

CAPÍTULO X

PER SE E PRAETER INTENTIONEM

Os conceitos de querido *per se* e realizado *praeter intentionem* são usados com alguma frequência pelo Aquinate, porque permitem-lhe distinguir aqueles aspectos que num acto acontecem de uma maneira não intencional, daqueles que são propriamente desejados voluntariamente. Sobretudo no contexto do princípio do duplo efeito, o debate actual à volta destes temas é considerável e em vários pontos importantes, por exemplo no que respeita à especificação moral de determinadas acções em que entram em jogo diversos bens da pessoa humana, ainda se está longe de chegar a um consenso de como se devam interpretar algumas afirmações de são Tomás para, posteriormente, poder aplicar a mesma lógica a novos casos.

1. OS TEXTOS IMPORTANTES

Nos seus discursos morais são Tomás usa a expressão *praeter intentionem* fundamentalmente com três sentidos diferentes: para sublinhar que o mal moral não é querido *per se*, para referir-se aos imprevistos que podem incidir sobre determinada acção e, ainda, para referir-se aqueles efeitos previstos mas que não são o motivo do agir e que portanto não podem incidir sobre a especificação moral do acto. O que nos interessa principalmente neste capítulo é, obviamente, aquele usado por ele quando trata da especificação moral do acto humano.

É importante recordar, desde já, que, com alguma frequência o Aquinate usa a expressão *per accidens* como sinónimo de *praeter intentionem*, ou seja usa a contraposição entre aquilo que é querido *per se* e aquilo que está *praeter intentionem* como sinónima da contraposição entre aquilo que é querido *per se* e aquilo que se realiza *per accidens*.

Um primeiro sentido em que ele usa *praeter intentionem* é para descrever o facto de que a vontade não tende directamente para o mal moral

enquanto tal, que aliás tem razão de privação¹. Nesta linha afirma que «todo o agente tende para o bem. O mal não é portanto *per se* causa de nada, mas apenas *per accidens*»². O mal moral é sempre um bem aparente. De facto «aquilo que é desejável é a perfeição e o fim, mas o princípio da acção é a forma. Porém, quando a uma perfeição ou a uma forma está unida a privação de outra perfeição ou de outra forma, sucede que a privação ou o mal é desejado *per accidens*, sendo o princípio de qualquer acção, não enquanto é má, mas por causa do bem anexo»³. Obviamente que «ninguém realiza a própria destruição tendendo intencionalmente para ela, mas não é impossível que por meio de determinada acção se siga certo dano para além da intenção (*praeter intentionem*) do agente e assim determinada coisa é a causa da própria destruição. É evidente que o doente que comeu coisas nocivas pelas quais incorreu na morte, tendia na realidade para o gozo nas obras pecaminosas, mas às quais se seguiu a destruição da alma *praeter intentionem*»⁴. Com isto, obviamente, o Aquinate não tenciona desresponsabilizar o sujeito agente que deliberadamente tendendo para um determinado bem em certa acção vai simultaneamente contra outro devido, agindo mal⁵. Mas en-

¹ *Super De divinis nominibus*, cap. 4, lect. 16: «adulterium corrumpit virtutem in quantum caret ordine debito, quod pertinet ad rationem mali; sed secundum quod est delectabile, quod pertinet ad rationem boni, delectat et multa alia bona facit. Sic igitur apparet quod malum secundum seipsum est corruptivum, sed generativum non nisi per accidens, scilicet propter bonum».

² *Contra Gentiles*, lib. 3, cap. 10, n. 4: «omne agens intendit bonum. Malum igitur per se non est causa alicuius, sed solum per accidens».

³ *Compendium theologiae*, lib. 1, cap. 117: «Desiderabile enim est perfectio et finis, principium autem actionis est forma. Quia vero uni perfectioni vel formae adiungitur privatio alterius perfectionis aut formae, contingit per accidens quod privatio seu malum desideratur, et est alicuius actionis principium, non in quantum est malum, sed propter bonum adiunctum».

⁴ *Super Sent.*, lib. 2, d. 35, q. 1, a. 5, ad 4: «nihil agit ad suam corruptionem intendens illam; sed non est inconveniens ut per actionem alicujus sequatur corruptio ejus praeter intentionem agentis: et sic per accidens aliquid suae corruptionis causa est, sicut patet in infirmo, qui comedit nociva, ex quibus mortem incurrit; intendit enim delectationem in cibo; sed praeter delectationem sequitur mors: et similiter est in eo qui peccat; intendit enim delectari in opere peccati; sed corruptio animae praeter intentionem ejus sequitur».

⁵ Cf. *Contra Gentiles*, lib. 3, cap. 12, n. 5: «malum incidit praeter intentionem agentis, quod semper intendit aliquod bonum, ad quod sequitur exclusio alterius boni, quod est ei oppositum»; *Summa theologiae*, I, q. 19, a. 9, c.: «fornicator intendit delectationem, cui

tão em que sentido é que afirmamos que alguém quis o que era mau? Por exemplo, «quem lança no mar as mercadorias por causa da sua salvação, não quer o lançamento das mercadorias, mas a salvação, o lançamento das mercadorias não é querido por si mesmo, mas sim a salvação. De modo semelhante alguém que para alcançar determinado bem sensível quer fazer determinada acção desordenada, não quer a desordem nem a deseja por si mesma, mas sim em vista de tal bem sensível. E, portanto, deste modo a malícia e o pecado dizem-se ser voluntários, tal como o lançar as mercadorias no mar»⁶. Nesta linha de raciocínio o Aquinate explicita, ulteriormente, quando defende que «o mal não tem uma causa a não ser *per accidens* de um duplo modo. O primeiro modo é, enquanto que o agente age *per accidens* no que diz respeito àquilo que acontece *praeter intentionem* porque todo o agente age em vista do fim e tende para o bem que é o fim e portanto nenhuma privação é querida por si mesma, mas deriva de uma forma introduzida que é acrescentada. O fogo não “deseja” privar a matéria da forma do ar mas introduzir a sua forma própria, mas introduzindo a sua própria forma priva da forma do ar. De modo semelhante o pecador tende para o agradável, ou seja para o bem de alguma das suas partes e não para a privação da graça. O segundo modo, em que se diz que o agente [causa o mal] acidentalmente é quando remove um impedimento. De facto, aquilo que impede a privação é uma determinada forma ou coisa e, portanto, diz-se que causa a privação aquele que remove aquela coisa. Aquele que apaga uma vela ou a leva para fora de casa, diz-se que é a causa da escuridão. Logo, pode-se dizer que tudo aquilo sustém o impedimento, tudo aquilo que é, ou é princípio ou provém de um princípio, é entendido enquanto constitui realmente determinada coisa, mas não do mal que é um tipo de privação e não designa

coniungitur deformitas culpae. Malum autem quod coniungitur alicui bono, est privatio alterius boni. Nunquam igitur appeteretur malum, nec per accidens, nisi bonum cui coniungitur malum, magis appeteretur quam bonum quod privatur per malum».

⁶ *Contra Gentiles*, lib. 3, cap. 5, n. 13: «qui proiicit merces in mari causa salutis, non intendit projectionem mercium, sed salutem, projectionem autem vult non simpliciter, sed causa salutis. Similiter propter aliquod bonum sensibile consequendum aliquis vult facere inordinatam actionem, non intendens inordinationem, neque volens eam simpliciter, sed propter hoc. Et ideo hoc modo malitia et peccatum dicuntur esse voluntaria, sicut projectio mercium in mari».

uma determinada natureza em sentido positivo»⁷.

Se as coisas são assim então pode-se afirmar que «em qualquer pecador a aversão a Deus é *praeter intentionem*, porque o mal não pode ser querido directamente, mas só o bem»⁸, e mais ainda, «o mal não é apenas *praeter intentionem*, mas está também para além do caminho porque o movimento [da vontade] *per se* não termina no mal»⁹. Com estas afirmações pode parecer que o Aquinate desresponsabilize o sujeito moral. Tal não é verdade. Sublinhar que o mal moral é uma privação de um fim devido e que portanto não pode ser querido *per se* mas apenas *praeter intentionem* não implica defender que o sujeito moral não seja imputável pela maldade presente nas suas acções desordenadas. São Tomás sabe isso muito bem e é para fazer ressaltar tal facto que afirma que «nos agentes voluntários a intenção dirige-se a determinado bem particular, ao qual se segue uma acção, uma vez que as coisas universais não movem [a agir] mas sim as particulares, sobre quais se dirige o acto. Se portanto o bem que é desejado é acompanhado, sempre ou frequentemente, por uma privação de um bem, confor-

⁷ *Super Sent.*, lib. 2, d. 1, q. 1, a. 1, ad 2: «malum non habet causam nisi per accidens dupliciter. Primo modo scilicet, secundum quod agens per accidens dicitur respectu ejus quod accidit praeter intentionem agentis, quia omne agens agit propter finem, et intendit bonum quod est finis, et nulla privatio est intenta, sed sequitur ex forma inducta cui adjungitur: ignis enim non intendit a materia privare formam aeris, sed inducere formam propriam; sed inducendo formam propriam, privat formam aeris; similiter peccator intendit dulcedinem, quae est bonum alicujus partis ejus, scilicet concupiscibilis, et non intendit privationem gratiae. Secundo, sicut dicitur agens per accidens, removens prohibens: prohibens enim privationem est forma vel res aliqua. Unde qui removet illam rem, dicitur causare privationem; sicut qui extinguit candelam vel exportat ex domo, dicitur causare tenebras. Quod ergo dicitur, quod omne quod est, vel est principium vel a principio, intelligendum est de illis quae sunt aliquid in re; sed malum est privatio quaedam, et non nominat naturam aliquam positive».

⁸ *Ibidem*, d. 5, q. 1, a. 2, ad 5: «in quolibet peccatore aversio a Deo est praeter intentionem: quia malum non potest esse intentum, sed semper bonum»; *Super De divinis nominibus*, cap. 4, lect. 14: «nullus facit illa quae facit, respiciens ad rationem mali, etsi aliquando id ad quod respicit sit malum, sicut aliquis facit aliquid ut fornicetur, non respiciendo ad fornicationem in quantum est mala, sed in quantum est delectabilis. Ex quo patet quod nullum existens desiderat malum nisi per accidens et quod omne existens desiderat bonum».

⁹ *De malo*, q. 1, a. 3, ad 14: «malum non solum est praeter intentionem, sed etiam praeter viam, quia motus per se non terminatur ad malum».

me à razão, segue-se que o mal moral deriva sempre ou frequentemente não por causa do acaso, como é claro naquele que deseja uma mulher pelo prazer, prazer ao qual se acrescenta a desordem do adultério, logo o mal do adultério não se segue por acaso. Contrariamente é casual o mal que se causa, se para o objecto que o alguém tende, se segue determinado “pecado” raramente, como quando alguém disparando a uma ave acerta num homem»¹⁰. Ou seja, somos imputáveis pelo mal moral que é inerente, sempre ou frequentemente, aos bens práticos para os quais se dirigem os nossos actos voluntários.

Um segundo sentido, distinto do primeiro que acabámos de ver, em que o Aquinate usa *praeter intentionem* é para referir-se àqueles factos imprevistos e fortuitos que podem incidir sobre determinado acto humano. Na realidade – afirma ele – «nos agentes intelectuais ou dotados de uma outra [faculdade de] estimação, a intenção segue a apreensão, de facto a intenção tende para aquilo que é apreendido como fim. Se portanto se chega a qualquer coisa que não tenha espécie apreendida, tal está para além da intenção, como se alguém tenciona comer mel e come fel pensando tratar-se de mel, tal está para além da intenção. Mas todo o agente intelectual tende para uma certa coisa segundo tenha, para ele, razão de bem [...]. Se, portanto, tal não é bom mas mau, tal estará para além da intenção. Portanto o agente intelectual não opera o mal senão para além da intenção. Como pois tender para o bem é comum ao agente intelectual e ao agente natural, o mal não deriva da intenção de algum agente mas está além da intenção»¹¹. Nestes casos o resul-

¹⁰ *Contra Gentiles*, lib. 3, cap. 5, n. 11: «In agentibus autem voluntariis intentio est ad bonum aliquod particulare, si debet sequi actio: nam universalia non movent, sed particularia, in quibus est actus. Si igitur illud bonum quod intenditur, habeat coniunctam privationem boni secundum rationem vel semper vel frequenter, sequitur malum morale non casualiter, sed vel semper vel frequenter: sicut patet in eo qui vult uti femina propter delectationem, cui delectationi adiuncta est inordinatio adulterii; unde malum adulterii non sequitur casualiter. Esset autem casuale malum si ad id quod intendit, sequeretur aliquod peccatum ut in paucioribus: sicut cum quis, proiciens ad avem, interficit hominem».

¹¹ *Ibidem*, cap. 4, n. 5: «In agentibus per intellectum et aestimationem quamcumque, intentio sequitur apprehensionem: in illud enim tendit intentio quod apprehenditur ut finis. Si igitur perveniatur ad aliquid quod non habet speciem apprehensam, erit praeter intentionem: sicut, si aliquis intendat comedere mel, et comedat fel credens illud esse mel, hoc erit praeter intentionem. Sed omne agens per intellectum tendit ad aliquid secundum quod accipit illud sub ratione boni, sicut ex superioribus patet. Si ergo illud non sit bonum,

tado *praeter intentionem* parece ser imputável exclusivamente a uma falha da dimensão cognitiva do acto humano e nesse sentido aplica-se bem a expressão “resultado imprevisto”, em sentido próprio de resultado não previsto e consequentemente não querido pelo agente. Nesta linha pode dizer-se que «aquilo que deriva da acção de algum agente para além da sua intenção (*praeter intentionem*), diz-se que acontece casual ou fortuitamente»¹² e portanto «aquilo que de facto deriva da acção, é diferente daquilo que era desejado intencionalmente pelo agente, [nestes casos] é evidente que [tal resultado] está para além da intenção»¹³ do agente.

Exemplificando, pode-se dizer que «aquilo que é *praeter intentionem* é accidental. Portanto quem querendo escolher mel escolhe de facto fel *praeter intentionem*, obviamente que *per se* escolhe mel mas accidentalmente fel»¹⁴, e por isso «aquilo que é causado para além da intenção (*praeter intentionem*) do agente, não tem uma causa *per se* mas acontece accidentalmente, como quando alguém encontra um tesouro enquanto plantava no campo»¹⁵. A vontade, como vimos, segue o objecto que lhe é proposto pela razão, e consequentemente pode-se dizer que «a vontade é causa de certas coisas às vezes *per se* e às vezes *per accidens*. É causa *per se* certamente como quando *per intentionem* age em vista de tal efeito, por exemplo quando alguém quer encontrar um tesouro e escavando o encontra. É causa *per accidens*, quando *praeter intentionem* [produz um determinado efeito], como quando alguém querendo cavar um sepulcro encontra um tesouro»¹⁶. É,

sed malum, hoc erit praeter intentionem. Agens igitur per intellectum non operatur malum nisi praeter intentionem. Cum igitur tendere ad bonum sit commune agenti per intellectum et per naturam, malum non consequitur ex intentione alicuius agentis nisi praeter intentionem».

¹² *Ibidem*, cap. 3, n. 9: «Quod provenit ex alicuius agentis actione praeter intentionem ipsius, dicitur a casu vel fortuna accidere».

¹³ *Ibidem*, cap. 4, n. 2: «Quod enim ex actione consequitur diversum ab eo quod erat intentum ab agente, manifestum est praeter intentionem accidere».

¹⁴ *Sententia Ethic.*, lib. 7, lect. 9, n. 4: «Illud autem quod est praeter intentionem, est per accidens. Unde ille qui intendit eligere mel et eligit fel praeter intentionem, per se quidem eligit mel, sed per accidens fel».

¹⁵ *Contra Gentiles*, lib. 2, cap. 41, n. 8: «educitur praeter intentionem agentis, non habet causam per se, sed incidit per accidens: sicut cum quis invenit thesaurum fodiens ad plantandum».

¹⁶ *De malo*, q. 2, a. 1, c.: «voluntas est causa alicuius quandoque quidem per se, quandoque

pois, agora mais evidente que «aquilo que de facto deriva da acção e é diferente daquilo para o qual o agente tendia é evidente que acontece *praeter intentionem*»¹⁷.

Em síntese, pode-se dizer que «nos agentes intelectuais ou que seguem determinada estimacção, a intenção segue a apreensão, pois de facto a intenção tende para aquilo que é apreendido como fim. Se de facto se chega a qualquer coisa que não tinha sido apreendida especificamente, tal coisa faz-se *praeter intentionem*, tal como quando alguém querendo comer mel, come fel pensando tratar-se de mel, fá-lo *praeter intentionem*»¹⁸, e é neste sentido que se afirma que «as coisas fortuitas são *praeter intentionem*»¹⁹.

Finalmente, existe, ainda, um terceiro sentido em que são Tomás usa a expressão *praeter intentionem*, concretamente quando trata dos elementos que determinam a espécie moral do acto humano. Na q. 64, a. 7, ele trata a questão da moralidade da legítima defesa e da sua especificação moral. Desta passagem a tradição moral formulou posteriormente a doutrina da acção de duplo efeito. Eis o corpo da sua famosa resposta:

«Respondo dizendo que nada proíbe que um mesmo acto tenha dois efeitos, dos quais apenas um esteja na intenção, e o outro na realidade esteja para além da intenção (*praeter intentionem*). Mas os actos morais recebem a espécie segundo aquilo que é querido intencionalmente, e não daquilo que está para além da intenção (*praeter intentionem*), como seja aquilo que é *per accidens*, como já disse

autem per accidens; per se quidem, sicut quando per intentionem agit ad talem effectum, puta si aliquis volens invenire thesaurum, fodiens inveniat; per accidens autem, sicut quando praeter intentionem, puta si aliquis volens fodere sepulcrum, fodiendo inveniat thesaurum».

¹⁷ *Contra Gentiles*, lib. 3, cap. 4, n. 2: «Quod enim ex actione consequitur diversum ab eo quod erat intentum ab agente, manifestum est praeter intentionem accidere».

¹⁸ *Ibidem*, n. 5: «In agentibus per intellectum et aestimationem quamcumque, intentio sequitur apprehensionem: in illud enim tendit intentio quod apprehenditur ut finis. Si igitur perveniatur ad aliquid quod non habet speciem apprehensam, erit praeter intentionem: sicut, si aliquis intendat comedere mel, et comedat fel credens illud esse mel, hoc erit praeter intentionem».

¹⁹ *Ibidem*, cap. 92, n. 10: «fortuita sint praeter intentionem».

acima. Logo, do acto de autodefesa de alguém podem seguir-se dois efeitos, o primeiro é a conservação da própria vida, enquanto que o outro é a morte do agressor. *O acto que tende intencionalmente para conservação da própria vida, não tem razão de ilícito*, uma vez que é natural para qualquer ser conservar a vida enquanto possa. Pode também acontecer que determinado acto proveniente de uma boa intenção se torne ilícito se não é proporcionado ao fim. E portanto se alguém defendendo a própria vida usa de maior violência de quanto seja necessário, age ilicitamente. Se na realidade alguém moderadamente repele a violência, então é uma defesa lícita, na realidade segundo o direito “é lícito afastar a força com a força nos limites da legítima defesa”. Não é necessário à salvação que o homem renuncie ao acto de legítima defesa para evitar a morte de outro, porque está mais obrigado a conservar a própria vida que a vida de outro. Mas porque matar um homem não é lícito senão à autoridade pública em razão do bem comum, como se disse antes, *é ilícito que o homem tencione matar outro homem para defender-se a si mesmo*, a não ser aquele que tem autoridade pública, o qual tencionando matar um homem para sua defesa, refere este facto ao bem público, como é claro no soldado que combate contra o inimigo e no caso do polícia que luta contra os ladrões. Ainda que estes também pequem se forem movidos por interesses pessoais desordenados»²⁰.

²⁰ *Summa theologiae*, II-II, q. 64, a. 7, c.: «Respondeo dicendum quod nihil prohibet unius actus esse duos effectus, quorum alter solum sit in intentione, alius vero sit praeter intentionem. Morales autem actus recipiunt speciem secundum id quod intenditur, non autem ab eo quod est praeter intentionem, cum sit per accidens, ut ex supradictis patet. Ex actu igitur alicuius seipsum defendentis duplex effectus sequi potest, unus quidem conservatio propriae vitae; alius autem occisio invadentis. Actus igitur huiusmodi ex hoc quod intenditur conservatio propriae vitae, non habet rationem illiciti, cum hoc sit cuilibet naturale quod se conservet in esse quantum potest. Potest tamen aliquis actus ex bona intentione proveniens illicitus reddi si non sit proportionatus fini. Et ideo si aliquis ad defendendum propriam vitam utatur maiori violentia quam oporteat, erit illicitum. Si vero

Esta passagem é particularmente rica e luminosa, porém a sua interpretação, mesmo entre os autores contemporâneos, está longe de ser consensual. Neste momento importa sublinhar apenas as ideias principais que o Aquinate defende mais explicitamente. A mais importante presente nesta sua resposta é sem dúvida aquela segundo a qual o acto não recebe a sua espécie moral de todos os efeitos previstos mas daquele que é querido intencionalmente²¹. O Aquinate rejeita aquela que seria nos dias de hoje a proposta proporcionalista quando afirma que é ilícito escolher matar outro homem com o fim de defender a própria vida (*finis operantis*), mas afirma contemporaneamente que não é imoral o acto que defendendo a própria vida possa causar a morte *praeter intentionem* ao agressor, e isto é possível porque *neste caso* o acto de causar a morte a um agressor é proporcionado a ser animado por escolhas (*finis proximus*) especificamente diferentes do ponto de vista moral²².

Noutro local, ele afirma que «é possível porém que um mesmo acto segundo a espécie natural seja ordenado a diferentes fins da vontade, como aquele de matar um homem, o qual sendo um mesmo acto segundo a espécie natural, pode ser ordenado enquanto fim à conservação da justiça e à satisfação da ira. E derivante disso são actos diferentes segundo a espécie moral, porque um é um acto virtuoso e o outro é um acto vicioso. De facto, o movimento [da vontade] não recebe a espécie daquilo que é o termo aciden-

moderate violentiam repellat, erit licita defensio, nam secundum iura, *vim vi repellere licet cum moderamine inculpatae tutelae*. Nec est necessarium ad salutem ut homo actum moderatae tutelae praetermittat ad evitandum occisionem alterius, quia plus tenetur homo vitae suae providere quam vitae alienae. Sed quia occidere hominem non licet nisi publica auctoritate propter bonum commune, ut ex supradictis patet; illicitum est quod homo intendat occidere hominem ut seipsum defendat, nisi ei qui habet publicam auctoritatem, qui, intendens hominem occidere ad sui defensionem, refert hoc ad publicum bonum, ut patet in milite pugnante contra hostes, et in ministro iudicis pugnante contra latrones. Quamvis et isti etiam peccent si privata libidine moveantur». O itálico é nosso.

²¹ Cf. *ibidem*, ad 3: «irregularitas consequitur actum homicidii etiam si sit absque peccato, ut patet in iudice qui iuste aliquem condemnat ad mortem. Et propter hoc clericus, etiam si se defendendo interficiat aliquem, irregularis est, quamvis non intendat occidere, sed seipsum defendere».

²² Cf. *ibidem*, ad 4: «actus fornicationis vel adulterii non ordinatur ad conservationem propriae vitae ex necessitate, sicut actus ex quo quandoque sequitur homicidium».

tal, mas apenas daquilo que é o termo *per se*. O fins morais são acidentais com respeito às coisas naturais e também os fins naturais são acidentais às coisas morais. Portanto nada impede que actos que são iguais segundo a espécie natural sejam diferentes segundo a espécie moral e vice-versa»²³. De facto «nos actos e nos movimentos humanos diz-se *per se* daquilo que é segundo a intenção. [...] E, nos actos humanos, é considerado accidental determinada coisa que seja *praeter intentionem*»²⁴, pois «na realidade aquilo que é accidental nunca dá a espécie. E aquilo que está para além da intenção (*praeter intentionem*) do agente é accidental»²⁵.

É agora mais claro que «tal como nas coisas naturais aquilo que é accidental não constitui a espécie, assim também acontece nas coisas morais. Nestas aquilo que é intencional é querido *per se*, enquanto que aquilo que se segue para além da intenção (*praeter intentionem*) é como que accidental»²⁶ e «o que é accidental não dá a espécie»²⁷. Portanto «as realidades morais recebem a espécie não daquelas coisas que são acidentais e acontecem *praeter intentionem*, mas daquilo que é querido *per se*»²⁸. Falando dos hábitos, o Aquinate sublinha a mesma ideia quando afirma que «o objecto *per se* e formalmente querido especifica o hábito, mas enquanto é materialmente

²³ *Ibidem*, I-II, q. 1, a. 3, ad 3: «Possibile tamen est quod unus actus secundum speciem naturae, ordinetur ad diversos fines voluntatis, sicut hoc ipsum quod est occidere hominem, quod est idem secundum speciem naturae, potest ordinari sicut in finem ad conservationem iustitiae, et ad satisfaciendum irae. Et ex hoc erunt diversi actus secundum speciem moris, quia uno modo erit actus virtutis, alio modo erit actus vitii. Non enim motus recipit speciem ab eo quod est terminus per accidens, sed solum ab eo quod est terminus per se. Fines autem morales accidunt rei naturali; et e converso ratio naturalis finis accidit morali. Et ideo nihil prohibet actus qui sunt iidem secundum speciem naturae, esse diversos secundum speciem moris, et e converso».

²⁴ *Ibidem*, II-II, q. 37, a. 1, c.: «Per se quidem in humanis actibus et motibus dicitur esse id quod est secundum intentionem. [...] Per accidens autem in humanis actibus consideratur ex hoc quod aliquid est praeter intentionem».

²⁵ *Ibidem*, I-II, q. 72, a. 5, c.: «Nunquam enim id quod est per accidens, constituit speciem. Id autem quod est praeter intentionem agentis, est per accidens».

²⁶ *Ibidem*, II-II, q. 39, a. 1, c.: «sicut enim in rebus naturalibus id quod est per accidens non constituit speciem, ita etiam nec in rebus moralibus. In quibus id quod est intentum est per se, quod autem sequitur praeter intentionem est quasi per accidens».

²⁷ *Ibidem*, q. 43, a. 3, c.: «quod est per accidens non constituit speciem».

²⁸ *Ibidem*, q. 150, a. 2, c.: «moralia recipiunt speciem non ab his quae per accidens eveniunt praeter intentionem, sed ab eo quod est per se intentum».

querido é *per accidens*»²⁹, e portanto «a espécie dos hábitos virtuosos e viciosos deriva daquilo que é querido *per se*, e não daquilo que é acidental e *praeter intentionem*»³⁰. Na verdade, «aquilo que é *praeter intentionem* é acidental, pois aquilo que é extrínseco e acidental não dá a espécie, mas a espécie do hábito deriva do objecto para o qual tende *per se*»³¹.

Há que ter presente que «querer coisas más é um mal, mas entender coisas más não é um mal»³². É *apenas* pela vontade que a pessoa humana se ordena ou não para o seu fim *debitum*. Conhecer o mal não implica desejar o mal. Nesta linha de pensamento, é necessário dizer que é possível querer uma coisa boa que pode causar indirectamente um efeito indesejado previsto, porém segundo o Aquinate «nada daquilo que é acidental, constitui a espécie, mas apenas aquilo que é [querido] *per se*»³³ e portanto «aquilo que acontece para além da intenção (*praeter intentionem*) do agente, não é um efeito querido *per se*, mas acidentalmente»³⁴. Todavia, «quando aquilo que se acrescenta é *per se* parte daquilo ao qual é acrescentado, constitui a sua espécie, mas quando se relaciona com esse *per accidens*, tem uma determinada espécie própria, que porém não é a espécie daquilo a que é acrescentado porque aquilo que se acrescenta *per accidens* não se torna uma única coisa *per se* com aquilo a que é acrescentado»³⁵, e portanto «não é necessário que tudo aquilo que é circunstância em comunhão com o acto constitua uma de-

²⁹ *Ibidem*, q. 59, a. 2, ad 1: «obiectum per se et formaliter acceptum specificat habitum, non autem prout accipitur materialiter et per accidens».

³⁰ *Ibidem*, q. 109, a. 2, ad 2: «habitus virtutum et vitiorum sortiuntur speciem ex eo quod est per se intentum, non autem ab eo quod est per accidens et praeter intentionem».

³¹ *Sententia Ethic.*, lib. 2, lect. 7, n. 9: «Quod autem est praeter intentionem est per accidens: id autem quod est extrinsecum et per accidens non constituit speciem, sed species habitus sumitur secundum obiectum in quod per se tendit».

³² *Super Sent.*, lib. 2, d. 39, q. 1, a. 2, c.: «velle enim mala, malum est; sed intelligere mala, non est malum».

³³ *Summa theologiae*, I-II, q. 18, a. 5, c.: «nihil quod est per accidens, constituit speciem, sed solum quod est per se».

³⁴ *De malo*, q. 1, a. 3, c.: «quod enim provenit praeter intentionem agentis, non est effectus per se, sed per accidens».

³⁵ *Ibidem*, q. 2, a. 6, c.: «quia cum id quod additur, est per se divisivum eius cui additur, facit speciem eius; cum autem per accidens se habet ad ipsum, habet quidem speciem suam, quae tamen non est species eius cui additur, quia quod advenit per accidens, non fit unum per se cum eo cui advenit».

terminada espécie no acto, mas apenas aquilo que diz respeito *per se* ao acto. De facto, já foi dito antes que, uma coisa diz respeito ao acto moral *per se*, na medida em que é comparado com a razão como conveniente ou repugnante. Se, portanto, a soma de uma circunstância não comporta nenhuma especial repugnância à razão, então não dá a espécie ao acto»³⁶. Recapitulando, «é evidente que cada coisa se especifica por aquilo que é essencial (*per se*) e não pelo que é accidental. Pois, o que é accidental está fora da razão de espécie»³⁷.

Além deste conjunto de afirmações mais teóricas encontramos, também, alguns exemplos através dos quais são Tomás ilustra mais claramente as implicações das suas posições. Na II-II, q. 59, são Tomás coloca o problema de saber se cometer injustiças seja próprio dos injustos, ou não necessariamente. Eis o corpo da sua resposta:

«Respondo dizendo que tal como o objecto da justiça é qualquer coisa de proporcionado nas coisas externas, assim também o objecto da injustiça é qualquer coisa de desproporcionado, enquanto certamente consiste no facto de que a alguém é dado mais ou menos de quanto lhe é devido. Ora, o hábito da injustiça diz respeito a este objecto mediante o próprio acto, que se denomina injustiça. Pode pois acontecer que alguém cometendo uma coisa injusta não seja injusto de duas maneiras. Primeiro, por defeito de comparação entre o acto e o objecto próprio, o qual recebe a espécie e a denominação do objecto *per se*, e não do objecto *per accidens*. De facto nas acções que se realizam em vista do fim é *per se* aquilo que é intencional; enquanto que são *per accidens* os elementos que vão para

³⁶ *Ibidem*: «non oportet quod omne quod est circumstantia communioris actus, constituat speciem aliquam in actibus, sed illud tantum quod per se pertinet ad actum. Iam autem dictum est, quod ad actum moralem aliquid per se pertinet, secundum quod comparatur ad rationem ut conveniens et repugnans. Si ergo circumstantia addita nullam specialem repugnantiam ad rationem importet, non dat speciem actui».

³⁷ *Summa theologiae*, I-II, q. 72, a. 1, c.: «Manifestum est autem quod unumquodque, consequitur speciem secundum illud quod est per se, non autem secundum id quod est per accidens, quia ea quae sunt per accidens, sunt extra rationem speciei».

além da intenção (*praeter intentionem*). Portanto, se alguém realiza uma coisa injusta sem a intenção de cometer uma injustiça, porque, por exemplo age por ignorância, sem saber que realiza uma coisa injusta, então ele não realiza a injustiça *per se*, formalmente falando, mas apenas *per accidens* e quase realizando materialmente aquilo que é injusto. Esta operação não se denomina injustiça. Outro modo em que tal pode acontecer é pela falta de ligação entre o próprio acto e o hábito correspondente. Uma injustiça às vezes pode derivar de uma paixão, por exemplo, da ira ou da concupiscência, mas outras vezes pode nascer de uma escolha deliberada, quando a injustiça agrada em si mesma, e então propriamente essa deriva de um hábito porque àqueles que possuem determinado hábito é directamente agradável aquilo que convém a tal hábito. Portanto a realização de uma coisa injusta de maneira intencional e deliberada é próprio do injusto, segundo que diz-se injusto aquele que tem o hábito da injustiça. Mas realizar a injustiça para além da intenção, ou por causa de uma paixão, pode acontecer a qualquer um que não tenha o hábito da injustiça»³⁸.

³⁸ *Ibidem*, II-II, q. 59, a. 2, c.: «Respondeo dicendum quod sicut obiectum iustitiae est aliquid aequale in rebus exterioribus, ita etiam obiectum iniustitiae est aliquid inaequale, prout scilicet alicui attribuitur plus vel minus quam sibi competat. Ad hoc autem obiectum comparatur habitus iniustitiae mediante proprio actu, qui vocatur iniustificatio. Potest ergo contingere quod qui facit iniustum non est iniustus, dupliciter. Uno modo, propter defectum comparationis operationis ad proprium obiectum, quae quidem recipit speciem et nomen a per se obiecto, non autem ab obiecto per accidens. In his autem quae sunt propter finem, per se dicitur aliquid quod est intentum, per accidens autem quod est praeter intentionem. Et ideo si aliquis faciat aliquid quod est iniustum non intendens iniustum facere, puta cum hoc facit per ignorantiam, non existimans se iniustum facere; tunc non facit iniustum per se et formaliter loquendo, sed solum per accidens, et quasi materialiter faciens id quod est iniustum. Et talis operatio non denominatur iniustificatio. Alio modo potest contingere propter defectum comparationis ipsius operationis ad habitum. Potest enim iniustificatio procedere quandoque quidem ex aliqua passione, puta irae vel concupiscentiae, quandoque autem ex electione, quando scilicet ipsa iniustificatio per se placet; et tunc proprie procedit ab habitu, quia unicuique habenti aliquem habitum est secundum se acceptum quod

No que respeita ao pecado de omissão, o Aquinate afirma que «para que a omissão seja pecado requer-se que a omissão seja causada a partir de um qualquer acto voluntário. Mas a vontade é causa de qualquer coisa, às vezes *per se*, às vezes *per accidens*: *per se* como quando age intencionalmente em vista de um tal efeito, por exemplo se alguém procurando encontrar um tesouro, escavando o encontra; por outro lado *per accidens* como quando tal se realiza para além da intenção (*praeter intentionem*), por exemplo, se uma pessoa querendo escavar um sepulcro, escavando encontra um tesouro. Assim, portanto, o acto voluntário é, às vezes, *per se* causa da omissão, não porém no sentido que a vontade se conduza directamente sobre a omissão [...], conduz-se, em vez disso, sobre qualquer coisa de positivo com a previsão da omissão consequente, como quando um indivíduo quer jogar sabendo que isso comporta simultaneamente o não ir à igreja [...]. Às vezes o acto voluntário é causa *per accidens* da omissão, como quando alguém ocupado em uma certa actividade se esquece de algo que deve fazer»³⁹. Estes exemplos parecem porém apontar para casos em que as omissões em causa são moralmente imputáveis, mas o Aquinate também afirma que «se porém se desse um acto que não pudesse ser mal realizado, não existiria inconveniente se fosse causa *per accidens* da omissão, porque o bem pode ser causa *per*

convenit illi habitui. Facere ergo iniustum ex intentione et electione est proprium iniusti, secundum quod iniustus dicitur qui habet iniustitiae habitum. Sed facere iniustum praeter intentionem, vel ex passione, potest aliquis absque habitu iniustitiae».

³⁹ *De malo*, q. 2, a. 1, c.: «Ad hoc ergo quod omissio sit peccatum, requiritur quod omissio causetur ex aliquo actu voluntario. Sed voluntas est causa alicuius quandoque quidem per se, quandoque autem per accidens; per se quidem, sicut quando per intentionem agit ad talem effectum, puta si aliquis volens invenire thesaurum, fodiens inveniatur; per accidens autem, sicut quando praeter intentionem, puta si aliquis volens fodere sepulcrum, fodiendo inveniatur thesaurum. Sic ergo actus voluntarius quandoque est per se causa omissionis, non tamen ita quod voluntas directe feratur in omissionem, quia non ens et malum est praeter intentionem, et voluntatem, ut Dionysius dicit IV capite de Divin. Nomin., voluntatis autem obiectum est ens et bonum; sed indirecte fertur in aliquid positivum cum praevisione omissionis consequentis, sicut cum aliquis vult ludere, sciens quod ad hoc concomitatur non ire ad Ecclesiam; sicut et in transgressionibus dicimus, quod fur vult aurum non refugiens iniustitiae deformitatem. Quandoque vero actus voluntarius est causa per accidens omissionis; sicut cum alicui occupato circa aliquem actum non venit in mentem id quod facere tenetur».

accidens do mal»⁴⁰. Ou seja fazendo uma acção boa pode *praeter intentionem* causar a omissão de outra.

Noutra passagem, são Tomás afirma que «uma pessoa, falando propriamente, comete um determinado pecado, quando opera intencionalmente e não quando realiza o pecado *praeter intentionem*, como é evidente no homicídio casual, e conseqüentemente uma pessoa comete um escândalo, propriamente falando, quando procura intencionalmente a ruína do próximo»⁴¹, logo «quando alguém diz ou faz algo menos recto com a intenção de causar a ruína do próximo, comete um especial pecado de escândalo, mas se tal acontece para além da sua intenção (*praeter intentionem*), não é o especial pecado de escândalo activo, mas uma determinada circunstância do pecado»⁴². Concluindo, pode-se afirmar que uma vez que «os actos morais têm a espécie do fim. Quando alguém age contra um preceito não por desprezo do preceito, mas por causa de outra coisa, então dá-se apenas uma desobediência material, mas formalmente o acto pertence a outra espécie de pecado»⁴³.

Como já vimos, «os hábitos das virtudes e dos vícios recebem a espécie daquilo a que *per se* se dirigem, e não daquilo que é *per accidens* e *praeter intentionem*. Ora, quando alguém manifesta sinceramente coisas acerca de si próprio, isso pertence à virtude da veracidade porque é querido directamente, enquanto que pode pertencer a outras virtudes como consequência para além da intenção principal. O forte tenciona agir com coragem, mas quando age com coragem, manifesta a outro a fortaleza que tem, mas isto

⁴⁰ *Ibidem*, ad s.c. 7: «Si tamen daretur quod aliquis actus non posset male fieri, non esset inconueniens, si esset causa per accidens omissionis; quia bonum potest esse per accidens causa mali».

⁴¹ *Super Sent.*, lib. 4, d. 38, q. 2, a. 1, ad 2: «tunc aliquis per se loquendo peccatum aliquod facit, quando ex intentione operatur, et non quando praeter intentionem ejus peccatum accidit, sicut patet in homicidio casuali; et ideo tunc proprie aliquis scandalum facit quando ruinam proximi procurare intendit».

⁴² *Ibidem*, a. 2, qc. 2, c.: «quando aliquis dictum vel factum minus rectum facit intendens occasionem ruinae proximo praestare, speciale peccatum scandalizando committit. Si autem praeter intentionem suam accidat, non erit scandalum activum speciale peccatum; tamen erit circumstantia quaedam peccati».

⁴³ *Summa theologiae*, II-II, q. 105, a. 1, ad 1: «ex fine morales actus speciem habent. Cum autem facit aliquid contra praeceptum non propter praecepti contemptum, sed propter aliquid aliud, est inobedientia materialiter tantum, sed pertinet formaliter ad aliam speciem peccati».

acontece para além da sua intenção principal»⁴⁴. «Se alguém enuncia uma coisa falsa acreditando que é verdadeira, isso é certamente falso materialmente mas não formalmente, porque a falsidade na pessoa que a fala é *praeter intentionem*, e portanto aquilo que é *praeter intentionem* não tem razão perfeita de mentira, uma vez que aquilo que não é intencional é acidental e não poderia constituir a diferença específica. Se, na realidade, alguém diz o falso formalmente tendo a vontade de dizer o falso, neste caso, mesmo que seja verdade o que diz, este acto, considerado enquanto é voluntário e moral, tem a falsidade *per se* e a verdade acidentalmente, e por conseguinte pertence à espécie da mentira»⁴⁵.

2. A SUA INTERPRETAÇÃO

a) Os autores clássicos

Comentando a II-II, q. 64, a. 7, o cardeal Caetano afirma que no caso de legítima defesa «a pessoa privada não quer intencionalmente matar para se salvar a si mesma, mas quer intencionalmente salvar-se a si mesma, não abdicando da sua defesa mesmo se a morte alheia se siga necessariamente à sua defesa. Neste caso ela não mata a não ser acidentalmente»⁴⁶. Na realida-

⁴⁴ *Ibidem*, q. 109, a. 2, ad 2: «habitus virtutum et vitiorum sortiuntur speciem ex eo quod est per se intentum, non autem ab eo quod est per accidens et praeter intentionem. Quod autem aliquis manifestat quod circa ipsum est, pertinet quidem ad virtutem veritatis sicut per se intentum, ad alias autem virtutes potest pertinere ex consequenti, praeter principalem intentionem. Fortis enim intendit fortiter agere, quod autem fortiter agendo aliquis manifestet fortitudinem quam habet, hoc consequitur praeter eius principalem intentionem».

⁴⁵ *Ibidem*, q. 110, a. 1, c.: «si quis falsum enuntiet credens illud verum esse, est quidem falsum materialiter, sed non formaliter, quia falsitas est praeter intentionem dicentis. Unde non habet perfectam rationem mendacii, id enim quod praeter intentionem est, per accidens est; unde non potest esse specifica differentia. Si vero formaliter aliquis falsum dicat, habens voluntatem falsum dicendi, licet sit verum id quod dicitur, inquantum tamen huiusmodi actus est voluntarius et moralis, habet per se falsitatem, et per accidens veritatem. Unde ad speciem mendacii pertingit».

⁴⁶ CAETANO (cardeal), *Comentário à “Summa theologiae”*, II-II, q. 64, a. 7, cit., t. 9, p. 74: «persona autem privata non intendit occidere ut seipsum salvet, sed intendit salvare seipsum, non destitutus a sui defensione etiam si alterius mortem ex sua defensione oporteat sequi. Et sic iste non occidit nisi per accidens».

de, «causar a morte alheia pode ser referida de duas maneiras à conservação da própria vida: primeiro, como meio em vista do fim; segundo, enquanto conseqüente da necessidade do fim, e no texto diz-se, que interessa muito saber qual das duas se trata, pois seja o fim seja o meio em vista do fim caem sob a intenção, como se vê no médico, o qual quer a saúde por meio de um remédio ou da dieta. Mas aquilo que deriva da necessidade do fim não cai sob a intenção, mas emerge existindo *praeter intentionem*, como é claro quando a um remédio salutar se segue a debilidade da convalescença»⁴⁷. Com estas afirmações Caetano distingue, em continuidade com o Aquinate, entre dois comportamentos distintos do ponto de vista moral, aquele em que alguém quer intencionalmente causar a morte de um agressor como meio para se salvar a si mesmo, daquele em que alguém quer intencionalmente defender-se de um ataque de um injusto agressor causando conseqüentemente a morte do mesmo *praeter intentionem*. É interessante notar que para o Caetano, a morte *praeter intentionem* no segundo caso pode ser acompanhada da advertência por parte do sujeito agente da sua conexão necessária com o seu acto defensivo. Por outras palavras o agente sabe bem que a morte do agressor se seguirá ao seu acto defensivo, mas não a quer intencionalmente.

Quanto à defesa dos próprios bens materiais, o cardeal dominicano faz considerações análogas. Por exemplo, «quando acontece que o invasor leva abertamente as minhas coisas, se posso recuperar as minhas coisas mesmo que estejam a ser roubadas através da via judicial, não posso, defendendo as minhas coisas, matar o ladrão. Se de facto não posso por via judicial recuperar as minhas coisas que estão a ser roubadas, então posso, defendendo as minhas coisas causar a morte licitamente. Nem nenhuma outra razão deve ser dada senão aquela que é lícita a defesa das coisas»⁴⁸, ou seja a vontade

⁴⁷ *Ibidem*: «dupliciter potest referri occisio alterius ad conservationem vitae propriae: primo, ut medium ad finem; secundo, ut consequens ex necessitate finis. Et ut in littera dicitur, multum interest altero modo se habere. Nam et finis et medium ad finem cadunt sub intentione: ut patet in medico, qui intendit sanitatem per potionem vel dietam. Id autem quod consequitur ex necessitate finis non cadit sub intentione, sed praeter intentionem existens emergit: ut patet de debilitatione aegroti quae sequitur ex medicina sanante».

⁴⁸ *Ibidem*, p. 75: «quando accidit quod invasor auferre nititur res meas, si ergo possum res meas etiam si auferentur, recuperare per viam iudicis, non possum, defendendo res, occidere raptorem. Si autem non possem per viam iudicis recuperare res meas si auferentur,

que anima tal acto deve ser apenas uma vontade defensiva. No que respeita aos outros bens da pessoa, ele afirma que também «é lícito causar a morte, repelindo a violência do estupro, do adultério, da sodomia e coisas do género. Porque quando não se pode fugir de outro modo senão aplicando a força a essa pessoa, pode-se lícitamente defender a liberdade dos próprios membros causando a morte, e esta defesa é tanto mais lícita que a defesa das coisas exteriores, quanta for a importância das coisas atacadas, e quanto mais próximo for o perigo de consentimento nestas coisas, as quais são contrárias ao bem da virtude»⁴⁹.

Segundo Francisco Suárez «só se chama homicídio voluntário aquele que é voluntário directa e perfeitamente»⁵⁰, logo «o homicídio que se segue a uma acção que não foi pensada enquanto homicida, nem como tal foi querida, não se pode dizer *per se* directamente voluntário, porque a vontade nessa altura não se conduziu directamente e *per se* no próprio homicídio, e portanto tal homicídio não é voluntário em sentido absoluto. Vem confirmado, por outro lado que esse é voluntário apenas na sua causa, é só indirectamente voluntário, ainda que o efeito se siga necessariamente (*per se*) de tal causa; então este na realidade é maximamente contrário ao voluntário; mas por outro lado se o efeito se segue meramente de maneira acidental, dificilmente poderá ser voluntário [...]. Mas nesse caso apenas o homicídio é voluntário na causa, ou seja, na agressão, pois em si mesmo não foi desejado»⁵¹. É interessante notar que Suárez mostra bem que o homicídio *praeter*

possum, defendendo res meas, licite occidere. Nec alia affertur ratio nisi quia defensio rerum est licita».

⁴⁹ *Ibidem*: «liceat, repellendo violentiam stupri, adulterii, sodomiae et huiusmodi, occidere. Quoniam quando non potes aliter evadere quae tunc ad hoc infertur actualiter vim, licite potest tuendo suorum membrorum libertatem, occidere. Et tanto plus licet in defensione hac quam in defensione in rerum exteriorum, quanto vis haec magis aestimatis rebus infertur, et periculum consensus magnum ex hoc imminet, qui virtutis bono contrariatur».

⁵⁰ F. SUÁREZ, *De censuris in communi*, in «Opera omnia», t. 23 bis, Vivès, Paris 1867, p. 426: «solum dicitur homicidium voluntarium, quod directe ac perfecte voluntarium est».

⁵¹ *Ibidem*, p. 426: «homicidium quod sequitur ex actione quae non fuit cognita ut occisiva, neque ut talis fuit volita, non posse dici per se directe voluntarium, quia voluntas tunc non fertur directe et per se in ipsum homicidium; ergo tale homicidium non erit simpliciter voluntarium. Et confirmatur, nam id, quod est voluntarium tantum in causa, est solum indirecte voluntarium, etiamsi effectus sequatur per se ex tali causa; imo tunc maxime intercedit hoc voluntarium; nam, si effectus sequatur mere per accidens, vix potest esse

intentionem ainda que não seja querido *per se* é voluntário na sua causa que é o acto defensivo, uma vez que o sujeito adverte o nexos causal que existe entre ambos. Sobre esta questão faz umas distinções importantes quando afirma que «é dupla a maneira de matar, uma injusta, outra justa, e a primeira pode ser voluntária ou directa, ou apenas indirecta. Aquela que é injusta e que procede directamente da vontade recebe o nome de homicídio voluntário; mas aquela que não é voluntária diz-se casual e tem uma certa razão de homicídio se for indirectamente de alguma maneira voluntária; pelo que se acontece ser totalmente involuntária diz-se simplesmente que o homicídio do homem é meramente casual, contrariamente o homicídio em sentido absoluto normalmente costuma significar o acto pecaminoso. Na realidade, o homicídio voluntário de um homem pode ser justo por uma dupla razão, ou seja, por motivo de defesa ou pela autoridade e causa pública. Daqui derivam quatro formas de causar a morte a um homem, ou seja, de homicídio material, certamente, o voluntário, o casual, o defensivo, [e] o punitivo»⁵². Portanto «chama-se homicídio feito de propósito, àquele que é feito com vontade de matar»⁵³ e «quando alguém fere outro directamente com vontade de agredir ou ferir, porém com a intenção de não matar, ainda que a morte se siga, aquele em rigor não é um homicídio voluntário»⁵⁴, pois «nesta matéria só se chama homicídio voluntário de maneira absoluta, àquele que rea-

voluntarius, ut sentit D. Thom. supra, et I-II, q. 20, a. 5. Sed in eo casu homicidium tantum est voluntarium in causa, scilicet, in percussione, cum in se non fuerit intentum».

⁵² *Ibidem*, p. 425: «Duplex est hominis occisio, una injusta, altera justa, et prior esse potest voluntaria vel directe, vel indirecte tantum. Illa ergo quae et injusta, et directa voluntate fit, retinuit nomen voluntarii homicidii; quae autem non ita voluntaria est dicitur casualis, habetque aliquam rationem homicidii, si indirecte saltem voluntaria sit; quod si contingat esse omnino involuntariam, dicitur simplex occisio hominis mere casualis, nam homicidium absolute, peccaminosum actum significare solet. Voluntaria vero hominis occisio duplici titulo potest esse justa, scilicet, ratione defensionis, aut publicae potestatis et causae. Unde quadruplex consurgit hominis occisio seu materiale homicidium, scilicet, voluntarium, casuale, defensivum, punitivum».

⁵³ *Ibidem*, p. 426: «dicitur autem homicidium factum ex proposito, quod fit ex voluntate occidendi».

⁵⁴ *Ibidem*, p. 427: «quando aliquis vulnerat alium directa voluntate percutiendi seu vulnerandi, tamen cum proposito non occidendi, quamvis mors sequatur, illud non esse homicidium voluntarium in rigore».

liza o homicídio propositadamente»⁵⁵. Tendo as ideias precedentes em mente, Suárez afirma que «é lícito repelir a força com a força e defender-se mesmo até à morte do agressor, desde que a legítima defesa seja feita com moderação»⁵⁶.

Pode alguém agir em legítima defesa do próximo? Suárez defende que «quem se pode defender por si mesmo, pode-o também por um outro»⁵⁷, e se desse acto resultasse a morte do agressor, há que dizer que «tal homicídio não é culpável, como se supõe, nem é moralmente voluntário, [...] porque não é querido intencionalmente, mas segue-se acidentalmente a tal acto de defesa»⁵⁸ do próximo.

Para santo Afonso Maria de Ligório «é lícito matar um injusto agressor por causa da própria defesa, desde que a defesa seja feita com a devida moderação, ou seja, se não se causa ao próximo um dano maior do que aquele que é necessário para evitar o próprio dano. Isto é permitido por toda a lei divina e humana, como afirmam são Tomás, o Catecismo Romano e todos os doutores»⁵⁹. Porém o grande napolitano reconhece simultaneamente que «certo autor, amigo do rigorismo, afirma que santo Agostinho e são Tomás consideravam ilícito matar um homem, nem que fosse defendendo a própria vida, mas engana-se absolutamente, porque são Tomás na passagem citada [II-II, q. 64, a. 7] várias vezes ensina expressamente que tal é lícito, se não se quer intencionalmente o homicídio mas apenas a própria defesa»⁶⁰.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 426: «absolute illud solum dicendum esse in praesenti materia homicidium voluntarium, quod ex proposito occidendi fit».

⁵⁶ *Ibidem*, p. 471: «licitum esse vim vi repellere et se defendere etiam usque ad mortem aggressoris, dummodo fiat cum moderatione inculpatae tutelae».

⁵⁷ *Ibidem*, p. 482: «qui potest se defendere per seipsum, potest etiam per alium».

⁵⁸ *Ibidem*, p. 481: «tale homicidio [defendendum proximum] nec culpabile est, ut supponitur, nec moraliter voluntarium, ex duplici capite. Primo, quia non est intentum, sed per accidens sequutum ex tali defensione».

⁵⁹ AFONSO MARIA DE LIGÓRIO (santo), *Homo apostolicus*, in «Opere morali di S. Alfonso Maria di Liguori», Marietti, Torino 1880, vol. 3, p. 163: «ob propriam defensionem licet iniustum aggressorem interficere, modo fiat cum moderazione inculpatae tutelae, nempe si non inferatur proximo damnum maius illo, quod necesse est ad vitandum proprium. Hoc omni lege humana et divina permissum est, ut dicunt s. Thomas, Catechism. Roman. et dd. omnes».

⁶⁰ *Ibidem*, p. 163: «Quidam auctor rigorismi amicus asserit, s. Augustinum, et s. Thomam tenuisse non licere hominem occidere, neque ob defensionem propriae vitae; sed prorsus

Portanto, segundo santo Afonso, é lícito o acto defensivo que não quer intencionalmente causar a morte ao agressor mas apenas a própria defesa. Nesta mesma linha, interpretando o Aquinate, afirma que «o santo Doutor na II-II, q. 64, a. 7, escreve que um determinado acto pode ter vários efeitos, um querido intencionalmente e outro *praeter intentionem*. A partir do acto da própria defesa podem seguir-se dois efeitos, a conservação da própria vida, e a morte do agressor, neste caso são Tomás afirma que o acto que é feito na defesa da vida, é certamente lícito, mas pode tornar-se ilícito se se torna desproporcionado em relação ao fim de defender a vida, na medida em que alguém usa em sua defesa de maior força do que a que requerer o acto de defesa»⁶¹. O excesso de legítima defesa, na realidade, manifesta que não se possui *apenas* uma vontade defensiva. «São Tomás ensina que o homem se deve conter entre os limites da legítima defesa, para que não haja em si mesmo a mínima vontade de matar o agressor, ainda que essa seja necessária à conservação da própria vida. Portanto conclui que enquanto tal o homicídio é inculpável por parte do daquele se defende, esse acontece por mera casualidade, ainda que o agressor fique morto, sem que aquela vontade de defesa tenha parte na sua morte»⁶². Saber que o acto defensivo comporta necessariamente a morte do agressor não o torna ilícito do ponto de vista moral «é necessário notar que são Tomás não diz que é ilícito para uma pessoa privada matar um homem mas que *queira intencionalmente matar*»⁶³ um homem. Portanto «usar a espada apenas para com o golpe repelir o ini-

errat, nam s. Thomas *loco citato* [II-II, q. 64, a. 7] pluries expresse docet id esse licitum, dummodo (ait) non intendatur homicidium; sed tantum propria defensio».

⁶¹ *Ibidem*, pp. 163-164: «S. Doctor II-II, q. 64, a. 7, scribit, aliquem actum plures effectus habere posse, unum in intentione, alium praeter intentionem. Ex actu autem propriae defensionis duo possunt effectus sequi, conservatio propriae vitae, et occisio aggressoris: hinc autem s. Thomas dicit quod actus, qui fit ad vitam servandam, licitus quidem est; sed potest illicitus reddi, si improporcionatus sit ad finem tuendae vitae, prout esset, si quis pro sua defensione maiorem vim adhiberet, quam opus esset».

⁶² *Ibidem*, p. 164: «s. Thomam docere quod homo ita se continere debet intra limites iustae defensionis, ut nullam ipse nec minimam voluntatem habeat interficiendi aggressorem, quamvis ad propriam vitam servandam id oporteret. Unde concludit quod, ut tale homicidium sit inculpabile ex parte petiti, illud contingere deberet per merum accidens, ita ut invasor maneret occisus, quin ulla voluntas petiti in occisionem illam partem haberet».

⁶³ *Ibidem*, p. 165: «Attamen advertendum quod s. Thomas non dicit illicitum esse viro privato hominem occidere sed quod *intendat occidere*».

migo, se bem que com o perigo que ele próprio se perfure e morra, não é matar, nem ferir, mas apenas permitir ou proporcionar a ocasião, para que o inimigo se fira a si próprio e morra»⁶⁴.

Em síntese, pode-se dizer que santo Afonso conhece a opinião segundo a qual «alguns dizem que nunca é lícito querer matar os injustos invasores ainda que isso seja necessário para a conservação da própria vida, e desta maneira esta opinião muito rígida e irracional confunde as consciências»⁶⁵. Este autores parecem rejeitar a possibilidade de causar a morte tendo uma vontade defensiva e não assassina. Porém, «tanto a Escritura quanto o santo Doutor admitem ser lícito ferir e matar o inimigo para defender a própria vida, mas apenas se um tal ataque de nenhum modo fira [intencionalmente] o invasor, e portanto o homicídio acontece de maneira acidental, é o invasor que causa a sua própria morte ao dirigir-se para a espada daquele que se defende, o qual não se diz homicida nem agressor»⁶⁶. Portanto, «às pessoas privadas nunca é lícito querer intencionalmente a morte do agressor, mas apenas é-lhes permitido matar o agressor em caso de necessidade para a defesa da própria vida, naquele caso não querem intencionalmente a morte do agressor mas apenas a sua defesa»⁶⁷.

⁶⁴ *Ibidem*: «ensem tantum agere ad ictus hostis repellendos, cum solo periculo quod ipse invasor se transfigat esse petiti, non est occidere, neque ferire, sed tantum permittere, vel occasionem praebere, quod inimicus ex seipso se feriat et occidat».

⁶⁵ *Ibidem*, p. 167: «aliud dicere, numquam esse licitum iniustos invasores velle occidere, quamvis id esse necessarium ad propriam vitam tuendam, nam huiusmodi nimis rigida et irrationabilis opinio illaquearet conscientias».

⁶⁶ *Ibidem*, p. 165: «tam Scriptura, quam s. Doctor admittunt esse licitum *percutere et occidere* inimicum pro tutela vitae: at si petitus nullo modo laedat invasorem, et homicidium per merum accidens evenit, eo quod invasor ipsemet sibi mortem infert, se impellens in ensem defensoris, tunc nequit dici *occisor*, aut *percussor*».

⁶⁷ *Ibidem*: «Privatis autem nunquam licitum est intendere occisionem aggressoris, sed tantum eis permissum est aggressorem occidere in necessitate propriae vitae servandae, quo casu non mortem hostis, sed tantum suam defensionem intendunt»; cf. IDEM, *Theologia moralis*, Akademische Druck - Verlagsanstalt Graz, Graz 1953, p. 631: «Jus naturale permittit, ut vim vi repellas, et aggressorem, qui inique eripere tibi conatur vitam, aut quae ad eam honeste agendam tibi sunt necessaria (ut bona temporalia, honores, pudicitiam, membrorum integritatem), praevenias et occidas. Ita tamen, ut id fiat animo te defendendi, et cum moderamine tutelae inculpatae: hoc est, non inferendo majus damnum, nec utendo majore vi, quam necessarium est ad arcendam injuriam. – Ita communiter S. Thomas, Molina, etc., Lessius.

b) *O debate actual*

Foi através dos comentários às palavras do Aquinate acerca da legítima defesa que se veio, pouco a pouco, formulando a doutrina do princípio do duplo efeito. As discussões actuais acerca de tais questões têm-se mantido acesas. No centro da discussão está o problema de saber de que maneira “quer” a vontade os efeitos previstos negativos de um determinado acto moralmente bom pelo seu objecto. Na realidade «muitos filósofos modernos vêm a diferença entre aquilo que é querido intencionalmente e aquilo que é previsto e tolerado, mas não querido intencionalmente, apenas como uma diferença meramente verbal»⁶⁸, e portanto tendem a equiparar o querer *per se* com o querer *praeter intentionem*. Outros autores sublinham com vários argumentos que um querer *per se* e um querer *praeter intentionem* devem ser tratados como realidades distintas.

Para Joseph Boyle «existem muitos tipos diferentes de actos voluntários. De facto, o conceito de “voluntariedade” é equivoco. Existe, contudo, uma tal ordem nos seus significados que se poderia afirmar juntamente com os autores medievais que a “voluntariedade” é um conceito analógico»⁶⁹. Há portanto maneiras diferentes de “querer” que devem ser distinguidas. Nesta linha afirma que «o agente quando actua tem uma atitude fundamentalmente diferente em relação aquilo que ele quer intencionalmente e em relação aquilo que ele prevê e ao qual consente ou aceita mas não quer intencionalmente»⁷⁰. Não há dúvida de que «as consequências previstas dos potenciais

Nota hic errare nuperum auctorem libri, cui titulus: *Exposizione della dottrina cristiana*, dicendo quod S. Thomas cum S. Augustino negat licitum esse occidere aggressorem od defensionem propriae vitae. – Nam Angelicus espresse oppositum docet, inquiring: *Nec est necessarium ad salutem, ut hunc actum moderatae tutelae praetermittat, ad evitandam occisionem alterius*. Addit tantum, et ibi explicat doctrinam S. Augustini; et ait quod occidendo, non potest intendi mors alterius, sed sola propria defensio».

⁶⁸ J.M. BOYLE, *Toward Understanding the Principle of Double Effect*, in «Ethics» 90 (1980), p. 533: «Many modern philosophers regard the difference between what is intended and what is foreseen and “permitted,” but not intended, as a merely verbal difference».

⁶⁹ *Ibidem*, p. 533: «There are many different types of voluntary acts; in fact, the notion of “voluntariness” is an equivocal. There is, however, an order in these senses such that one could say with the medievals that voluntariness is an “analogous” notion».

⁷⁰ *Ibidem*, p. 535: «the agent in acting has a fundamentally different attitude toward what he intends and toward what he foresees and consents to or accepts but does not intend».

comportamentos próprios são seguramente uma parte daquilo que é considerado na deliberação que conduz às escolhas. Mas elas estão incluídas no processo deliberativo de uma maneira única. [...] As consequências previstas de um determinado estado de coisas causado por nós são, frequentemente, consideradas na deliberação, mas não como os motivos para a acção, mas em vez disso, elas são às vezes condições apesar das quais uma pessoa age. Não é pois por causa de tais condições que alguém escolhe uma opção, não são os efeitos para os quais um indivíduo se empenha no seu agir»⁷¹. Portanto causar um efeito bom querendo-o intencionalmente é diferente de causar um efeito mau *praeter intentionem* que não se deseja. É neste sentido que Boyle sublinha que «aquilo que é *praeter intentionem* tem falta de uma ordem para o fim»⁷². Obviamente que «o mal não pode ser querido intencionalmente por si mesmo por ninguém»⁷³, e portanto «o efeito mau não pode ser o meio para alcançar o efeito bom»⁷⁴. «Se o efeito bom é querido intencionalmente e o efeito mau não, o acto será, moralmente falando, um acto bom. Ele será especificado pelo bom efeito como um acto moralmente bom»⁷⁵. «Como defende o Aquinate regularmente, a espécie do acto humano, o qual (quando medido com as exigências da razão) determina o carácter moral do acto como bom ou mau, lícito ou ilícito, não é a sua espécie *in genere naturae* [...] mas a sua espécie *in genere moris*»⁷⁶ afirma Boyle, junta-

⁷¹ *Ibidem*: «The foreseen consequences of one's potential performances are no doubt a part of what is considered in the deliberation leading to choices. But they are included in this deliberative process in a unique way. [...] the foreseen consequences of one's bringing about an intended state of affairs are often considered in deliberating, but not as reasons for the action – rather, they are sometimes conditions *in spite of which* one acts. It is not for the sake of such conditions that one selects an option; it is not these effects to which one is committed in acting».

⁷² IDEM, “*Praeter Intentionem*” in *Aquinas*, in «The Thomist» 42 (1978), p. 654: «what is *praeter intentionem* lacks an order to the end».

⁷³ *Ibidem*, p. 656: «evil cannot be intended for its own sake by anyone».

⁷⁴ IDEM, *Toward Understanding the Principle of Double Effect*, in «Ethics» 90 (1980), p. 528: «the evil effect may not be a *means* to the good effect».

⁷⁵ *Ibidem*, p. 531: «If the good effect is intended and the evil effect is not intended, the act will be, morally speaking, a good act. It will be specified by the good effect as a morally good act».

⁷⁶ J.M. BOYLE - G. GRISEZ - J. FINNIS, “*Direct*” and “*Indirect*”, cit., p. 23: «As Aquinas regularly puts it, the species of the human act, which (when measured by reason's

mente com Finnis e Grisez. Segundo estes autores, na avaliação moral do acto há que ter sempre presente que «as intenções são constituídas pelas razões que as pessoas que agem têm para fazer as suas escolhas e concretamente para aquilo que escolhem fazer, e não pelo que eles sentem, ou quere-riam fazer, ou estão relutantes ou desejosos de fazer, ou do qual lamentam a “necessidade” de fazer»⁷⁷.

Falando da legítima defesa, Boyle afirma que «um tal acto [de autodefesa] é justificado sob determinadas circunstâncias apenas se a morte do agressor for *praeter intentionem*»⁷⁸. «Segundo são Tomás, uma pessoa quer intencionalmente, apenas a própria autodefesa, a morte do agressor está fora da intenção do agente, é um efeito do próprio acto defensivo e não um meio para a própria defesa»⁷⁹. Será que se pode falar de *praeter intentionem*, mesmo quando a morte se segue necessariamente ao acto defensivo? Boyle pensa que sim, de facto «a morte é uma consequência causal prevista do acto de autodefesa. Em muitos casos é uma consequência imediata e natural, mas é *praeter intentionem*»⁸⁰, uma vez que não é querida intencionalmente.

Outra leitura importante é a de Elisabeth Anscombe, de manifesta ins-piração aristotelico-tomista. Num dos seus famosos artigos afirma que «a coisa mais importante acerca de Sidgwick foi a sua definição de intenção. Ele define intenção de uma maneira tal que deve dizer-se que alguém quer intencionalmente todas as consequências previsíveis da própria acção volun-

requirements) settles the moral character of the act as good or bad, right or wrong, is not its species *in genere naturae* (in the order of nature) but its species *in genere moris* (in the order of human deliberating and choosing)».

⁷⁷ *Ibidem*, p. 8: «intentions are constituted by acting persons’ reasons for making their choices and by precisely what they choose to do, not by what they feel, or would like, or are reluctant or eager to do, or regret the “necessity” of doing».

⁷⁸ J.M. BOYLE, “*Praeter Intentionem*” in *Aquinas*, cit., p. 657: «Such an act [of self-defense] is justified under certain circumstances only if the assailant’s death is *praeter intentionem*».

⁷⁹ IDEM, *Toward Understanding the Principle of Double Effect*, in «Ethics» 90 (1980), p. 529: «According to Saint Thomas, one intends only one’s self-defence, the agressor’s death being outside the agent’s intention – an effect of one’s defensive act and not a means to one’s defense».

⁸⁰ IDEM, “*Praeter Intentionem*” in *Aquinas*, cit., p. 662: «death is a foreseen causal consequence of the act of self-defence; in many cases it is a immediate and natural consequence; but it is *praeter intentionem*».

tária. Esta definição é claramente incorrecta [...]. Ele usa-a para defender uma tese ética a qual hoje seria aceite por muita gente: a tese de que não faz nenhuma diferença para a responsabilidade de um homem aquilo que ele previu, mas pelo qual não sentiu nenhum desejo, seja como fim seja como meio para um fim. Usando a linguagem da intenção mais correctamente e evitando a falsa concepção de Sidgwick, nós podemos formular a tese como: não faz nenhuma diferença para a responsabilidade de um homem um efeito da sua acção que ele pode prever, mas que ele não quer intencionalmente. Isto pode soar muito edificante, o que é bastante característico de más degenerações de pensamento sobre tais questões é que elas parecem muito edificantes»⁸¹. Justificando a sua posição, Anscombe defende que «o acto humano não tem nada de errado enquanto humano por ser a causa involuntária de algum mal. Tal aspecto de maldade não lhe pertence enquanto é um acto humano. Porque ser a causa involuntária de qualquer coisa não lhe pertence enquanto é um acto humano»⁸². Uma coisa é o que eu causo com a minha acção e outra é o que eu quero com a minha acção. Não há dúvida de que «da consideração do bem e do mal, nós vemos que a extensão da “acção humana” é mais ampla do que aquela da “acção humana intencional”. Ou seja, uma coisa pode ser uma acção humana sob uma descrição debaixo da qual não é uma acção intencional. Um acto de desleixo, negligência e omissão podem ser deste tipo, pois ainda que possam ser intencionais, podem

⁸¹ G.E.M. ANSCOMBE, *Modern Moral Philosophy*, in M. Geach - L. Gormally (edd.), «Human Life, Action and Ethics», Imprint Academic, Charlottesville 2005, p. 183: «the most important thing about Sidgwick was his definition of intention. He defines intention in such a way that one must be said to intend any foreseen consequences of one's voluntary action. This definition is obviously incorrect [...]. He uses it to put forward an ethical thesis which would now be accepted by many people: the thesis that it does not make any difference to a man's responsibility for something that he foresaw, that he felt no desire for it, either as an end or a means to an end. Using the language of intention more correctly, and avoiding Sidgwick's faulty conception, we may state the thesis thus: it does not make any difference to a man's responsibility for an effect of his action which he can foresee, that he does not intend it. Now this sounds rather edifying; it is I think quite characteristic of very bad degenerations of thought on such questions that they sound quite edifying».

⁸² IDEM, *Action, Intention and 'Double Effect'*, cit., p. 212: «the human act has not got something wrong with it *qua* human act from being an involuntary cause of some evil. That respect of badness does not belong to it as a human act. For being the involuntary cause of something does not belong to it as a human act».

também não o ser, mas o seu não ser intencional não lhes tira o carácter de acção humana»⁸³. Sou eu que causo directamente que se entorne um copo de vinho à mesa, mas tal acto pode não ser querido intencionalmente. É necessário precisar o sentido das palavras. «“Directo” e “indirecto” são termos ambíguos; às vezes eles relacionam-se com nexos causais, como numa determinada sequência de causas, e outras vezes com relação imediata ou remota, e outras vezes com aquilo que é querido intencionalmente ou não»⁸⁴. Portanto, não é contraditório afirmar que se pode causar “directamente” um determinado efeito, no sentido da causalidade física, e simultaneamente afirmar que tal efeito é causado indirectamente (*praeter intentionem*) do ponto de vista moral.

Anscombe reconhece, porém, que «o facto de que existe um homicídio quando a morte resulta previsivelmente da própria acção, sem a intenção actual de matar, naturalmente que conduz a um problema. Mas não se pode dizer que nenhuma acção que previsivelmente ou provavelmente conduza a alguma morte pode ser realizada, ou que todas as acções desse tipo são assassinas»⁸⁵.

Segundo Steven Brock «uma coisa “querida intencionalmente”, ou aquilo que eu chamaria o objecto *per se* da intenção, é uma coisa querida intencionalmente *simpliciter*, tomada por si mesma, qualquer coisa que alcançada constitui a realização de uma intenção; qualquer coisa em torno da qual a acção do agente é desenhada ou formada. Isto pode ser ou não ser uma coisa desejada apenas por si mesma. A diferença sublinhada aqui não é entre fins intermédios e últimos, mas entre fins e as coisas que os acompa-

⁸³ *Ibidem*, p. 213: «From considering good and bad, we see that the extension of ‘human action’ is wider than that of ‘intentional human action’. That is to say: something may be a human action under a description under which it is not an intentional action. Act of carelessness, negligence and omission may be of this character. For though they can be intentional, they may not be so, but their not being intentional does not take the character of human action away from them».

⁸⁴ *Ibidem*, p. 221: «‘Direct’ and ‘indirect’ are dodgy terms; sometimes they relate to offshoots, as it were, from a given sequence of causes, and sometimes to immediacy or remoteness, and sometimes to what is intended or not».

⁸⁵ *Ibidem*, p. 219: «The fact that there is a murder where death foreseeably results from one’s action, without the actual intention of killing, naturally leads to a problem. One cannot say that *no* action may be done which foreseeably or probably leads to some death, or that all such actions are murderous».

nam. Aquilo que marca a diferença é se é ou não é possível dizer de uma coisa que é querida intencionalmente considerada sem qualquer adição ou qualificação. Eu posso querer intencionalmente tomar o remédio apenas porque quero a saúde, mas é também verdade que o tomar o remédio enquanto tal é qualquer coisa à qual eu tendo, é algo segundo o qual é formado algum dos meus movimentos. Isto não significa necessariamente que é um meu movimento diferente do acto de tomar o remédio. Pode apenas significar que a forma do movimento é aquela de alguém tomar o remédio»⁸⁶. Brock reconhece que «apenas aquilo que é querido intencionalmente pelo agente é um objecto *per se* da acção, ou seja, em virtude da própria acção enquanto acção, enquanto iniciada pelo agente. Apenas o que é querido intencionalmente pelo agente entra na “forma” ou “substância” da sua acção, ou a “específica” no modo de dizer do Aquinate»⁸⁷, mas afirma ao mesmo tempo que «para o Aquinate, [...] tudo o que naturalmente ou normalmente acompanha aquilo que o agente quer intencionalmente, cai sob a sua intenção. Não interessa se ele o considerava ou até se ele o sabia»⁸⁸, e portanto «seria errado tratar todos os efeitos indirectos como meramente accidentais à inclinação ou intenção do agente»⁸⁹. Comentando um texto do Aquinate em

⁸⁶ S.L. BROCK, *Action and Conduct*, cit., p. 201: «Something ‘principally intended’, or what I would call a *per se* object of intention, is something intended *simpliciter*, taken by itself; something whose achievement *constitutes* the fulfillment of an intention; something around which the agent’s action is designed or formed. This may or may not be something sought just for its own sake. The difference being noted here is not between intermediate and ultimate ends, but between ends and their accompaniments. What marks the difference is whether or not it is possible to say of the thing, taken without any addition or qualification, that is aimed at. I may intend to take the medicine only because I want the health, but it is still true that the taking of the medicine, just as such, is something I aim at, something according to which some movement of mine is formed. This does not necessarily mean some movement of mine other than the very taking of the medicine. It may mean simply that the form of my movement *is* that of a taking of medicine».

⁸⁷ *Ibidem*, p. 89: «only what is intended by the agent is an object of the action *per se*, that is, in virtue of the action itself *qua* action, *qua* initiated by the agent. Only what is intended by the agent enters into the ‘form’ or ‘substance’ of his action, or ‘specifies’ it, in Aquinas’s sense».

⁸⁸ *Ibidem*, p. 215: «for Aquinas, [...] everything that naturally or generally accompanies what an agent intends, falls under his intention. It does not matter whether he considered it, or even whether he knew of it. [See I-II, q. 20, a. 5; q. 73, a. 8]».

⁸⁹ *Ibidem*, p. 129: «it would be wrong to treat all indirect effects as merely incidental to the

que este afirma que tudo o que se segue *per se* a um pecado pertence de alguma maneira à espécie de tal pecado⁹⁰, afirma: «Evidentemente, portanto, ele quer dizer que tais efeitos [previstos mas não queridos] constituem a espécie da acção. A espécie é tomada do objecto directo da intenção. Mas eles seguem a acção de acordo com a sua espécie. Isto parece indicar que, se não o efeito em si mesmo, pelo menos algum princípio dele está incluído no objecto directo da intenção»⁹¹ e portanto é, de algum modo, querido pelo agente. Nesta linha defende o princípio da difusão intencional mas sabe também que «muitos autores discordam com o princípio da difusão intencional»⁹². «O princípio afirma que todos os resultados previsíveis daquilo que alguém quer fazer intencionalmente estão de alguma maneira incluídos na própria intenção»⁹³.

Voltando ao exemplo do remédio, Brock afirma que «aquilo que é impossível e estúpido dizer é que enquanto quero intencionalmente tomar o remédio, e sabendo que implica o desconforto, eu quero intencionalmente evitar o desconforto. A minha intenção de tomar o remédio *impede-me* de ter a intenção de evitar o desconforto. Eu não posso sofrê-lo plenamente não querendo»⁹⁴. Logo, eu quero-o de algum modo.

Brock defende também que «existem [...] dois sentidos muito diversos do “intencional indirecto”. Um refere-se a um efeito previsto e não-causal daquilo que alguém quer intencionalmente [...]. O outro refere-se àquilo que alguém falha em querer intencionalmente para prevenir algo, quando ele

agent’s inclination or intention».

⁹⁰ Cf. *Summa theologiae*, I-II, q. 73, a. 8, c.: «quaecumque per se consequuntur ad peccatum, pertinent quodammodo ad ipsam peccati speciem».

⁹¹ S.L. BROCK, *Action and Conduct*, cit., p. 204: «Evidently, then, he [saint Thomas] does mean that such [forsen but unintended] effects *constitute* the action’s species; the species is taken from the intention’s direct object. But they follow from the action in accordance with its species. This would seem to mean that, if not the effect itself, at least some principle of it is included in the intention’s direct object».

⁹² *Ibidem*, p. 209: «Many authors disagree with the diffusiveness of intentional principle».

⁹³ *Ibidem*, p. 219: «The [diffusiveness of intention] principle is that all foreseeable results of what one intends to do are in some way included in one’s intention».

⁹⁴ *Ibidem*, p. 203: «What is impossible, and foolish to say, is that while intending to take the medicine, and knowing that this involves the discomfort, I intend to avoid the discomfort. My intention to take the medicine *prevents* me from having the intention of avoiding the discomfort: I cannot be fully unwilling to suffer it».

podia e devia fazê-lo»⁹⁵. O primeiro não seria moralmente imputável, pois não existe um nexos causal segundo a ordem natural enquanto que o segundo seria moralmente imputável, pois existe um nexos causal que o agente devia e podia conhecer.

Louis Janssens critica um dos princípios que a tradição moral formulou a partir dos textos do Aquinate para facilitar a avaliação moral das acções com vários efeitos. Afirma ele: «De acordo com outro princípio (o mais importante) da avaliação moral dos actos com vários efeitos, o acto deve ser bom em si mesmo ou pelo menos indiferente; por outras palavras, o uso de um meio mau para obter um fim bom nunca é permitido. Este princípio supõe que a acção externa (meios) pode ser moralmente avaliada em si mesma prescindindo de qualquer consideração sobre o fim ou os efeitos. A nossa análise da estrutura da moralidade do acto humano conduziu-nos à nossa firme convicção que esta posição é uma das correntes de pensamento contestadas por Tomás. De acordo com Tomás uma avaliação moral acerca de uma acção concreta é apenas possível quando considerada como um todo»⁹⁶. Portanto, para Janssens tal princípio vai contra o autêntico pensamento do Aquinate, e sobre este ponto a quase totalidade dos intérpretes estaria enganada. Na realidade – segundo teólogo o belga – «Tomás afirma que sob determinadas condições pode ser lícito querer intencionalmente um mal ôntico como fim do acto da vontade, se esse fim não é querido enquanto fim final, mas apenas como *finis medius et proximus* em vista de um fim mais elevado»⁹⁷.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 223: «There are [...] two very different senses of ‘indirectly intended’. One refers to a foreseen and non-causal accompaniment of what someone intends. [...] The other refers to what someone fails to intend to prevent when he could and should».

⁹⁶ L. JANSSENS, *Ontic Evil and Moral Evil*, cit., p. 140: «According to another principle (the most important) of the moral evaluation of acts with several effects, the act must be good in itself or at least indifferent; in other words, the use of a bad means to attain a good end is never permissible. This principle supposes that the external action (means) can be morally evaluated in itself without any consideration of the end or the effects. Our analysis of the structure and the morality of a human action has led us to our firm claims that this position is one of the currents of thought contested by Thomas. According to Thomas a moral evaluation is only possible about a concrete action, considered as a whole».

⁹⁷ *Ibidem*, p. 141: «Thomas says, *under certain conditions*, it can be right to intend an ontic evil as end of the inner act of the will, if that end is not willed as a final end, but only as *finis medius et proximus* to a higher end».

Rhonheimer, toca o âmago da questão quando falando da legítima defesa afirma que «o acto (físico) de autodefesa deve ser proporcionado ao que se está a fazer com a acção de “autodefesa”, senão o acto seria intencional, e isto significa que não seria objectivamente um acto de autodefesa, mas a acção intencional “assassinar o agressor” com o fim de salvar a própria vida»⁹⁸. Na realidade, não qualquer *materia ex qua* é idónea a ser enformada pelo propósito intencional “defender-se de uma agressão injusta”, mas apenas aquelas que são proporcionadas a serem “animadas” por uma vontade defensiva. O excesso de legítima defesa é como que a manifestação externa da existência de um outro propósito intencional perseguido pelo agente.

Rodríguez Luño reconhece que «na prática, a distinção entre o objecto directo e o objecto indirecto da vontade pode ser às vezes difícil de estabelecer»⁹⁹. Por um lado é claro que «todo o efeito que é visto e querido como anel causal entre o sujeito e o seu fim é querido directamente como meio, ou seja, como bem finalizado»¹⁰⁰ e também que «o efeito indirecto não é querido, mas permitido, tolerado ou sofrido»¹⁰¹, ou seja existe uma diferença entre a maneira como se coloca a vontade. Uma coisa é querer intencionalmente um determinado efeito e outra é tolerar um efeito previsto negativo não querido intencionalmente. Os problemas surgem porque «nas acções mais complexas, nas quais estão diversos bens em jogo, pode surgir a dúvida de quais são os elementos que entram na essência da acção imperada, e consequentemente de quais sejam os elementos a considerar-se *objecto* que dá à escolha a sua espécie moral»¹⁰². Ou seja, às vezes não é fácil distinguir

⁹⁸ M. RHONHEIMER, *La prospettiva della morale*, cit., p. 317: «L’atto (físico) dell’auto difesa dev’essere *proporzionato* (*proportionatus*) all’”a che pro?” dell’azione “autodifesa”; altrimenti l’atto sarebbe intenzionale, e ciò significa che non sarebbe oggettivamente un atto di autodifesa, ma l’azione intenzionale “ucidere l’aggressore” *al fine di* salvare la propria vita».

⁹⁹ E. COLOM - A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Scelti in Cristo per essere santi*, cit., p. 184: «in pratica, la distinzione tra oggetto diretto e indiretto della volontà può essere a volte difficile da stabilire».

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 184: «ogni effetto che è visto e voluto come anello causale tra il soggetto e il suo fine è voluto direttamente come mezzo, cioè come bene finalizzato».

¹⁰¹ A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Ética General*, cit., p. 195: «el efecto indirecto no es querido, sino permitido, tolerado o sufrido».

¹⁰² E. COLOM - A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Scelti in Cristo per essere santi*, cit., p. 192: «nelle azioni più complesse, in cui ci sono diversi beni in gioco, può emergere il dubbio su quali

aquilo para o qual a vontade se dirige *per se* daquilo que a vontade tolera *praeter intentionem*.

Alguém poderia afirmar que se a acção em causa é boa nem sequer seria necessário considerar os previsíveis efeitos negativos que possam daí resultar. Tal não é verdade. Rodríguez Luño recorda que «não se pode tolerar um efeito negativo grave por uma causa leve»¹⁰³.

De acordo com Cavanaugh «o Aquinate defende que uma pessoa privada não pode matar intencionalmente um agressor enquanto que pode querer intencionalmente defender-se do qual pode resultar a morte do agressor *praeter intentionem*. O Aquinate põe uma grande ênfase na intenção do agente»¹⁰⁴. Mas «que entende o Aquinate por *praeter intentionem*? No seu uso de *praeter intentionem*, o Aquinate reenvia o leitor a um artigo precedente onde ele defende que “o escândalo activo é accidental quando é *praeter intentionem* do agente, como quando um homem pela sua acção ou palavra desordenada não tenciona dar a outro ocasião de queda, mas apenas quer satisfazer a sua vontade” (II-II, q. 43, a. 3, c.). Claramente, o Aquinate não usa *praeter intentionem* para se referir àquilo que alguém realmente procura»¹⁰⁵. Portanto é evidente para o filósofo norte-americano que «o Aquinate não usa *praeter intentionem* para referir-se a um tipo de intenção, nem articula uma tal posição. O Aquinate diz, na realidade, que o que é *praeter intentionem* é *per accidens*. Alguns interpretam-o pensando que usa accidental, no sentido de consequência accidental. [...] Porém na II-II, q. 64, a. 7, o Aquinate por duas vezes explicitamente nega a justificabilidade da morte

siano gli elementi che entrano nell'essenza dell'azione imperata, e quindi su quali siano gli elementi da considerare oggetto che dà alla scelta la sua specie morale».

¹⁰³ A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Ética General*, cit., p. 196: «No se puede tolerar un efecto negativo grave por una causa leve».

¹⁰⁴ T.A. CAVANAUGH, *Double-Effect Reasoning*, cit., p. 4: «Aquinas holds that a private individual may not intentionally kill an aggressor while he may intend self-defense from which the assailant's death results *praeter intentionem*. Aquinas places great emphasis upon the agent's intent».

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 6: «What does Thomas mean by *praeter intentionem*? In his use of *praeter intentionem* Aquinas refers his reader to an earlier article, where he maintains that, 'active scandal is accidental when is *praeter intentionem* of the agent: as when a man by inordinate deed or word does not intend to give another an occasion of downfall, but only to satisfy his will' (II-II, q. 43, a. 3, c.). Clearly, Aquinas does not use *praeter intentionem* to refer to what one does intend».

intencional de um agressor por uma pessoa privada»¹⁰⁶. Nesta linha Cavanaugh, afirma, talvez um pouco temerariamente que «o Aquinate não usa *praeter intentionem* para referir-se àquilo do qual alguém afasta a sua intenção, nem para aquilo que uma pessoa quer intencionalmente, nem para uma consequência accidental»¹⁰⁷.

Não seria, porém, correcto afirmar que aquilo que é *praeter intentionem* é indiferente ou quase irrelevante. Na verdade – segundo Cavanaugh – pode-se dizer que «aquilo que é *praeter intentionem* não é tão essencial (como o é a intenção) para determinar a acção enquanto boa ao má. Claro que isto não significa que aquilo que é *praeter intentionem* não entra na análise do acto. Para se ver isto, basta ver a consideração que faz o Aquinate acerca da legítima defesa»¹⁰⁸. Há pois efeitos *praeter intentionem*, como aquele de causar a morte de um injusto agressor, que são relevantes do ponto de vista moral. «No caso de uma defesa homicida legítima por parte de uma pessoa privada, Tomás permite a agressão do agressor quando essa resulta de um uso da força proporcionado com a própria defesa e não é intencional»¹⁰⁹.

Exemplificando, Cavanaugh, afirma: «Eu (uma pessoa privada) e o meu assaltante temos espadas. Nós começamos a lutar. Eu realizo que o meu agressor tem maior capacidade física; a única maneira pela qual posso preservar a minha vida é matando-o. Segundo Tomás, eu não o posso fazer

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 7: «Aquinas does not use *praeter intentionem* to refer to a mode of intending, nor he articulate such a position.

Aquinas does say that what is *praeter intentionem* is *per accidens*. Some interpret him to mean accidental in the sense of accidental consequence. [...] Yet, in II-II, q. 64, a.7, Aquinas twice explicitly denies the justifiability of private individual's intentional killing of an aggressor».

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 8: «Aquinas does not use *praeter intentionem* to refer to what one directs one's intention away from, nor to what one intends, nor to an accidental consequence».

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 9: «What is *praeter intentionem* is not essential (as an intention is) in establishing the agent's action as good or as bad. Of course, this does not mean that what is *praeter intentionem* does not enter into the analysis of the act. To see this, one need only note Aquinas's consideration of self-defence».

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 10: «In the case of a private individual's justified homicidal self-defence, Thomas permits the slaying of the assailant when it results from the use of force proportioned to self-defence and is not intentional».

porque eu não posso querer intencionalmente a sua morte»¹¹⁰. Aqui ele parece pressupor implicitamente que o acto físico de trespassar com a espada o seu agressor só é proporcionado com a intenção de querer intencionalmente causar a morte, facto que não nos parece assim tão óbvio. «Que permite Tomás à pessoa privada? Quando alguém usa a espada, arrisca a vida do atacante. Isto é relevante por dois motivos. Em primeiro lugar, ainda que aquele que se defende com uma espada não tenha de querer tirar a vida do agressor, ele arrisca a vida do agressor consciente e livremente. Em segundo lugar (como irei defender), se querer intencionalmente ou casualmente matar, é diferente de consciente e livremente pôr a vida do outro em perigo e portanto matar, então existe uma terceira possibilidade para além da morte querida intencionalmente ou meramente accidental. Concretamente, existe a morte do assaltante enquanto consequência que se arriscou»¹¹¹. É esta terceira possibilidade que ele vê presente na mente do Aquinate na questão da legítima defesa. «Ele [o Aquinate] propõe que enquanto uma pessoa privada não pode querer intencionalmente tirar a vida a um assaltante, pode arriscar matar o agressor defendendo-se a si mesmo com uma tal força que a morte do agressor é uma consequência previsível. Esta interpretação concorda com aquilo que o Aquinate defende implicitamente quando afirma que “o acto da fornicção ou de adultério não está ordenado à conservação da própria vida necessariamente como o está o acto do qual às vezes (*quandoque*) se segue o homicídio” (II-II, q. 64, a. 7, ad 4). Tal como ele o usa na q. 64, a. 7, o Aquinate restringe *praeter intentionem* àquilo que acontece às vezes. Ele não considera a consequência prevista como inevitável»¹¹².

¹¹⁰ *Ibidem*: «I (a private individual) and my assailant have swords. We begin to fight. I realize that my agressor has far greater endurance; the only way I can preserve my life is to kill him. According to Thomas, I may not do so because I may not intend his death».

¹¹¹ *Ibidem*: «What does Thomas permit to the private individual? When one uses a sword, one risks the attacker’s life. This is significant for two reasons. First, although the one defending himself with a sword need not intend to take the life of the agressor, he does knowingly and willingly risk the agressor’s life. Second (as I shall argue), if intentionally or accidentally killing differs from knowingly and willingly endangering another’s life and thereby killing, then there exists a third possibility other than intentional or accidental killing. Namely, there is the assailant’s death resulting as a risked consequence».

¹¹² *Ibidem*, p. 11: «He [Aquinas] proposes that while a private individual may not intend to take the life of an assailant, he may risk killing the agressor’s by defending himself with such a force that the agressor’s death is a foreseeable consequence. This interpretation

Uma interpretação semelhante, mas também com algumas diferenças é a de Kevin Flannery. Ele tem consciência que «em Tomás de Aquino o significado ético da expressão *praeter intentionem* é difícil de determinar»¹¹³, porque «infelizmente a expressão aparece em vários contextos distintos com sentidos bastante diversos»¹¹⁴.

Flannery sublinha, com insistência, que a materialidade da acção condiciona a intenção concreta do agente. Neste sentido afirma que «aquilo que conta [...] na determinação da intenção não são tanto os pensamentos que passam pela cabeça do agente no que respeita a possibilidade de matar [...] mas bem mais a análise de toda a situação na qual ele age»¹¹⁵. «É aqui que qualquer análise da acção humana tem de começar: isto é, por considerar a estrutura inteligível do movimento físico»¹¹⁶. O filósofo norte-americano sublinha a proporção/compatibilidade que deve necessariamente existir entre o que se realiza fisicamente e a intenção que se tem.

Exemplificando afirma que «se uma pessoa que podia ter uma arma capaz de incapacitar [um agressor] mas não de o matar com certeza, compra em vez desta, uma arma de alto calibre e a carrega com “balas dum dum” [...], isto é suficiente para determinar em quase todos os casos que o segundo efeito não está [...] *praeter intentionem*»¹¹⁷. Ou seja quem usa delibera-

accords with what Aquinas himself implies when he asserts that ‘the act of fornication or of adultery is not ordered to the conservation of one’s own life out of necessity as is the act from which sometimes (*quandoque*) follows homicide’ (II-II, q. 64, a. 7, ad 4). As he uses it in q. 64, a. 7, Aquinas restricts *praeter intentionem* to what occurs sometimes. He does not consider the foresight of an inevitable consequence».

¹¹³ K.L. FLANNERY, *The Field of Moral Action According to Thomas Aquinas*, cit., p. 30: «In Thomas Aquinas the ethical significance of the phrase *praeter intentionem* is difficult to fix».

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 25: «Unfortunately the phrase [*praeter intentionem*] turns up in a number of disparate contexts in order to say quite disparate things».

¹¹⁵ IDEM, *Acts Amid Precepts*, cit., p. 170: «What counts, however, in determining intention is not so much the thoughts that go through the agent’s mind regarding the possibility of killing (“what he had time to *think* of”) but rather the whole analysis of the situation within which he acts».

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 192: «It is here that any analysis of human action must begin: i.e., by attending to the intelligible structure of the physical motion».

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 170: «If a person who might keep a weapon sufficient to incapacitate but not certain to kill purchases instead a large-caliber gun and loads it with “dum dum bullets” (such as tear up a large radius of flesh upon leaving the body), this is enough to determine

damente balas dum dum, não pode afirmar com sinceridade que tem *apenas* uma vontade defensiva. A realidade dos comportamentos externamente observáveis é incompatível com um tal propósito intencional. Nesta mesma linha de raciocínio, Flannery dirá que «o homem que mata um atacante em legítima defesa pode em verdade dizer que ele estava apenas a procurar preservar a própria vida. O homem que dinamita o espeleólogo não pode dizer a mesma coisa»¹¹⁸, pois a dimensão física do seu acto impede-o de ter tal intenção. De igual modo, «se no caso da craniotomia, a morte do feto não pode ser separada da destruição da sua cabeça, então esta tem de ser incluída na intenção do agente»¹¹⁹. Segundo ele «a prática da medicina tem como o seu único legítimo objecto, parece-me a mim, a saúde dos indivíduos sob os quais fixa a sua atenção. Mas no caso da craniotomia não é este o seu objecto: o feto, que é claramente o objecto da operação, é morto»¹²⁰.

Flannery defende pois que o *genus naturae* condiciona e de algum modo determina o *genus moris* de uma acção. Com esta posição reage contra um excessivo peso atribuído exclusivamente à intenção do agente presente em muitos dos intérpretes do Aquinate. No momento de justificar os efeitos *praeter intentionem* previstos pelo agente opta por uma solução que vê fundada em Aristóteles. Afirma ele: «A resposta, à questão quais são as previsíveis más consequências de uma acção, que não são moralmente imputáveis ao agente responsável pela acção que as causou, é a seguinte: aquelas que determinadas responsabilidades (justamente constituídas) comportam ou pelo menos permitem a um agente causar»¹²¹. Responsabilidades

in almost all cases that the second effect is not “beside his intention” – or *praeter intentionem*».

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 187: «the man who kills an attacker in self-defense can truthfully say that he was just seeking to preserve his life. The man who dynamites the potholer cannot say the same».

¹¹⁹ IDEM, *What Is Included in a Means to an End?*, cit., p. 505: «If in the craniotomy case, the killing of the fetus cannot be separated off the crushing of its skull, then it must be included in the agent’s intention».

¹²⁰ *Ibidem*, p. 512: «The practice of medicine has as its sole legitimate object, it seems to me, the health of the individuals it turns its attention to. But in the craniotomy case this is not its object: the fetus, who is clearly the object of the operation, is killed».

¹²¹ IDEM, *The Field of Moral Action According to Thomas Aquinas*, cit., p. 29: «The answer, then, to the question, what foreseeable evil consequences of an action are not morally attributable to the agent whose action brings them about, is the following: those

estas que variam de pessoa para pessoa (por exemplo: médico, polícia, juiz, pessoa privada, etc.).

Edward Krasevac parece-nos não estar plenamente de acordo com a leitura proposta por Flannery. Segundo o dominicano «a tradição do raciocínio do duplo-efeito depois do Aquinate permitiu entrar demasiadas vezes num subtil “fiscalismo” que confundia o *genus naturae* com o *genus moris*»¹²², e «esta tradição [fiscalista] do PDE [Princípio do Duplo Efeito] muitas vezes entendeu que “directamente” ao nível do *genus naturae* implica necessariamente “directamente” ao nível do *genus moris*»¹²³. Fazendo esta associação indevida, «com demasiada frequência, o erro da tradição do PDE foi definir o objecto moral como aquilo que, numa espécie de maneira directa e física, resultava da acção do agente [...] em vez de a partir da intenção do agente, enquanto determinada não apenas pelo que o agente queria através dos seus actos imperados, mas por saber se aqueles actos tinham ou não a devida proporção para tal intenção e causavam o mínimo mal possível»¹²⁴. O problema de fundo é que «o “fiscalismo” desliga certas acções físicas que são necessárias para realizar a intenção dum agente *da* intenção do agente, e permite que estas ganhem uma entidade moral independente [...]. Em termos do Aquinate, aquilo que tem estado a acontecer é uma tendência para equiparar o *genus naturae* (acontecimento físico) com o *genus moris* (significado moral) do acto humano. Certas acções físicas, em si mesmas e a partir de si mesmas, foram vistas como possuindo um significa-

which particular (and justly constituted) responsibilities oblige – or, at least, permit – one to bring about».

¹²² E.L. KRASEVAC, *Can Effects That Are Inevitable and Instrumental Be praeter intentionem? Another Look at Aquinas' Understanding of sit proportionatus fini*, in «*Angelicum*» 82 (2005), p. 77: «the tradition of double-effect reasoning after Aquinas too often allowed a subtle “physicalism” that confuse the *genus naturae* with the *genus moris*».

¹²³ *Ibidem*, p. 79, nota n. 4: «this [physicalist] tradition of PDE [Principle of Double Effect] often understood “directly” at the level of the *genus naturae* to necessarily imply “directly” at the level of the *genus moris*».

¹²⁴ *Ibidem*, p. 83: «Too often, the mistake of the PDE tradition was to define the moral object as that which, in some kind of direct physical way, resulted from an agent's action [...] rather than from the agent's intention, as determined not only by what the agent wanted through his or her commanded acts, but by whether or not those acts bore a due proportion to that intention and accomplish as little harm as possible».

do moral independentemente das intenções que as dirigiam»¹²⁵. Tal tendência – segundo Krasevac – não reflete com verdade o pensamento de são Tomás. «A intencionalidade parece chave para o Aquinate, de uma maneira tal que não o era para muita da tradição do PDE»¹²⁶. «Os termos “directo” e “indirecto” enquanto usados pelo Aquinate e na melhor tradição do PDE, referem-se à intencionalidade, e não àquilo que é “tocado” fisicamente. Esquecer isto é reduzir a intencionalidade ao que acontece, em vez de àquilo que é querido como objecto da escolha, é reduzir o acto moral à sua estrutura física, é deixar o raciocínio moral ser dominado pelo “fiscalismo”»¹²⁷.

Segundo o teólogo norte-americano, «de algum modo, os teólogos proporcionalistas reagiram contra uma definição de objecto demasiado estreita na tradição do PDE (estreita porque baseada primariamente naquilo que acontecia no *genus naturae*), substituindo-a por uma definição de objecto extremamente larga (que inclui todas as consequências e os fins remotos). Eles também não consideraram a noção de intenção do Aquinate com a devida seriedade»¹²⁸.

¹²⁵ IDEM, *The Good That We Intend, and the Evil That We Do. A New Look at Praeter Intentionem in Aquinas*, in «*Angelicum*» 79 (2002), p. 844: «“physicalism” detaches certain physical actions that are necessary to realize the intention of an agent *from* the intention of the agent, and allows them to take on a moral life of their own [...]. In Aquinas’ terms, what had been happening was a tendency to equate the *genus naturae* (physical happening) with the *genus moris* (moral meaning) of the human act. Certain physical actions, in and of themselves, were seen to have moral meaning *apart from* the intentions that directed them».

¹²⁶ IDEM, *Can Effects That Are Inevitable and Instrumental Be praeter intentionem?*, cit., p. 83: «Intentionality seems key for Aquinas, in a way that it did not for much of the PDE tradition».

¹²⁷ IDEM, *The Good That We Intend, and the Evil That We Do*, cit., p. 850: «The terms “direct” and “indirect” as used by Aquinas and in the best of the PDE tradition, refer to intentionality, not to what is “touched” physically. To forget this is to reduce intentionality to “what happened”, rather than to what is willed as the object of choice; it is to reduce the moral act to its physical structure; it is to let moral reasoning be dominated by “physicalism”».

¹²⁸ IDEM, *Can Effects That Are Inevitable and Instrumental Be praeter intentionem?*, cit., p. 83, nota 12: «In some ways, Proportionalist theologians reacted against the very narrow definition of objects in the PDE tradition (narrow because based primarily on what happened in the *genus naturae*) by substituting an extremely broad definition of the object (which includes all consequences and remote ends). Neither took Aquinas’ notion of

Para o dominicano «aquilo que era importante para o Aquinate era a relação dos meios com o fim, a qual determinava se o significado dos meios estava ou não incluído pela intenção do fim (sendo uma determinação essencial desse [fim], se fosse devidamente proporcionado a ele), ou era por si mesmo um objecto de uma intenção, e portanto um acto distinto segundo o *genus moris* (ou seja não era devidamente proporcionado ao fim)»¹²⁹. Portanto a verdadeira questão é a de saber «como é que alguém determina em determinado caso se uma determinada série de actos imperados são “proporcionados” ao objecto da intenção, e são portanto “essencialmente determinados” por ele [...], ou se eles por si próprios formam um objecto moral separado?»¹³⁰. Segundo ele esta «relação de proporcionalidade entre meios e fim determina se os meios participam ou não a especificação que vem do fim [...], ou se tem a sua própria espécie moral»¹³¹. Por exemplo, no caso da legítima defesa, afirmar que «o uso da força é o meio que imediatamente realiza a intenção da legítima defesa»¹³², implica também reconhecer que «há uma diferença moral essencial entre a decisão de matar e a decisão de salvar e defender a vida através de actos que no próprio processo de salvar a vida, podem causar ou causam a morte»¹³³. O problema é que em muitos

intention seriously enough».

¹²⁹ IDEM, *The Good That We Intend, and the Evil That We Do*, cit., p. 847: «What was important for Aquinas was the relation of means to end, which determined whether or not the meaning of the means was subsumed by the intention of the end (being an essential determination of it; it was, if duly proportioned to it), or was itself a separate object of an intention, and hence a separate act in the *genus moris* (which is was if was not duly proportioned to the end)».

¹³⁰ IDEM, *Can Effects That Are Inevitable and Instrumental Be praeter intentionem?*, cit., p. 81: «how does one determine in any particular case whether a given series of commanded acts are “proportioned” to the object of the intention, and thus are “essentially determined” by it (or subsumed under it), or whether they themselves form a separate moral object?».

¹³¹ *Ibidem*, p. 77: «The relationship of proportionality between means and end determines whether or not the means shares in the specification of the end (whether it is “essentially determined” by it), or whether it has its own, separate moral species».

¹³² IDEM, *The Good That We Intend, and the Evil That We Do*, cit., p. 843: «the use of force is the means that immediately realizes the intention of self-defense».

¹³³ IDEM, *Can Effects That Are Inevitable and Instrumental Be praeter intentionem?*, cit., p. 87: «there is an essential moral difference between a decision to kill, and a decision to save or protect life through acts that, in the very process of saving life, may or will result in death».

casos «“que coisa” estou a fazer objectivamente é às vezes obviamente difícil de determinar»¹³⁴. O importante é ter presente que para são Tomás «a espécie moral do acto não é tomada a partir daquilo que acontece ao nível do *genus naturae*, mas ao nível da intenção»¹³⁵. «O objecto moral envolve sempre a *ratio* sob a qual as acções físicas (actos imperados) são escolhidas»¹³⁶, pois «o fim dá a espécie moral, não os vários acontecimentos ao nível físico»¹³⁷. É portanto muito importante não equiparar o *genus naturae* com o *genus moris*. «O *genus moris* é especificamente a *ratio* sob a qual um acontecimento no *genus naturae* é querido intencionalmente; não é o evento material prescindindo da sua *ratio*»¹³⁸.

Em síntese para Krasevac «a questão crucial para o Aquinate era se os meios físicos de facto usados (o acontecimento segundo o *genus naturae*) era ou não devidamente proporcionado (ou ordenado *per se*) ao fim da intenção»¹³⁹. Se sim, então recebem a espécie do fim querido *per se* e os outros efeitos serão *praeter intentionem*. Se não, então tais actos imperados são queridos *per se* sob uma *ratio* especificamente diferente da *ratio* do fim e portanto não se pode dizer que estão *praeter intentionem*. De facto, «aqueles que defendem a importância da distinção directo/indirecto acreditam, juntamente com o Aquinate, que há uma diferença crucial entre escolher fazer uma coisa má como meio para alcançar alguma coisa boa, por um lado, e escolher uma coisa boa e permitindo que uma coisa má resulte dessa, por

¹³⁴ *Ibidem*, p. 84: «“what” I am doing objectively is sometimes notoriously difficult to determine».

¹³⁵ IDEM, *The Good That We Intend, and the Evil That We Do*, cit., p. 848: «the moral species of the act is not taken from what happens on the level of the *genus naturae*, but rather on the level of intention».

¹³⁶ IDEM, *Can Effects That Are Inevitable and Instrumental Be praeter intentionem?*, cit., p. 84: «The moral object always involves a *ratio* under which physical actions (commanded acts) are chosen».

¹³⁷ IDEM, *The Good That We Intend, and the Evil That We Do*, cit., p. 848: «The end gives moral species, not the various happenings on the physical level».

¹³⁸ IDEM, *Can Effects That Are Inevitable and Instrumental Be praeter intentionem?*, cit., p. 84: «The *genus moris* is specifically the *ratio* under which an event in the *genus naturae* is intended; it is not the material event abstracted from its *ratio*».

¹³⁹ IDEM, *The Good That We Intend, and the Evil That We Do*, cit., p. 846: «the crucial issue for Aquinas was whether or not the actual physical means (the happening in the *genus naturae*) was duly proportioned (or *per se* ordered) to the end of the intention».

outro»¹⁴⁰.

3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A primeira consideração a fazer é a de que, como notam alguns autores, importa não confundir *per se* segundo o *genus naturae* com *per se* segundo o *genus moris*, ou se preferirmos o “directo” segundo o *genus naturae* com o “directo” segundo o *genus moris*. Causar fisicamente não é a mesma coisa do que querer intencionalmente. Uma aspirina causa *per se*, segundo o *genus naturae*, igualmente a diminuição da febre como o aumento da acidez no estômago. Porém, segundo o *genus moris*, é diferente querer *per se* (intencionalmente) um dos efeitos, suportando o outro *praeter intentionem*, de, por exemplo, querer *per se* (intencionalmente) os dois efeitos. Isto não significa que estas realidades não estejam relacionadas de algum modo. Na realidade, o conhecimento do nexu causal *per se* entre diversos efeitos segundo o *genus naturae*, faz parte do conjunto daquelas informações práticas relevantes a partir das quais a razão prática concebe os diversos projectos de acção alternativos durante o processo deliberativo. Tal significa que de algum modo a natureza das coisas segundo o *genus naturae* não é completamente irrelevante do ponto de vista da dinâmica intencional da pessoa humana. Esta natureza das coisas comporta objectivamente restrições práticas quando chega o momento de conceber determinado projecto intencional. Por exemplo, não posso, realisticamente, querer voar movendo os meus braços. É nesta linha de pensamento que o Aquinate afirma que «assim como nem toda matéria é adequada a receber qualquer forma, nem todo instrumento a qualquer efeito, nem todo o termo médio a qualquer conclusão, assim também não todo acto a qualquer fim»¹⁴¹.

Sobre este último ponto pode-se acrescentar uma segunda observação.

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 841: «Those who hold the importance of the direct/indirect distinction believe, with Aquinas, that there is a crucial difference between choosing to do something evil as a means to achieving something good, on the one hand, and choosing something good allowing something evil to result from it, on the other».

¹⁴¹ *Super Sent.*, lib. 2, d. 38, q. 1, a. 5, c.: «sicut enim non quaelibet materia est disposita ad quamlibet formam, nec quodlibet instrumentum ad quemlibet effectum, nec quodlibet medium ad quamlibet conclusionem; ita nec quilibet actus ad quemlibet finem».

A *materia ex qua*, também se encontra, enquanto tal, no *genus naturae*, e apresenta pois uma potencialidade finita, uma flexibilidade limitada, para ser “animada” por diferentes propósitos intencionais (*finis proximus*)¹⁴². Esta é no fundo a questão crucial da *proportio ad finem proximum*, que alguns autores sublinham acertadamente. Na II-II, q. 64, a. 7, o Aquinate deixa claro que um mesmo acto segundo o *genus naturae*, ou seja uma mesma *materia ex qua*, pode dar origem a dois actos especificamente distintos segundo o *genus moris*, ou seja a duas diferentes *materia circa quam*, “querer defender-se” e “querer assassinar”. Mudando de exemplo, pode-se afirmar que a *materia ex qua* “união sexual”, tem a *debita proportio* para ser “animada” apenas por três tipos de propósitos intencionais (*finis proximus*): “querer realizar o acto conjugal”, “querer fornicar” ou “querer cometer adultério”. Há casos porém em que não é imediatamente evidente se o *finis* procurado pelo agente é um *finis proximus* que enforma uma determinada *materia ex qua*, ou na realidade se trata de um *finis operantis* em vista do qual se age. Quando, por exemplo, consideramos o acto de quem come uma maçã alheia para matar a fome, para além de mostrar que este *finis intentus* de conservar a vida é em si mesmo segundo o *ordo virtutis*, é também necessário mostrar que se trata de um *finis* que é imediatamente realizável, ou seja que se está “matando a fome (*finis proximus*) causando uma injustiça *praeter intentionem*” e não “roubando deliberadamente alguém (*finis proximus*) para matar a fome (*finis operantis*)”¹⁴³. Roubar para matar a fome é

¹⁴² Veja-se a interessante distinção que faz o Aquinate em *Summa theologiae*, II-II, q. 43, a. 1, ad 2: «minus rectum hic non dicitur quod ab aliquo alio superatur in rectitudine, sed quod habet aliquem rectitudinis defectum, vel quia est secundum se malum, sicut peccata; vel quia habet speciem mali, sicut cum aliquis recumbit in idolio. Quamvis enim hoc secundum se non sit peccatum, si aliquis hoc non corrupta intentione faciat; tamen quia habet quandam speciem vel similitudinem venerationis idoli, potest alteri praebere occasionem ruinae». O itálico é nosso. Mais uma vez se sente a necessidade de adoptar a perspectiva da primeira pessoa no momento de discernir o objecto do acto humano. Neste caso alguém deitando-se num templo pagão pode estar a realizar actos especificamente distintos, pode estar simplesmente a descansar, ou pode estar a rezar a um ídolo, ou pode ainda estar a querer escandalizar algum conhecido.

¹⁴³ Obviamente segundo o Aquinate se a *electio* é contra o *ordo virtutis* todo o acto fica desordenado; cf. *Super Sent.*, lib. 2, d. 38, q. 1, a. 5, c.: «actus malus non est proportionatus ad finem bonum»; Às vezes a dúvida é exactamente esta, discernir adequadamente qual é o objecto da *electio*; cf. *Summa theologiae*, II-II, q. 66, a. 7, c.: «Si tamen adeo sit urgens et

obviamente uma acção imoral, mas matar a fome, numa situação de grave necessidade, causando uma injustiça *praeter intentionem* não o é. Exemplos análogos podem encontrar-se com o *falsiloquium*¹⁴⁴ ou com a correcção fraterna¹⁴⁵.

Simultaneamente, é justo reconhecer, que em vários casos a *materia ex qua* é muito pouco “elástica”, ou seja é proporcionada a poucos, ou apenas a um determinado tipo de propósito intencional, como por exemplo no caso de alguém que toma um remédio para a dor de cabeça, a *materia ex qua* do seu acto só parece ser proporcionada a ser enformada por um propósito terapêutico. Nestes casos em que a *materia ex qua* parece ser mais “rígida” e portanto menos ambígua, torna-se possível inferir da perspectiva do observador externo (perspectiva da terceira pessoa) qual é a *materia circa quam*, qual é o *finis proximus* para o qual o agente tende deliberadamente. Mesmo nos casos em que a *materia ex qua* é mais “flexível”, continua, como maior probabilidade de erro, a ser possível acertar qual é a *materia circa quam* em causa. Estamos convencidos que é este sucesso frequente que o juízo que o observador externo tem, feito a partir da *materia ex qua*, que impede alguns estudiosos de reconhecerem a importância capital que

evidens necessitas ut manifestum sit instanti necessitati de rebus occurrentibus esse subveniendum, puta cum imminet personae periculum et aliter subveniri non potest; tunc licite potest aliquis ex rebus alienis suae necessitati subvenire, sive manifeste sive occulte sublati. *Nec hoc proprie habet rationem furti vel rapinae*». O itálico é nosso.

¹⁴⁴ Cf. *ibidem*, I-II, q. 72, a. 8, ad 2: «quandoque ille qui dicit falsum, intendit veritatem occultare, unde quantum ad hoc, non refert utrum dicat vel plus vel minus. Si tamen recedere a veritate sit praeter intentionem, tunc manifestum est quod ex diversis causis aliquis movetur ad dicendum plus vel minus, et secundum hoc diversa est ratio falsitatis. Sicut patet de iactatore, qui superexcedit dicendo falsum, quaerens gloriam; et de deceptore, qui diminuit, evadens debiti solutionem. Unde et quaedam falsae opiniones sunt sibi invicem contrariae»; *ibidem*, II-II, q. 110, a. 3, ad 3: «Abraham tamen, ut Augustinus dicit, in quaest. Genes. Dicens Saram esse suam sororem, veritatem voluit celari, non mendacium dici, soror enim dicitur quia filia fratris erat. Unde et ipse Abraham dicit, Gen. XX, *vere soror mea est, filia patris mei, et non matris meae filia*, quia scilicet ex parte patris ei attinebat. Iacob vero mystice dixit se esse Esau, primogenitum Isaac, quia videlicet primogenita illius de iure ei debebantur. Usus autem est hoc modo loquendi per spiritum prophetiae, ad designandum mysterium, quia videlicet minor populus, scilicet gentilium, substituendus erat in locum primogeniti, scilicet in locum Iudaeorum».

¹⁴⁵ *Ibidem*, q. 76, a. 1, c.: «Si autem aliquis imperet vel optet malum alterius sub ratione boni, sic est licitum».

tem a perspectiva da primeira pessoa no momento de discernir o objecto que especifica moralmente o acto humano.

Parece-nos que chegou o momento de tentar responder à questão acerca de que elementos especificam o agir humano segundo são Tomás, se são apenas aqueles queridos *per se* ou também aqueles que estão *praeter intentionem*. De tudo o que foi acima dito parece-nos claro que segundo são Tomás o acto humano é especificado moralmente, ou seja segundo o *genus moris*, apenas por aquilo que é querido *per se* e não por aquilo que está *praeter intentionem* e portanto é *per accidens*¹⁴⁶ em relação ao termo próximo (*finis proximus*) do movimento da vontade¹⁴⁷. Mas isto significa então que os *efeitos colaterais* maus são completamente irrelevantes para a especificação moral do acto humano? Aqui pensamos que o Aquinate faz uma distinção importante. Se o *finis proximus* querido *per se* é moralmente bom, então um efeito colateral mau que se causa segundo o *genus naturae* não especifica o acto se existe a famosa proporcionalidade entre o bem realizado com a acção e o mal tolerado que deriva da acção como vimos acima na questão da legítima defesa que depois deu origem à famosa doutrina do duplo efeito. A questão crucial é perceber que em tal caso se e apenas se existe uma tal proporcionalidade, para são Tomás não existe desordem na vontade porque a vontade não “quer” a desordem intencionalmente (*per se*) ainda que esta possa derivar necessariamente (*per se* segundo o *genus naturae*) do acto realizado. Se o acto em causa tem um objecto moralmente desordenado, ou seja é um pecado, então o Aquinate defende que todos os *efeitos colaterais* maus que desse derivam necessariamente, ou seja todas aquelas coisas que derivam *per se* segundo o *genus naturae* de tal pecado, independentemente de ser queridas ou não, agravam a maldade de tal pecado¹⁴⁸.

¹⁴⁶ Cf. *ibidem*, I-II, q. 18, a. 5, c.: «nihil quod est per accidens, constituit speciem, sed solum quod est per se».

¹⁴⁷ Cf. *ibidem*, q. 1, a. 3, ad 3: «Non enim motus recipit speciem ab eo quod est terminus per accidens, sed solum ab eo quod est terminus per se».

¹⁴⁸ *Ibidem*, q. 73, a. 8, c.: «Si vero nocumentum per se sequatur ex actu peccati, licet non sit intentum nec praevisum, directe peccatum aggravat, quia quaecumque per se consequuntur ad peccatum, pertinent quodammodo ad ipsam peccati speciem. Puta si aliquis publice fornicetur, sequitur scandalum plurimorum, quod quamvis ipse non intendat, nec forte praevideat, directe per hoc aggravatur peccatum». Aqui é muito importante ter presente que a expressão *per se* vem usada segundo o *genus naturae* para referir-se ao efeitos que

Em síntese podemos dizer que para o Aquinate os *efeitos colaterais* maus que derivam necessariamente (*per se* segundo o *genus naturae*) de um acto humano só são determinantes para a avaliação moral do acto se forem desproporcionados em relação ao *finis proximus* virtuoso ou se o acto tiver um *finis proximus* vicioso.

necessariamente vêm causados por um determinado pecado.

