

# O primado da virtude da justiça e do direito divino na civitas de Tomás de Aquino

Autor: Sávio Laet de Barros Campos.  
Bacharel-Licenciado e Pós-Graduado em  
Filosofia Pela Universidade Federal de Mato  
Grosso.

## *Introdução*

Neste artigo trabalharemos o conceito de justiça e de direito, bem como as suas diversas facetas, no pensamento de Tomás de Aquino. Antes de tudo, mostrando como o justo e o direito estão estreitamente ligados; depois, destacando o caráter eminentemente social da virtude da justiça, chamada pelos antigos de a *rainha das virtudes sociais*. Em seguida, estudá-la-emos especificamente enquanto virtude, estabelecendo a sua definição, o seu sujeito e o seu objeto. Ao destacarmos a *alteridade* e, portanto, o *caráter social* da *virtude da justiça*, que consiste em dar ao outro o que lhe é devido, tentaremos realçar como o seu cumprimento, no âmbito da *civitas*, pode e deve harmonizar-se com a interioridade inerente a todo ato humano propriamente dito. Procuraremos mostrar como esta harmonia se dá pela retidão da vontade. Nesta linha, buscaremos demonstrar como a justiça não pode subsistir, num ordenamento jurídico e legal, sem o cultivo da virtude da justiça. Feito isto, restringiremos nossa temática a distinguir os tipos de justiça, quais sejam: a *justiça legal* e a *justiça particular*, sendo que esta última se subdivide em *distributiva* e *comutativa*. Após definirmos cada uma delas e acentuarmos o seu “modus operandi”, entraremos no tema do *direito*. Delinearemos as suas divisões e subdivisões: o *direito natural*, que se subdivide em *direito natural comum ao gênero animal* e *direito natural das gentes*; o *direito positivo*; e o *direito divino*, que se subdivide, por sua vez, em *direito divino natural* e *direito divino positivo*. Neste passo, esforçar-nos-emos por demonstrar a prevalência do *direito natural* sobre o *direito positivo* e a preponderância do *direito divino* sobre o próprio *direito natural*, sem que haja entre eles rupturas. Por fim, falaremos, concisamente, acerca do direito na *comunidade doméstica* e as suas divisões: o *direito paterno*, o *direito senhorial* e o *direito matrimonial*, que é onde prevalece o *direito doméstico* propriamente dito.

A fim de levarmos a termo esta empresa, valer-nos-emos, como de fonte primária, da *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino, *quaestiones* 57 a 59 da *secunda secundae*. Transitaremos pela recente tradução brasileira – empresa de fôlego das *Edições Loyola* – e que resultou no aparecimento de nove volumes, entre os anos de 2001 a 2006. No que toca aos comentadores, trafegaremos pelo clássico *Le Thomisme. Introduction au Siystème de Saint Thomas D’aquin* (1919) de Étienne Gilson. Frequentaremos a *versão castelhana* (1951) desta obra – única autorizada do original francês – por Alberto Oteiza Quirino: *El Tomismo: Introducción a La Filosofía de Santo Tomás de Aquino*.

Passemos aos tópicos que propusemos.

### 1. A justiça: rainha das virtudes sociais

A própria noção de *moral social*, como veremos com maior desvelo no decorrer do texto, implica a de *justiça*, e esta, por sua vez, evoca a de *direito*. Estão, pois, indissolivelmente interligadas.<sup>1</sup> Com efeito, o *direito* consiste na prática do que é justo, e é no *exercício do direito* que encontramos o fundamento da *vida em sociedade*, o sustentáculo de todo o complexo das *relações sociais*.<sup>2</sup> Donde o *jus*, que se constitui na realização do que é *justum*, ser o *objeto formal* da virtude da *justitia*, o fim que ela persegue. Logo, direito e justiça implicam-se mutuamente e são o escopo de toda *moral social*:

O direito (*jus*) exige o que é justo (*justum*), e fazer o que é justo em todas as circunstâncias da vida em sociedade, constitui precisamente o objeto que persegue a virtude da justiça (*justitia*).<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> GILSON, Étienne. **El Tomismo: Introducción a La Filosofía de Santo Tomás de Aquino**. Trad. Alberto Oteiza Quirino. Buenos Aires: Ediciones Desclée, 1951. p. 425: “A noción de moral social evoca inmediatamente en el espíritu la de justicia social, y la justicia, a su vez, la de derecho.” “A noção de moral social evoca imediatamente no espírito a de justiça social, e a justiça, por sua vez, a do direito.” (A tradução é nossa).

<sup>2</sup> FRANCA, Leonel. **A Crise do Mundo Moderno**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1942. p. 34: “Nesta cultura da convivência humana, o *direito* desempenha um papel de protagonista. Consuetudinário ou escrito, compete-lhe regular e aperfeiçoar este complexo de relações que tornam possível a vida em comunidade, se é que lhe não constituem a própria essência.”

<sup>3</sup> GILSON. *Op. Cit.* p. 425. (A tradução é nossa). “El derecho (*jus*) exige lo que es justo (*justum*), y hacer lo que es justo em todas las circunstancias de la vida en sociedad, constituye precisamente el objeto que persigue la virtud de justicia (*justitia*).”

Na verdade, a virtude da justiça é a *rainha das virtudes sociais*, porque é nela que se encontra, formalmente, a relação com o outro, a *alteridade*. Enquanto as demais virtudes buscam aperfeiçoar o *homem em si mesmo*, a virtude da justiça, ao contrário, quer aperfeiçoar a ação do homem na sua relação com o outro. Neste sentido, quando quer introduzir-nos ao estudo da virtude da justiça, em Tomás de Aquino, pondera Gilson:

As virtudes estudadas até agora poderiam ser definidas inteiramente desde o ponto de vista do agente; porém, agora, necessariamente deveremos ter em conta algo distinto dele; e inclusive se pode, em certo sentido, falar de justiça, prescindindo do agente.<sup>4</sup>

Com efeito, sendo a justiça a virtude social por excelência, todas as demais virtudes a ela estarão ordenadas e a ela se referirão como a um termo único. Gilson chega a dizer que, para a moral social, a *virtude da justiça* é como uma *virtude geral*, que inclui todas as demais:

De modo que, considerando os homens como simples membros de um corpo social, todas as suas virtudes derivam da justiça, o que equivale a considerá-la como uma virtude geral que inclui todas as demais virtudes.<sup>5</sup>

Os homens, portanto, enquanto considerados como membros de um único corpo social, possuem a justiça como a virtude da qual emanam todas as outras, ou seja, todas as demais virtudes sociais dimanam da virtude da justiça, como de um princípio e causa únicos. Mas passemos a abordar mais de perto a questão da justiça enquanto virtude.

## 2. *Da justiça*

Precisamente no sentido que apontamos acima, Tomás diz ser a justiça a maior das *virtudes morais*, e isto, tanto pelo seu *sujeito* – que é a *vontade racional* – quanto pelo seu *objeto formal*, que é *outrem*. Antes de tudo, porque a justiça ordena o homem, não tanto em si

---

<sup>4</sup> *Idem. Op. Cit.* (A tradução é nossa). “Las virtudes estudiadas hasta ahora podrían ser definidas enteramente desde em punto de vista del agente; pero ahora necesariamente deberemos tener en cuenta algo distinto de él; e incluso se puede, en cierto sentido, hablar de justicia prescindiendo del agente.”

<sup>5</sup> *Idem. Op. Cit.* p. 428. (A tradução é nossa). “De este modo que considerando a los hombres como simples miembros del cuerpo social, todas sus virtudes derivan de la justicia, lo que equivale a considerarla como una virtud general que incluye a todas las demás virtudes.”

mesmo, isto é, enquanto agente ou sujeito da ação, mas, sobretudo, no que toca à sua relação com os outros, ou seja, em relação àqueles sobre os quais repercutirão as suas ações. Daí o seu primado na vida social:

(...) a justiça sobressai entre todas as virtudes morais como a mais próxima da razão e isso se patenteia tanto pelo seu sujeito como pelo seu objeto. Por parte do sujeito, porque o sujeito da justiça é a vontade e esta é o apetite racional, como ficou esclarecido. Por parte do objeto ou matéria, porque a justiça versa sobre os atos pelos quais o homem se ordena não só em si mesmo, mas também em relação aos outros.<sup>6</sup>

Destarte, se quisermos, de forma concisa, conceituar o que seja a justiça, podemos defini-la assim: “A justiça é a vontade constante e perpétua de dar a cada um o seu direito”<sup>7</sup>.

Pois bem, mister é considerar que a justiça é uma virtude. Mas o que é a virtude? Com efeito, a virtude, segundo sua definição clássica, é uma disposição ou inclinação constante para agir (“habitus operativus”) conforme a razão.<sup>8</sup> Ora, o ato humano se torna bom quando concorda com a regra da razão.<sup>9</sup> Assim, o efeito próprio de toda virtude é tornar bons os atos humanos e o próprio homem, que é um animal racional.<sup>10</sup> Mas por que a justiça é uma virtude? Ora, a justiça é uma virtude porque a ela cumpre ajustar as ações dos homens na sua relação com os outros homens, a fim de serem conforme a razão. Destarte, torna-se evidente que a justiça torna bons os atos e o próprio homem que os pratica.<sup>11</sup> Sendo assim, fica patente que a justiça é uma virtude. Mais ainda, como diz Tomás, citando Cícero, “(...) in ae virtutis splendor est maximus”<sup>12</sup>.

Tomemos com maior detença os caracteres do ato virtuoso, confrontando-os com a definição de justiça supracitada. Antes de tudo, pertence ao ato virtuoso ser racional, ou seja, feito com conhecimento. Além disso, cumpre-lhe ser voluntário e dirigido para um fim conhecido e devido. Por fim, ainda, é próprio de todo ato virtuoso uma firmeza inabalável e

<sup>6</sup> TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. Trad. Aimom-Marie Roguet et al. São Paulo: Loyola, 2001. I-II, 66, 4, C.

<sup>7</sup> *Idem. Op. Cit.* II-II, 58, 1.

<sup>8</sup> BOEHNER, Philotheus, GILSON, Étienne. **História Da Filosofia Cristã: Desde as Origens até Nicolau de Cusa**. 7.<sup>a</sup> ed. Trad. Raimundo Vier. Petrópolis: VOZES, 2000. p. 479: “A virtude define-se como uma disposição ou inclinação (“habitus”) para agir conformemente à razão.”

<sup>9</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Op. Cit.* II-II, 58, 3, C: “Pois o ato humano se torna bom, ao atingir a regra da razão, que o retifica.”

<sup>10</sup> *Idem. Op. Cit.* II-II, 58, 3, C: “A virtude humana torna bons os atos humanos e o próprio homem.” *Idem. Op. Cit.* I-II, 55, 3, C: “Logo, a virtude humana, que é um hábito de ação, é um hábito bom e produtor de bem.”

<sup>11</sup> *Idem. Op. Cit.*: “Ora, como a justiça retifica as ações humanas, é claro que as torna boas. E como Túlio declara, “é sobretudo por causa da justiça que os homens são chamados bons”.

<sup>12</sup> *Idem. Op. Cit.*: “(...) nela, refulge ao máximo o esplendor da virtude”.

constante. Ora, a definição já referida preenche todos os requisitos mencionados. Ela fala que a justiça é um ato da vontade e, sendo a vontade o apetite da razão, o ato justo é praticado com conhecimento do seu fim, atendendo à regra da razão. Ademais, a definição completa-se acrescentando-se que a justiça é um ato voluntário praticado com constância. Assim sendo, o conceito exposto define a justiça como uma virtude, isto é, como um hábito de agir conforme a razão.<sup>13</sup> Analisemos o sujeito da justiça: a vontade.

### 2.1. Do sujeito da justiça

Dizíamos que a justiça, quanto ao seu sujeito, tem sede na vontade, que é o apetite racional. Analisemos isto mais de perto. De fato, não se ordena a justiça ao conhecimento. Não cabe a ela dirigir, por exemplo, os nossos atos de cognição; nem nós somos chamados propriamente justos porque conhecemos retamente as coisas. Isto basta para se atestar que não diz respeito à virtude da justiça retificar os nossos atos de inteligência e raciocínio:

À justiça não incumbe dirigir ato algum de conhecimento. Não somos chamados justos, pelo fato de conhecermos corretamente alguma coisa. Logo, a sede da justiça não é a inteligência ou a razão, que é uma potência do conhecimento.<sup>14</sup>

Donde Tomás afirmar que somos chamados justos, antes de qualquer coisa, pelo fato de agirmos de forma reta: “Sed quia dicimur in hoc quod aliquid recte agimus (...)”<sup>15</sup>. E o agir diz respeito à faculdade apetitiva: “proximum autem principium actus est vis appetitiva (...)”<sup>16</sup>. Ora, temos uma dupla faculdade apetitiva: a vontade, que é o apetite racional, e a sensibilidade, que se subdivide em apetite concupiscível e apetite irascível. Mas a justiça, que se define como dar a cada qual o que lhe pertence, não pode residir em nenhum destes apetites sensíveis. Por quê? Porque a percepção sensível não pode considerar uma coisa em sua

---

<sup>13</sup> *Idem. Op. Cit.* II-II, 58, 1, C: “Com efeito, o Filósofo diz: Para o ato de virtude exige, primeiro que se faça com conhecimento; segundo, com escolha e para um fim devido; terceiro, com firmeza inabalável. Ora, a primeira das condições está incluída na segunda, pois o que é feito por ignorância é involuntário, segundo Aristóteles. Por isso, na definição de justiça, menciona-se primeiro a vontade, para mostrar que o ato de justiça deve ser voluntário. Ajunta-se, porém, a constância e a perpetuidade, para indicar a firmeza do ato. Assim, pois, a referida definição da justiça é completa (...)”.

<sup>14</sup> *Idem. Op. Cit.* II-II, 58, 4, C.

<sup>15</sup> *Idem. Op. Cit.*: “Somos, ao contrário chamados justos pelo fato de agirmos com retidão.”

<sup>16</sup> *Idem. Op. Cit.*: “Ora, o princípio próximo de um ato é a faculdade apetitiva.”

relação com a outra, o que é próprio da razão e constitui a essência da justiça. De sorte que urge admitirmos que a justiça tenha a sua sede no apetite racional, que é a vontade:

Ora, dar a cada um o que lhe pertence não pode proceder do apetite sensível, pois a percepção sensível não chega a considerar a relação de uma coisa a outra; o que é próprio da razão. Segue-se que a justiça não pode ter como sede o irascível ou o concupiscível, mas só a vontade.<sup>17</sup>

Tomando como premissas as considerações acima, é possível chegar à nova conclusão. Se à justiça não pertence regular a sensibilidade, ela não terá por objeto próprio as paixões, que se encontram no concupiscível e no irascível: “Portanto, a justiça não tem por objeto as paixões, como a temperança e a fortaleza, que são virtudes do irascível e concupiscível”<sup>18</sup>. Ora, qual é, então, o objeto da justiça? Passemos a analisá-lo.

## 2.2. *Do objeto da justiça*

O objeto da justiça são os atos relacionados a outrem. Enquanto as demais virtudes moderam as paixões do homem, a justiça, ao contrário, se incumbe de dar a cada qual o que lhe é devido, o que cai, evidentemente, na consideração da vontade racional. Por conseguinte, enquanto as demais virtudes cuidam de aperfeiçoar o homem em relação a si mesmo<sup>19</sup>, à justiça, como temos visto, pertence ordenar e regular a ação humana, segundo a reta razão, em relação a outrem: “(...) é próprio à justiça ordenar o homem no que diz respeito a outrem”<sup>20</sup>. Aliás, o próprio termo, *justiça*, ao indicar certa igualdade, remete-nos à alteridade, pois nada se iguala a si mesmo; antes, tudo se iguala enquanto se ajusta a outro.<sup>21</sup> Por isso, a justiça diz essencialmente respeito a outrem.

É preciso, sobre este ponto, ainda acrescentar outro aspecto constituinte da justiça. Uma vez que as ações que dizem respeito à justiça implicam relações com outrem, conforme

---

<sup>17</sup> *Idem. Op. Cit.*

<sup>18</sup> *Idem. Op. Cit.* II-II, 58, 9, C.

<sup>19</sup> *Idem. Op. Cit.* II-II, 57, 1, C: “As demais virtudes, ao contrário, aperfeiçoam o homem somente no que toca a si mesmo.”

<sup>20</sup> *Idem. Op. Cit.*

<sup>21</sup> *Idem. Op. Cit.*: “Implica, com efeito, uma certa igualdade, como seu próprio nome indica, pois se diz comumente: o que se iguala *se ajusta*. Ora, a igualdade supõe relação a outrem.” *Idem. Op. Cit.* II-II, 58, 2, C: “Pois, nada é igual a si mesmo, mas a um outro.”

já vimos, e já que não cuida à justiça regular as ações do homem em relação a si mesmo, isto é, enquanto indivíduo, à justiça atenderá ordenar o homem, enquanto *cidadão*, nas suas relações com outro homem, enquanto *cidadão*: “A justiça, propriamente dita, exige diversidade das pessoas, portanto só pode ser de um homem em relação a outro”<sup>22</sup>. Desta sorte, cabendo à justiça ordenar as ações dos homens no que respeita às suas relações com os outros homens no bojo da *civitas*, diferentemente das demais virtudes que visam somente a aperfeiçoar o homem enquanto agente, a ela não competirá, exclusivamente, ordenar a ação do agente, senão que responderá, principalmente, no que toca à relação desta ação com o outro<sup>23</sup>, e isto a ponto de Tomás chegar a dizer acerca dela (*i.é., da justiça*): “(...) mesmo sem considerar a referência ao agente”<sup>24</sup>. Disto inferimos que a *virtude da justiça* funda uma *ética social* e o seu cumprimento consolida a vida na *civitas*. Em uma palavra, a justiça inaugura a *política*, ou seja, as relações humanas enquanto conducentes ao bem comum. Podemos, outrossim, concluir, a princípio, que, segundo a definição supramencionada de justiça, se o agente concede a outrem o que lhe é devido, basta isso para que o seu ato satisfaça a *justiça legal*<sup>25</sup>, pois, conforme temos dito, à justiça não pertence, propriamente, regular as ações do homem com relação a si próprio, senão que considera unicamente a ação do homem na sua relação com outrem. Em assim sendo, se, nesta relação, ocorre que é dado a cada qual o que lhe é devido, então, a justiça é, de certo modo, satisfeita, mesmo que a maneira de proceder de quem a praticou não seja reta:

Com efeito, temos por justo em nosso agir aquilo que corresponde ao outro, segundo uma certa igualdade, por exemplo, a remuneração devida a um serviço prestado. Em conseqüência, o nome justo, que caracteriza a retidão que convém à justiça, dá-se àquilo que a ação da justiça realiza, sem levar em conta a maneira de proceder de quem age.<sup>26</sup>

Numa questão em que se discute se a *lei humana* coíbe ou não todos os vícios, Tomás demonstra este *realismo* do qual falamos. Afirma ele que a *lei humana*, como expressão do *direito*, que ordena o cumprimento do que é justo, tal como a justiça, não pretende coibir

---

<sup>22</sup> *Idem. Op. Cit.*

<sup>23</sup> *Idem. Op. Cit.* II-II, 57, 1, C: “Assim, pois, nas atividades das outras virtudes, a retidão visada pela intenção virtuosa como seu objeto próprio só tem em conta o agente. A retidão, porém, na ação da justiça, mesmo sem considerar a referência ao agente, se constitui pela relação com o outro.”

<sup>24</sup> *Idem. Op. Cit.*

<sup>25</sup> Mais à frente, iremos precisar o conceito de *justiça legal* em oposição ao de *justiça particular*.

<sup>26</sup> *Idem. Op. Cit.* II-II, 57, 1, C.

todos os vícios. Neste sentido, a *lei humana*, enquanto está a serviço da justiça, não diz respeito, primariamente, à moderação das paixões interiores – fontes de muitos vícios –, mas tão somente àqueles vícios que prejudicam o bem comum e as relações entre os homens que vivem em sociedade. Exatamente como prescreve a justiça, a *lei humana* quer extinguir, antes de tudo, aqueles vícios que tornam impossível ou dificultam a vida em sociedade:

E assim pela lei humana não são proibidos todos os vícios, dos quais se abstêm os virtuosos, mas tão-só os mais graves, dos quais é possível à maior parte dos homens se abster; e principalmente aqueles que são em prejuízo dos outros, sem cuja proibição a sociedade humana não pode conservar-se; assim são proibidos pela lei humana os homicídios, os furtos, e coisas semelhantes.<sup>27</sup>

Dizíamos que a justiça trata dos atos do homem na sua relação com outro homem. Afirmamos ainda que, desta maneira, desde que se “dê a cada um o que lhe é devido”, a justiça é, sob certo ponto de vista, satisfeita, e o ato é, ao menos materialmente, justo. Assim, apresenta-se a nós, ao menos aparentemente, uma distinção, e até uma separação, na prática, do cumprimento entre a *justiça legal* e a *virtude da justiça*. Porém, cumpre sempre não esquecer que a *justiça legal*, qual seja, a justiça enunciada e ordenada pela lei, deve conformar-se sempre com a *virtude da justiça*. Em outras palavras, a *justiça legal* deve sempre procurar os *atos virtuosos*, estes devem ser sempre o seu escopo. Mas isto é possível? Sim, é possível e imperioso! Então, como se dá esta adequação entre o cumprimento da *justiça legal* e o *ato virtuoso*? Como ocorre esta conformidade?

Ora, para que o ato seja, além de materialmente, formalmente justo, e se concretize, enfim, num ato de virtude, é preciso que satisfaça, doravante, algumas exigências. A primeira delas é a intenção (*intentio*). Tomás trata desta questão, abordando-a sob a perspectiva da injustiça, mas o que dissermos, aqui, para o vício da injustiça, vale também – *mutatis mutandis* –, para a *virtude da justiça*. Supondo-se que alguém cometa um ato de injustiça, sem a intenção de fazê-lo – por ignorância, por exemplo –, seu ato será *injusto* apenas acidental e *materialmente*, não sendo, contudo, *formalmente injusto*<sup>28</sup>, pois a justiça, sendo uma virtude, exige, forçosamente, que os seus atos sejam praticados com *livre-arbítrio*, tendo em vista que

---

<sup>27</sup> *Idem. Op. Cit.* I-II, 96, 2, C.

<sup>28</sup> *Idem. Op. Cit.* II-II, 59, 2, C: “Por isso, se alguém comete uma injustiça, sem visá-la intencionalmente, por ignorância, por exemplo, sem pensar fazer algo de injusto, não comete formal e propriamente injustiça, mas só por acidente fazendo materialmente o que é injusto.”



“(…) o ato virtuoso nada mais é que o bom uso do livre-arbítrio”<sup>29</sup>. Ora, o mesmo vale para um ato de justiça, ou seja, para que tal ato seja *formalmente justo*, isto é, virtuoso, é preciso que haja intenção deliberada de tê-lo praticado, visto que “a virtude é o bom uso do livre-arbítrio (…)”<sup>30</sup>.

Há, ademais, outra maneira de o homem praticar um ato injusto sem sê-lo. Com efeito, sendo a justiça uma virtude, ela é, deste modo, um *habitus*, isto é, uma disposição ou inclinação estável para fazer o bem, conforme já dissemos. Destarte, não é qualquer ato injusto que tornará uma pessoa injusta. Importa dizer que, por vezes, a ação injusta, pode provir do assalto das paixões – seja do irascível, seja do concupiscível –, que, num dado momento, sobressaindo-se à ordenação da razão, induz à prática de uma injustiça. Embora injusto, este ato não faz da pessoa que o pratica uma pessoa injusta, porque permanece nela o *habitus da justiça*, vale lembrar, a disposição constante para dar a cada qual o que lhe é devido. Porém, quando o ato de injustiça provier da escolha da vontade, que o quer, deseja e delibera, então, daquele que assim o comete, a saber, livre e espontaneamente, e como que se deleitando nele, pode-se dizer que, de fato, é um homem injusto, uma vez que demonstra possuir este mau *habitus (vício)*, qual seja, a má disposição de, por seu livre-alvedrio, não dar a cada qual o que lhe é devido:

A injustificação pode, às vezes, proceder de uma paixão, da ira ou da concupiscência; outras vezes, provém da escolha, quando agrada por si mesma. Então, procede propriamente do hábitus, pois quem tem um hábitus se compraz no que este se harmoniza. Portanto, praticar a injustiça, por intenção e livre escolha, é próprio do injusto, no sentido em que se diz que o injusto é o que tem o hábito da injustiça.<sup>31</sup>

Portanto, da mesma forma que, quando alguém, seguindo o seu livre-arbítrio, comete um ato injusto e compraz-se nele, podemos dizer que é propriamente injusto, assim também, aquele que, em sua ação, age segundo lhe aprouve a vontade, isto é, com o beneplácito do seu *apetite racional*, e, nesta ação, pratica o que é justo, ou seja, *dá a cada qual o que lhe é devido*, podemos dizer que é justo, no sentido estrito (*stricto sensu*) do termo. É desta forma, pois, que se realiza a perfeita justiça, isto é, a intersecção, por assim dizer, da *justiça legal* com a *virtude da justiça*. De resto, esta é a meta que deve ser necessariamente buscada, pois a justiça – recordemos – é, antes de mais nada, uma virtude, isto é, um hábito, uma disposição

---

<sup>29</sup> *Idem. Op. Cit.* I-II, 55, 1, C.

<sup>30</sup> *Idem. Op. Cit.*

<sup>31</sup> *Idem. Op. Cit.* II-II, 59, 2. C.

estável que se adquire fazendo com que a vontade, em seus repetidos atos, subjuguem à razão os apetites inferiores. Assim sendo, se a virtude da justiça não for buscada e lograda em uma sociedade, vale dizer, se a educação, que é a escola da virtude, não ensinar os homens a se sobreporem às suas paixões inferiores, esta sociedade será intrinsecamente injusta e, deveras, desmoronará; ainda que constituída por normas e regras, tal legalidade será letra morta e o corpo social um corpo sem vida. Com outras palavras, se a *virtude da justiça* não for cultivada, a sociedade sucumbirá, fatalmente, num legalismo inosso, e a própria *justiça legal*, que é corolário da virtude da justiça, certamente desfalecerá também. Portanto, a *justiça legal*, sob pena de aniquilar-se ou tornar-se inócua, deve estar submetida à virtude da justiça. Disto decorre a ridiculez da tese dos que defendem que ética e direito não se vinculam. Com efeito, um direito sem ética encontra-se como em “artigo de morte”, pois a justiça, que rege o direito, é, sobretudo, uma virtude, que torna bom quem a pratica. De posse destes pressupostos, passemos à análise, mais pormenorizada, das subdivisões da *virtude da justiça*.

#### 2.4. As subdivisões da virtude da justiça: os tipos de justiça

De fato, conforme já vimos, “a justiça ordena o homem em suas relações com outrem”<sup>32</sup>. Ora, estas relações do homem com outrem podem ser de duas naturezas: com outrem, considerado singularmente, ou com outrem em geral, como acontece quando o homem se relaciona com a comunidade enquanto tal; por exemplo, quando presta um serviço a ela.<sup>33</sup> O que é esta *justiça legal*? Expliquemo-la. Todo membro da comunidade relaciona-se com ela tal como a parte em relação ao todo. Ora, é claro que a parte existe e deve se ordenar para o todo. Logo, a *justiça particular* – da qual falaremos mais adiante – e as próprias virtudes que corrigem as ações do homem consigo mesmo devem, de algum modo, estar ordenadas e como que a serviço do bem comum da sociedade. Ora, esta orientação pertence à *justiça legal*, cujo objeto próprio é justamente o bem comum.<sup>34</sup> Mas como a *justiça legal* é

---

<sup>32</sup> *Idem. Op. Cit.* II-II, 58, 5. C.

<sup>33</sup> *Idem. Op. Cit.*: “O que se pode dar de duas maneiras. Com outrem, considerado singularmente; ou com outrem, em geral, considerando que quem serve a uma comunidade, serve a todos os indivíduos que a ela pertencem.”

<sup>34</sup> *Idem. Op. Cit.*: “É manifesto, com efeito, que todos os que pertencem a uma comunidade têm com ela a mesma relação das partes para com o todo. Ora, a parte, por tudo o que ela é, pertence ao todo e qualquer bem da parte deve se ordenar ao bem do todo. Assim o bem de cada virtude, quer ordene o homem para consigo mesmo, quer o ordene a outras pessoas, comporta uma referência ao bem comum, ao qual orienta a justiça.”

exercida? Ela é exercida por meio das leis. Em uma palavra, a *justiça legal* é aquela que se realiza respeitando as leis. Como as leis têm por função precípua ordenar os atos de todas as virtudes – inclusive os da *justiça particular* – ao bem comum, a *justiça legal* deve (ou deveria) redundar no bem comum:

E como compete à lei ordenar o homem ao bem comum, como já foi dito, essa justiça geral é chamada legal; pois, na verdade, por ela, o homem se submete à lei que orienta ao bem comum os atos de todas as virtudes.<sup>35</sup>

Por isso, a lei que, imediatamente, não ordena todos os atos virtuosos, porque destinada, enquanto tal, ao bem comum, pode, todavia, mediatamente, preceituar a respeito de quaisquer virtudes, na medida em que tais preceitos, sobre tais virtudes, possam ordenar-se à conservação do bem comum.<sup>36</sup> É neste sentido, aliás, que o suicídio que, aparentemente, nada tem a ver com a sociedade, além de ir de encontro à lei natural e ser um pecado contra Deus, é também um crime, condenado pela lei. De fato, enquanto o homem é parte da comunidade, ele pertence a ela. Por conseguinte, matando-se, ele atenta contra a comunidade à qual pertence.<sup>37</sup>

Outra aplicação deste princípio, a saber, a subordinação da parte ao todo, encontramos no caso da pena de morte. Tomado em si mesmo, o homem jamais poderia ser morto, pois, mesmo sendo pecador, permanece, em sua natureza, fundamentalmente bom e obra de Deus. Contudo, esta não é a única forma de considerar o homem. Na realidade, o homem pode ser considerado também enquanto membro de uma comunidade. E assim tomado, ele se apresenta como uma parte em relação ao todo: “Cada pessoa está para toda a sociedade, como a parte está para o todo”<sup>38</sup>. Ora, o bem comum é superior aos bens particulares, e o bem de todos está acima do bem de um só. Por isso, torna-se lícito matar um indivíduo, na medida em que, pelo seu pecado, passe a ameaçar ou corromper o bem da multidão. Assim, a morte do malfeitor se destina a satisfazer a justiça:

---

<sup>35</sup> *Idem. Op. Cit.*

<sup>36</sup> *Idem. Op. Cit.* I-II, 96, 3, C: “A lei humana, porém, não preceitua sobre todos os atos de todas as virtudes, mas apenas sobre aqueles que são ordenáveis ao bem comum, ou imediatamente, como quando algumas coisas se fazem diretamente em razão do bem comum; ou imediatamente, como quando são ordenadas pelo legislador algumas coisas pertencentes à boa disciplina, por meio da qual os cidadãos são formados para que conservem o bem comum da justiça e da paz.”

<sup>37</sup> *Idem. Op. Cit.* II-II, 64, 5, C: “A parte, pelo que ela é, pertence ao todo. Ora, cada homem é parte da comunidade; o que ele é pertence à comunidade. Por isso, matando-se, comete injustiça contra a comunidade, como mostra o filósofo.”

<sup>38</sup> *Idem. Op. Cit.* II-II, 64, 2, C.

Pode-se considerar um homem sob duplo aspecto: em si mesmo ou em relação aos outros. Considerando o homem em si mesmo, jamais será permitido matá-lo, porque, em todo homem, ainda que pecador, devemos amar a natureza, obra de Deus, que se desfaz pela morte. Mas, como já se explicou, a morte do pecador só se torna lícita, quando se trata de preservar o bem comum, que o pecado destrói.<sup>39</sup>

Não se trata de olvidar a dignidade intransferível de cada pessoa humana como que a esgotando em sua sociabilidade; ao contrário, a vida do homem em sociedade volta-se a favor da própria pessoa. De fato, o que se elimina quando a espada do Estado se volta contra o malfeitor pertinaz, senão a própria possibilidade de ele, com sua maldade contumaz, comprometer o bem-viver das pessoas?

Temos insistido, e nunca será demais dizer, que a *justiça legal* – a qual se realiza no cumprimento da lei – não pode estar desvinculada da *virtude da justiça*, para não se deteriorar num “legalismo”. Porém, para completarmos esta ideia, urge acrescentarmos que a própria *virtude da justiça* – como, de resto, todo *bom hábito* – não é algo inflexível, “automático” no plano da execução. Neste sentido, é parte eminente da *virtude da justiça*, que funda a própria *justiça legal*, a *virtude da epiqueia* ou *equidade*. Mas o que é a *virtude da epiqueia* ou *equidade*? Para entendermos, cumpre sabermos que os atos humanos, por serem livres, são contingentes e podem variar ao infinito. Por conseguinte, é impossível que os legisladores, por mais agudos que sejam na observação dos atos humanos, consigam formular uma lei que atenda ao bem comum em todas as circunstâncias. O que se pode fazer, quando da formulação das leis, é buscar aquela regra que abranja o maior número possível de casos.<sup>40</sup> Entretanto, haverá sempre um coeficiente de singularidade em certas ações humanas que escaparão à regra legal. De sorte que, como diz Tomás, “(...) em alguns casos, observar rigidamente a lei vai contra a igualdade da justiça, e contra o bem comum que a lei visa”<sup>41</sup>. Então, o que fazer diante destes casos? É aqui que entra a *virtude da epiqueia* ou da *equidade*. Ela é, precisamente, o *habitus* de saber julgar, com fineza e perspicácia, na dinâmica dos atos humanos, se a *letra da lei*, que não pode – por mais aguçado que seja o juízo dos legisladores – prever toda a contingência destes atos, é respeitada, em seu *espírito*, num caso determinado. Demos um exemplo. Reza a lei que os depósitos devem ser devolvidos. Entretanto, se alguém,

<sup>39</sup> *Idem. Op. Cit.* II-II, 64, 6, C. E ainda: *Idem. Op. Cit.* II-II, 64, 2, C: “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.”

<sup>40</sup> *Idem. Op. Cit.* II-II, 120, 1, C: “Quando se tratou das leis, foi dito, que os atos humanos que as leis devem regular, são particulares e contingentes, e podem variar ao infinito. Por isso, foi sempre impossível instituir uma regra legal que fosse absolutamente sem falha e abrangesse todos os casos.”

<sup>41</sup> *Idem. Op. Cit.*

num acesso de loucura, quiser que se devolva a ele, a espada que entregou, será lícito devolvê-la? É claro que não! Da mesma sorte, se alguém quiser a devolução do seu depósito, para usá-lo contra a pátria, será correto devolvê-lo? É óbvio que não!<sup>42</sup> Pois bem, é neste “tino” habitual de saber identificar que “Em tais casos é mau seguir a lei estabelecida; e o bom é, deixando de lado a letra da lei, obedecer às exigências da justiça e do bem comum”<sup>43</sup>, que consiste a *virtude da epiqueia ou equidade*. Tomás, querendo ressaltar a dignidade desta virtude, chama-a, retomando uma expressão de Aristóteles, de “realização da justiça” ou “(...) justiça por prioridade, pois a justiça legal se dirige de acordo com a epiqueia”<sup>44</sup>. E complementa, dizendo: “Desta forma ela se comporta como uma espécie de regra superior dos atos humanos”<sup>45</sup>. Escusado será afirmar, ademais, que não compete a qualquer um “dispensar-se” do cumprimento da lei, salvo em caso de perigo súbito, pois a necessidade traz anexa a dispensa, como adverte o Aquinate.<sup>46</sup> Finalmente, de ordinário, pertence ao legislador interpretar a lei.<sup>47</sup> Sem podermos nos delongar nesta temática, acentuamos apenas que a doutrina de Tomás constitui-se como um sensato “realismo moderado” que dista imensamente do malsão “formalismo” jurídico de nossos dias. Todavia, passemos a considerar outro tipo de justiça, a saber, a *justiça particular*.

Ora, em oposição (opor-se aqui no sentido de distinguir) à *justiça legal*, existe uma *justiça particular*, que diz respeito ao indivíduo. Com efeito, à *justiça particular* – como o próprio nome está a indicar – o ordenar as relações de cada pessoa em particular no seu trato com o todo. Há duas formas de uma pessoa se relacionar com o todo. A primeira, quando um indivíduo entra em consórcio com outro indivíduo e disso trata a *justiça comutativa*.<sup>48</sup> Pode ainda ocorrer que o todo se relacione com uma de suas partes. Por exemplo, quando o chefe de uma comunidade distribui a cada pessoa em particular o que lhe cabe dos bens comuns do *Estado*. Este tipo de consórcio é objeto da chamada *justiça distributiva*.<sup>49</sup>

---

<sup>42</sup> *Idem. Op. Cit.* E ainda: *Idem. Op. Cit.* II-II, 57, 2, ad 1.

<sup>43</sup> *Idem. Op. Cit.* II-II, 120, 1, C.

<sup>44</sup> *Idem. Op. Cit.* II-II, 120, 2, C.

<sup>45</sup> *Idem. Op. Cit.*

<sup>46</sup> Tomás arrola um exemplo autoexplicativo: *Idem. Op. Cit.* I-II, 96, 6, C: “Por isso, se surge um caso no qual a observância de tal lei é danosa à salvação comum, não deve ela ser observada. Assim se, na cidade sitiada, se estabelece a lei de que as portas da cidade permaneçam fechadas, isso é útil à salvação comum o mais das vezes; se, porém, acontecer o caso de que os inimigos persigam alguns cidadãos, pelos quais é a cidade defendida, seria danosíssimo à cidade que as portas não lhes fossem abertas; e assim, em tal caso, as portas deveriam ser abertas, contra as palavras da lei, para que se preservasse a utilidade comum, que o legislador intenciona.”

<sup>47</sup> *Idem. Op. Cit.* I-II, 96, 6, C.

<sup>48</sup> *Idem. Op. Cit.* II-II, 61, 1, C: “Uma, de parte a parte, à qual corresponde a relação de uma pessoa privada a outra. Tal relação é dirigida pela *justiça comutativa*, que visa o intercâmbio mútuo entre duas pessoas.” (O itálico é nosso).

A *justiça distributiva* é consumada quando o governante distribui, *proporcionalmente* a cada qual, o que lhe é devido do *bem comum*. Ora, esta *proporcionalidade* terá por critério a preeminência da pessoa na comunidade. Quanto maior for a preeminência de um indivíduo na comunidade, maior parte dos bens da comunidade lhe caberá.<sup>50</sup> Isto acontece porque, o reto exercício da *justiça distributiva* dá-se quando o governante distribui levando em conta a condição que cada cidadão ocupa na comunidade. Por isso, a esta justiça não respeita avaliar uma pessoa em relação à outra; antes, importa-lhe considerar a relação de uma determinada pessoa para com o todo. Ora, é da essência de todo o corpo político que a posição dos seus cidadãos não seja igual. Há, de fato, em todo organismo político, uma hierarquia. Por conseguinte, é segundo o lugar que cada um ocupa nesta hierarquia, que os bens comuns devem ser distribuídos. Finalmente, deve-se levar em conta que o lugar que cada um ocupa na hierarquia é definido pelo ofício ou benefício que ele dispensa para a consecução do bem comum:

Quando o Estado quer distribuir entre seus membros a parte dos bens da comunidade que lhes corresponde, tem em conta o lugar que cada uma dessas partes ocupa no todo. Porém, ditos lugares não são iguais, pois toda sociedade possui uma estrutura hierárquica e é da essência mesma de um corpo político organizado que seus membros não sejam todos da mesma classe social.<sup>51</sup>

De sorte que, se estamos numa *sociedade aristocrata*, os bens devem ser repartidos aos seus membros segundo a virtude de cada um. No entanto, se nos encontramos numa *oligarquia*, a distribuição deverá ocorrer de acordo com as posses de cada qual. Por fim, se nos encontramos em uma *democracia*, distribui-se a cada um tendo por critério a liberdade, e assim por diante:

Em uma comunidade aristocrática, essa preeminência se considera tendo em conta a virtude; na oligárquica, se olha a riqueza; na

---

<sup>49</sup> *Idem. Op. Cit.* “A outra relação é do todo às partes; a ela se assemelha a relação entre o que é comum e cada uma das pessoas. A essa segunda relação se refere a *justiça distributiva, que reparte o que é comum de maneira proporcional.*” (O itálico é nosso).

<sup>50</sup> *Idem. Op. Cit.* II-II, 61, 2, C: “Como já se explicou, na justiça distributiva, se dá algo a uma pessoa privada enquanto o que é do todo é devido à parte. Essa dívida será tanto maior, quanto maior for a preeminência dessa mesma parte no todo.”

<sup>51</sup> GILSON. *Op. Cit.* p. 433. (A tradução é nossa). “Cuando el Estado quiere distribuir entre sus miembros la parte de los bienes de la comunidad que les corresponde, tiene en cuenta el lugar cada una de esas partes ocupa en el todo. Pero dichos lugares non son iguales, pues toda sociedad posee una estructura jerárquica y es de la esencia misma de un cuerpo político organizado que sus miembros no sean todos del mismo rango.”

democrática, se mira a liberdade. Em outras comunidades, se visam outros critérios.<sup>52</sup>

O fato é que, seja lá como for, a igualdade, no caso da *justiça distributiva*, não corresponde à igualdade de coisa para coisa, mas se estabelece conforme a relação da coisa para com a pessoa. Desta feita, um *superior* sempre receberá mais do que um *inferior*. Temos, então, neste tipo de justiça, uma *proporcionalidade geométrica* – em oposição a uma *proporcionalidade aritmética* –, na qual a igualdade se funda, não na *quantidade*, mas precisamente na *proporcionalidade*:

Assim, na justiça distributiva, o meio-termo não se considera por uma igualdade de coisa a coisa, porém segundo uma proporção das coisas às pessoas; de tal sorte que, se uma pessoa é superior à outra, assim também o que lhe é dado excederá o que é dado à outra. Por isso, o Filósofo declara que esse meio-termo se considera segundo uma ‘proporcionalidade geométrica’, em que igualdade não é de quantidade, mas de proporção.<sup>53</sup>

Outra espécie de *justiça particular*, estabelece-se na relação existente nas *comutas*. Ora, nas *comutas*, uma pessoa particular dá ou recebe algo de outra *pessoa privada*. E isto se manifesta, prioritariamente, nas compras e vendas. Nestes casos, satisfaz-se a justiça, se a pessoa que recebeu algum excedente do que é seu, devolver a outrem exatamente a mesma quantia excedente que dele recebeu. Desta sorte, nas comutações a justiça reclama uma igualdade aritmética.<sup>54</sup> Por quê? Porque aqui o que se avalia não é a relação da pessoa com o todo. Por conseguinte, pode-se prescindir da sua posição social. Se cada pessoa, tomada em si mesma, é igual à outra em dignidade, a igualdade, neste caso, reclama que seja aritmética e absoluta.

Note-se, pelo que dissemos, a absurdidade do comunismo, que tem como seu pressuposto primeiro identificar ou confundir a *justiça distributiva*, que se deve basear numa igualdade de congruência, pautada, por sua vez, na dignidade ou na eminência da pessoa, com a *justiça comutativa*, esta sim fundada numa *igualdade aritmética*. O erro de todo socialismo é querer reduzir a relação cidadão/Estado a uma relação de compra/venda. Ora, tal concepção

<sup>52</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Op. Cit.* II-II, 61, 2, C.

<sup>53</sup> *Idem. Op. Cit.*

<sup>54</sup> *Idem. Op. Cit.*: “Ao contrário, nas comutações, dá-se algo a uma pessoa particular, por causa de uma coisa que dela se recebeu, o que é da maior evidência nas compras e vendas, nas quais primeiro se manifesta na noção de comutação. É, então, necessário igualar uma coisa à outra. E, assim, se alguém guarda, além do que é seu, um tanto de outrem, deve restituir-lhe exatamente esta diferença. Dessa forma, se realiza a igualdade segundo uma média aritmética, estabelecida por um excedente quantitativo igual (...).”

errônea, facilita o processo de “loteamento” dos cargos estatais, dá margens à transformação do Estado num “cabide de emprego”, além de “legitimar” o “aparelhamento” do mesmo. O aparato estatal deve fundar-se na competência e qualificação da pessoa, ou seja, na meritocracia, bem como no compromisso da pessoa com o bem comum, e não numa “igualdade de direitos” que, na verdade, não existe, exceto para atender interesses “ideológicos” e/ou “corporativistas” e “fisiologistas” dos ditos guardiões do bem comum. Dito d’outro modo, a “democracia” concebida a partir de uma “igualdade aritmética” é uma ficção, procedente de uma noção unívoca de igualdade, que pretende uniformizar, o mais das vezes de maneira doentia e totalitária, todas as coisas.

Após tratarmos da virtude da justiça, tanto no âmbito legal como no particular, passemos a tratar do fim da justiça enquanto tal, a saber, do direito<sup>55</sup>, o qual é definido por Isidoro como sendo o que é justo: “Isidoro esclarece: ‘o direito é assim chamado porque é justo’”<sup>56</sup>.

### 3. Do Direito

O justo ou o direito, conforme já tivemos o ensejo de ver, consiste sempre numa certa relação de igualdade que implica certa alteridade: “(...) o direito ou o justo vem a ser uma obra ajustada a outrem, segundo certo modo de igualdade”<sup>57</sup>. Ora, de dois modos pode-se estabelecer a igualdade na alteridade. Primeiro, pode a igualdade ser fundada na *natureza* mesma da coisa. Por exemplo, quando dou uma importância para receber o equivalente. A isto, chamamos *direito natural*.<sup>58</sup>

O *direito humano natural*, por sua vez, apresenta uma subdivisão. Aplicando-se àquilo que, em virtude da sua própria natureza, é ajustado ou proporcional a outrem, o direito natural é estabelecido pela própria natureza. Porém, para Tomás, uma coisa pode ser naturalmente justa a outrem de duas maneiras. Em primeiro lugar, em si mesma e absolutamente falando. Assim, o macho é naturalmente ajustado à fêmea para dela gerar filhos, e o pai ao seu filho

---

<sup>55</sup> *Idem. Op. Cit.* II-II, 57, 1, C: “(...) o direito é o objeto da justiça (...)”.

<sup>56</sup> *Idem. Op. Cit.*

<sup>57</sup> *Idem. Op. Cit.* II-II, 57, 2, C.

<sup>58</sup> *Idem. Op. Cit.* II-II, 57, 2, C: “Como já foi dito, o direito ou o justo vem a ser uma obra ajustada a outrem, segundo certo modo de igualdade. Ora, isto pode realizar-se de duas maneiras. 1. em virtude da natureza mesma da coisa. Por exemplo, se alguém dá tanto para receber tanto; isso se chama o direito natural.”



para que o nutra.<sup>59</sup> Em segundo lugar, diz-se que uma coisa é naturalmente ajustada à outra, não em si mesma, mas tendo em conta certas consequências. Por exemplo, o direito à propriedade privada. Absolutamente falando, um campo, considerado unicamente em si mesmo, está destinado a todos os homens. Todavia, visto sob o ponto de vista do seu cultivo, ele pertence, propriamente, àquele que pode torná-lo mais produtivo. Destarte, o direito à propriedade privada, não é um direito natural absoluto e em si mesmo.<sup>60</sup>

De fato, absolutamente falando, natural é a *destinação universal dos bens*. No entanto, a *propriedade privada* continua sendo um *direito natural*, se se considera que também é de *direito natural* aquilo que cai sob a *consideração da razão*, que é parte da *natureza humana*. Na verdade, é exatamente isto que distingue o *direito natural comum* ao *gênero animal*, isto é, aos homens e demais animais, do *direito natural das gentes*, que é comum somente à *espécie humana*. Neste sentido, sendo o homem um *animal racional*, os bens que são por ele queridos levando em conta a consideração da razão – que prevê as consequências da utilização destes mesmos bens –, também pertencem ao *direito natural*:

Ora, apreender as coisas de maneira absoluta não convém apenas ao homem, mas também aos animais. Eis por quê, o direito chamado natural, no primeiro sentido, nos é comum, a nós e aos animais. (...) Ora, considerar alguma coisa, confrontando-a com suas consequências, é próprio da razão. Portanto, isso é natural ao homem, segundo a razão natural, que dita esse proceder.<sup>61</sup>

Observe-se que, se atentarmos para esta distinção do Aquinate, teremos forçosamente que repensar a distribuição de terras hoje em dia. Com efeito, se considerarmos, como homens racionais, as terras em questão, será que é realmente justo entregá-las aos que, sabemos, não vão torná-las mais produtivas? Não será esta uma solução simplória para a grave “desigualdade social”? Aliás, será que toda e qualquer desigualdade social deve ser vista como um problema ou será que insano é querer impor um “igualitarismo” que a própria

---

<sup>59</sup> *Idem. Op. Cit.* II-II, 57, 3, C: “Como se disse, o direito ou o justo natural é o que, por natureza, é ajustado ou proporcional a outrem. Ora, isso se pode dar de duas maneiras: primeiro, segundo a consideração absoluta da coisa em si mesma. Assim, o macho, por natureza, está adaptado à fêmea para dela gerar filhos; e o pai, ao filho, para que o nutra.”

<sup>60</sup> *Idem. Op. Cit.* “Segundo, algo é naturalmente adaptado a outrem, não segundo a razão absoluta da coisa em si, mas tendo em conta as suas consequências: por exemplo, a propriedade privada. Com efeito, a considerar tal campo de maneira absoluta, nada tem que o faça pertencer a um indivíduo mais do que a outro. Porém, considerado sob o ângulo da oportunidade de cultivá-lo ou de seu uso pacífico, tem certa conveniência que seja de um e não de outro (...).”

<sup>61</sup> *Idem. Op. Cit.*

realidade desmente e rejeita como uma *demência* produzida por uma visão quimérica e unilateral das coisas?

Há, além disso, outra forma de se estabelecer a igualdade nas relações entre os homens, qual seja, por *convenção*. Por exemplo, quando alguém, dando uma coisa, dá-se por satisfeito ao receber outra. Esta convenção também pode ocorrer de dois modos. A convenção ou o *comum acordo* pode dar-se entre duas *pessoas privadas* ou pode encerrar um *caráter social*. Entre duas pessoas em particular, ocorre quando elas estabelecem as regras de suas permutas. Por exemplo, uma pessoa que se dá por satisfeita quando, em troca de um produto que ela possui, ela receba determinado valor pecuniário. O caráter social ocorre quando o *povo*, ou o *príncipe* que o representa, estabelece ou determina que algo seja adequado e proporcional a outrem. Este direito, que se encontra fundado numa *convenção*, é chamado de *direito positivo*.<sup>62</sup> Sobre a flexibilidade e a natureza dos acordos que acontecem no *direito positivo*, esclarece Gilson:

Dois homens podem entender-se para estabelecer que o gozo de uma propriedade valha certa quantidade de dinheiro; todo um povo pode entender-se para fixar uma escala de preços; os representantes do povo, ou o chefe do Estado, podem fazê-lo com validade em seu nome. Estas decisões criam relações de equivalência mais flexíveis que as de estrita igualdade natural; o direito que se origina em virtude de tais convenções se denomina “direito positivo”.<sup>63</sup>

É necessário afirmar, ademais, a *primazia* do *direito natural* sobre o *direito positivo*. Em que sentido se baseia esta primazia? No sentido de que o *direito positivo* não pode ser estabelecido em *contradição* com o *direito natural*. Por exemplo, de nenhuma forma está no poder dos homens tornar lícito – por qualquer convenção que seja – o roubo ou o adultério.<sup>64</sup>

O primado do próprio *direito natural* está, ele próprio, fundado no chamado *direito divino*. De fato, sendo a natureza obra de Deus, o que foi estabelecido por ela, é de

---

<sup>62</sup> *Idem. Op. Cit.* II-II, 57, 2, C: “2. por convenção ou comum acordo. Por exemplo, quando alguém se dá por satisfeito de receber tanto. O que se pode dar de dois modos: primeiro, por uma convenção particular, quando pessoas privadas firmam entre si um pacto; segundo, por uma convenção pública, quando todo o povo consente que algo seja tido como adequado ou proporcionado a outrem, ou assim o ordena o príncipe, que governa o povo e o representa.”

<sup>63</sup> GILSON. *Op. Cit.* p. 426. (A tradução é nossa). “Dos hombres pueden entenderse para convenir que el goce de una propiedad valga cierta cantidad de dinero; todo un pueblo puede entenderse para fijar una escala de precios; los representantes del pueblo, o el jefe de Estado, pueden hacerlo con validez en su nombre.”

<sup>64</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Op. Cit.* II-II, 57, 2, ad 2: “Deve-se dizer que a vontade humana, por uma convenção comum, pode tornar justa uma coisa entre aquelas que em nada se oponham à justiça natural. (...) Mas, se algo, de si mesmo, se opõe ao direito natural não se pode tornar justo por disposição da vontade humana. Se, por exemplo, se decretasse que é lícito roubar ou cometer adultério.”

*promulgação divina*. De mais a mais, aqui também cumpre fazer a mesma distinção que operamos com relação ao *direito humano*. Existe, pois, um *direito divino natural*, que consiste naquelas coisas que, de *per si*, são *naturalmente justas* e acessíveis ao homem ou imediatamente ou por dedução dos princípios supremos e imediatamente evidentes. Por exemplo, é natural e imediatamente evidente ao homem que ele deve fazer o bem e não o mal. Deste princípio supremo refluem todos os demais. Antes de tudo, o homem tem em comum com toda a natureza o procurar conservar-se no ser e fugir de tudo quanto possa impedi-lo de preservar-se. Ademais, é-lhe patente a tendência àquelas coisas que ele tem em comum com os outros animais, por exemplo, o conúbio entre macho e fêmea, a educação da prole, etc. Igualmente, ele logo atesta também que, precisamente enquanto homem, possui uma inclinação à busca da verdade e à fuga do erro, máxime acerca de Deus, e à vida em sociedade, e que, portanto, não deve fazer mal ao seu próximo.<sup>65</sup> Ora, todas estas inclinações ou tendências, Tomás as nomeia como regras e medidas da natureza humana ou, simplesmente, *lei natural*, a qual, segundo ele próprio define – mormente no que tange ao bem racional – não é senão uma singular participação da criatura racional na *lei eterna* de Deus. Por isso, agir consoante a esta lei é agir conforme o *direito divino natural*, natural – dizemos – porque manifesto ao homem, em seus princípios universalíssimos, pelo simples fato de ser um animal racional. Afirma Tomás:

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. (...) Daí se evidencia que a lei natural nada mais é que a participação da lei eterna na criatura racional.

Mas por que – poder-se-ia arguir – a *lei natural*, por ser uma participação na *lei eterna*, expressa um *direito divino natural*? Respondemos dizendo que a *lei eterna* não é senão a própria razão divina, enquanto concebe o bem da ordem segundo a qual rege todas as coisas. Por isso, de certo modo, a *lei eterna* identifica-se com a própria Providência divina, que outra coisa não é senão a disposição – enquanto preexiste no intelecto divino – de acordo com a qual Deus preside todas as coisas. Por isso, cumprir a *lei natural*, enquanto esta é uma

---

<sup>65</sup> *Idem. Op. Cit.* I-II, 94, 2, C.

participação na *lei eterna* – sobretudo para o homem, por possuir o livre-arbítrio –, consiste em adequar-se à justa medida segundo a qual Deus criou todas as coisas.<sup>66</sup>

Do quanto dissemos, infere-se, ademais, que o direito e a moral não são um legalismo extrínseco ao homem, ou, pura e simplesmente, um conjunto de normas, deveres e obrigações; são, antes de tudo, a tradução da reta inclinação ou tendência da própria natureza humana, enquanto esta busca atualizar o seu potencial e, assim, alcançar a perfeição e a felicidade. Fica claro, portanto, que ética e direito, norma e dever, são indissociáveis da realização humana, pois o fim da lei e da virtude é o bem e a felicidade do homem, como deixa claro o próprio Tomás:

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.

Atente-se, todavia, que, conforme reza a própria *lei natural*, supracitada em seus ditames primeiros, o homem é um animal racional e social, um animal racional e político. Disto deduz-se que, sozinho, isto é, enquanto indivíduo, ele não pode alcançar e realizar todos os bens próprios à sua espécie e nem sequer suprir as suas próprias necessidades. Em uma palavra, sozinho o homem não pode conservar-se. Logo, precisamente para lograr a felicidade, ele precisa buscá-la no consórcio com os seus semelhantes. Sendo assim, a lei e o direito buscam, em primeiro lugar, ordenar a ação humana não à felicidade individual, mas à felicidade comum, ao bem comum, pois a felicidade da pessoa só poderá ser obtida no âmbito da vida social e política. Tomás também não deixa dúvidas quanto a isso:

– 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 cidade e as partes dessa, na comunicação política”; a perfeita comunidade, com efeito, é a cidade, como se diz no livro I da *Política*.<sup>67</sup>

---

<sup>66</sup> *Idem. Op. Cit.* I, 22, 1, C: “O bem da ordem, que se encontra nas coisas criadas, foi criado por Deus. Como Deus é causa das coisas por seu intelecto, a razão de seus efeitos tem de preexistir nele, como ficou esclarecido; assim, é necessário que a razão segundo a qual as coisas são ordenadas ao fim preexista na mente divina. Ora, a razão do que tem de ser ordenado a um fim é precisamente a providência.”

<sup>67</sup> *Idem. Op. Cit.* I-II, 90, 2, C.

Por conseguinte, a virtude da justiça, enquanto ordena as demais virtudes ao bem comum, torna-se, não somente a *rainha das virtudes sociais*, mas a virtude que, mais propriamente, conduz o homem à beatitude natural. A lei, portanto, não coage, não compele, nem força, nem impõe nada cegamente ao homem, senão que o obriga (*ob ligatus*), no sentido de que o vincula e conduz à perfeição da sua própria natureza racional<sup>68</sup>, a qual, contudo, só pode ser obtida no seio da comunidade perfeita, que é a cidade (*perfecta enim communitas civitas est*), visto ser o homem, por natureza, um animal político. Por isso, as *leis humanas* – enquanto derivadas da lei natural – são uma condutora, cuja missão é levar o homem à perfeição. Consequentemente, longe de negar, pois, a dignidade da pessoa, as disposições legais, enquanto dirigem os homens ao bem comum, condicionam que ele alcance a própria felicidade enquanto indivíduo, já que ele é, por natureza, um animal social e político, que só consegue o bem-viver, inclusive como pessoa, inserido na comunhão política (*communione politica*). Destarte, uma ética, pura e simplesmente, “personalista”, “individualista”, ou seja, que conceba o homem como uma “mônada”, é uma aberração. Por outro lado, uma política sem ética, isto é, que conceba o homem, em sentido absoluto, só como “parte” de um “todo”, transforma-se num “comunismo” ou “socialismo” antinaturais! Dito d’outra maneira, uma ética sem política, a saber, uma ética que não leve em conta a comunicação política (*politica communicatione*), ou uma política sem ética, vale dizer, uma política que desconsidere que a lei, em última instância, procede da razão humana, ou seja, do interior – ou melhor, do íntimo do homem – são, igualmente, desumanas. Por quê? Porque o Estado deve ser o *meio* pelo qual a *pessoa* se realiza enquanto pessoa e alcança, em concordância com o seu semelhante, o seu fim absolutamente último: Deus.

Resta ponderar algo acerca do *direito natural*, fundado na *lei natural*, participação da criatura racional na *lei eterna* de Deus. Sendo, pois, a *lei natural*, a própria regra e medida da razão, e, sendo que a razão é o que especifica o homem dentro do gênero animal, resta que a *lei natural*, fundamento do *direito natural*, não pode ser mudada em seus princípios comuníssimos, arrolados acima. É o que aponta Tomás: “E assim quanto aos primeiros princípios da lei da natureza, a lei da natureza é totalmente imutável”<sup>69</sup>. Ademais, em seus princípios universalíssimos, a *lei natural* não pode ser abolida do coração do homem, pois sendo ela a regra e a medida da razão, exceto se o homem, sendo homem, deixe de ser racional, o que é impossível, a *lei natural* permanece imarcescível. O Aquinate é claro

---

<sup>68</sup> Tomás diz com meridiana clareza: *Idem. Op. Cit.* I-II, 90, 2, C: “Daí resulta que a lei é algo que pertence à razão.”

<sup>69</sup> *Idem. Op. Cit.* I-II, 94, 5, C.

também sobre este ponto: “Quanto, pois, àqueles princípios comuns, a lei natural, de nenhum modo, pode ser destruída dos corações dos homens, de modo universal”<sup>70</sup>. O que pode ocorrer é que, quanto à aplicação destes princípios nalguma ação em particular, em razão da devassidão dos costumes, estes primeiros princípios fiquem obliterados. Já os princípios segundos, em virtude das más persuasões e também da depravação dos costumes, podem ser apagados do coração do homem.<sup>71</sup> Do quanto dissemos, fica claro o quão equívoca é a ideia de “inculturação”, ao menos enquanto entendida como a necessidade de aceitar os costumes brutais de certos povos. Sob o falso argumento do respeito ao ser humano e à “cultura” dos povos, os que assim concebem a “inculturação”, longe de demonstrarem respeito ao ser humano ao “respeitarem” os seus comportamentos “bárbaros” e “rudes”, permitem, errônea e impiedosamente, que eles continuem vivendo como animais. Afinal, há leis universais, assim como as leis da razão são universais e imutáveis.

Entretanto, urge voltarmos ainda ao tema do *direito divino* propriamente dito quanto a um último ponto, já que importa não olvidarmos tampouco a existência de um *direito divino positivo*, conhecido através da *revelação*. A ele se referem, quer aquelas coisas que são sobrenaturais quanto à substância (*quoad substantiam*), e que, portanto, só podem ser conhecidas por *revelação*, quer aquelas coisas que se tornam, por assim dizer, sobrenaturais quanto ao modo (*quoad modum*) como as conhecemos, porque, embora de per si inteligíveis à razão natural, nós chegamos a sabê-las mais facilmente e sem mescla de erro mediante a *revelação*. Em outras palavras, o *direito divino positivo* nos reporta àquelas coisas cuja justiça é estabelecida por Deus por revelação, ou porque são essencialmente reveladas, ou porque, inobstante possam ser conhecidas naturalmente, tornam-se mais facilmente e sem perigo de erro cognoscíveis pela *revelação*.<sup>72</sup> Onde se encontra consignado este *direito divino positivo*?

---

<sup>70</sup> *Idem. Op. Cit.* I-II, 94, 6, C.

<sup>71</sup> *Idem. Op. Cit.*

<sup>72</sup> *Idem. Op. Cit.* II-II, 57, 2, ad 3: “Deve-se dizer que se chama direito divino o que foi promulgado por Deus. Quer se trate de coisas naturalmente justas, mas cuja justiça escapa aos homens; quer se trate de coisas que se tornam justas por instituição divina. Daí a dupla distinção que se aplica ao direito divino como ao direito humano.” Para entendermos a razão pela qual o *direito divino positivo* comporta também coisas que podem ser admitidas pela razão, basta que tenhamos presentes as razões pelas quais o Aquinate defende que a própria Revelação, em si mesma (*quoad se*), compreende também coisas que a razão natural pode provar demonstrativamente. Na verdade, ao tratar do *direito divino positivo*, Tomás nada mais faz que aplicar à *lei divina*, o princípio que ele mesmo estabeleceu na primeira questão da *Suma* às verdades reveladas: *Idem Op. Cit.* I, 1, C: “Até mesmo com relação ao que a razão humana pode pesquisar a respeito de Deus, era preciso que o

homem também fosse instruído por revelação divina. Com efeito, a verdade sobre Deus pesquisada pela razão humana chegaria apenas a um pequeno número, depois de muito tempo e cheia de erros. No entanto, do conhecimento desta verdade depende a salvação do homem, que se encontra em Deus. Assim, para que a salvação chegasse aos homens, com mais facilidade e maior garantia, era necessário fossem eles instruídos a

Na *lei divina*, preceituada: na *Lei Antiga*, registrada no *Antigo Testamento*, e, sobremaneira, na *Lei Nova*, ditada pelo *Novo Testamento*. Mas por que uma *lei divina positiva* foi dada aos homens? A dispensação de uma *lei divina* foi necessária, primeiro, porque o homem não está ordenado somente a um fim consentâneo à sua natureza, mas também a um fim que a sobrepõe; segundo, a fim de que os homens conhecessem, com maior rigor e sem perigo de erro, a própria *lei natural*.<sup>73</sup> Poder-se-ia opor: por que a *lei divina* apresenta-se como um direito divino positivo, isto é, revelado por Deus? Ao que respondemos, citando Tomás: porque “(...) pertence à lei dirigir os atos humanos segundo a ordem da justiça”<sup>74</sup> e cumprir o que é justo é em que consiste o direito. Vale realçar a advertência de que o *direito divino positivo*, embora sobressaia à razão, não a contradiz; antes, como já asseveramos acima, até confirma as suas *leis*. Porém, não é da alçada deste trabalho debruçar-se sobre este tema. Passemos, pois, à análise do direito na *comunidade doméstica*.

#### 4. Do direito e da justiça na comunidade doméstica

Após termos estudado em que consiste o justo no âmbito da *civitas*, passemos a fazer concisa análise sobre o exercício e o cumprimento da justiça na *comunidade doméstica*. Primeiramente, tenhamos sempre presente, que o justo implica, por sua própria definição, certa alteridade, ou seja, diz sempre respeito a outrem: “O direito ou o justo se diz em relação ao outro”<sup>75</sup>. Ora, esta alteridade pode ser considerada, de acordo com Tomás, de dois modos. Em primeiro lugar, absolutamente falando, e isto acontece quando, entre dois homens, não existe nenhuma dependência, salvo que ambos estão sob o regime do governante da cidade. Assim, entre eles há completa alteridade. Neste caso, o direito se exerce na mesma medida da

---

respeito de Deus por uma revelação divina.” Vide também a exposição minuciosa com a qual o Aquinate justifica este princípio em: *Idem. Op. Cit.* II-II, 2, 4, C.

<sup>73</sup> Vide: *Idem. Op. Cit.* I-II, 91, 4, C; *Idem. Op. Cit.* I-II, 91, 5, C. Tenha-se presente que a *lei divina* nada subtrai à *lei natural*, senão que acresce a ela normas sobejamente úteis à vida humana, como diz o próprio Tomás: *Idem. Op. Cit.* I-II, 94, 5, C: “Pode-se dizer que a lei natural muda, de dois modos. De um modo, por algo que se lhe acresce. E desta maneira nada proíbe que a lei natural seja mudada: muitas coisas, com efeito, foram acrescentadas à lei natural, úteis para a vida humana, tanto pela lei divina, quanto também pelas leis humanas.” Em síntese, Tomás aplica, por analogia, à relação *lei natural/lei divina*, o adágio empregado à relação natureza/gracia: a graça não tolhe a natureza, senão que a aperfeiçoa: *Idem. Op. Cit.* I, 1, 8, ad 2: “(...) gratia non tollat naturam, sed perficiat (...)”. Temos, então, aplicada a analogia, da seguinte forma: a *lei divina* não suprime a *lei natural*, mas a aperfeiçoa.

<sup>74</sup> *Idem. Op. Cit.* I-II, 91, 5, C.

<sup>75</sup> *Idem. Op. Cit.* II-II, 57, 4, C.

alteridade existente. Dito d’outra forma, entre dois homens onde existe total alteridade, há também *direito absoluto*.<sup>76</sup>

Entretanto, o *outro* também pode ser entendido, não como alteridade absoluta, mas como uma parte daquele com quem se relaciona.<sup>77</sup> É aqui que passamos a conhecer como se exerce o direito na comunidade doméstica propriamente dita. Com efeito, o filho não pode ser considerado algo totalmente outro com relação ao seu pai. Do mesmo modo que o escravo, sendo propriedade do seu senhor, é também parte dele. Em todas estas relações, portanto, não existe completa alteridade. Por nisto, não pode haver também nelas um direito absoluto. Por exemplo, entre pai e filho há um direito relativo, como relativa é a alteridade entre ambos. A este direito, chamamos *direito paterno*. Já no caso do senhor com o seu escravo, há direito, mas dito impropriamente. Chamamo-lo de *direito senhorial*.<sup>78</sup>

No que toca à esposa, a questão muda de figura. De fato, o matrimônio é um contrato que funda – espontaneamente – uma nova sociedade. Nela, a mulher, mesmo passando a existir, segundo a tradição cristã, como parte do marido, existe, também, como *co-fundadora* desta nova sociedade. Há, desta sorte, entre o marido e a esposa, maior alteridade do que nas relações entre pai e filho, senhor e escravo. Ora bem, se nova sociedade eles fundam, novo critério para se estabelecer o direito entre eles urge estabelecer, e, posto que a alteridade entre eles é maior, terá maior razão de direito o que vigorar entre eles. Este critério será, no entanto, diverso do da cidade (Embora não totalmente independente dela). O fato é que, o direito estabelecido entre os consortes chamamo-lo de *direito doméstico*, diferenciando-o, desta feita, do *direito político* propriamente dito.<sup>79</sup> Passemos às considerações finais desta pesquisa.

---

<sup>76</sup> *Idem. Op. Cit.*: “O que é simplesmente e totalmente outro, como se vê em dois homens, dos quais um não depende do outro, mas são ambos sujeitos ao mesmo príncipe da cidade. Entre esses homens, no dizer do Filósofo, existe um direito absoluto.”

<sup>77</sup> *Idem. Op. Cit.*: “Fala-se de outro, não de maneira absoluta, mas como uma espécie de parte daquele com quem se relaciona.”

<sup>78</sup> *Idem. Op. Cit.*: “Assim, nas coisas humanas, o filho é algo de seu pai, por ser, de certo modo, parte dele, como diz Aristóteles. De maneira semelhante, o escravo é algo do senhor, sendo seu instrumento, como diz o mesmo filósofo. Portanto, o pai não se compara com o filho como um alguém totalmente outro. Por isso, não há aí um direito absoluto, mas um certo direito, que é o paterno. Nem também, pela mesma razão, entre senhor e escravo; entre eles, existe o direito senhorial.”

<sup>79</sup> *Idem. Op. Cit.*: “A esposa, ao contrário, embora seja algo do marido, que se liga a ela como a seu próprio corpo, segundo a palavra do Apóstolo, distingue-se no entanto dele mais do que o filho de seu pai, e o escravo de seu senhor. Pois é assumida para a vida social do matrimônio. Por isso, como diz o Filósofo, entre marido e mulher se realiza mais a razão de direito do que entre o pai e seu filho, ou o senhor e seu escravo. Como, porém, o marido e a mulher estão em uma relação imediata de comunidade doméstica, como se vê em Aristóteles, não há entre eles o direito político estrito, mas antes, o direito doméstico.”



## Conclusão

Neste artigo estabelecemos a definição de justiça como sendo a virtude segundo a qual damos a cada um o que lhe é devido. Estabelecemos, ademais, que o sujeito da justiça só pode ser a *vontade racional*, que segue a deliberação da razão, pois a sensibilidade não tem como ponderar acerca do que é devido a cada qual. Além disso, chegamos à conclusão de que o objeto da justiça é *outrem*, pois não pertence a esta virtude regular a vida do homem enquanto indivíduo, senão ordenar as suas ações enquanto *cidadão*, a fim de que elas contribuam para a persecução do *bem comum*.

Igualmente, chegamos a distinguir os tipos de justiça em: *justiça legal*, que é aquela que procede da *lei*, e *justiça particular*, que diz respeito ao indivíduo, seja enquanto este se relaciona com o todo, o que ocorre na *justiça comutativa*, seja enquanto o todo ou aquele que o representa distribui a cada indivíduo o que lhe é devido, segundo a sua contribuição na consecução do bem comum, o que se dá na justiça *distributiva*. Demonstramos, de resto, que a *justiça legal* não se opõe à virtude da justiça, embora possa ocorrer sem ela. De fato, desde que se dê a cada qual o que lhe é devido, cumpre-se a justiça que vem da lei. Contudo, para que o ato seja formalmente justo, urge que quem o pratica tenha a *intenção* de agir segundo a reta razão. Se, por um lado, esforçamo-nos por deixar claro que a *justiça legal* tem certa primazia, ao menos no âmbito social, sobre a *justiça particular*, por ser ela a que mais diretamente procura o bem comum, por outro, esmeramos por também ter deixado claro que o primado absoluto pertence à *virtude da justiça*, sem a qual toda legalidade torna-se inválida e o Estado acaba sendo um fim em si mesmo, caindo, assim, na perversidade do “comunitarismo”.

No que toca ao *direito*, que é o *fim* da virtude da justiça, estabelecemos que ele comporta uma divisão. Há um *direito natural*, que é aquele que procede da própria natureza, já porque a natureza mesma se encarregou de estabelecer certa *congruência* entre as coisas, já porque este congruo foi estabelecido pela consideração da *razão*. Por isso, tentamos mostrar que há um *direito natural comum ao gênero animal* e há um *direito natural das gentes*, que é o mesmo *direito natural*, enquanto leva em conta também a consideração da razão, que constitui a espécie animal racional: o homem. Há, ademais, um *direito positivo*, que é aquele que é instituído pela *convenção* dos homens. Nele a igualdade é previamente estabelecida pelo acordo entre os homens.

Tentamos ressaltar, ainda, o *primado* do *direito natural* sobre o *direito positivo*, que não pode ir contra aquele, uma vez que o *direito natural* se funda, por seu lado, no *direito divino*, pois Deus é o criador da natureza. Acentuamos que o próprio *direito divino*, por seu turno, se subdivide em: *direito divino natural*, que não é senão a própria *lei natural*, enquanto vista sob a perspectiva de ser uma *participação* na *lei eterna* de Deus, e *direito divino positivo*, que é a *lei divina*, revelada no *Decálogo* do *Êxodo* e levada à *plenitude* em Cristo, mormente no *Sermão da Montanha*. Em suma, pela *doutrina do direito*, ponderamos que o fim da sociedade é a realização da pessoa, que culmina na sua obediência a Deus, fonte e origem de todas as leis, princípio e causa de todas as coisas.

Por fim, concisamente, salientamos a existência de um direito no que respeita à sociedade doméstica. Assim, chegamos a pontuar que, conquanto se possa falar de um *direito paterno* e de um *direito senhorial*, é no *matrimônio* que se realiza mais propriamente a razão de *direito doméstico*.

## ***BIBLIOGRAFIA:***

BOEHNER, Philotheus, GILSON, Étienne. **História Da Filosofia Cristã: Desde as Origens até Nicolau de Cusa.** 7<sup>a</sup>. ed. Trad. Raimundo Vier. Petrópolis: VOZES, 2000.

FRANCA, Leonel. **A Crise do Mundo Moderno.** 2<sup>a</sup> ed. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1942.

GILSON, Étienne. **El Tomismo: Introducción a La Filosofía de Santo Tomás de Aquino.** Trad. Alberto Oteiza Quirno. Buenos Aires: Ediciones Desclée, de Brouwer, 1951.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica.** Trad. Aimom-Marie Roguet et al. São Paulo: Loyola, 2001.