca da lei nova, em si mesma considerada, faz quatro perguntas. *Primeiro*, se é escrita ou infusa. *Segundo*, se sua virtude justifica. *Terceiro*, se devia ter sido dada desde o princípio do mundo. *Quarto*, se durará até o fim ou se outra lei deve sucedê-la.

Quanto à primeira, responde dizendo que, sob certo aspecto, a lei nova é uma lei escrita; e, sob outro, uma lei infusa. Pois, toda coisa parece ser aquilo que nela é de modo principal. Ora, aquilo que é principal na lei do Novo Testamento, e em que consiste toda a sua virtude, é a graça do Espírito Santo, que é dada pela fé em Cristo. Por onde, a lei nova é principalmente a própria graça do Espírito Santo, que é dada aos fiéis de Cristo; chamamos, assim, “lei” à graça mesma da fé. Mas, a lei nova encerra algumas disposições como que secundárias pertinentes à graça do Espírito Santo e ao uso dessa graça. E sobre tais foi necessário instruir os fiéis de Cristo por palavras e escritos, tanto acerca do que se deve crer, quanto do que se deve praticar. Por onde, deve-se dizer que a lei nova é principalmente uma lei infusa; mas, secundariamente, uma lei escrita.¹⁰⁶

Quanto à segunda, diz que, sob certo aspecto, a lei nova justifica; mas, sob outro, não. Pois, duas coisas pertencem à lei do Evangelho. Uma, principal, que é a própria graça do Espírito Santo dada interiormente. E, quanto a isso, a lei nova justifica. Outra, secundária, que são os documentos da fé e os preceitos que ordenam o afeto humano e os atos humanos. E, quanto a isso, a lei nova não justifica. Por onde, também a letra do Evangelho mataria se não estivesse presente, no interior, a graça da fé, que cura.¹⁰⁷

¹⁰⁴ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 105, a. 4.

¹⁰⁵ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 106, pr.

¹⁰⁶ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 106, a. 1.

¹⁰⁷ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 106, a. 2.

Quanto à terceira, diz que a lei nova não devia ter sido dada desde o princípio do mundo. E, isto, por três razões. A primeira delas é que, a lei nova consiste principalmente na graça do Espírito Santo, a qual não devia ter sido dada abundantemente, antes de o gênero humano ter sido livrado do pecado, depois de consumada a redenção por Cristo. A segunda razão pode ser tirada da perfeição da lei nova. Pois, nada é levado à perfeição imediatamente, desde o princípio, mas depois de uma certa ordem temporal de sucessão; assim como primeiro somos criança, e depois homem. A terceira e última razão se toma do fato de que a lei nova é a lei da graça. Por onde, foi necessário que, primeiro, o homem fosse abandonado a si mesmo, no estado da lei antiga, para que, caindo em pecado, e conhecendo sua fraqueza, reconhecesse a necessidade da graça.¹⁰⁸

Quanto à quarta, diz que a lei nova durará até o fim do mundo. Pois, o estado do mundo pode variar de dois modos. De um modo, segundo a diversidade das leis. E assim nenhum outro estado sucederá ao estado atual da lei nova. Pois, o estado da lei nova sucedeu ao estado da lei antiga, como o mais perfeito sucede ao mais imperfeito. Ora, nenhum estado da presente vida pode ser mais perfeito do que o estado da lei nova. Pois, nada pode ser mais próximo ao fim último do que aquilo que introduz imediatamente ao fim último. E isso faz a lei nova. Por onde, não pode haver um estado mais perfeito da vida presente do que o estado da lei nova; porque é tanto mais perfeito quanto mais próximo do fim último. De outro modo, o estado dos homens pode variar conforme se comportem mais ou menos perfeitamente em relação à uma mesma lei. E assim, o estado da lei antiga foi mudado frequentemente; pois, algumas vezes, as leis eram otimamente guardadas; outras vezes, porém, eram totalmente postas de lado. Assim também se diversifica o estado da lei nova, segundo a diversidade de lugares, tempos e pessoas, enquanto a graça do Espírito Santo é aproveitada mais perfeita ou menos perfeitamente por alguns. Por onde, não se deve esperar que haja um estado futuro no qual a graça do Espírito Santo seja aproveitada mais perfeitamente do que até agora o foi; e, sobretudo, pelos Apóstolos, que receberam as primícias do Espírito, isto é, com prioridade no tempo e mais abundantemente do que os demais.¹⁰⁹

LIÇÃO XIX: DA COMPARAÇÃO ENTRE A LEI NOVA E A ANTIGA

Depois, Santo Tomás¹¹⁰ considera a comparação da lei nova com a lei antiga.

¹⁰⁸ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 106, a. 3.

¹⁰⁹ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 106, a. 4.

¹¹⁰ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 107, pr.

E, sobre isso, faz quatro perguntas. Primeiro, se a lei nova é diferente da lei antiga. Segundo, se a lei nova completa a antiga. Terceiro, se a lei nova está contida na antiga. Quarto, qual é a mais rigorosa, se a lei nova ou a antiga.

Quanto à primeira, responde dizendo que, sob certo aspecto, a lei nova é diferente da lei antiga; mas, sob outro, não. Pois, toda lei ordena a vida humana para algum fim. Ora, todas as coisas que se ordenam para um fim, podem, segundo a razão de fim, se diversificarem de dois modos. De um modo, por se ordenarem a fins diversos; e tal é a diversidade da espécie, sobretudo se o fim é próximo. De outro modo, pela proximidade do fim ou pela distância do mesmo. Assim, resta claro que os movimentos diferem em espécie segundo se ordenam a termos diversos: se uma parte do movimento é mais próxima do termo que outra, elas se diferem entre si, como o perfeito se difere do imperfeito. Por onde, duas leis diversas se distinguem de dois modos. De um, como totalmente diversas, enquanto ordenadas a fins diversos. Assim, por exemplo, a lei da cidade que se ordenasse a servir ao governo do povo, seria especificamente diferente daquela lei que se ordenasse a servir ao governo dos melhores da cidade. De outro modo, duas leis podem se distinguir conforme uma esteja ordenada mais proximamente ao fim, e a outra mais remotamente. Assim, por exemplo, numa mesma cidade, uma é a lei que é imposta aos homens perfeitos, que imediatamente podem realizar aquelas coisas que pertencem ao bem comum; e outra, a lei de disciplina das crianças, que devem ser instruídas, de modo tal que, mais tarde, realizem as obras de homens. Por onde, deve-se dizer que, segundo o primeiro modo, a lei nova não é diferente da lei antiga, porque ambas têm um só fim, a saber, que os homens se sujeitem a Deus; pois há um só Deus, do Novo e do Antigo Testamento. De outro modo, a lei nova é diferente da antiga. Porque a lei antiga é como um pedagogo de crianças; ao passo que a lei nova é a lei da perfeição, porque é a lei da caridade.¹¹¹

Quanto à segunda, diz que a lei nova realiza a lei antiga. Pois, a lei nova se compara à antiga como o perfeito ao imperfeito. Ora, todo perfeito realiza o que falta ao imperfeito. E, segundo isso, a lei nova realiza a lei antiga, enquanto supre o que lhe faltara. Ora, na lei antiga podem-se considerar duas coisas, a saber: o fim e os preceitos contidos nela. Mas, o fim de qualquer lei é que os homens se tornem justos e virtuosos. Por onde, o fim da lei antiga era também a justificação dos homens; o que, certamente, ela não podia fazer, mas figurava com alguns atos cerimoniais, e prometia por palavras. E, quanto a isso, a lei nova realiza a lei antiga,

¹¹¹ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 107, a. 1.

justificando pela virtude da paixão de Cristo. Por isso, a lei nova se chama “lei da verdade”; e a antiga, lei “da sombra” ou “da figura”. Quanto aos preceitos da lei antiga, Cristo os cumpriu com as suas obras e a sua doutrina. Com sua obra, certamente, porque quis ser circuncidado, e observar outros preceitos legais, que deviam ser observados naquele tempo. E, com a sua doutrina, cumpriu os preceitos da lei de três modos. Primeiro, exprimindo o verdadeiro sentido da lei, como se vê no caso do homicídio e do adultério, cuja proibição os escribas e os fariseus não viam abrangido senão o ato exterior. Por onde, o Senhor realizou a lei, mostrando que também os atos interiores dos pecados caíam sob tal proibição. Segundo, cumpriu o Senhor os preceitos da lei, ordenando como mais seguramente se observaria o que a lei antiga estatuíra. Assim, por exemplo, a lei antiga estatuíra que o homem não perjurasse, o que mais perfeitamente se observa se, de todo, se abster de juramento, salvo em caso de necessidade. Terceiro, cumpriu o Senhor os preceitos da lei, acrescentando alguns conselhos de perfeição, como o relativo à venda de todas as coisas que tens, etc.¹¹²

Quanto à terceira, diz que, sob certo aspecto, a lei nova está contida na lei antiga. Pois, de dois modos pode algo estar contido em outro: atualmente, como o localizado no lugar; ou, virtualmente, como o efeito na causa, ou o completo no incompleto. Assim também como o gênero contém as espécies potencialmente, e como toda árvore está contida na semente. E, por este modo, a lei nova está contida na antiga; como o fruto na espiga.¹¹³

Quanto à quarta, diz que, sob certo aspecto, a lei nova não é mais rigorosa que a antiga. Pois, acerca das obras da virtude, a respeito das quais se dão os preceitos da lei, pode-se considerar duas dificuldades. Uma, da parte das obras exteriores, que em si mesmas trazem certa dificuldade e onerosidade. E, quanto a isso, a lei antiga é muito mais rigorosa que a nova. Pois, em múltiplas cerimônias, obrigava a mais atos exteriores do que a lei nova. Esta, além dos preceitos da lei da natureza, pouquíssimos outros acrescentou com a doutrina de Cristo e dos Apóstolos; embora alguns tenham sido posteriormente acrescentados por instituição dos santos Padres. Mas, ainda neste ponto, deve-se atender à moderação, de modo que não se torne onerosa a vida dos fiéis. Outra dificuldade é acerca das obras das virtudes nos atos interiores, como quando praticados pronta e prazerosamente. Ora, atacar essa dificuldade é a função da virtude. Pois, ao que não tem a virtude a prática desses atos é muito difícil, mas torna-se fácil por meio dela. E, quanto a isso, os preceitos da lei nova são mais onerosos que os preceitos da lei antiga. Pois, naquela são proibidos os movimentos interiores do espírito, os

¹¹² THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 107, a. 2.

¹¹³ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 107, a. 3.

quais expressamente não eram proibidos na lei antiga em todos os casos, embora o fossem em alguns; nesses, porém, objeto de proibição, não se impunha a pena. Ora, isso é difícil ao que não tem a virtude, assim como fazer aquelas coisas que o justo faz é fácil; mas fazê-las do modo como o justo faz, a saber, prazerosa e prontamente, é difícil ao que não tem a justiça. E assim também os mandamentos de Cristo não são onerosos ao que ama, mas o são a quem não ama.¹¹⁴

LIÇÃO XX: DO CONTEÚDO DA LEI NOVA

Por fim, Santo Tomás¹¹⁵ considera o conteúdo da lei nova.

E, acerca disso, faz quatro perguntas. *Primeiro*, se a lei nova deve preceituar ou proibir algumas obras exteriores. *Segundo*, se ela precede suficientemente ao preceituar ou proibir os atos exteriores. *Terceiro*, se ela dispõe convenientemente os homens quanto aos atos interiores. *Quarto*, se ela acrescenta convenientemente os conselhos aos preceitos.

Quanto à primeira, responde dizendo que a lei nova deve preceituar ou proibir alguns atos exteriores. Pois, o que há de principal na lei nova é a graça do Espírito Santo, que se manifesta na fé que opera por amor. Ora, os homens conseguem essa graça pela mediação do Filho de Deus feito homem, cuja humanidade primeiramente encheu de graça, e depois foi comunicada a nós. Por onde, convém que, por certos meios sensíveis exteriores, a graça, que promana do Verbo Encarnado, chegue até nós; e desta graça interior, pela qual a carne se submete ao espírito, sejam produzidas certas obras exteriores sensíveis. Assim, pois, as obras exteriores podem pertencer à graça de dois modos. De um modo, como condutores de alguma maneira à graça. E tais são as obras dos sacramentos, que foram instituídos pela lei nova, como o batismo, a eucaristia e outros semelhantes. De outro modo, porém, são as obras exteriores que são produzidas por impulso da graça. E aqui deve-se considerar uma diferença. Algumas obras exteriores têm a conveniência necessária ou a contrariedade com relação à graça interior, que consiste na fé que opera por amor. E tais obras exteriores são preceituadas ou proibidas pela lei nova; assim, por exemplo, ela preceitua a confissão da fé e proíbe a negação. Há, porém, outras obras exteriores que não têm necessária contrariedade ou conveniência em relação à fé que opera por amor. E tais obras não são preceituadas nem proibidas pela lei nova, em sua instituição primeira, mas foram deixadas pelo legislador, a saber, por Cristo, ao arbítrio de cada um determinar como se deve proceder em relação a elas.

¹¹⁴ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 107, a. 4.

¹¹⁵ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 108, pr.

Acerca de tais coisas, portanto, cada um é livre para determinar o que lhe convém fazer ou evitar; e o mesmo quem preside deve ordenar a seus súditos o que deve ser feito ou evitado. Por isso, que, neste ponto, a lei do Evangelho é chamada “lei da liberdade”; pois a lei antiga determinava muitas coisas, mas deixava poucas a serem determinadas pela liberdade humana.¹¹⁶

Quanto à segunda, diz que a lei nova ordenou suficientemente os atos exteriores. Pois, nas coisas exteriores, a lei nova somente devia ter preceituado ou proibido aquelas coisas pelas quais somos introduzidos à graça, ou que pertencem, por necessidade, ao reto uso da mesma. Ora, não podemos de nós mesmos obter a graça, mas tão somente por Cristo. Por onde, os sacramentos, pelos quais conseguimos a graça, o próprio Senhor instituiu por si mesmo, a saber: o batismo; a eucaristia; a ordem dos ministros da lei nova, quando instituiu os Apóstolos e os setenta e dois discípulos; a penitência; e o matrimônio indissolúvel; enfim, a confirmação, prometida pelo envio do Espírito Santo. Também por instituição do mesmo, os Apóstolos curavam os enfermos, unguendo-os com óleo. São esses os sacramentos da lei nova. Quanto ao reto uso da graça, ele se faz por obras de caridade. E as obras de caridade, enquanto necessárias à virtude, pertencem aos preceitos morais, que também foram transmitidos na lei antiga. Por onde, quanto a isso, a lei nova não devia acrescentar nada à lei antiga acerca de tais obras exteriores a serem realizadas. E quanto à determinação delas, quando ordenadas ao culto de Deus, ela pertence aos preceitos cerimoniais da lei; e quando ordenadas ao próximo, aos preceitos judiciais. Ora, tais determinações não são, por elas mesmas, necessárias à graça interior, na qual consiste a lei. Por onde, não caem sob o preceito da lei nova, mas são deixadas ao arbítrio humano. Delas, algumas respeitam aos súditos, e tais são as que pertencem a cada um em partícula; outras, porém, aos prelados temporais ou espirituais, e tais pertencem à utilidade comum. Portanto, a lei nova não teve de determinar nenhuma obra exterior, ao preceituar ou proibir, a não ser os sacramentos e os preceitos morais que de si mesmos pertencem à razão de virtude, tais como: não matar, não furtar, e os outros preceitos semelhantes.¹¹⁷

Quanto à terceira, diz que a lei nova ordenou suficientemente acerca dos atos interiores. Pois, o sermão que o Senhor pronunciou na Montanha contém toda a regulamentação da vida cristã, e nele perfeitamente se ordenam os movimentos interiores do homem. Ora, depois de declarado o fim da bem-aventurança e, exaltada a autoridade dos Apóstolos, pelos quais

¹¹⁶ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 108, a. 1.

¹¹⁷ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 108, a. 2.

deveria ser promulgada a doutrina evangélica, ele ordena os movimentos interiores do homem. Primeiro, quanto a si mesmo; depois, quanto ao próximo. Quanto aos atos relativos ao homem em si mesmo, ele os ordena de dois modos, segundo os dois movimentos interiores acerca das ações a praticar, quais sejam: a vontade de agir e a intenção do fim. Por isso, primeiro ordena a vontade do homem segundo os diversos preceitos da lei, de modo que se abstenha não só das obras exteriores, que são em si mesmas más, mas também das obras interiores, e das ocasiões dos males. Depois, ordena a intenção do homem, ensinando que, nas boas ações que praticam, não procurem a glória humana, nem as riquezas mundanas, que é entesourar na terra. Em seguida, ordena o movimento interior do homem quanto ao próximo, a saber, que não o julguemos temerária ou injusta, ou presunçosamente; nem sejamos de tal modo negligentes que lhes confiemos coisas sagradas, se forem indignos. Por último, ensina o modo de cumprir a doutrina evangélica, a saber, implorando o auxílio divino, e empregando o esforço para entrar pela porta estreita da virtude perfeita, e tomando cautela para não sermos corrompidos pelos sedutores. E faz ver que a observância dos mandamentos dele é necessária à virtude: não bastando apenas a confissão da fé, ou a prática de milagres, ou só o ouvir a doutrina.¹¹⁸

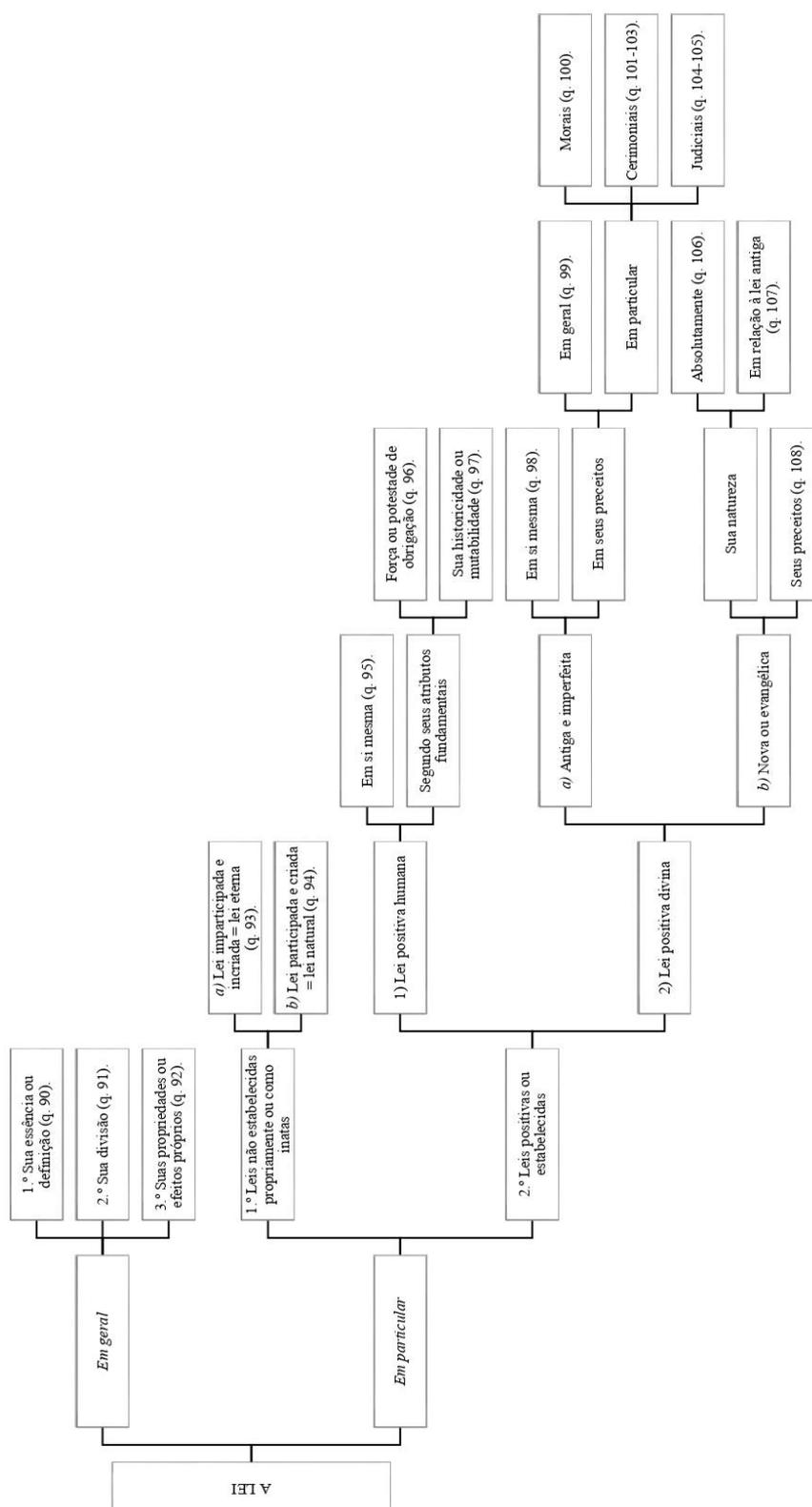
Quanto à quarta, diz que alguns novos e determinados conselhos foram convenientemente propostos pela lei nova. Pois, o conselho se diferencia do preceito. Ora, este implica necessidade; aquele, porém, depende da vontade daquele a quem é dado. Por onde, convenientemente, a lei nova, que é a lei da liberdade, acrescentou acima dos preceitos os conselhos; o que, porém, não o fez a lei antiga, que era a lei da servidão. Assim, entende-se que os preceitos da lei nova são dados a respeito daquelas coisas que são necessárias para alcançar o fim da bem-aventurança eterna, ao qual a lei nova introduz imediatamente; ao passo que os conselhos são dados a respeito daquelas coisas pelas quais melhor e mais expeditamente o homem pode alcançar o fim mencionado. Ora, o homem foi posto entre as coisas deste mundo e os bens espirituais, nos quais consiste a bem-aventurança eterna, de sorte que quanto mais adere a um deles, tanto mais se afasta do outro, e vice-versa. Por onde, aquele que se apega totalmente às coisas deste mundo, de modo a nelas constituir o fim, tendo-as como razões e regras de suas ações, afasta-se totalmente dos bens espirituais. Ora, tal desordem é eliminada pelos preceitos. Mas, não é necessário para chegar ao fim mencionado que o homem renuncie totalmente às coisas que são deste mundo. Pois, ele pode, usando das coisas deste mundo, desde que nelas não constitua o fim, chegar à bem-aventurança eterna. A

¹¹⁸ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 108, a. 3.

este fim, entretanto, chegará mais facilmente, renunciando de modo total a tais bens. Por tal razão, que se dão conselhos no Evangelho acerca disso. Ora, os bens deste mundo, que pertencem ao uso da vida humana, consistem em três coisas, a saber: nas riquezas dos bens exteriores, que pertencem à concupiscência dos olhos; nos prazeres da carne, que pertencem à concupiscência da carne; e nas honras, que pertencem à soberba da vida. Ora, pertence aos conselhos evangélicos fazer-nos deixar, na medida do possível, de todas essas três coisas. E nesse tríplice desapego se funda também toda a religião, que busca o estado de perfeição. Assim, renuncia-se às riquezas pela pobreza; aos prazeres da carne, pela castidade perpétua; à soberba da vida, pela sujeição da obediência. Mas, pelos conselhos propostos, em absoluto, é que observamos, em si mesmas, essas três disposições de vida. Ao passo que, por um conselho particular, aplicado a um caso especial, observamos cada uma das referidas disposições. Assim, por exemplo, quando o homem dá uma esmola a um pobre, sem estar obrigado a isso, segue o conselho, em particular. Também segue o conselho, em particular, quem, por algum tempo determinado, se abstém dos prazeres da carne para se entregar a orações. Semelhantemente, quem não cede à sua vontade, num caso particular, em que podia fazê-lo licitamente, segue em tal caso o conselho; por exemplo, quando, sem estar obrigado, beneficia aos seus inimigos, ou quando perdoa a ofensa daquele de quem justamente poderia vingar-se. Por onde, todos os conselhos particulares se reduzem aos três conselhos gerais e perfeitos acima mencionados.¹¹⁹ Aqui, pois, termina o “Tratado da lei” e se inicia o “Tratado da graça”.

¹¹⁹ THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 108, a. 4.

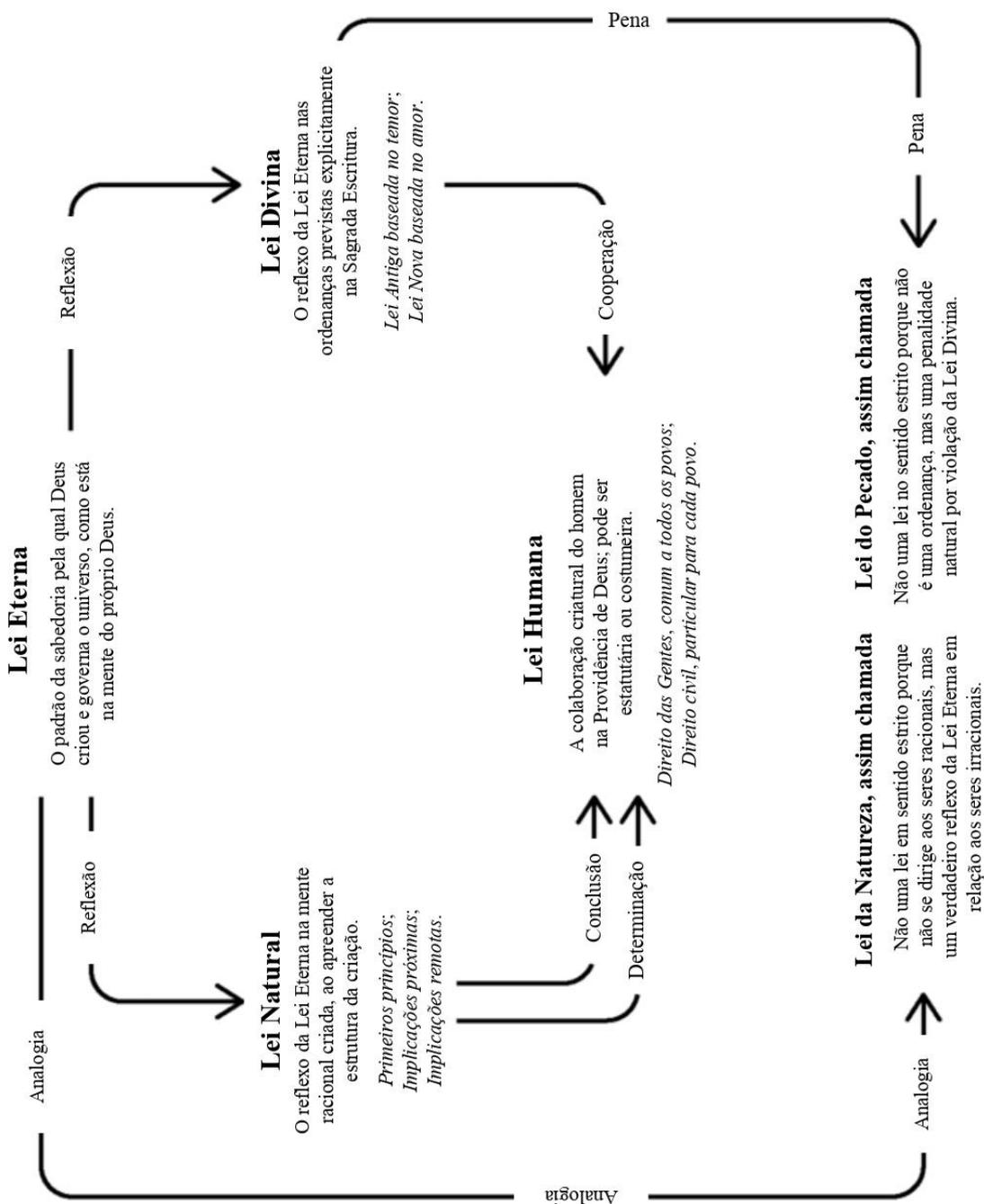
ANEXO A – DIAGRAMA DA DIVISÃO DO TRATADO DA LEI*



Fonte: SORIA, 1956.

* Este diagrama reproduz, em português, a versão espanhola elaborada por SORIA, Carlos. Introducción al Tratado de la Ley. In: SANTO TOMAS DE AQUINO. *Suma Teológica*. Tradução: Fr. Francisco Barbado Viejo, O. P. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1956, p. 12.

ANEXO B – DIAGRAMA DA ARQUITETURA DA LEI*



Fonte: BUDZISZEWSKI, 2014.

* Este diagrama reproduz, em português, a versão inglesa elaborada por BUDZISZEWSKI, J. *Commentary on Thomas Aquinas's Treatise on Law*. New York: Cambridge University Press, 2014, p. xviii.

**ANEXO C – EDIÇÃO BILÍNGUE DO ARTIGO 2, DA QUESTÃO 90, DA I SEÇÃO
DA II PARTE DA SUMA TEOLÓGICA***

ARTICULUS 2

Utrum lex ordinetur semper ad bonum commune

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod lex non ordinetur semper ad bonum commune sicut ad finem.

1. Ad legem enim pertinet praecipere et prohibere. Sed praecepta ordinantur ad quaedam singularia bona. Non ergo semper finis legis est bonum commune.

2. PRAETEREA, lex dirigit hominem ad agendum. Sed actus humani sunt in particularibus. Ergo et lex ad aliquod particulare bonum ordinatur.

3. PRAETEREA, Isidorus dicit, in libro *Etymol.*, *Si ratione lex constat, lex erit omne quod ratione constiterit.* Sed ratione consistit non solum quod ordinatur ad bonum commune, sed etiam quod ordinatur ad bonum privatum. Ergo lex non ordinatur solum ad bonum commune, sed etiam ad bonum privatum unius.

SED CONTRA est quod Isidorus dicit, in *V Etymol.*, *quod lex est nullo privato commodo, sed pro communi utilitate civium conscripta.*

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, lex pertinet ad id quod est principium humanorum actuum, ex eo quod est regula et mensura. Sicut autem ratio est principium humanorum actuum, ita etiam in ipsa ratione est aliquid quod est principium respectu omnium aliorum. Unde ad hoc oportet quod principaliter et maxime pertineat lex. — Primum autem principium in operativis, quorum est ratio practica, est finis ultimus. Est autem ultimus finis humanae vitae felicitas vel beatitudo, ut supra habitum est. Unde oportet quod lex maxime respiciat ordinem qui est in beatitudine. — Rursus, 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. Dicit enim, in *V Ethic.*, quod *legalia iusta dicimus factiva et conservativa felicitatis et particularum ipsius, politica communicatione: perfecta enim communitas civitas est, ut dicitur in I Polit.*

In quolibet autem genere id quod maxime dicitur, est principium aliorum, et alia dicuntur secundum ordinem ad ipsum, sicut ignis, qui est maxime calidus, est causa caliditatis in corporibus mixtis, quae intantum dicuntur calida, inquantum participant de igne. Unde oportet quod, cum lex maxime dicatur secundum ordinem ad bonum commune, quodcumque aliud praeceptum de particulari opere non habeat rationem legis nisi secundum ordinem ad bonum commune. Et ideo omnis lex ad bonum commune ordinatur.

AD PRIMUM ergo dicendum quod praeceptum importat applicationem legis ad ea quae ex lege regulantur. Ordo autem ad bonum commune, qui pertinet ad legem, est applicabilis ad singulares fines. Et secundum hoc, etiam de particularibus quibusdam praecepta dantur.

AD SECUNDUM dicendum quod operationes quidem sunt in particularibus, sed illa particularia referri possunt ad bonum commune, non quidem communitate generis vel speciei, sed communitate causae finalis, secundum quod bonum commune dicitur finis communis.

AD TERTIUM dicendum quod, sicut nihil constat firmiter secundum rationem speculativam nisi per resolutionem ad prima principia indemonstrabilia, ita firmiter nihil constat per rationem practicam nisi per ordinationem ad ultimum finem, qui est bonum commune. Quod autem hoc modo ratione constat, legis rationem habet.

* Este texto reproduz a edição bilíngue (latim-português), com a tradução dos colaboradores da Edições Loyola (2005. v. 4, p. 523-525).

ARTIGO 2

A lei ordena-se sempre ao bem comum?

QUANTO AO SEGUNDO, ASSIM SE PROCEDE: parece que a lei **não** se ordena sempre ao bem comum como ao fim.

1. Com efeito, pertence à lei preceituar e proibir. Ora, os preceitos se ordenam a alguns bens singulares. Logo, nem sempre o fim da lei é o bem comum.

2. ALÉM DISSO, a lei dirige o homem para agir. Ora, os atos humanos pertencem à classe dos particulares. Logo, também a lei ordena-se a algum bem particular.

3. ADEMAIS, diz Isidoro: “Se a lei existe pela razão, será lei tudo que existir pela razão”. Ora, pela razão consiste não só o que se ordena ao bem comum, mas também o que se ordena ao bem particular. Logo, a lei não se ordena só ao bem comum, mas também ao bem particular de um só.

EM SENTIDO CONTRÁRIO, diz Isidoro que a lei é “escrita não para vantagem particular, mas para a comum utilidade dos cidadãos”.

RESPONDO. Como foi dito, a lei pertence àquilo que é princípio dos atos humanos, dado que é regra e medida. Como a razão, porém, é princípio dos atos humanos, assim também existe na própria razão algo que é princípio com relação a todos os outros. Donde é necessário que a isso a lei pertença principal e maximamente. — O primeiro princípio no operar do qual trata a razão prática, é fim último. Mas o último fim da vida humana é a felicidade ou bem-aventurança, como acima se mostrou. Portanto, é necessário que a lei vise maximamente à ordem que é para a bem-aventurança. — Por outro lado, como toda parte se ordena ao todo como o imperfeito ao perfeito e cada homem é parte da comunidade perfeita, é necessário que a lei propriamente vise à ordem para a felicidade comum. Por isso, o Filósofo, na anteposta definição do legal, faz menção tanto da felicidade quanto da comunhão política. Diz, com efeito, no livro V da *Ética* que “dizemos justas as disposições legais que fazem e conservam a felicidade e as partes dessa, na comunicação política”; a perfeita comunidade, com efeito, é a cidade, como se diz no livro I da *Política*.

Em qualquer gênero, porém, o que se nomeia maximamente é princípio dos demais, e esses se nomeiam segundo a ordenação a ele; como o fogo que é maximamente quente, é causa do calor nos corpos mistos, que se dizem tão quentes quanto participam do fogo. Portanto, é necessário que, dado que a lei se nomeia maximamente segundo a ordenação ao bem comum, qualquer outro preceito sobre uma obra particular não tenha razão de lei a não ser segundo a ordenação ao bem comum. E assim toda lei ordena-se ao bem comum.

QUANTO AO 1º, deve-se dizer, portanto, que o preceito implica a aplicação da lei àquelas coisas que são reguladas pela lei. A ordem ao bem comum, que pertence à lei, é aplicável aos fins particulares. E segundo isso, também se dão preceitos a respeito de alguns particulares.

QUANTO AO 2º, deve-se dizer que as ações são certamente da ordem do particular, mas aqueles particulares podem referir-se ao bem comum, não certamente pela comunidade do gênero ou da espécie, mas pela comunidade da causa final, enquanto o bem comum se diz fim comum.

QUANTO AO 3º, deve-se dizer que, como nada existe firmemente segundo a razão especulativa a não ser pela resolução aos primeiros princípios indemonstráveis, também nada existe firmemente pela razão prática a não ser pela ordenação ao fim último, que é o bem comum. O que existe desse modo pela razão, tem razão de lei.