

# Sobre a natureza, estrutura e moralidade do ato humano em Tomás de Aquino

Autor: Sávio Laet de Barros Campos.  
Bacharel-Licenciado em Filosofia pela  
Universidade Federal de Mato Grosso.

## 1. Introdução

No presente texto iremos abordar a questão da estrutura e moralidade do ato humano, em Tomás de Aquino. Na nossa análise, seguiremos de perto as questões concernentes ao tema consignadas na *Prima Pars* e *Prima Secundae* da *Summa Theologiae*. Contaremos, ademais, com o aporte intelectual de alguns comentadores, máxime Gilson, Boehner, Franca e Lauand. É impossível entrar no tema do ato humano, sem antes conhecermos certos conceitos conducentes à psicologia tomasiana. São eles os conceitos de apetite e de suas formas: o apetite natural, o apetite sensível, que se subdivide em concupiscível e irascível, e o apetite intelectual, que é a vontade.

Acerca da vontade, que é a potência apetitiva que mais nos interessa, importa descobrir, antes de tudo, se ela deseja alguma coisa por necessidade. Depois, deve-se questionar se ela deseja todas as coisas por necessidade. Logo em seguinte, obedecendo à ordem da *Summae*, deve-se inquirir se ela, sendo uma potência intelectual, é superior ao próprio intelecto. Posteriormente, a inquirição a ser feita é se a vontade move o intelecto. Por fim, averigua-se se a vontade intelectual, tal como o apetite sensível, subdivide-se em concupiscível e irascível. Ora, uma vez que a vontade não quer tudo por necessidade, passa-se a investigar se o homem é, pois, dotado de livre-arbítrio. Ademais, se este livre-arbítrio é uma potência, e, em sendo, se é uma potência distinta ou não da vontade. Após esta análise, urge que procuremos entender a estrutura do ato voluntário. E assim, importa estudar a intenção, a deliberação, o consentimento e a eleição.

Devemos passar, em outro momento, a tentar entender a moralidade do ato humano: primeiro, verificando que o bem do homem é um *bem honesto*, isto é, querido por si mesmo; depois, compreendendo que o bem do homem é agir segundo a razão; em seguida, distinguindo o ato interior do ato exterior. Enfim, procurando definir o que seja a virtude e porque ela se define como um *habitus* de agir conforme a razão. Na sequência, cumpre arguir-nos quais sejam as virtudes intelectuais e quais sejam as virtudes volitivas, já que o homem não é ser apenas intelectual, mas também dotado de apetite intelectual, isto é, capaz de querer o que o seu intelecto conhece. Consoante isto, tentaremos compreender o que sejam as virtudes intelectuais da ciência, da sapiência e da prudência. Posteriormente, cuida que prossigamos a nossa análise buscando entender quais sejam e o que sejam as virtudes morais da justiça, da temperança e da fortaleza.

Para finalizar, abordaremos a questão da lei. Antes de qualquer coisa, o que é a lei e qual a sua finalidade; depois, de onde ela provém e quem está incumbido de dispensá-la. Em seguida, procederemos a uma breve análise acerca das classes de lei: a lei eterna, a lei natural e a lei humana. Por fim, procuraremos justificar como a lei sanciona o prêmio para quem a pratica e inflige o castigo para quem a infringe.

Passemos à consideração do apetite.

## 2. *O apetite*

### 2.1. *O apetite natural*

Com efeito, Tomás entende por apetite “(...) a inclinação, a tendência do sujeito para aquilo que lhe convém, portanto para seu bem”<sup>1</sup>. Ora, toda forma traz em si a inclinação natural para o seu fim.<sup>2</sup> Entretanto, esta tendência não se dá de igual maneira em todos os seres. De fato,

---

<sup>1</sup> NICOLAS, Joseph. **Vocabulário da Suma Teológica**. Verbete “Apetite”. In: TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. Trad. Aimom- Marie Roguet et al. São Paulo: Loyola, 2001.

<sup>2</sup> TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. Trad. Aimom- Marie Roguet et al. São Paulo: Loyola, 2001. I, 80, 1, C: “(...) a toda forma segue-se uma inclinação (...)”

uma é a inclinação nos seres destituídos de conhecimento, como os corpos naturais, outra naqueles que participam do conhecimento. Por exemplo, é somente em virtude de sua própria forma que o fogo tende a subir e a produzir o que lhe semelhante.<sup>3</sup> Ele tende para o alto, não porque conheça que subir seja o seu fim, mas tão-somente em razão da sua forma. Destarte, a peculiaridade dos corpos físicos que carecem de conhecimento, é que eles possuem um fim bem determinado, e inclinam-se para ele somente pela sua forma. Ora, chamamos tal *inclinação natural* ou *tendência de appetite natural*.<sup>4</sup>

## 2.2. O *apetite sensível*

Agora bem, já nos seres dotados de conhecimento aparecem outros modos mais complexos de tendências, condicentes com a forma superior que estes possuem. Na verdade, há duas modalidades de inclinações acionadas pelo conhecimento.<sup>5</sup> A primeira é aquela que segue à simples sensação ou apreensão sensível e que chamamos de *apetite sensitivo*. Ora bem, por meio deste *apetite* “(...) o animal pode tender para aquilo que conhece, e não somente para as coisas às quais se inclina por sua forma natural”<sup>6</sup>. Desta sorte, o *apetite sensitivo* é superior ao *apetite natural*, porque ele não se inclina para algo somente em virtude de sua forma. O animal, através da simples apreensão sensível, vê que o alimento lhe é conveniente. Desta feita, busca-o, mas não somente em virtude da sua forma natural e sim porque este alimento lhe é atrativo aos sentidos. Da mesma forma deixa o animal de fazer algo que lhe é danoso, por exemplo, atirar-se de um penhasco, não apenas por conta de inclinação da sua forma natural, mas também por conhecer, mediante a simples sensação, que isto lhe será prejudicial. Agora bem, já podemos entrever pelo que dissemos acima, que o *apetite sensitivo* se subdivide em: *apetite concupiscível*, pelo qual, através da estimativa, os animais se inclinam para o que lhes convêm ou fogem do que lhes é

---

<sup>3</sup> *Idem. Ibidem*: “Por exemplo, em virtude de sua forma, o fogo tende a subir e a produzir algo semelhante a si”.

<sup>4</sup> *Idem. Ibidem*: “Nesses últimos, se encontra somente a forma que determina cada um deles a um único ser que lhes é natural. A essa forma natural segue-se uma inclinação natural que se chama *apetite*.”

<sup>5</sup> *Idem. Ibidem*: “Portanto, como as forma dos que conhecem existem de um modo superior ao das simples formas naturais, assim é preciso que sua inclinação seja superior à inclinação natural, chamada *apetite natural*.”

<sup>6</sup> *Idem. Ibidem*.

nocivo, e *apetite irascível*, pelo qual se defendem do que lhe é nocivo ou resistem ao que os privem do que lhes convêm.<sup>7</sup>

Na verdade, a potência irascível, enquanto age como uma defesa do que seja nocivo à potência concupiscível e uma resistência ao que se a prive do que lhe convém, não deixa de ser uma defensora do apetite concupiscível, enquanto impede que este seja privado do que lhe convém ou ocorra de ser atacado pelo que lhe seja nocivo. Por conseguinte, conquanto possuindo princípios diversos, é correto dizer que a origem do apetite irascível está no concupiscível, no sentido de que aquele é acionado quando este se encontra em risco iminente.<sup>8</sup> Outra consideração a ser feita é que estas duas potências apetitivas se desenvolvem de forma distinta no animal e no homem. No homem, tanto o concupiscível quanto o irascível obedecem à parte superior da alma, a saber, às potências intelectivas: o intelecto e a vontade. Por exemplo, a ovelha foge do lobo em razão de uma simples apreensão sensível, que lhe confere o conhecimento de que este lhe pode ser danoso. É o que chamamos estimativa. O homem, ao contrário, foge do que lhe é nocivo também em razão de comparações que faz entre as representações individuais que possui. Esta comparação é feita pela *cogitativa* ou *razão particular*.<sup>9</sup>

Agora bem, a razão particular, mediante a qual o homem compara as representações individuais, está submetida, por sua vez, à razão universal, assim como num silogismo as proposições particulares são deduzidas das universais. Por isso, no homem, o apetite sensitivo, que se subdivide em concupiscível e irascível, está sob o comando da razão universal.<sup>10</sup> E há mais. Com efeito, o apetite sensitivo, tanto o concupiscível como o irascível, quanto à execução dos seus atos, encontra-se ainda sob o domínio da vontade. De fato, enquanto a ovelha foge do

---

<sup>7</sup> *Idem. Ibidem.* I, 81, 2, C: “Sendo o apetite sensitivo uma inclinação que segue à apreensão dos sentidos, como o apetite natural é uma inclinação que se segue à forma natural, deve portanto haver na parte sensitiva duas potências apetitivas: uma, pela qual a alma é absolutamente inclinada a buscar o que lhe convém na ordem dos sentidos, e a fugir do que pode prejudicar, é a concupiscível; a outra, pela qual o animal resiste aos atacantes que combatem o que lhes convém e causam dano, é a irascível.”

<sup>8</sup> *Idem. Ibidem:* “Disto fica claro também que a potência irascível é uma espécie de combatente defensor da concupiscível, insurgindo-se contra aquilo que impede o que é conveniente que a concupiscível deseje, e contra aquilo que causa dano do qual essa última foge.”

<sup>9</sup> *Idem. Ibidem.* I, 81, 3, C: “Eis o motivo disso: o apetite sensitivo nos animais move-se naturalmente pela potência estimativa. Por exemplo, a ovelha, julgando o lobo como seu inimigo, o teme. No lugar da estimativa, há no homem, como já se explicou, a cogitativa, que alguns denominam razão particular, porque compara entre si as representações individuais. Por isso, o apetite sensitivo do homem é, por natureza, movido por ela.”

<sup>10</sup> *Idem. Ibidem:* “Mas a mesma razão particular é movida e dirigida pela *razão universal*, e é por isso que, no raciocínio silogístico, extraem-se de proposições universais conclusões particulares. Segue-se evidentemente que a razão universal comanda o apetite sensitivo que se distingue em concupiscível e irascível, e que esse apetite lhe obedece.”

lobo imediatamente após a simples apreensão da sensação, no homem esta fuga acontece apenas após o assentimento da vontade, posto que, nas potências motoras ordenadas, a segunda só se move em virtude da primeira. Donde, no homem, em última instância, o apetite sensitivo – tanto o concupiscível quanto o irascível – encontra-se subordinado ao apetite intelectual, que é a vontade.<sup>11</sup> Agora bem, conquanto haja esta relação entre ambas as potências (sensitiva e intelectual) no homem, importa esclarecer que o apetite intelectual permanece sempre distinto do apetite sensitivo. Com efeito, sendo o apetite uma potência passiva, cuja natureza é ser movida pelo objeto desejável apreendido, os diversos apetites se distinguirão segundo estes objetos. Ora, o apetite sensitivo tem como objeto próprio os bens particulares, apreendidos mediante a simples sensação. Já o apetite intelectual tem como objeto próprio o bem universal, que ele apreende mediante o intelecto. Logo, enquanto o apetite sensitivo tende para os bens particulares, o apetite intelectual ou vontade se inclina para o bem universal. E nisso eles permanecem inamissíveis.<sup>12</sup>

E' tempo de analisarmos o apetite intelectual, a saber, a vontade.

### *2.3. O apetite intelectual ou racional: a vontade*

#### *2.3.1. A vontade quer alguma coisa por necessidade*

Existem aquelas tendências que seguem ao conhecimento intelectual. Ora, a esta espécie de inclinação chamamos de apetite intelectual ou racional, ou simplesmente: vontade. Acerca da vontade, importa considerar, antes de tudo, se ela quer alguma coisa por necessidade. Ora, para analisarmos isto, mister é ter em conta que o conceito de necessidade não é unívoco, mas

---

<sup>11</sup> *Idem. Ibidem*: “Assim, por exemplo, a ovelha que tem medo do lobo foge imediatamente, pois não há neles apetite superior que se oponha a isso. Mas o homem não se move logo ao apetite irascível ou concupiscível, mas espera a ordem do apetite superior, a vontade. Com efeito, em todas as potências motoras ordenadas, a segunda não se move senão em virtude da primeira; por isso, o apetite inferior não pode mover se o apetite superior não consente nisso.”

<sup>12</sup> *Idem. Ibidem*. I, 80, 2, C: “Uma potência apetitiva é uma potência passiva, cuja natureza é ser movida pelo objeto apreendido. Em consequência, objeto desejável apreendido é princípio de movimento sem ser movido, enquanto o apetite move sendo movido (...). Visto que o objeto apreendido pelo intelecto é de gênero diverso do objeto apreendido pelo sentido, segue-se que o apetite intelectual é uma potência distinta do apetite sensitivo.”

análogo. Abstraída relativamente dos modos como se realiza, a necessidade pode ser definida como o que não pode não ser.<sup>13</sup> Agora bem, uma coisa não pode não ser em virtude de seu princípio intrínseco, seja ele material, como quando dizemos que o composto de contrários necessariamente se corrompe, seja ele formal, como quando afirmamos que os três ângulos de um triângulo devem ser iguais a dois retos. Tal forma de necessidade é chamada necessidade natural e absoluta.<sup>14</sup> Entretanto, algo pode ser necessário também em virtude de seu princípio extrínseco, seja ele sua causa final ou eficiente. Um princípio é necessário por força de sua causa final quando alguém não consegue atingir o seu fim senão por meio daquele princípio. Por exemplo, a alimentação é necessária para a sustentação da vida, e o cavalo é necessário para a viagem. Tal necessidade é comumente chamada de necessidade de fim ou utilidade. Quanto à necessidade relativa à causa eficiente, ela acontece quando alguém é impedido de fazer algo, de sorte que, em razão desta coação, fica realmente coagido a não realizá-lo. Esta necessidade é chamada necessidade por coação.<sup>15</sup>

Ora, destas três formas de necessidade, a única que impede a inclinação da vontade é a necessidade de coação. De fato, quando alguém é obrigado a agir de uma forma, fica verdadeiramente impedido de escolher o seu contrário, pelo que, neste caso, não pode haver o movimento de inclinação que caracteriza a vontade: a escolha.<sup>16</sup> A necessidade do fim, que ocorre quando a vontade não pode realizar o que decidiu senão por um só meio, não impede a inclinação da vontade. Por exemplo, se a vontade decide atravessar o mar, urge que ela queira um navio – único meio prático de concretizar o que deseja. Ora, em ela querendo o meio, pode inclinar-se para o fim.<sup>17</sup> No que concerne à necessidade natural ou absoluta, ela de modo algum tolhe o movimento da vontade. Ao contrário, todo movimento voluntário a pressupõe. Desta feita, antes de a vontade querer qualquer outro bem particular, deve aderir ao seu fim último, que é a beatitude. Ora, é em virtude deste fim último que ela irá desejar todos os demais fins ou bens

---

<sup>13</sup> *Idem. Ibidem.* I, 82, 1, C: “Necessidade tem vários sentidos. *Necessário* é o que *não pode não ser*.”

<sup>14</sup> *Idem. Ibidem.*

<sup>15</sup> *Idem. Ibidem:* “Com relação à causa eficiente, alguma coisa convém a alguém, por exemplo, quando alguém é constrangido por um agente de tal sorte que não pode fazer o contrário. É a *necessidade de coação*.”

<sup>16</sup> *Idem. Ibidem:* “Esta última necessidade repugna inteiramente à vontade, pois chamamos violento o que é contrário à inclinação de uma coisa. Ora, o movimento da vontade é certa inclinação para algo. Em consequência, assim como se chama natural o que é segundo a inclinação da natureza, chama-se voluntário o que é segundo a inclinação da vontade. Assim como é impossível que algo seja ao mesmo tempo violento e natural, é igualmente impossível que algo seja absolutamente coercivo ou violento e ao mesmo tempo voluntário.”

<sup>17</sup> *Idem. Ibidem.*

particulares. De modo que, assim como é absolutamente necessário que o intelecto adira aos primeiros princípios para poder pensar, é necessário que a vontade assinta ao fim último para que possa querer.<sup>18</sup>

### 2.3.2. *A vontade não quer todas as coisas por necessidade*

Agora bem, do que dissemos não se segue, naturalmente, que a vontade queira tudo por necessidade natural e absoluta. De fato, por necessidade natural e absoluta só quer a beatitude. Podemos compreender melhor esta assertiva estabelecendo novamente a analogia entre o conhecer e o querer. O nosso intelecto só assente necessariamente aos primeiros princípios. Quanto às demais proposições, ele só pode aderir a elas necessariamente quando percebe que elas possuem um vínculo necessário com os primeiros princípios. No entanto, há proposições contingentes, cuja negação não implica em contradição direta com os primeiros princípios. Ora, a estas o nosso intelecto não adere necessariamente.<sup>19</sup> O paralelo com a vontade é o seguinte. Com efeito, a vontade só adere necessariamente à beatitude e aos bens que têm um nexó necessário com ela. Quanto aos outros bens que não têm uma conexão positiva com a beatitude, ela não adere a eles necessariamente. Agora bem, Deus é a verdadeira beatitude. Entretanto, como não o conhecemos em si mesmo nesta vida, sequer sabemos discriminar ou discernir quais sejam os bens que nos levarão à persecução da contemplação da sua essência. De forma que, nesta vida, a vontade não assente a Deus, e nem mesmo às coisas que levam a Deus, por necessidade absoluta e natural, porquanto não sabe – e nem tem como saber – direta e positivamente, que Deus é a bem-aventurança do homem.<sup>20</sup>

---

<sup>18</sup> *Idem. Ibidem*: “Igualmente a necessidade natural não repugna à vontade. Pelo contrário, é necessário que, assim como o intelecto adere necessariamente aos primeiros princípios. A vontade adira necessariamente ao fim último, que é a bem-aventurança (...).”

<sup>19</sup> *Idem. Ibidem*. I, 82, 2, C.

<sup>20</sup> *Idem. Ibidem*: “Mas há outros bens que têm uma relação necessária com a bem-aventurança; são aqueles pelos quais o homem adere a Deus, em que somente se encontra a verdadeira bem-aventurança. Todavia, antes que a necessidade dessa conexão seja demonstrada pela certeza da visão divina, a vontade não adere necessariamente nem a Deus nem às coisas que são de Deus.”

### 2.3.3. *A mais alta potência da alma é o intelecto*

Uma vez que explicamos o que se passa na vontade pelo que se passa no intelecto, cabe perguntar: qual dos dois é mais nobre, o intelecto ou a vontade? Ora, para responder adequadamente a esta questão, importa considerar que uma coisa pode ser mais nobre do que outra de duas maneiras: em si mesma ou relativamente. Agora bem, se considerarmos o intelecto e a vontade em si mesmos, devemos dizer que o intelecto é mais nobre do que a vontade em virtude da eminência do seu objeto. Com efeito, um objeto é mais nobre do que outro quando é mais simples e abstrato do que ele. Ora, o objeto do intelecto é o ser inteligível, no qual está contida a razão do bem que atrai a vontade. Já o objeto da vontade é o bem desejável, cuja razão está no intelecto. Logo, é claro que, em si mesmo, o intelecto é superior e mais nobre do que a vontade, pois a razão pela qual o bem é deleitável à vontade está nele.<sup>21</sup>

Contudo, relativamente falando, a vontade pode ser mais nobre do que o intelecto. A fim de compreendermos isto, mister é definirmos em que consiste o conhecimento e em que consiste a vontade. Ora, o conhecimento consiste no fato de a coisa conhecida passar a estar – de modo representativo – naquele que conhece. A vontade, ao contrário, consiste em tender para a coisa tal qual ela é em si mesma. De maneira que se diz: enquanto o bem e o mal, objetos da vontade, estão nas coisas, a verdade e a falsidade, objetos do intelecto, estão nele próprio.<sup>22</sup> Agora bem, se aquilo que se conhece é maior que a própria alma, é claro que, relativamente a ele, a inclinação da vontade é superior à assimilação que se dá pelo conhecimento intelectual.<sup>23</sup> Destarte, nesta vida, é melhor amar a Deus, que é maior que tudo, do que conhecê-lo: *melior est amor Dei quam cognitio*<sup>24</sup>. D’outra sorte, se a coisa conhecida é inferior à alma que a conhece, é evidente que

---

<sup>21</sup> *Idem. Ibidem.* I, 82, 3, C: “O objeto do intelecto é mais simples e absoluto que o da vontade. Com efeito, o objeto do intelecto é a própria razão do bem desejável; e o bem desejável, cuja razão está no intelecto, é objeto da vontade. Ora tanto mais uma coisa é simples e abstrata, tanto mais é, em si mesma, mais nobre e superior. Portanto, objeto do intelecto é superior ao objeto da vontade.”

<sup>22</sup> *Idem. Ibidem:* “Por isso, o Filósofo diz, no livro VI da *Metafísica*, que o bem e o mal, objetos da vontade, estão nas coisas, e que a verdade e a falsidade, objetos do intelecto, estão na mente.”

<sup>23</sup> *Idem. Ibidem:* “Quando, pois, a coisa na qual está o bem é mais nobre que a própria alma em que se encontra a razão dessa coisa, então, relativamente a essa coisa, a vontade é superior ao intelecto.”

<sup>24</sup> *Idem. Ibidem:* “(...) é melhor amar a Deus do que conhecê-lo”.



conhecê-la será preferível a amá-la.<sup>25</sup> De sorte que, quanto às coisas corporais, é melhor conhecê-las do que amá-las: *melior est cognitio rerum corporalium quam amor*<sup>26</sup>.

#### 2.3.4. *A vontade move o intelecto*

Na ordem dos moventes e dos movidos, é a vontade que move o intelecto ou é o intelecto que move a vontade? Ora, uma coisa pode mover outra de duas maneiras: enquanto fim ou enquanto agente. Enquanto fim, a causa final move a causa eficiente e, desta feita, é o intelecto que move a vontade, pois a vontade é movida pelo bem conhecido pelo intelecto.<sup>27</sup> Enquanto agente, é a vontade que move todas as potências da alma, salvo as potências vegetativas, que não estão submetidas ao nosso querer. E a razão pela qual a vontade move todas as potências da alma é que, no que toca às potências ativas, o fim universal move os fins particulares.<sup>28</sup> Ora, o objeto da vontade é o bem e o fim comum: *obiectum voluntatis est bonum et finis comuni*<sup>29</sup>. Logo, a vontade move, à maneira de agente, todas as potências da alma, inclusive o intelecto e exclusive as potências vegetativas.

#### 2.3.5. *O irascível e o concupiscível não são partes do apetite intelectual, isto é, da vontade*

Por fim, resta saber se a vontade, tal qual o apetite sensitivo, está subdividida em irascível e concupiscível. Decerto que não. De fato, esta diferenciação só acontece nos sentidos, porque

---

<sup>25</sup> *Idem. Ibidem*: “Quando, porém, a coisa na qual está o bem é inferior à alma, então relativamente, também, a essa coisa, o intelecto é superior à vontade.”

<sup>26</sup> *Idem. Ibidem*: “(...) vale mais conhecer as coisas materiais do que amá-las.”

<sup>27</sup> *Idem. Ibidem*. I, 82, 4, C: “Desta maneira, o intelecto move a vontade, pois o bem conhecido pelo intelecto é o objeto da vontade, e a move enquanto fim.”

<sup>28</sup> *Idem. Ibidem*: “E o motivo disso é que na ordenação de todas as potências ativas a potência que tende para um fim universal move as potências que têm por objeto fins particulares.”

<sup>29</sup> *Idem. Ibidem*: “Ora, o objeto da vontade é o bem e o fim universal.”

eles não apreendem o bem em sua razão universal. Com efeito, a consideração da vontade recai sob a razão de bem universal. Ora, assim como a vista, que tudo considera sob a razão universal de cor, não se diversifica segundo as variadas cores que consegue apreender, assim também a vontade, que apreende o bem universal, não apresenta diferenças especiais em virtude das razões dos bens particulares, pois estas já estão contidas na razão de bem universal, que é o seu objeto próprio.<sup>30</sup> Segue a abordagem acerca do livre-arbítrio.

### 3. O livre-arbítrio

O livre-arbítrio se apresenta como uma das exigências mais elementares da ética. Por conseguinte, sendo a ética uma parte da filosofia, a negação do livre-arbítrio deve ser contada entre as opiniões “a-filosóficas”.<sup>31</sup> De fato, não haveria razão alguma para os conselhos, as exortações, os louvores ou as punições se a vontade não fosse livre.<sup>32</sup>

#### 3.1. O homem possui livre-arbítrio

Com efeito, algumas coisas, diz Tomás, agem sem julgamento. É o caso da pedra, que cai para baixo somente em virtude da sua forma. E assim acontece com todas as coisas que são destituídas de conhecimento.<sup>33</sup> Há outras, porém, que agem com julgamento, mas é um julgar por instinto e, por isto mesmo, não livre. Assim a ovelha foge do lobo, porque por instinto julga que

---

<sup>30</sup> *Idem. Ibidem.* I, 82, 5, C

<sup>31</sup> BOEHNER, Philotheus, GILSON, Etienne. **História da Filosofia Cristã: Desde as Origens até Nicolau de Cusa.** 7ª ed. Trad. Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 477: “A liberdade da vontade é uma das exigências mais elementares da filosofia, e portanto ela não pode ser negada. (...) Por isso a negação do livre-arbítrio deve ser contada entre as opiniões a-filosóficas, por destruir os fundamentos de toda uma parte da filosofia.”

<sup>32</sup> TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica.** I, 83, 1, C. “O homem é dotado de livre-arbítrio, do contrário os conselhos, as exortações, as recompensas e os castigos seriam vãos.”

<sup>33</sup> *Idem. Ibidem:* “(...) certas coisas agem sem julgamento. Por exemplo, a pedra que se move para baixo, e igualmente todas as coisas que não têm conhecimento.”

ele lhe é nocivo e assim sucede com todos os animais. O julgamento por instinto não é livre, porquanto não procede de uma comparação, que é uma operação própria da razão.<sup>34</sup>

Agora bem, no caso do homem – que é um animal racional – há nele um julgamento livre. De fato, ele foge de uma coisa ou a procura, mediante uma comparação da razão e não simplesmente por um instinto natural. Ora, esta comparação, exercida pela razão no homem, é possível porque as ações particulares são contingentes e, desta feita, não se encontram determinadas a uma única coisa. Destarte, pela própria natureza contingente das ações particulares, nelas a razão pode optar por diversas alternativas, sem ser constrangida a nenhuma.<sup>35</sup>

Ora bem, o julgamento livre acontece por comparação, e esta é uma operação própria da razão. Daí que o homem possui livre-arbítrio exatamente por ser ele um animal racional. Em outras palavras, o homem é livre por natureza: “Por conseguinte, é necessário que o homem seja dotado de livre-arbítrio, pelo fato mesmo de ser racional”<sup>36</sup>.

### 3.2. *Os dois modos de atos livres*

Com efeito, o homem, embora atraído pelos instintos naturais, não é determinado por eles. Pode, por exemplo, se negar a atender aos apelos dos sentidos e isto por possuir o livre-arbítrio da vontade.<sup>37</sup> Entretanto, importa aduzir um esclarecimento. Cumpre dizer que, na concepção

---

<sup>34</sup> *Idem. Ibidem*: “Outras coisas agem com julgamento, mas esse não é livre: como nos animais. Por exemplo, a ovelha, vendo o lobo, julga que é preciso fugir: é um julgamento natural, mas não livre, pois não julga por comparação, mas por instinto natural.”

<sup>35</sup> *Idem. Ibidem*. I, 83, 1, C. O homem, porém, age com julgamento, porque, por sua potência cognoscitiva julga que se deve fugir de alguma coisa ou procurá-la. Mas como esse julgamento não é o efeito de um instinto natural aplicado a uma ação particular, mas de uma certa comparação da razão, por isso, o homem age com julgamento livre, podendo se orientar para diversos objetos. (...) Como as ações particulares são contingentes, o julgamento da razão sobre elas se refere a diversas e não é determinado a uma única.”

<sup>36</sup> *Idem. Ibidem*: “Et pro tanto necesse quod homo sit liberi arbitrii, ex hoc, ipso quod rationalis est.” Então, homem, pelo próprio fato de ser homem e não um rato, possui livre-arbítrio! O livre-arbítrio é corolário da própria natureza humana: LAUAND, Luiz Jean A **Educação no Novo Catecismo Católico**. In: LAUAND, Luiz Jean. **Sete Conferências Sobre Tomás de Aquino**. São Paulo: Esdc, 2006. p. 102: “Se agimos como homens é porque nascemos homens e não ratos. Natureza humana é, assim, o ser que o homem recebe de nascença.”

<sup>37</sup> SILVEIRA, Sidney. **Santo Agostinho e o Mal como Privação dos Bens Naturais**. In: AGOSTINHO, Santo. **A Natureza do Bem**. Trad. Carlos Ancêde Nougé. 2ª ed. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2006. p. 10: O homem, pela alma racional, é capaz de moderar ou dizer ‘não’ ao apetite dos sentidos, e por isso é o único animal que, com fome,

tomásica, há dois tipos de atos livres: aqueles que procedem formalmente do livre-arbítrio e aqueles que, embora procedam de outras faculdades, estão, no entanto, sob o domínio da vontade livre.<sup>38</sup>

Agora bem, livres propriamente são somente os atos da vontade; contudo, aquelas faculdades que estão sob o império da vontade, pelo influxo que esta exerce sobre elas, também podem agir livremente.<sup>39</sup> Desta feita, com exceção das funções vegetativas, todos os demais atos humanos podem estar submetidos à influência da vontade.<sup>40</sup> Por conseguinte, o movimento, a visão e a estudiosidade, conquanto estejam reduzidos quanto aos seus princípios mais imediatos a outras faculdades (músculos, olhos e aplicação mental), podem ser determinados pelo livre-arbítrio. Donde poderemos escolher: andar ou parar de andar, abrir ou fechar os olhos, estudar história ou matemática. Daí também que somos responsáveis, isto é, podemos responder por estes atos.<sup>41</sup>

### 3.3. O livre-arbítrio não é um *habitus*

Desta sorte, o livre-arbítrio não pode ser um *habitus natural*, pois os hábitos naturais dizem respeito somente àquelas coisas para as quais naturalmente nos inclinamos. Desta feita, por sua própria definição, um *habitus natural* não diz respeito àquelas coisas que estejam submetidas

pode deliberadamente não comer; sem fome, empanturrar-se de comida: com sono, não dormir; com desejo, sublimá-lo ou reprimi-lo; etc.

<sup>38</sup> FRANCA, Leonel. **A Psicologia da Fé**. 7ª ed. Rio de Janeiro: Agir Editora, 1958. p. 33: “De dois modos chamam-se livres os nossos atos: ou porque emanam de uma faculdade formalmente livre ou porque procedem imediatamente de outra faculdade, mas sob o império de uma determinação da vontade.”

<sup>39</sup> *Idem. Op. Cit.*: “Livres da primeira maneira são somente os atos voluntários; só a vontade é livre entre as nossas potências. Livres, porém, porque emanados sob a dependência da vontade, podem sê-lo quase todas as outras faculdades.”

<sup>40</sup> *Idem. Op. Cit.* pp. 33 e 34: “Com exceção das funções da vida orgânica – nutrição, assimilação, circulação, etc. – diretamente subtraídas à ação da vontade, as outras atividades humanas, de um ou de outro modo, estão sujeitas à sua influência.”

<sup>41</sup> *Idem. Op. Cit.* p. 34: “Posso livremente andar ou parar, abrir ou fechar os olhos, estudar matemática ou história. O movimento, a visão, a aplicação mental procedem, de princípios imediatos, dos músculos, dos olhos, da inteligência, mas ao mesmo tempo são atos livres, porque livremente imperados pela vontade. Por eles podemos e somos responsáveis.”

ao *livre-arbítrio*.<sup>42</sup> De sorte que, para as coisas que estão submetidas ao *livre-arbítrio*, não nos inclinamos naturalmente, mas somente após uma comparação e escolha.

Tampouco o livre-arbítrio é um habitus adquirido. De fato, um habitus adquirido – como indica o próprio nome – é aquele que se adquire, ou seja, não o possuímos por natureza. Ora, o homem possui naturalmente o livre-arbítrio: “(...) hoc enim est naturale homini, quod si liberi arbitrii”<sup>43</sup>. Logo, o livre-arbítrio nasce com ele! Deste modo, fica patente que o livre-arbítrio não pode ser um habitus adquirido.

Como bem acentua o professor Lauand: a própria palavra natureza, porquanto deriva de natus, remete-nos ao verbo nascer: “Não por acaso natureza deriva de natus, do verbo nascer (nascor)”<sup>44</sup>. Donde ser contrário à própria razão do livre-arbítrio – como afirma incisivamente Tomás – ser um habitus adquirido, já que ele dimana da nossa própria natureza: “Contra naturalitatem autem eius est, quod sit habitus”<sup>45</sup>. Além disso, o habitus, diversamente da potência, que diz respeito só ao agir, torna o homem apto para agir bem ou mal: “(...) per habitum autem ut aptus ad operandum bene vel male”<sup>46</sup>. Ora, o livre-arbítrio é indiferente quanto à eleição do bem ou do mal: “Liberum autem arbitrium indifferenter se habet ad bene eligendum vel male”<sup>47</sup>. Logo, é impossível que o livre-arbítrio seja um habitus: “Unde impossibile est quod liberum arbitrium si habitus”<sup>48</sup>. Desta maneira, deve-se dizer que o livre-arbítrio não é de nenhum

<sup>42</sup> TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. I, 83, 2, C: “Ora, não temos habitus naturais para as coisas que estão submetidas ao livre-arbítrio, porque naturalmente nos inclinamos para as coisas a respeito das quais temos habitus naturais (...)”.

<sup>43</sup> *Idem. Ibidem*: “(...) é natural ao homem ser dotado de livre-arbítrio.” Aqui devemos afastar uma aparente aporia. De fato, se o livre-arbítrio não é um habitus natural, como pode ele pertencer naturalmente ao homem? Com efeito, a natureza humana – aqui entendida em todos os seus princípios constitutivos – possui uma inclinação natural (o instinto), porque é da natureza do homem ser dotado de sensibilidade. Entretanto, a natureza humana possui também naturalmente, a faculdade de agir livremente e regular os seus próprios instintos, porquanto lhe é específico também – enquanto natureza racional – ter uma vontade livre. Observe-se, ademais, que mesmo a faculdade livre tem algo que naturalmente deseja – natural destarte entendido no sentido de determinante e necessário – e que está pressuposto, por conseguinte, em todas as suas escolhas, a saber, o desejo de ser feliz. Em resumo, possuímos naturalmente o livre-arbítrio, em oposição ao que possuímos por aquisição, pois ele emana da nossa própria natureza. Todavia, ele não nos é natural no sentido de que não é uma inclinação instintiva, proveniente da sensibilidade, e sim uma tendência que se realiza na escolha, que só se dá após uma comparação da razão.

<sup>44</sup> LAUAND. *Op. Cit.* In LAUAND, Luiz Jean. In: LAUAND, Luiz Jean. **Sete Conferências Sobre Tomás de Aquino**. São Paulo: Esdc, 2006. p. 102.

<sup>45</sup> TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. I, 83, 2, C: “É, portanto, contrário à razão do livre-arbítrio ser um habitus natural.”

<sup>46</sup> *Idem. Op. Cit.* I, 83, 2, ad 2: “(...) Pela potência o homem se acha capaz de agir; *pelo* habitus, apto para agir bem ou mal.”

<sup>47</sup> *Idem. Ibidem*. I, 83, 2, C: “Ora, o livre-arbítrio é indiferente a escolher bem ou mal.”

<sup>48</sup> *Idem. Ibidem*: “Não pode (O livre-arbítrio), portanto, ser um habitus.” (Os parênteses são nossos).

modo um habitus: “Et sic relinquuntur quod nullo si habitus”<sup>49</sup>. De resto, como o princípio de todos os nossos atos: ou é um habitus ou é uma potência<sup>50</sup>, deve-se dizer que o livre-arbítrio é uma potência: “Relinquuntur ego quod sit potentia”<sup>51</sup>.

### 3.4. O livre-arbítrio é uma potência apetitiva

Ora bem, a escolha, acentua Tomás, é o ato próprio do livre-arbítrio.<sup>52</sup> Mas escolher é o mesmo que ser livre, posto que ser livre consiste precisamente em poder aceitar uma coisa em detrimento de outra, o que encerra o conceito de escolha.<sup>53</sup> Agora bem, para que a escolha aconteça, deve ocorrer uma participação: tanto da parte cognoscitiva quanto da parte apetitiva. À cognoscitiva, caberá o conselho pelo qual ela julga qual deverá ser o objeto escolhido; da potência apetitiva, por sua vez, requer-se a aceitação do conselho dado pela cognoscitiva.<sup>54</sup>

Todavia, deve-se ponderar ainda, que a escolha – no que consiste propriamente o livre-arbítrio – tem como objeto próprio o que é para o fim.<sup>55</sup> Ora, o meio conducente a um fim, justamente por ser útil para alcançar tal fim, tem razão de bem.<sup>56</sup> Destarte, o bem enquanto tal é o objeto próprio do apetite. Logo, a escolha e, por conseguinte, o livre-arbítrio, é um ato da potência apetitiva, que apetece o bem.<sup>57</sup>

---

<sup>49</sup> *Idem. Ibidem*: “E assim resulta que (O livre-arbítrio) não é de modo alguma um *habitus*.” (Os parênteses são nossos).

<sup>50</sup> *Idem. Ibidem*: “Ora, o princípio de nossos atos é a potência e o *habitus*.”

<sup>51</sup> *Idem. Ibidem*: “Resta que seja (O livre-arbítrio) uma potência.” (Os parênteses são nossos).

<sup>52</sup> *Idem. Ibidem*. I, 83, 3, C: “A escolha é o ato próprio do livre-arbítrio.”

<sup>53</sup> *Idem. Ibidem*. “Somos livres, enquanto podemos aceitar uma coisa, rejeitada outra: o que é escolher.”

<sup>54</sup> *Idem. Ibidem*: “Da parte da cognoscitiva requer-se o conselho pelo qual se julga o que deve ser preferido; da parte da apetitiva requer-se que, ao desejar, aceite o que o conselho julga.”

<sup>55</sup> *Idem. Ibidem*: “A razão disso é que a escolha tem por objeto próprio o que conduz ao fim.”

<sup>56</sup> *Idem. Ibidem*: “Ora, o meio, enquanto tal, tem a razão do bem que se chama útil.”

<sup>57</sup> *Idem. Ibidem*: “Por conseguinte, sendo o bem, enquanto tal, objeto do apetite, segue-se que a escolha é sobretudo um ato da potência apetitiva (*sequitur quod electio sit principaliter actus appetitivae virtutis*). Assim o livre-arbítrio é uma potência apetitiva (*Et sic liberum arbitrium est appetitiva potentia*).” (Os parênteses são nossos).

### 3.5. O livre-arbítrio não é uma potência distinta da vontade

Agora bem, o livre-arbítrio não é uma potência distinta da vontade. Para entendermos isto, precisamos relacionar a potência cognoscitiva com a potência apetitiva. Conhecer implica tão-somente na simples aceitação de uma coisa: “Nam intelligere importat simplicem acceptionem alicuius rei (...)”<sup>58</sup>. De outra parte, raciocinar significa passar de um conhecimento para outro, “Ratiocinari autem proprie et devenire ex uno in cognitionem alterus”<sup>59</sup>, como das premissas para a conclusão. Ora bem, o querer, por seu lado, implica o simples desejo de uma coisa: “velle importat simplicem appetitum alicuius rei (...)”<sup>60</sup>. Daí que o querer se refira propriamente ao fim que é querido por ele mesmo.<sup>61</sup> Já o escolher, por seu turno, é querer uma coisa em razão de outra: “Eligere autem est appetere aliquid propter alterum consequendum (...)”<sup>62</sup>. Por isso, a escolha diz respeito não ao fim, mas aos meios que sejam condizentes a este fim.<sup>63</sup>

Ora, assim como não podemos chegar a uma conclusão sem as suas premissas, assim também não podemos chegar aos meios concernentes a um fim, sem que antes haja um fim. Da mesma forma que a razão tem por referência o intelecto, o escolher tem por regra o querer.<sup>64</sup> Destarte, conclui Tomás: do mesmo modo que conhecer e raciocinar não são senão uma única potência cognoscitiva, assim também querer e escolher não são senão uma única potência apetitiva.<sup>65</sup> Logo, a vontade e o livre-arbítrio não são duas potências, mas constituem apenas uma

---

<sup>58</sup> *Idem. Ibidem* I, 83, 4, C: “Com efeito, conhecer implica a aceitação simples de alguma coisa.”

<sup>59</sup> *Idem. Ibidem*: “Raciocinar é propriamente passar de um ao conhecimento do outro (...)”.

<sup>60</sup> *Idem. Ibidem*: “De maneira semelhante, da parte do apetite, *querer* implica um simples desejo de alguma coisa (...)”.

<sup>61</sup> *Idem. Ibidem*: “(...) querer implica um simples desejo de alguma coisa; de onde se diz que a vontade tem como objeto o fim, que é desejado por si mesmo.”

<sup>62</sup> *Idem. Ibidem*: “Escolher, porém, é desejar alguma coisa por causa de outra que se quer conseguir (...)”.

<sup>63</sup> *Idem. Ibidem*. “Escolher, porém, é desejar alguma coisa por causa de outra que se quer conseguir; por isso se refere propriamente aos meios ordenados ao fim.”

<sup>64</sup> *Idem. Ibidem*: “Assim, o que é, na ordem do conhecimento, o princípio em relação à conclusão, a que assentimos por causa dos princípios; isso mesmo é, na ordem do apetite, o fim em relação às coisas que são para o fim, as quais são desejadas em razão do fim. Por isso é claro que assim como o intelecto se refere à razão, assim também se refere a vontade à potência de escolha, isto é, ao livre-arbítrio.”

<sup>65</sup> *Idem. Ibidem*: “Foi demonstrado acima que é próprio da mesma potência conhecer e raciocinar, como é próprio da mesma potência repousar e mover-se. Também querer e escolher é próprio de uma só e mesma potência.”

potência apetitiva: “Et propter hoc voluntas et liberum arbitrium no sunt duae potentiae, sed uma”<sup>66</sup>.

Passemos a estudar a estrutura do ato humano.

#### 4. A estrutura do ato humano

##### 4.1. A intenção

Intenção, como quer indicar o termo latino *intentio*, significa *in aliquid tendere*, isto é, tender para alguma coisa.<sup>67</sup> Ora, o movimento do que é movido para alguma coisa procede de um movente.<sup>68</sup> Logo, a intenção diz respeito ao que move para um fim.<sup>69</sup> Agora bem, é a vontade o que faz com que todas as outras potências da alma tendam para um fim (*voluntas autem movet omnes alias vires animae ad finem*).<sup>70</sup> Donde a intenção ser um ato da vontade.<sup>71</sup>

Ora bem, existe no movimento da vontade duplo fim: o fim último, no qual ela se aquieta, e o fim intermediário, que é o termo ou início de outra parte do movimento.<sup>72</sup> Por isso, conquanto a vontade tenda sempre para um fim, não é a todo momento que ela tende para o seu fim último enquanto tal.<sup>73</sup> Além disso, não se pode tender para o fim último sem se aderir aos meios que lhe são conducentes.<sup>74</sup> Destarte, a vontade tende, simultaneamente, isto é, num ato único, a um fim

---

<sup>66</sup> *Idem. Ibidem*: “Por isso, a vontade e o livre-arbítrio não são duas potências, mas apenas uma.”

<sup>67</sup> *Idem. Ibidem*. I-II, 12, 1, C: “Intenção, pela própria significação do termo, quer dizer tender para alguma coisa.”

<sup>68</sup> *Idem. Ibidem*: “Mas que o movimento do movido tende para alguma coisa, isto procede da ação do movente.”

<sup>69</sup> *Idem. Ibidem*: “Donde, a intenção primeira e principal pertence àquilo que move para o fim.”

<sup>70</sup> *Idem. Ibidem*: “Ora, a vontade move todas as outras potências da alma para o fim..”

<sup>71</sup> *Idem. Ibidem*. “É manifesto, portanto, que a intenção é propriamente um ato da vontade.”

<sup>72</sup> *Idem. Ibidem*. I-II, 12, 2, C: “Pode-se considerar no movimento duplo fim: de um modo, o termo último, no qual se aquieta, que é o termo de todo movimento; de outro modo, algum intermédio, que é o princípio de uma parte do movimento, e o fim ou termo do anterior.”

<sup>73</sup> *Idem. Ibidem*: “E a intenção pode referir-se a ambos. Por isso, embora seja sempre fim, nem sempre é necessário que seja o fim último.”

<sup>74</sup> *Idem. Ibidem*. I-II, 12, 3, C: “(...) não há intenção somente do fim último, mas também dos meios para o fim.”



próximo, ou seja, aos meios (*finis medi*), e a um fim último (*finis ultimi*), como acontece com o médico que elabora o remédio, já tendo em vista a cura do doente.<sup>75</sup>

#### 4.2. A deliberação

A eleição, da qual falaremos mais adiante, diz respeito às coisas práticas (*rebus agendis*).<sup>76</sup> Ora, sendo estas contingentes e passíveis de variação, são incertas.<sup>77</sup> A razão não profere um juízo a respeito de coisas incertas, sem antes fazer uma inquirição precedente (*inquisitione praecedente*).<sup>78</sup> Esta inquirição (*inquisitio*) precede a própria eleição. É a esta inquirição (*inquisitio*) que chamamos de deliberação ou conselho (*consilium*).<sup>79</sup>

Agora bem, o fim nas coisas práticas tem razão de princípio e medida da ação: “*finis in operabilibus habet rationem principii*”<sup>80</sup>. Ora, nenhum princípio é passível de estar sob questão: “*Principium autem non cabit sub questione*”<sup>81</sup>. Por outro lado, a deliberação é uma questão: “*Unde cum consilium sit questio*”<sup>82</sup>, já que ela questiona quais sejam os meios condizentes para se alcançar um determinado fim. Logo, a deliberação não pode tratar do fim, mas sim dos meios que são concernentes ao fim.<sup>83</sup> No entanto, o que é aceito como fim numa deliberação, salvo se for o fim último, pode ser tomado como meio para outro fim, noutra deliberação.<sup>84</sup> Desta feita, aquilo que é aceito como fim numa deliberação, pode – à medida que se torna meio para outro fim – estar sujeito à investigação numa outra deliberação.<sup>85</sup>

<sup>75</sup> *Idem. Ibidem.* “Pode-se ter intenção ao mesmo tempo do fim próximo e do fim último, como elaborar o remédio e a cura.”

<sup>76</sup> *Idem. Ibidem.* I-II, 14, 1, C: “Como foi dito, a eleição segue o juízo da razão nas coisas práticas.”

<sup>77</sup> *Idem. Ibidem:* “Entretanto, nelas encontra-se muita incerteza, porque as ações referem-se aos singulares contingentes, os quais devido à sua variação são incertos.”

<sup>78</sup> *Idem. Ibidem:* “A razão não profere juízo sobre as coisas dúbias e incertas, sem prévia investigação.”

<sup>79</sup> *Idem. Ibidem:* “Por isso, é necessária a investigação da razão antes do julgamento do que se vai eleger. Esta investigação chama-se deliberação.”

<sup>80</sup> *Idem. Ibidem.* I-II, 14, 2, C: “Nas coisas práticas, o fim tem a razão de princípio (...).”

<sup>81</sup> *Idem. Ibidem:* “Não se questiona o princípio, mas é necessário supor os princípios em toda investigação.”

<sup>82</sup> *Idem. Ibidem:* “Sendo a deliberação uma questão (...).”

<sup>83</sup> *Idem. Ibidem:* “Sendo a deliberação uma questão, não há deliberação do fim, mas somente do que é para o fim.”

<sup>84</sup> *Idem. Op. Cit:* “Todavia acontece que o que é do fim com respeito a algumas coisas pode estar ordenado para outro fim (...).”

<sup>85</sup> *Idem. Ibidem:* E assim, aquilo que é aceito como fim de uma investigação, pode ser aceito como o que é para o fim em outra. E desse modo será objeto de deliberação.

### 4.3. O consentimento

Com efeito, o consentimento ocorre quando o homem se volta para o que foi aconselhado ou deliberado pela razão.<sup>86</sup> Ora, a deliberação ou conselho só se refere aos meios e não ao fim. Logo, é claro que o consentimento só poderá aderir às coisas que são condizentes ao fim.

### 4.4. A eleição

A eleição é a escolha de um dos meios em detrimento dos outros, no caso de existir mais de um meio deliberado pela razão.<sup>87</sup> De fato, quando houver um só meio para se alcançar um fim, a eleição – neste caso – coincide-se com o consentimento, podendo-se diferenciar deste apenas por uma distinção de razão.<sup>88</sup> Enfim, o consentimento é o ato pelo qual o homem se agrada de algo para agir, e a eleição diz respeito ao ato no qual ele prefere o que é lhe agradável ao que lhe desagrada.<sup>89</sup>

Agora a nossa abordagem se volta para o que é concernente à natureza do ato moral.

---

<sup>86</sup> *Idem. Ibidem.* I-II, 15, 3, SC: “Diz Damasceno ‘Sentença ou consentimento, dá-se quando o homem dispõe e ama aquilo que pela deliberação foi julgado.’”

<sup>87</sup> *Idem. Ibidem.* I-II, 15, 3, ad 3: “(...) entre as muitas coisas que agradam, escolhemos uma a ser eleita (sed ex multis quae placent, praecaccipimus unum eligendo)”.

<sup>88</sup> *Idem. Ibidem.* “Mas, se houver uma só que agrade, o consentimento e a eleição não se diferenciam por uma distinção real, mas, por uma distinção de razão.”

<sup>89</sup> *Idem. Ibidem.* “Assim, o consentimento se diz enquanto agrada para agir; eleição, enquanto se prefere às coisas que não agradam.”

## 5. Sobre a natureza do ato moral

### 5.2. O bem honesto, o útil e o agradável<sup>90</sup>

O *bem*, em Tomás, não é um conceito unívoco, mas analógico. Abstraído relativamente dos modos como se realiza, podemos definir o bem como *aquilo para o qual todos tendem* ou *aquilo que todos desejam*. Assim, pode-se dizer que o *bem útil* é aquele que é desejado como *meio* para se chegar a um fim, isto é, aquele que é apetecido em razão deste fim. O *bem honesto*, ao contrário, é aquele que é desejado *por si*, ou seja, querido por si mesmo e não como *meio* para se alcançar outra coisa. O bem agradável, enfim, é aquele no qual repousa a vontade, vale dizer, é o *termo último* do seu movimento.

Estes bens não são opostos ou excludentes, embora, de fato, pode acontecer de, acidentalmente, um contrariar o outro. Por exemplo, um bem que seja apetecido unicamente em razão de ser agradável, pode ser chamado de bem agradável, inobstante seja desonesto. Por exemplo, o sexo, cujo fim é a procriação, num caso de determinado, por ser praticado apenas por luxúria, pode tornar-se um bem desonesto. Chama-se útil o bem que nada tem de atrativo, exceto o fato de ser meio para um fim querido, como um remédio amargo que é desejado exclusivamente como meio para se alcançar a saúde. Observe-se que ser querido não é ser necessariamente delectável. O remédio amargo, por exemplo, é querido, mas não é delectável. Delectável, por assim dizer, é o seu efeito, vale lembrar, a saúde, e assim, de certa forma, o gosto bilioso do remédio se opõe à saúde. Chama-se *honesto*, o bem que é desejado por si mesmo e não porque seja puramente meio para outro fim, ou porque seja simplesmente delectável à vontade. Entretanto, pode ocorrer algo inusitado. Por exemplo, a saúde, que, relativamente ao bem humano, é um bem honesto, pode tornar-se *meio* para se alcançar a salvação, que é um bem maior, e assim tornar-se, numa outra ordem, um *bem útil*. Com efeito, a boa compleição pode melhor dispor o homem para a virtude. Ademais, a saúde pode tornar-se ainda, acidentalmente, um *bem desonesto*, pois pode dar oportunidade a alguém de perder a salvação ou a honra que já

---

<sup>90</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. I, 5, 6.

havia conquistado. De fato, recuperando a saúde alguém pode, acidentalmente, voltar a ser seduzido pelo pecado, ou deixar de ser um bom cidadão. Estes exemplos atestam apenas que nenhum bem criado nunca bom em todos os sentidos, isto é, absolutamente. São sempre bens parciais e finitos. Por conseguinte, nunca podem determinar necessariamente a nossa vontade. Daí o nosso livre-arbítrio frente a todos eles.

Levanto em consideração a *definição de bem* dada mais acima, é claro que a razão de bem se realiza mais perfeitamente naquele bem que é desejado por si mesmo, a saber, o bem honesto. Em segundo lugar, vem o bem agradável, que é desejado em razão de ser deleitável. Por último, vem o bem útil, no qual a razão de bem, que é ser atrativo e termo do movimento do apetite, se realiza de forma menos própria, pois ele só é desejado enquanto meio que leva a um fim.

E' interessante notar que Tomás começa a sua explanação com uma analogia entre o movimento do apetite e o movimento em geral. De certa forma, a vida do homem é um movimento cujo termo último é aquele que é o bem honesto por excelência: Deus. N'Ele se realiza, por antonomásia, a razão de bem. Mais do que isso, Ele é o próprio bem, pois uma coisa é atrativa – e, conseqüentemente, boa – enquanto *é*, e Deus, sendo o próprio *Ser Subsistente*, é maximamente desejável e bom. Ademais, como o bem é convertível ao ente, e Deus é o próprio Ser, segue-se que Ele é a própria bondade. Além disso, como o perfeito contém o imperfeito, o todo contém a parte e o superior o inferior, a “posse” de Deus deverá ser para o homem também sumamente deleitável, e quem fruir de Deus possuirá, de certa forma, todos os demais bens parciais, pois todos os outros bens d'Ele procedem como de sua causa e princípio, e n'Ele se encontram *virtualmente*, isto é, num *ato maior* – no caso dos *bens agradáveis e úteis* –, e, *formalmente*, no caso dos *bens honestos*, e isto sem detrimento da sua *absoluta simplicidade*. Assim, de algum modo, Tomás “cristianiza” o esquema neoplatônico *exitus/reditus*, que ele “transforma” no esquema *criacionista processão/ retorno* das criaturas para Deus.

Cumpra acrescentar apenas que, inobstante Deus seja o bem honesto por antonomásia, relativamente à *sociedade dos homens*, o *homem*, tomado em sua *individualidade de pessoa*, é um bem honesto que não pode ser utilizado como meio – como um cavalo - e nem como fonte de deleite, como um vinho.

### 5.1. O ato interior

O objeto do ato interior, para o qual a vontade se inclina, é o fim.<sup>91</sup> Destarte, a retidão do ato interior depende de que o fim, para o qual a vontade tende, seja, ou não, conforme a reta razão.<sup>92</sup> Ora, o bem de uma coisa está no que convém à sua forma, e por isso mesmo na conservação do seu ser.<sup>93</sup> Agora bem, a forma do homem é a sua alma racional. Logo, toda vez que o fim da vontade estiver conforme a razão, a ação exterior também será boa; ao passo que toda vez que este fim repugnar à razão, esta ação será má.<sup>94</sup> Por conseguinte, a bondade do ato voluntário resulta da adequação entre o fim e o ser do homem.<sup>95</sup> O ato exterior é a execução da ação propriamente dita para a qual se inclina a vontade.

### 5.3. A virtude

A virtude humana nada mais é do que a inclinação (*habitus*) para agir conforme o bem.<sup>96</sup> Ora, o bem do homem, conforme vimos, coincide com a sua natureza. E a sua natureza é a razão.<sup>97</sup> Logo, a causa e a raiz do bem do homem é a razão.<sup>98</sup> Donde a virtude consistir numa disposição (*habitus*) em agir conforme a razão.<sup>99</sup>

---

<sup>91</sup> *Idem. Ibidem.* I-II, 18, 6, C: “O fim é propriamente o objeto do ato interior (...)”.

<sup>92</sup> *Idem. Ibidem.* I-II, 18, 5, C: “Logo, fica claro que a diferença do bem e do mal considerada acerca do objeto, compara-se por si à razão, isto é, segundo o objeto lhe é ou não conveniente.”

<sup>93</sup> *Idem. Ibidem.* “Para cada coisa há o bem que lhe convém e segundo sua forma, e o mal que está para ele além de sua forma.”

<sup>94</sup> *Idem. Ibidem.* I-II, 18, 8, C: “Por isso, se o objeto do ato inclui algo conveniente à ordem da razão, será ato bom segundo sua espécie (...) Porém, se inclui algo que se opõe à ordem da razão, será ato mau segundo sua espécie (...)”.

<sup>95</sup> TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica.** I-II, 21, 2 ad 2. In: LAUAND, Jean. **Sete Conferências sobre Tomás de Aquino.** São Paulo: ESDC, 20006. p. 19: “Quando porém se trata da moral, a ação humana é vista como afetando não a um aspecto particular mas à totalidade do ser do homem... ela diz respeito ao que se é enquanto homem.”

<sup>96</sup> TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica.** I-II, 55, 4, C: “Mas a virtude é um hábito sempre voltado para o bem.”

<sup>97</sup> *Idem. De Malo.* 14, 2, ad 8. In: LAUAND, Jean. **Sete Conferências sobre Tomás de Aquino.** São Paulo: ESDC, 20006. p. 105: “A razão é a natureza do homem. Daí que tudo o que é contra a razão é contra a natureza.”

<sup>98</sup> TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica.** I-II, 66, 1, C: “(...) a causa e raiz do bem humano é a razão (...)”.

<sup>99</sup> BOEHNER, GILSON. **História da Filosofia Cristã** p. 479: “A virtude define-se como uma disposição ou inclinação (“*habitus*”) para agir conforme à razão.”

Desta feita, a virtude – quando praticada – torna bom o homem e os seus atos, pois, enquanto aperfeiçoa os seus atos, aperfeiçoa a sua própria natureza<sup>100</sup>, já que o agir é consecutivo da natureza.<sup>101</sup> De fato, o ser do homem realiza-se quando permanece de acordo com a razão, pois o homem é um animal racional. Desta sorte, conservar-se no ser é manter-se em conformidade com os ditames da razão.<sup>102</sup> Logo, a prática da virtude, que consiste na ação em conformidade com a razão, realiza e aperfeiçoa o ser do homem.

Agora bem, o homem, em seu ser racional, não é só inteligente, mas também apetece as coisas que conhece. Destarte, os atos humanos, que seguem o seu ser, também possuem dois princípios: o intelecto e o apetite.<sup>103</sup> Daí que toda virtude que aperfeiçoe o agir humano, inclinando-o para o bem<sup>104</sup>, aperfeiçoa, conseqüentemente, um destes dois princípios.<sup>105</sup> Ora bem, quando a virtude aperfeiçoa o proceder do intelecto – seja o especulativo, seja o prático – chamamo-la virtude intelectual.<sup>106</sup> Por outro lado, quando a virtude aperfeiçoa o apetite, denominamo-la virtude moral.<sup>107</sup>

---

<sup>100</sup> TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. I-II, 55, 3, SC: “E o Filósofo diz: ‘A virtude torna bom quem a tem e boas as obras que pratica.’”; *Idem. Ibidem*. II-II, 58, 3, C: “A virtude humana torna bons os atos humanos e o próprio homem.”

<sup>101</sup> TOMÁS DE AQUINO. **Suma Contra os Gentios**. Trad. D. Odilão Moura e Ludgero Jaspers. Rev Luis A. De Boni. Porto Alegre: EDPUCRS, 1996. 2 v. III, LXIX, 10(2450): “(...) o agir segue o ser em ato (...)”. E ainda: *Idem. Suma Teológica*. I, 89, 1, C: “(...) o modo de agir de toda coisa é uma conseqüência de seu modo de existir.”

<sup>102</sup> *Idem. Ibidem*. II-II, 155, I, ad 2. In: LAUAND, Jean. **Sete Conferências sobre Tomás de Aquino**. São Paulo: ESDC, 20006. p. 104: “O ser do homem propriamente consiste em ser de acordo com a razão. E assim, manter-se alguém em seu ser, é manter-se naquilo que condiz com a razão.”

<sup>103</sup> TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. I-II, 58, 3, C: “Ora, os atos humanos só têm dois princípios, ou seja, o intelecto e o apetite.”

<sup>104</sup> *Idem. Ibidem*: “A virtude humana é um hábito que aperfeiçoa o homem, para proceder bem.”

<sup>105</sup> *Idem. Ibidem*: “É preciso, pois, que toda virtude humana aperfeiçoe um desses dois princípios”

<sup>106</sup> *Idem. Ibidem*: “Se for virtude que aperfeiçoa o intelecto especulativo ou prático para o bom agir do homem, a virtude será intelectual (...)”.

<sup>107</sup> *Idem. Ibidem*: “(...) se aperfeiçoar a potência apetitiva, será virtude moral (...)”.

### 5.3.1. As virtudes intelectuais

#### 5.3.1.1. O intelecto: o *habitus* dos princípios

As virtudes intelectuais, como já vimos, são aquelas que aperfeiçoam o nosso intelecto na consecução da verdade.<sup>108</sup> Ora, a verdade de dois modos pode ser conhecida: ou por si mesma ou por inquirição da razão.<sup>109</sup> Quando conhecemos a verdade por si mesma, conhecemo-la enquanto princípio.<sup>110</sup> O *habitus* que aperfeiçoa o intelecto na consideração da verdade imediatamente evidente é chamado intelecto.<sup>111</sup>

#### 5.3.1.2. A ciência: O *habitus* do raciocínio

Contudo, existem aquelas verdades que são percebidas pelo intelecto somente mediante outra verdade.<sup>112</sup> Trata-se, pois, daquele grupo de verdades que passa a gozar de evidência apenas através do raciocínio. Ora, dentre estas verdades há ainda aquelas que são as últimas no seu gênero de conhecimento e aquelas que são as últimas em relação a todo o conhecimento humano.<sup>113</sup>

---

<sup>108</sup> *Idem. Ibidem.* I-II, 57, 2, C: “(...) é pela virtude intelectual especulativa que o intelecto especulativo se aperfeiçoa na consideração da verdade, já que esta é a sua ação boa.”

<sup>109</sup> *Idem. Ibidem:* “Ora, a verdade pode ser considerada de dois modos: ou por si mesma ou por meio de outra verdade.”

<sup>110</sup> *Idem. Ibidem:* “Por si mesma comporta-se como um princípio e é imediatamente percebida pelo intelecto.”

<sup>111</sup> *Idem. Ibidem:* “E, por isso, o hábito que aperfeiçoa o intelecto para essa consideração da verdade chama-se intelecto, que é o hábito dos princípios.”

<sup>112</sup> *Idem. Ibidem:* “Quanto à verdade conhecida mediante outra, ela não é apreendida imediatamente pelo intelecto, mas inquirida pela razão e comporta-se como um termo.”

<sup>113</sup> *Idem. Ibidem:* “E isso pode ser de dois modos: ou é o último num determinado gênero, ou é o último em relação a todo conhecimento humano.”

Agora bem, o habitus que aperfeiçoa o intelecto na persecução das verdades últimas de um determinado gênero chama-se *ciência*.<sup>114</sup> De resto, já que existem vários gêneros de coisas cognoscíveis, haverá também diversos hábitos de ciência, um para cada gênero.<sup>115</sup>

### 5.3.1.3. A sapiência: o habitus que aperfeiçoa a ciência

No entanto, existem também aquelas verdades que são as últimas com relação a todo o conhecimento humano. Mas o que é último segundo o conhecimento do homem é primeiro na ordem da natureza.<sup>116</sup> Deveras trata-se daquele conhecimento que temos das causas primeiras. Ora, o conhecimento delas aperfeiçoa inclusive a ciência. Somente remontando às primeiras causas pode-se chegar a um juízo mais perfeito e universal.<sup>117</sup> Com efeito, o habitus que se aplica ao conhecimento destas causas é o da sabedoria.<sup>118</sup>

### 5.3.1.4. A prudência

A prudência aperfeiçoa o uso prático e adequado do conhecimento já adquirido. Ela é o habitus que aperfeiçoa a razão, aconselhando-a na escolha dos meios corretos para a ação.<sup>119</sup> O conselho e a escolha são atos próprios da razão.<sup>120</sup> Logo, a prudência também é uma virtude intelectual.

---

<sup>114</sup> *Idem. Ibidem*: “Por fim, quanto àquilo que é último neste ou naquele gênero das coisas conhecíveis, é a ciência que aperfeiçoa o intelecto.”

<sup>115</sup> *Idem. Ibidem*: “Por isso, haverá tantos diferentes hábitos das ciências quanto são os diferentes gêneros de coisas conhecíveis (...)”

<sup>116</sup> *Idem. Ibidem*: “(...) o que é último relativamente a todo conhecimento humano é o que, por natureza, é o primeiro e o mais cognoscível.”

<sup>117</sup> *Idem. Ibidem*: “Portanto, convenientemente analisa e organiza todas as coisas, pois é remontando às causas primeiras que se pode ter um juízo perfeito e universal.”

<sup>118</sup> *Idem. Ibidem*: “Ora, sobre isso é que se aplica a sabedoria, que considera as causas altíssimas (...)”

<sup>119</sup> *Idem. Ibidem*. I-II, 57, 5, C: “É necessário, pois, haver na razão alguma virtude intelectual que a aperfeiçoe, para ela proceder com acerto em relação com os meios.”

<sup>120</sup> *Idem. Ibidem*: “(...) aconselhar e escolher, que são ações relacionadas com os meios, são atos da razão.”



### 5.3.2. As virtudes morais

#### 5.3.2.1. A justiça

Cabe à justiça, como a qualquer outra virtude, tornar bons os atos humanos.<sup>121</sup> Ora, o ato humano só é bom quando estiver conforme a razão.<sup>122</sup> Agora bem, a justiça designa igualdade, e nada é igual a si mesmo<sup>123</sup>, à virtude da justiça compete ordenar as nossas relações com os outros.<sup>124</sup> De forma que cabe a ela retificar ou ratificar a nossa ação em relação a outrem. Destarte, ela consiste em fazer com que cada um dê ao outro o que lhe é devido pela sua ação.<sup>125</sup>

Ora, os débitos são diversos. Logo, à virtude da justiça se anexam outras virtudes, conforme os diferentes tipos de débitos existentes.<sup>126</sup> Desta forma, pela virtude da religião, esmeramos em dar a Deus o que lhe é devido por nos ter criado; por meio da piedade, aspiramos a dar aos pais ou à pátria, o que lhes é devido por nos ter gerado, e, pela gratidão, damos aos nossos benfeitores o que lhes devemos.<sup>127</sup>

---

<sup>121</sup> *Idem. Ibidem.* II-II, 58, 3, C: “Ora, como a justiça retifica as ações humanas, é claro que as torna boas.”

<sup>122</sup> *Idem. Ibidem.* “Pois o ato humano se torna bom, ao atingir a regra da razão, que o retifica.”

<sup>123</sup> *Idem. Ibidem.* II-II, 58, 2, C: “Pois, nada é igual a si mesmo, mas a um outro (nihil enim est sibi aequale, sed alteri)”.

<sup>124</sup> *Idem. Ibidem.* “(...) o nome justiça implica igualdade; por isso, em seu conceito mesmo, a justiça comporta relação com outrem”

<sup>125</sup> *Idem. Ibidem.* I-II, 61, 3, C: “(...) cabe à justiça, parece, pagar a cada um o que deve. (ad iustitiam enim pertinere videtur ut quis debitum reddat).”

<sup>126</sup> *Idem. Ibidem.* “Mas, a razão de débito não é a mesma em todas as situações. (...) E a essas diferentes razões de débitos correspondem diferentes virtudes.”

<sup>127</sup> *Idem. Ibidem.* “Por exemplo, a religião é a virtude pela qual damos a Deus o que lhe é devido; a piedade, pela qual damos aos pais e à pátria o que lhe é devido; a gratidão, aos benfeitores e assim também as demais virtudes.”

### 5.3.2.2. *A temperança*

Pela temperança regulamos os nossos atos internos para que eles não se rendam às paixões, que costumam inclinar-nos para o que é contrário à razão.<sup>128</sup>

### 5.3.2.2. *A fortaleza*

À fortaleza cuida firmar as nossas ações no que é racional, não permitindo que o temor do perigo ou o medo do sofrimento impeçam-nos de agir conforme a reta razão.<sup>129</sup>

Antes de terminarmos a nossa exposição, devemos abordar do tema das leis.

## 6. *As leis*

A lei é certa regra e medida das nossas ações. Ora, a suprema regra e a medida dos atos humanos é a razão. Logo, a lei se define como uma disposição normativa e racional acerca dos atos humanos.<sup>130</sup> Donde, toda lei que não dimanar da razão seja antes uma iniquidade que uma lei. Ora, sendo a lei um ditame da razão, e sendo que pertence a esta última ser o princípio primeiro dos nossos atos, o fim precípua da lei deve ser o fim precípua da razão. Agora bem, o fim último da razão prática é a bem-aventurança. Logo, toda lei deve ser condizente à persecução da beatitude.<sup>131</sup>

---

<sup>128</sup> *Idem. Ibidem.* I-II, 61, 2, C: “(...) quando a paixão impele a algo contrário à razão e aí é preciso que a paixão seja controlada, o que chamamos de temperança (...)”

<sup>129</sup> *Idem. Ibidem:* “(...) quando a paixão nos afasta das normas da razão, como o temor do perigo ou do sofrimento e, nesse caso, devemos firmar, inarredavelmente, no que é racional e a isso se dá o nome de fortaleza.”

<sup>130</sup> *Idem. Ibidem.* I-II, 90, 1, C: “A lei é certa regra e medida dos atos (...). A regra e a medida dos atos humanos é, com efeito, a razão (...). Daí resulta que a lei é algo que pertence à razão.”

Entretanto, como o homem enquanto indivíduo, tal qual a parte que se ordena ao todo e o imperfeito que se ordena ao perfeito, está ordenado à comunidade, importa que a lei prescreva, antes de tudo, o que é devido para consecução da felicidade comum da coletividade.<sup>132</sup> Logo, cumpre que ela emane da mesma comunidade ou de alguém que legitimamente a represente.<sup>133</sup>

## 6.1. *As classes de lei*

### 6.1.1 *A lei eterna*

Ora, já vimos que a lei é sempre uma ordenança da razão, visando a uma comunidade e constituída ou pela própria multidão ou por aquele que a governe. Daí que existirão quantas leis, quantas forem as comunidades. A primeira comunidade é o mundo, cujo governador é Deus. Por conseguinte, há uma lei eterna, que emana da razão eterna, pela qual Deus governa o mundo.<sup>134</sup> Agora bem, como todas as demais comunidades estão englobadas na comunidade do mundo, é claro que o legislador supremo de todas as coisas é Deus, que as governa consoante à lei suprema que procede da sua razão eterna. A esta lei chamamos lei eterna.

---

<sup>131</sup> *Idem. Ibidem.* I-II, 90, 2, C: “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 (...). Portanto, é necessário que a lei vise maximamente à ordem que é para a bem-aventurança.”

<sup>132</sup> *Idem. Ibidem.* I-II, 90, 2, C: “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.”

<sup>133</sup> *Idem. Ibidem.* I-II, 90, 3, C: “E assim constituir a lei ou pertence a toda a multidão, ou pertence à pessoa pública que tem o cuidado de toda a multidão.”

<sup>134</sup> *Idem. Ibidem.* I-II, 91,1, C: “(...) nada é lei senão certo preciso da razão prática no príncipe que governa uma comunidade perfeita. Suposto, porém, que o mundo seja regido pela providência divina, como se mostrou na I Parte, é manifesto que toda comunidade do universo é governada pela razão divina. E assim a própria razão do governo das coisas em Deus, como existindo no príncipe do universo, tem razão de lei. E porque a razão divina nada concebe no tempo, mas tem o conceito eterno, (...), segue-se que é necessário que tal lei seja dita eterna.”

### 6.1.2. A lei natural

O homem participa da lei eterna em virtude da sua natureza racional, que lhe confere a capacidade para conhecer e agir em consonância com o seu fim último, a saber, a beatitude. Ora, tal participação da natureza humana na razão divina, pela qual conhecemos – de modo imediato – as normas últimas do agir em comunidade, chamamos lei natural.<sup>135</sup>

Portanto, a lei natural outra coisa não é senão as normas morais que refluem da nossa própria razão. São elas generalíssimas em seus princípios. O primeiro e mais universal deles é: faça o bem e evite o mal. Dele dimanam todos os demais, como conservar-se a si mesmo e a humanidade através da prole. Outro princípio generalíssimo é a inclinação natural para a verdade. Dela decorre a obrigação de conhecer a verdade, máxime sobre Deus. Há ainda a inclinação natural para a vida em sociedade. Dela deriva, dentre outras coisas, a obrigação de não ofender o próximo.<sup>136</sup>

### 6.1.3. A lei humana

Todavia, a lei natural é ainda uma participação muito geral na lei eterna. Importa que, por um processo racional-dedutivo, infiramos dela certas disposições mais particulares que regulem a vida em sociedade. Ora, esta é a missão precípua do legislador. E estas disposições particulares deduzidas da lei natural pelo legislador chamamo-las leis humanas.<sup>137</sup> Como pudemos notar,

---

<sup>135</sup> *Idem. Ibidem.* I-II, 91, 1, C: “Portanto, nela mesma [a 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. (...) Daí se evidencia que a lei natural nada mais é que a participação da lei eterna na criatura racional.” (Os colchetes são nossos).

<sup>136</sup> *Idem. Ibidem.* I-II, 94, 2, C.

<sup>137</sup> *Idem. Ibidem.* I-II, 91, 3, C: “Segundo isso, deve-se dizer que, 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, é necessário que a razão humana proceda para dispor mais particularmente algumas coisas. E estas disposições particulares descobertas segundo a razão humana, dizem-se leis humanas, mantidas as outras condições que pertencem à razão de lei (...)”.

todas as leis auferem a sua validade da sua conformidade ou adequação com a lei eterna, da qual todas elas derivam em última instância.

## 6.2. A sanção da lei: prêmio ou castigo

Para compreendermos em que consiste a sanção de prêmio ou castigo oriunda da lei nas coisas humanas, importa fazermos uma analogia com as coisas naturais. Estas, quando seguem a ordenação da sua própria natureza, são naturalmente recompensadas com a conservação do seu ser. Todavia, quando infringem a ordem natural, são necessariamente punidas pela corrupção da sua natureza. Estamos no reino da necessidade.<sup>138</sup> Nas coisas humanas, ocorre algo análogo. Quando o indivíduo age de acordo com a ordem natural, não age por necessidade natural como os corpos físicos, mas voluntariamente. Da mesma forma, quando infringe os princípios da lei natural ou das leis humanas, não o faz por necessidade natural, mas voluntariamente. Ora, em assim sendo, cumpre que o legislador premie, também mediante um ato voluntário, aquele que, voluntariamente, agiu em conformidade com o que estabelece à lei, e puna, também através de um ato voluntário, aquele que, voluntariamente, aborreceu a ordem cívica. Desta sorte, tanto na ordem natural quanto na ordem humana, a sanção, seja ela prêmio ou castigo, não é algo extrínseco à lei, mas decorre dela própria.<sup>139</sup>

Passemos à conclusão do nosso texto.

---

<sup>138</sup> *Idem. Suma Contra os Gentios*. III, CXL, 3 (3148): “Assim, pois, nas coisas naturais, quando nelas é conservada a devida ordenação dos princípios naturais e das ações, há necessariamente conservação da natureza e do bem, mas haverá corrupção e mal se forem desviadas do devido fim e da ordem natural.”

<sup>139</sup> *Idem. Ibidem*: “Analogicamente, também nas coisas humanas, quando o homem segue voluntariamente a ordenação imposta pela lei divina, é necessário que ele consiga o bem, não por necessidade, mas pela dispensa do governante, e isto é ser premiado; mas, ao contrário, obterá o mal se a ordem da lei for desobedecida, e isto é ser punido.”

## 7. Conclusão

O apetite é um conceito analógico. Abstraído dos modos como se realiza, podemos defini-lo como a tendência de um sujeito para aquilo que lhe convém, isto é, o seu fim e o seu bem. Nos corpos físicos, destituídos de conhecimento, esta tendência se realiza em virtude unicamente da sua forma natural. Temos, pois, o apetite natural. Nos animais, esta inclinação ocorre em virtude de uma apreensão sensível. Temos, pois, o apetite sensível, que se subdivide em concupiscível, que consiste na tendência do sujeito para aquilo que lhe é deleitável, e o apetite irascível, que consiste na inclinação do sujeito para alcançar o que lhe convém ou impedir que se lhe tirem. No homem, há a vontade, cujo objeto próprio não é o bem sensível, mas o inteligível, pois a vontade é a tendência existente nos seres racionais de se inclinarem ao bem conhecido pelo intelecto.

Ora, quanto a vontade, embora queira por necessidade absoluta e natural ser feliz, e queira, por uma necessidade de fim, o que é para o fim, como não conhece perfeitamente que Deus seja o seu fim e nem o que necessariamente precisa querer para alcançar este fim, e como, ademais, nada quer por violência ou coação, segue-se que a vontade possui livre-arbítrio, ou seja, é livre. E o livre-arbítrio não é uma potência distinta da vontade, mas é a própria vontade enquanto é livre. O ato voluntário se estrutura pela: a) intenção, que consiste em a vontade tender para alguma coisa como para seu fim; b) pela deliberação, que consiste nos meios que se apresentam como modos de se chegar a este fim; c) pelo consentimento, que é quando a vontade se apraz nos meios que lhe são propostos pela deliberação; d) e, finalmente, na eleição, que é a escolha de um destes meios para que a ação seja realizada.

O que determina a moralidade da vontade é o fim, isto é, a intenção. Se a sua intenção for boa, isto é, se ela se inclinar para algo que seja bom, seu ato será bom. Se a sua intenção for má, ou seja, se ela se inclinar para o que é mau, seu ato será moralmente mau. Quanto ao objeto, o que lhe determina a moralidade, é o fato de ele estar ou não de acordo com a razão, regra e medida dos atos humanos. Destarte, se desejá-lo estiver de acordo com a reta razão, ele será bom, se não houver tal concordância, ele será um mau.

Ora, a virtude é justamente a tendência ou inclinação habitual para agir conforme a razão. E como não somos somente seres intelectivos, mas também volitivos, há virtudes intelectuais e virtudes morais. As virtudes intelectuais corrigem o nosso conhecimento. Assim a ciência faz

com que conheçamos retamente as causas próximas das coisas, e a sapiência faz com que conheçamos com exatidão as causas últimas das coisas. Há, ainda, a prudência, pela qual conseguimos aplicar com acerto aquilo que conhecemos em nossas ações particulares e contingentes. Finalmente, existem as virtudes morais. São elas: a justiça, pela qual damos a cada um o que lhe é devido; a temperança, que não permite que a nossa vontade se renda aos apelos concupiscíveis da sensibilidade, deixando de fazer o que é de acordo com a razão; e a fortaleza, que não nos deixa ceder ante o medo do perigo e do sofrimento, quando estamos buscando agir conforme a reta razão.

Por fim, há a lei, que é um certo ditame da razão – regra e medida dos atos humanos – que visa felicidade comum aos homens que habitam a cidade, comunidade perfeita. Ela deve proceder ou da multidão para a qual ela é destinada, ou do príncipe que representa esta multidão. O conceito de lei também não é unívoco, pois lei diz-se de muitos modos. Abstraída relativamente dos modos como se realiza, pode-se defini-la como regra e medida de uma ação. Assim, a lei eterna, que é a própria essência divina, é a regra e medida da ação de Deus. Não que haja heteronomia em Deus, pois a essência de Deus é o próprio Deus. Há, ademais, a lei natural, que é certa participação na lei eterna, a qual é participada pelos corpos físicos unicamente em virtude de sua inclinação natural, e pela criatura racional em virtude da sua própria natureza racional, que lhe dita as normas e regras do seu agir. Por fim, existem as leis humanas, que são deduções mais particulares da lei natural, feitas pelo legislador para servir de regra e medida das ações do cidadão na cidade, a fim de que todos alcancem o seu fim comum: *a beatitude*.

A lei prevê sanções: prêmios e castigos. Os corpos físicos, quando, por alguma razão, falham na atividade que lhes é própria, recebem, naturalmente, o “castigo” por esta falha, “castigo” este que consiste em não conseguirem conservar o seu ser. O mesmo acontece quando acertam, ou seja, naturalmente recebem o “prêmio” da conservação do seu ser. Já o homem que pode, livre e espontaneamente, obedecer às leis, deve, quando não as observa, ser punido, por uma ação deliberada do legislador. Mas quando, ao contrário, livremente obedece à lei, deve, também por iniciativa do legislador, ser premiado.

## **BIBLIOGRAFIA**

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

FRANCA, Leonel. **A Psicologia da Fé**. 7ª ed. Rio de Janeiro: Agir Editora, 1958.

LAUAND, Luiz Jean **A Educação no Novo Catecismo Católico**. In: LAUAND, Luiz Jean. **Sete Conferências Sobre Tomás de Aquino**. São Paulo: Esdc, 2006.

NICOLAS, Joseph. **Vocabulário da Suma Teológica**. Verbete “Apetite”. In: TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. Trad. Aimom- Marie Roguet et al. São Paulo: Loyola, 2001.

SILVEIRA, Sidney. **Santo Agostinho e o Mal como Privação dos Bens Naturais**. In: AGOSTINHO, Santo. **A Natureza do Bem**. Trad. Carlos Ancêde Nougé. 2ª ed. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2006

TOMÁS DE AQUINO. **Suma Contra os Gentios**. Trad. D. Odilão Moura e Ludgero Jaspers. Rev Luis A. De Boni. Porto Alegre: EDPUCRS, 1996. 2 v.

\_\_\_\_\_. **De Malo**. In: LAUAND, Jean. **Sete Conferências sobre Tomás de Aquino**. São Paulo: ESDC, 2006.

\_\_\_\_\_. **Suma Teológica**. Trad. Aimom- Marie Roguet et al. São Paulo: Loyola, 2001. v. II e III.

\_\_\_\_\_. \_\_\_\_\_. **Suma Teológica**. In: LAUAND, Jean. **Sete Conferências sobre Tomás de Aquino**. São Paulo: ESDC, 2006.