

CAPÍTULO XI

O *ORDO RATIONIS* E A ESPÉCIE MORAL

Neste capítulo final procuraremos integrar numa síntese organicamente coerente alguns dos conceitos que tivemos ocasião de estudar nos capítulos precedentes. A própria relação entre o *ordo rationis* e a especificação moral do acto humano assim o exigem. São conceitos que quando postos em relação fazem emergir quase naturalmente todas as outras distinções e noções de que se serve o Aquinate.

1. OS TEXTOS IMPORTANTES

a) *A regra da moralidade*

Segundo o Aquinate «é necessário que o bem humano seja considerado segundo uma determinada regra, a qual é evidentemente dupla, [...] obviamente a razão humana e a lei divina»¹, como já tivemos ocasião de acenar no capítulo III. Agir humanamente é, pois, agir segundo a recta razão. Ora «o princípio formal das virtudes [...], é o bem da razão»² uma vez que «a razão ordena todas as realidades morais a partir do fim»³, e nesta linha são Tomás também afirma que «a virtude humana, a qual faz o homem bom e torna boas a suas próprias obras, é segundo a natureza humana na medida em que convém à razão, por outro lado, o vício é contra a natureza humana na medida que é contra a ordem da razão»⁴, ou seja, «os actos virtuosos

¹ *Summa theologiae*, I-II, q. 63, a. 2, c.: «oportet quod bonum hominis secundum aliquam regulam consideretur. Quae quidem est duplex, ut supra dictum est, scilicet ratio humana, et lex divina».

² *Ibidem*, q. 61, a. 2, c.: «Principium enim formale virtutis de qua nunc loquimur [quatuor cardinales virtutes], est rationis bonum».

³ *Ibidem*, q. 73, a. 3, c.: «Ratio autem ordinat omnia in agibilibus ex fine».

⁴ *Ibidem*, q. 71, a. 2, c.: «virtus humana, quae hominem facit bonum, et opus ipsius bonum

convêm à natureza humana, enquanto que são de acordo com a razão, os actos viciosos como são contra a razão discordam da natureza humana»⁵.

«Como a alma racional é a forma própria do homem, a inclinação natural condu-lo a fazer qualquer coisa que faça enquanto homem, a realizá-lo segundo a razão, e tal é agir segundo a virtude. Por isso, todos os actos de virtude pertencem à lei natural»⁶, uma vez que como vimos «a perfeição da virtude depende da razão»⁷. Portanto, «todos os actos virtuosos pertencem à lei natural. Foi dito, de facto, que à lei natural pertence tudo aquilo para o qual o homem está inclinado pela sua natureza»⁸, e pode-se até chegar a afirmar que «a razão natural determina previamente o fim às virtudes morais»⁹. São Tomás acredita que «as virtudes humanas concernem à razão de modo que nas coisas humanas o bem da razão seja tutelado, coisa que é própria do bem humano»¹⁰, e nesta linha afirma, por exemplo, que «a virtude que está no apetite irascível e concupiscível, não é outra coisa que uma certa conformidade habitual destas potências com a razão»¹¹. Certamente que «alguém instruído na ciência moral, pode ajuizar [correctamente] acerca da virtude dos actos, ainda que não possua a virtude»¹² pessoalmente, mas o que não pode certamente fazer é escolher sob o império da virtude. Neste sentido observa justamente o Aquinate que «alguém que não possui a justiça

reddit, intantum est secundum naturam hominis, inquantum convenit rationi, vitium autem intantum est contra naturam hominis, inquantum est contra ordinem rationis».

⁵ *Ibidem*, q. 54, a. 3, c.: «actus virtutum naturae humanae conveniunt, eo quod sunt secundum rationem, actus vero vitiorum, cum sint contra rationem, a natura humana discordant».

⁶ *Ibidem*, q. 94, a. 3, c.: «cum anima rationalis sit propria forma hominis, naturalis inclinatio inest cuilibet homini ad hoc quod agat secundum rationem. Et hoc est agere secundum virtutem. Unde secundum hoc, omnes actus virtutum sunt de lege naturali».

⁷ *Ibidem*, q. 60, a. 5, c.: «perfectio virtutis ex ratione dependet».

⁸ *Ibidem*, q. 94, a. 3, c.: «omnes actus virtuosi pertinent ad legem naturae. Dictum est enim quod ad legem naturae pertinet omne illud ad quod homo inclinatur secundum suam naturam».

⁹ *Ibidem*, II-II, q. 47, a. 6, ad 1: «virtutibus moralibus praestituit finem ratio naturalis».

¹⁰ *Ibidem*, q. 129, a. 3, c.: «ad rationem virtutis humanae pertinet ut in rebus humanis bonum rationis servetur, quod est proprium hominis bonum».

¹¹ *Ibidem*, I-II, q. 56, a. 4, c.: «virtus quae est in irascibili et concupiscibili, nihil aliud est quam quaedam habitualis conformitas istarum potentiarum ad rationem».

¹² *Ibidem*, I, q. 1, a. 6, ad 3: «aliquis instructus in scientia morali, posset iudicare de actibus virtutis, etiam si virtutem non haberet».

pode fazer determinada obra justa. Mas se consideramos a maneira em que é realizada [tal obra], aquele que não possui a virtude, não pode operar da mesma maneira como aquele que a possui»¹³, e isto porque ou não tende intencionalmente para a justiça, ou porque, pelo menos tal escolha não nasce do *habitus* da justiça.

b) A ratio obiecti e a espécie moral do acto

Interrogado sobre se a consciência vincula ou não o sujeito moral, são Tomás responde afirmativamente e, na sua argumentação, faz afirmações relevantes acerca da especificação moral dos actos humanos, razão pela qual reproduzimos integralmente o corpo da sua resposta para posteriormente fazermos um breve comentário. Deve-se também referir que o texto em causa vem datado pela Páscoa do ano 1270¹⁴, facto que o torna muito próximo temporalmente dos outros textos mais significativos relacionados com o objecto do nosso estudo. Eis as palavras do Aquinate:

«Respondo dizendo que ainda que o acto receba a sua espécie do objecto, todavia não recebe a espécie de esse segundo a matéria do objecto, mas segundo a razão do objecto, como a vista da pedra não recebe a espécie da pedra mas do colorido que é por si o objecto da vista. Ora todo o acto humano tem razão de pecado ou de mérito enquanto é voluntário. Por outro lado o objecto da vontade segundo a própria razão é o bem apreendido, e portanto o acto humano é julgado virtuoso ou vicioso segundo o bem apreendido, sobre o qual por si mesma a vontade é levada, e não segundo o objecto material do acto, como se alguém [por exemplo] tencionando matar o pai mata um veado, incorre no pecado de parricídio; e ao contrário se um caçador ten-

¹³ *Quodlibet IV*, q. 10, a. 1, c.: «aliquis non habens iustitiam potest facere aliquod opus iustum. Sed si attendamus ad modum faciendi, ille qui non habet virtutem, non potest operari sicut ille qui habet».

¹⁴ R. COGGI, *Introduzione*, in Tommaso d'Aquino, «Le questioni disputate», vol. 10, ESD, Bologna 2003, p. 9.

ciona matar um veado, usando a devida diligência, mata casualmente o pai, é imune do crime de parricídio. Se portanto, uma coisa que por si mesma não é contrária à lei de Deus, como levantar uma palhinha do chão, ou jurar, é apreendida, sendo a consciência errónea, como contrária à lei de Deus e deste modo a vontade é levada para essa, é claro que a vontade será levada, falando formalmente e *per se*, para aquilo que é contra a lei de Deus, enquanto que materialmente para aquilo que não é contra a lei de Deus, e até bem mais para aquilo que é segundo a lei de Deus. E portanto é evidente que ali está o desprezo pela lei de Deus, e logo é necessário que aí exista pecado. Consequentemente, é necessário dizer que toda a consciência, seja recta seja errónea, seja nas coisas más por si mesmas, seja naquelas indiferentes, é obrigatória, de tal modo que quem age contra a consciência peca»¹⁵.

Deve-se notar que são Tomás distingue entre a matéria do objecto e a razão do objecto. A matéria do objecto é denominada noutras passagens

¹⁵ *Quodlibet III*, q. 12, a. 2, c.: «Respondeo. Dicendum, quod cum actus recipiat speciem ab obiecto, non recipit speciem ab eo secundum materiam obiecti, sed secundum rationem obiecti: sicut visio lapidis non recipit speciem a lapide, sed a colorato, quod est per se obiectum visus. Omnis autem actus humanus habet rationem peccati vel meriti in quantum est voluntarius. Obiectum autem voluntatis secundum propriam rationem est bonum apprehensum. Et ideo actus humanus iudicatur virtuosus vel vitiosus secundum bonum apprehensum, in quod per se voluntas fertur, et non secundum materialem obiectum actus: sicut si aliquis credens occidere patrem, occidat cervum, incurrit parricidii peccatum; et e contrario si quis venator putans occidere cervum, debita diligentia adhibita, occidat casualiter patrem, immunis est a parricidii crimine. Si ergo aliquid quod secundum se non est contra legem Dei, ut levare festucam de terra, vel iurare, apprehendatur, errante conscientia, ut contra legem Dei existens, et sic voluntas in ipsum feratur, manifestum est quod voluntas fertur, per se loquendo et formaliter, in id quod est contra legem Dei; materialiter autem in id quod non est contra legem Dei; immo forte in id quod est secundum legem Dei. Et ideo manifestum est quod est ibi contemptus legis Dei; et ideo necesse est quod sit ibi peccatum. Et ideo dicendum est quod omnis conscientia, sive recta, sive erronea, sive in per se malis, sive in indifferentibus, est obligatoria; ita quod qui contra conscientiam facit, peccat».

pelo Aquinate como a *materia ex qua*, a qual é como que o “cadáver” da acção. Também o exemplo que são Tomás usa da visão e da pedra, confirma e ilumina ulteriormente a sua explicação. Aquilo que é objecto da visão não é a pedra enquanto tal, mas é o colorido da pedra, porque a faculdade visiva não é susceptível de ser especificada por entes materiais mas pelas cores dos diversos entes materiais. De modo análogo, o objecto da vontade não é um ente *tout court* mas sim a razão de bem de determinada acção, como já tivemos ocasião de mostrar precedentemente. Porém agora, a ideia que nos interessa sublinhar é a de que, segundo a resposta de são Tomás, o acto humano é considerado vicioso ou virtuoso na medida em que o bem aprendido para o qual a vontade tende enquanto objecto é contrário ou não à lei de Deus. Ou seja a regra da moralidade de um acto humano é a conveniência ou não com a lei eterna, lei esta que como vimos é participada no homem através da luz da razão natural como já tivemos também ocasião de mostrar. De facto segundo o Aquinate «para a vontade humana há duas regras. Uma próxima e homogénea que é a própria razão humana. A outra, que serve de regra suprema, é a lei eterna, que é de certo modo a razão de Deus»¹⁶, portanto pode-se afirmar que «qualquer coisa que de facto esteja contida sob a ordem da razão, está contida sob a ordem estabelecida pelo próprio Deus»¹⁷.

c) *Agir segundo o ordo rationis*

Não há dúvida de que «desejar é natural no homem, enquanto é segundo a ordem da razão, mas os desejos que vão para além dos limites da razão são contra a natureza do homem»¹⁸. Para que o homem aja humanamente é *necessário* que aja racionalmente, pois «a própria forma do homem é aquela pela qual este é um animal racional, portanto é necessário que a operação do homem seja boa ou má pelo facto de que é segundo a recta ra-

¹⁶ *Summa theologiae*, I-II, q. 71, a. 6, c.: «Regula autem voluntatis humanae est duplex, una propinqua et homogenea, scilicet ipsa humana ratio; alia vero est prima regula, scilicet lex aeterna, quae est quasi ratio Dei».

¹⁷ *Ibidem*, q. 72, a. 4, c.: «Quaecumque enim continentur sub ordine rationis, continentur sub ordine ipsius Dei».

¹⁸ *Ibidem*, q. 82, a. 3, ad 1: «concupiscere est homini naturale, inquantum est secundum rationis ordinem, concupiscentia autem quae transcendit limites rationis, est homini contra naturam».

zão. A perversão, de facto, da razão repugna à natureza da razão¹⁹. «O homem, de facto, é aquele que é tal por causa da razão. Na realidade a perfeição mais elevada dos animais é a parte sensitiva, logo quando o homem deixa o que lhe é conveniente segundo a razão para procurar o que é conveniente à parte sensitiva muda da condição humana para a condição animal, e deste modo o pecado ou a culpa, que consistem num acto, corrompem a alma ou as [suas] potências, segundo que a desviam da ordem da razão pela qual era dirigida para o fim devido»²⁰, «portanto aos homens é dada a razão para que não siga sempre aquelas coisas para as quais a natureza inclina, mas sejam executadas segundo a ordem da razão»²¹.

Se as coisas são assim, então, deve-se dizer que «todo o acto deve ser regulado pela razão»²² e que no fundo «o pecado nos actos humanos é aquilo que é contra a ordem da razão»²³, dado que «a razão é ordenadora, e portanto, se alguém se afasta da regra da razão, seja para mais ou para menos, tal desejo será vicioso»²⁴. De facto, para são Tomás, «o bem e o mal nos actos humanos são considerados segundo que o acto concorda com a razão enformada pela lei divina, ou naturalmente, ou através do ensino, ou por infusão»²⁵. Ele afirma também que «se ser segundo razão ou contra a razão pertence à natureza do acto humano, importa dizer que alguns actos huma-

¹⁹ *Sententia Ethic.*, lib. 2, lect. 2, n. 3: «Propria autem forma hominis est secundum quam est animal rationale. Unde oportet quod operatio hominis sit bona ex hoc, quod est secundum rationem rectam. Perversitas enim rationis repugnat naturae rationis».

²⁰ *Super Sent.*, lib. 2, d. 35, q. 1, a. 5, c.: «Homo enim, est illud quod est, per rationem; ultima vero perfectio in brutis est secundum partem sensibilem; unde quando homo ab eo quod est conveniens secundum rationem, transit in id quod parti sensitivae convenit, mutatur a conditione humana in conditionem brutalem; et per hunc modum peccatum vel culpa, quod in actu consistit, dicitur corrumpere animam vel potentias, secundum scilicet quod pervertit eam ab ordine rationis per quem in debitum finem dirigebatur».

²¹ *Summa theologiae*, II-II, q. 69, a. 4, ad 1: «ideo homini data est ratio, ut ea ad quae natura inclinatur non passim, sed secundum rationis ordinem exequatur».

²² *De malo*, q. 2, a. 1, ad s.c. 7: «omnis actus per rationem regulari debet».

²³ *Summa theologiae*, II-II, q. 153, a. 2, c.: «peccatum in humanis actibus est quod est contra ordinem rationis».

²⁴ *Ibidem*, q. 162, a. 1, ad 2: «ratio est ordinatrix, et ita, si aliquis a regula rationis recedit, vel in plus vel in minus, erit talis appetitus vitiosus».

²⁵ *De malo*, q. 2, a. 4, c.: «bonum et malum in actibus humanis consideratur secundum quod actus concordat rationi informatae lege divina, vel naturaliter, vel per doctrinam, vel per infusionem».

nos são em si mesmos bons, e outros em si mesmos maus»²⁶ e, portanto, a moralidade dos actos humanos é uma distinção essencial entre eles e não meramente accidental. Logo, «todo o acto voluntário é mau por causa daquilo em que se afasta da ordem da razão e da lei eterna, e todo o acto bom concorda com a razão e a lei eterna»²⁷. Concretizando ainda mais, pode dizer-se que «se o objecto do acto inclui alguma coisa que convenha à ordem da razão, é um acto bom segundo a sua espécie, como dar esmola a um indigente. Se, por outro lado, inclui alguma coisa que repugne à ordem da razão, é um acto mau segundo a sua espécie, como roubar»²⁸. Portanto, segundo o Aquinate, «o acto moral [...] recebe a espécie do objecto segundo o modo como este se relaciona com a razão»²⁹. Esta é uma conclusão muito importante.

A espécie e a moralidade do acto dependem, pois, do seu objecto, enquanto relacionado com a ordem da razão. É neste sentido que são Tomás afirma que «o uso dos alimentos e da sexualidade não é por si mesmo ilícito, mas apenas pode ser ilícito quando sai da ordem da razão»³⁰. É fundamental ter sempre presente que «o bem racional é apresentado à vontade enquanto objecto, e enquanto cai sob a ordem da razão respeita ao *genus moris* e causa a bondade moral no acto da vontade»³¹. Julgar a moralidade de determi-

²⁶ *Ibidem*: «si esse secundum vel praeter rationem pertinet ad speciem actus humani, oportet dicere quod aliqui actus humani sint secundum se boni, et aliqui secundum se mali».

²⁷ *Summa theologiae*, I-II, q. 21, a. 1, c.: «omnis actus voluntarius est malus per hoc quod recedit ab ordine rationis et legis aeternae, et omnis actus bonus concordat rationi et legi aeternae».

²⁸ *Ibidem*, q. 18, a. 8, c.: «si obiectum actus includat aliquid quod conveniat ordini rationis, erit actus bonus secundum suam speciem, sicut dare eleemosynam indigenti. Si autem includat aliquid quod repugnet ordini rationis, erit malus actus secundum speciem, sicut furari»; cf. *Ibidem*, II-II, q. 99, a. 2, c.: «ubicumque invenitur specialis ratio deformitatis, ibi necesse est quod sit speciale peccatum, quia species cuiuslibet rei praecipue attenditur secundum formalem rationem ipsius, non autem secundum materiam vel subiectum. In sacrilegio autem invenitur specialis ratio deformitatis, quia scilicet violatur res sacra per aliquam irreverentiam. Et ideo est speciale peccatum. Et opponitur religioni».

²⁹ *De malo*, q. 2, a. 4, ad 5: «Actus autem moralis, sicut dictum est, recipit speciem ab obiecto secundum quod comparatur ad rationem».

³⁰ *Contra Gentiles*, lib. 3, cap. 127, n. 7: «usus ciborum et venereorum non est secundum se illicitus, sed solum secundum quod exit ab ordine rationis illicitus esse potest».

³¹ *Summa theologiae*, I-II, q. 19, a. 1, ad 3: «bonum per rationem repraesentatur voluntati ut obiectum; et in quantum cadit sub ordine rationis, pertinet ad genus moris, et causat bonitatem moralem in actu voluntatis».

nado objecto é, pois, avaliar a sua conveniência ou não com a ordem da razão. É tendo estas ideias presentes que se pode interpretar correctamente a afirmação do Aquinate segundo a qual: «Existem na realidade algumas acções que consideradas absolutamente comportam uma certa deformidade ou desordem, mas que acrescentando algumas circunstâncias tornam-se boas, tal como matar um homem ou feri-lo implica em si uma certa deformidade, mas se se acrescenta ao matar um malfeitor a justiça ou ao ferir um delinquente a disciplina, não será um pecado mas uma coisa virtuosa»³². A mudança da espécie moral de um acto semelhante segundo o *genus naturae* para outra é possível por causa da presença de uma nova condição que altera de maneira decisiva a relação do objecto moral com a ordem da razão, neste caso fazendo passar esse determinado acto de uma espécie viciosa para uma espécie virtuosa.

Como já referimos anteriormente, «a razão deve ordenar o acto não só em relação ao objecto, mas também em relação a todas as circunstâncias. E, portanto, uma certa aversão em relação à regra da razão deriva da corrupção de qualquer circunstância, como quando alguém opera quando não deve, ou onde não deve. E de qualquer modo tal aversão é suficiente para a razão de mal»³³. Por outro lado «se pois a circunstância acrescentada não trás consigo nenhuma especial repugnância à razão, não dá espécie ao acto»³⁴. Quanto às más consequências dos actos em si desordenados, há que dizer que «na realidade o dano que se segue *per se* ao acto do pecado, ainda que não seja querido intencionalmente nem previsto, agrava directamente o pecado, porque todas coisas que derivam *per se* do pecado, pertencem de alguma maneira à

³² *Quodlibet IX*, q. 7, a. 2, c.: «Sunt vero quaedam actiones quae absolute consideratae, deformitatem vel inordinationem quamdam importat, quae tamen aliquibus circumstantiis advenientibus bonae efficiuntur; sicut occidere hominem vel percutere, in se deformitatem quamdam importat, sed si addatur, occidere malefactorem propter iustitiam, vel percutere delinquentem causa disciplinae, non erit peccatum, sed virtuosum».

³³ *Summa theologiae*, I-II, q. 73, a. 7, ad 3: «ratio debet ordinare actum non solum quantum ad obiectum, sed etiam quantum ad omnes circumstantias. Et ideo aversio quaedam a regula rationis attenditur secundum corruptionem cuiuslibet circumstantiae, puta si aliquis operetur quando non debet, vel ubi non debet. Et huiusmodi aversio sufficit ad rationem mali».

³⁴ *De malo*, q. 2, a. 6, c.: «Si ergo circumstantia addita nullam specialem repugnantiam ad rationem importet, non dat speciem actui».

própria espécie do pecado. Se por exemplo, alguém fornicava publicamente, segue-se um grande escândalo, ainda que aquele não o quisesse por si mesmo, nem por acaso o previsse, o pecado é agravado directamente por ele»³⁵.

Para o Doutor Angélico «é evidente que segundo a lei divina o homem é induzido por meio da ordem da razão a servir-se de todas aquelas coisas cujo uso é lícito»³⁶, e conseqüentemente pode afirmar-se que «o bem nos actos humanos é ser segundo aquilo que é regulado pela razão»³⁷. Ora, «o acto recebe a espécie do objecto. Quanto pois melhor é o objecto, tanto o acto é mais virtuoso segundo a sua espécie. Ora o fim é melhor do que aquelas coisas que são em vista do fim, as quais são tanto melhores quanto mais próximas se encontrem do fim. Entre os actos humanos é óptimo aquele que imediatamente se dirige ao fim último, ou seja Deus. Depois do qual um acto será tanto melhor segundo a sua espécie quanto o seu objecto esteja próximo de Deus»³⁸. Daqui deriva que existem virtudes mais importantes que outras, e os correspondentes vícios serão mais graves que outros, na medida da relação que têm com o fim último da vida humana.

Como já vimos, «o pecado e o mal são considerados sempre por causa do desvio da ordem da razão do fim comum da vida humana»³⁹. Basta um acto desordenado da vontade em relação a tal fim último para corromper todo o agir da pessoa. Na realidade «a deformidade do acto deriva do facto

³⁵ *Summa theologiae*, I-II, 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».

³⁶ *Contra Gentiles*, lib. 3, cap. 128, n. 1: «manifestum est quod secundum legem divinam homo inducitur ut ordinem rationis servet in omnibus quae in eius usum venire possunt».

³⁷ *Ibidem*, cap. 139, n. 3: «Bonum in actibus humanis est secundum quod ratione regulantur».

³⁸ *Ibidem*, n. 2: «Actus speciem recipiunt ex obiectis. Quanto igitur obiectum est melius, tanto et actus erit virtuosior secundum speciem suam. Finis autem melior est his quae sunt ad finem: quorum tanto aliquid melius est, quanto est fini propinquius. Inter actus igitur humanos ille est optimus qui in ultimum finem, scilicet Deum, immediate fertur. Post quem, tanto actus melior est secundum suam speciem, quanto obiectum est Deo propinquius».

³⁹ *Summa theologiae*, I-II, q. 21, a. 2, ad 2: «semper peccatum et malum attenditur per deviationem ab ordine rationis ad finem communem humanae vitae».

de que discorda da devida regra da razão ou da lei de Deus. Esta deformidade encontra-se não apenas no acto interno, mas também no externo; contudo o facto de que o próprio acto externo deforme seja imputado como culpa ao homem depende da vontade»⁴⁰. Não nos podemos esquecer que «o pecado nos actos humanos deriva de uma só transgressão da regra da razão»⁴¹.

d) O ordo rationis e as virtudes morais

Qual a relação da ordem da razão com as virtudes morais? Segundo o Aquinate o *ordo virtutis* é o *ordo rationis*⁴² e, portanto, «todo o acto que tenda para qualquer bem, se não tende para esse desordenadamente, tem por fim o bem de alguma virtude, dado que as virtudes aperfeiçoam suficientemente todas aquelas coisas que podem ser bens do homem»⁴³. Para ele, «toda a bondade da virtude moral depende da rectidão da razão»⁴⁴, pois «a perfeição da virtude moral [...] consiste em que o apetite seja regulado pela razão. Ora, os primeiros princípios da razão estão naturalmente inscritos no nosso ser, tanto aqueles operativos como aqueles especulativos»⁴⁵. Nesta linha pode-se afirmar que «o bem das virtudes humanas consiste na ordem da razão»⁴⁶, uma vez que «a raiz da virtude consiste na própria rectidão da

⁴⁰ *De malo*, q. 2, a. 2, c.: «Deformitas autem actus est per hoc quod discordat a debita regula rationis vel legis Dei. Quae quidem deformitas invenitur non solum in actu interiori, sed etiam exteriori. Sed tamen hoc ipsum quod actus exterior deformis imputatur homini ad culpam, est a voluntate».

⁴¹ *Contra Gentiles*, lib. 3, cap. 139, n. 13: «peccatum in actibus humanis accidit ex hoc solo quod aliquis praeterit regulam rationis».

⁴² Cf. *Summa theologiae*, I-II, q. 100, a. 2, c.: «ordo virtutis, qui est ordo rationis».

⁴³ *Super Sent.*, lib. 2, d. 40, q. 1, a. 5, ad 3: «Omnis autem actus in aliquod bonum tendens, nisi inordinate in illud tendat, habet pro fine bonum alicujus virtutis, eo quod virtutes sufficienter perficiunt circa omnia quae possunt esse bona hominis».

⁴⁴ *Sententia Ethic.*, lib. 2, lect. 7, n. 8: «tota bonitas virtutis moralis dependet ex rectitudine rationis».

⁴⁵ *Ibidem*, lect. 4, n. 7: «perfectio virtutis moralis, de qua nunc loquimur, consistit in hoc, quod appetitus reguletur secundum rationem. Prima autem rationis principia sunt naturaliter nobis indita, ita in operativis sicut in speculativis».

⁴⁶ *Summa theologiae*, II-II, q. 161, a. 5, c.: «bonum humanae virtutis in ordine rationis consistit».

razão segundo a qual devem ser dirigidas as acções e as paixões»⁴⁷ e que portanto «a virtude é constituída a partir daquilo que a ordem da razão imprime na potência apetitiva. Por outro lado, o vício deriva daquilo pelo qual o movimento apetitivo se afasta da ordem da razão»⁴⁸. É também verdade que «as paixões da alma, enquanto vão para além da ordem da razão, inclinam ao pecado, mas enquanto são ordenadas pela razão, dizem respeito à virtude»⁴⁹.

Para são Tomás «o bem da virtude moral consiste principalmente na ordem da razão, pois o bem do homem é agir segundo a razão [...]. A ordem da razão consiste principalmente em que determinada coisa seja ordenada para o fim, e nesta ordem consiste maximamente o bem da razão pois o bem tem razão de fim, e o próprio fim é a regra daquelas coisas que são em vista do fim»⁵⁰, pode-se pois afirmar que «formal em todas as virtudes é a própria ordem da razão»⁵¹, o que significa que «todos os actos virtuosos dizem respeito à lei natural»⁵² uma vez que «as virtudes, ainda que não sejam causadas pela natureza na sua perfeição, porém inclinam para aquilo que é segundo a natureza, isto é para aquilo que é segundo a ordem da razão»⁵³. Logo, «todos os actos que derivam de fins bons são virtuosos»⁵⁴. Porém, é necessário também admitir que «se os actos humanos bons derivam das virtudes,

⁴⁷ *Sententia Ethic.*, lib. 2, lect. 8, n. 3: «radix virtutis consistit in ipsa rectitudine rationis secundum quam oportet actiones et passiones dirigere».

⁴⁸ *De malo*, q. 8, a. 1, ad 3: «virtus constituitur ex hoc quod ordo rationis ponitur in vi appetitiva; vitium autem consurgit ex hoc quod motus appetitivus ab ordine rationis recedit».

⁴⁹ *Summa theologiae*, I-II, q. 24, a. 2, ad 3: «passiones animae, in quantum sunt praeter ordinem rationis, inclinant ad peccatum, in quantum autem sunt ordinatae a ratione, pertinent ad virtutem».

⁵⁰ *Ibidem*, II-II, q. 141, a. 6, c.: «bonum virtutis moralis praecipue consistit in ordine rationis, nam bonum hominis est secundum rationem esse, ut Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom. Praecipuus autem ordo rationis consistit ex hoc quod aliqua in finem ordinat, et in hoc ordine maxime consistit bonum rationis nam bonum habet rationem finis, et ipse finis est regula eorum quae sunt ad finem».

⁵¹ *Ibidem*, I-II, q. 67, a. 1, c.: «formale in omnibus virtutibus est ipse ordo rationis».

⁵² *Ibidem*, q. 94, a. 3, c.: «omnes actus virtuosos pertinent ad legem naturae».

⁵³ *Ibidem*, q. 71, a. 2, ad 1: «virtutes, etsi non causentur a natura secundum suum esse perfectum, tamen inclinant ad id quod est secundum naturam, id est secundum ordinem rationis».

⁵⁴ *Contra Gentiles*, lib. 3, cap. 139, n. 11: «omnis actus virtuosus est ex fine boni».

é necessário que o acto seja melhor quanto melhor é a virtude»⁵⁵.

e) *O mal moral implica contrariedade ao ordo rationis*

Quanto à questão da causa do mal moral, segundo são Tomás, «o mal não tem uma causa eficiente mas deficiente, porque o mal não deriva da causa agente senão enquanto esta é deficiente de virtude»⁵⁶, «nem o mal, o qual produz uma diferença específica no género moral, implica alguma coisa que seja segundo a sua essência má, mas alguma coisa boa em si mesma, mas que é má para o homem enquanto o priva da ordem da razão, a qual é o bem do homem»⁵⁷, «há que ter presente, que assim como o nome bem se diz do ser perfeito, do mesmo modo o mal não é outra coisa que uma privação do ser perfeito. Porém, enquanto privação propriamente dita, [o mal] é a privação de um bem devido, que lhe pertence em um tempo e modo determinado, e evidentemente uma coisa é chamada má porque carece da perfeição que deve ter. Logo se um homem está privado da visão tal é um mal para ele, mas não é um mal para uma pedra porque [esta] não nasceu com a capacidade de ver»⁵⁸ portanto pode dizer-se simplesmente que «o mal é a privação de uma perfeição devida»⁵⁹. Neste sentido, o Aquinate afirma que,

⁵⁵ *Ibidem*, n. 6: «Si ex virtutibus actus humani boni redduntur, oportet meliorem esse actum qui est melioris virtutis».

⁵⁶ *Ibidem*, cap. 10, n. 7: «malum non habet causam efficientem, sed deficientem: quia malum non sequitur ex causa agente nisi in quantum est deficientis virtutis».

⁵⁷ *Ibidem*, cap. 8, n. 8: «nec malum, secundum quod est differentia specifica in genere moralium, importat aliquid quod sit secundum essentiam suam malum: sed aliquid quod secundum se est bonum, malum autem homini, in quantum privat ordinem rationis, quod est hominis bonum».

⁵⁸ *Compendium theologiae*, lib. 1, cap. 114: «Est igitur considerandum, quod sicut nomine boni intelligitur esse perfectum, ita nomine mali nihil aliud intelligitur quam privatio esse perfecti. Quia vero privatio proprie accepta, est eius quod natum est, et quando natum est, et quomodo natum est haberi, manifestum est quod ex hoc aliquid dicitur malum quod caret perfectione quam debet habere. Unde homo si visu careat, malum est ei, non autem malum est lapidi, quia non est natus visum habere».

⁵⁹ *Ibidem*, cap. 117: «malum est privatio perfectionis debitae»; cf. *Contra Gentiles*, lib. 3, cap. 14, n. 5: «Secundum omnes species causarum discurrendo, invenitur malum esse per accidens causa. In specie quidem causae efficientis quia propter causae agentis deficientem virtutem sequitur defectus in effectu et actione. In specie vero causae materialis, quia ex

«assim como as coisas naturais recebem a espécie da forma, do mesmo modo as morais do fim, que é o objecto da vontade e do qual tudo o que é moral depende. Do mesmo modo que nas coisas naturais a posseção de uma forma implica a privação de outra, por exemplo a forma do fogo implica a privação da forma do ar, assim nas coisas morais a [inclinação para] um fim está unida a privação de outro fim. Dado porém que a privação de uma perfeição devida é um mal nas coisas naturais, é mau receber uma forma que implique a privação de uma forma devida, não por causa da forma [em si mesma] mas por causa da privação a essa conjunta, como [por exemplo] o fogo é mau para a madeira. Também nas coisas morais aderir a um fim que comporta a privação de um fim devido é um mal, não pelo fim, mas pela privação conjunta, e assim duas acções morais que são ordenadas a fins contrários, distinguem-se segundo o bem e o mal, e por consequência hábitos contrários distinguem-se segundo o bem e o mal quase como diferenças ontológicas, e têm uma contrariedade recíproca não por causa da privação pela qual se dizem maus mas por causa do fim que implica a privação»⁶⁰.

«Todas as vezes que um acto tem qualquer desordem inseparavelmente anexa, não pode jamais ser realizado bem, porque a própria desordem é qualquer coisa de excessivo ou de defeituoso e, portanto, não se pode alcan-

materiae indispositione causatur in effectu defectus. In specie vero causae formalis, quia uni formae semper adiungitur alterius formae privatio. In specie vero causae finalis, quia indebito fini adiungitur malum, in quantum per ipsum finis debitus impeditur».

⁶⁰ *Compendium theologiae*, lib. 1, cap. 116: «sicut naturalia consequuntur speciem a forma, ita moralia a fine, qui est voluntatis obiectum, a quo omnia moralia dependent. Sicut autem in naturalibus uni formae adiungitur privatio alterius, puta formae ignis privatio formae aeris, ita in moralibus uni fini adiungitur privatio finis alterius. Cum igitur privatio perfectionis debita sit malum in naturalibus, formam accipere cui adiungitur privatio formae debita, malum est, non propter formam, sed propter privationem ei adiunctam: sicut igniri malum est ligno. Et in moralibus etiam inhaerere fini cui adiungitur privatio finis debiti, malum est, non propter finem, sed propter privationem adiunctam; et sic duae actiones morales, quae ad contrarios fines ordinantur, secundum bonum et malum differunt, et per consequens contrarii habitus differunt bono et malo quasi differentiis existentibus, et contrarietatem ad invicem habentibus, non propter privationem ex qua dicitur malum, sed propter finem cui privatio adiungitur»; cf. *De malo*, q. 2, a. 4, ad 8: «sicut in naturalibus privatio consequitur aliquam formam, sicut ad formam aquae consequitur privatio formae ignis; ita in moralibus ad positionem alicuius modi vel speciei vel ordinis sequitur privatio debiti modi aut speciei vel ordinis. Et ita ex eo quod positive in actu invenitur, recipit actus speciem; sed ex privatione consequente dicitur malus».

çar em tal acto o justo meio, no qual consiste a virtude»⁶¹. «Diz-se que é desordenado o apetite a partir do qual uma pessoa se afasta da ordem da razão, no qual consiste o bem da virtude moral. Portanto diz-se que é pecado determinada coisa que é contrária à virtude»⁶². Na realidade, «aquilo que é contra a ordem da razão, propriamente é contra a natureza do homem enquanto homem; por outro lado aquilo que é segundo a razão é segundo a natureza do homem enquanto homem. “O bem do homem é agir segundo a razão, e o mal do homem é agir para além da razão” como diz o Dionísio [...]. Logo a virtude humana, pela qual o homem é tornado bom, e as suas obras são tornadas boas, é segundo a natureza do homem na medida em que é segundo a razão. Por outro lado o vício é contra a natureza do homem na medida em que é contra a ordem da razão»⁶³. É pois mais claro que «o vício e o pecado são contra a ordem da razão humana, e contra a lei eterna»⁶⁴, e que «quando a vontade tende para fins indevidos, é mais difícil regressar ao fim próprio e devido, e tal é manifesto naqueles que pelo hábito do pecado são induzidos no vício»⁶⁵. «Ora o bem da virtude consiste num certo equilíbrio, ele encontra-se de facto no meio de vícios contrários segundo uma justa limitação das circunstâncias. Quanto mais se afasta desta harmonia, tanto

⁶¹ *Quodlibet VIII*, q. 6, a. 4, c.: «quandocumque aliquis actus habet aliquam inordinationem inseparabiliter annexam, nunquam potest bene fieri; quia ipsa inordinatio est aliquid superfluum, vel diminutum, et ita non potest in tali actu medium accipi, in quo virtus consistit».

⁶² *Summa theologiae*, II-II, q. 148, a. 1, c.: «Dicitur autem appetitus inordinatus ex eo quod recedit ab ordine rationis, in quo bonum virtutis moralis consistit. Ex hoc autem dicitur aliquid esse peccatum quod virtuti contrariatur».

⁶³ *Ibidem*, I-II, q. 71, a. 2, c.: «id quod est contra ordinem rationis, proprie est contra naturam hominis in quantum est homo; quod autem est secundum rationem, est secundum naturam hominis in quantum est homo. *Bonum autem hominis est secundum rationem esse, et malum hominis est praeter rationem esse*, ut Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom. Unde virtus humana, quae hominem facit bonum, et opus ipsius bonum reddit, intantum est secundum naturam hominis, in quantum convenit rationi, vitium autem intantum est contra naturam hominis, in quantum est contra ordinem rationis».

⁶⁴ *Ibidem*, ad 4: «vitium et peccatum sit contra ordinem rationis humanae, et quod sit contra legem aeternam».

⁶⁵ *Contra Gentiles*, lib. 3, cap. 12, n. 7: «Quanto autem voluntas magis in fines indebitos tendit, tanto difficilius redit ad proprium et debitum finem: quod patet in his in quibus per peccandi consuetudinem iam est habitus vitiorum inductus».

maior é a malícia»⁶⁶, mas deve-se ter sempre presente que tal «extremo nas virtudes é considerado segundo o excesso em relação à recta razão»⁶⁷, e não por exemplo segundo se afasta da opinião da maioria. De facto acontece não poucas vezes que o médio virtuoso determinado pelo homem verdadeiramente prudente é distinto do que parece “equilibrado” para a maioria das pessoas. O médio em que se encontra a virtude moral não se determina sociologicamente mas encontra-se entre dois vícios, os quais, um por excesso e outro por defeito, se afastam do *ordo rationis*.

f) Requesitos do agir virtuoso

O Aquinate também sublinha com alguma insistência que «para que a *electio* seja boa, requerem-se duas coisas. Primeiro, que a intenção do fim seja recta, e isto faz-se através da virtude moral, a qual inclina a força apetitiva para o bem conveniente à razão, que é o fim devido. Segundo, que o homem use rectamente *ea quae sunt ad finem*, e isto não pode acontecer senão pelo recto conselho, juízo e preceito da razão, o qual concerne à prudência e às suas virtudes anexas»⁶⁸. No *Comentário às Sentenças* o Aquinate expõe os requisitos das virtudes morais:

«para a perfeição da virtude moral três coisas são necessárias. A primeira é a determinação prévia do fim, a segunda é a inclinação para o fim determinado previamente e a terceira é a escolha daquelas coisas que são para o fim. O fim próximo da vida humana é o bem em comum da razão; razão pela qual Dionísio diz que o mal do homem é agir

⁶⁶ *Ibidem*, cap. 139, n. 15: «Bonum autem virtutis in quadam commensuratione consistit: est enim medium, secundum debitam limitationem circumstantiarum, inter contraria vitia constitutum. Quanto igitur magis ab hac harmonia receditur, tanto est maior malitia».

⁶⁷ *Summa theologiae*, II-II, q. 123, a. 4, ad 3: «extremum in virtutibus attenditur secundum excessum rationis rectae».

⁶⁸ *Ibidem*, I-II, q. 58, a. 4, c.: «Ad hoc autem quod electio sit bona, duo requiruntur. Primo, ut sit debita intentio finis, et hoc fit per virtutem moralem, quae vim appetitivam inclinat ad bonum conveniens rationi, quod est finis debitus. Secundo, ut homo recte accipiat ea quae sunt ad finem, et hoc non potest esse nisi per rationem recte consilientem, iudicantem et praecipientem; quod pertinet ad prudentiam et ad virtutes sibi annexas».

contra a razão, e portanto devem desejar-se intencionalmente todas as virtudes morais, enquanto reconduzem as paixões e as operações à rectidão da razão. A rectidão da razão é natural, pelo que deste modo a determinação do fim pertence à razão natural e precede a prudência tal como o intelecto os princípios da ciência, e portanto diz o filósofo, [...] que a prudência tem como princípios os fins das virtudes. Mas este bem da razão é determinado na medida que é constituído pelo médio nas acções e nas paixões por uma devida medida das circunstâncias, coisa que faz a prudência. Donde o médio da virtude moral, [...] é ser segundo a recta razão, que é a prudência, e assim, de certo modo, a prudência determina o fim das virtudes morais, e o seu acto mistura-se com o delas, mas a inclinação para aquele fim diz respeito à virtude moral a qual consente no bem da razão de modo natural, e esta inclinação para o fim chama-se *electio*, enquanto o fim próximo é ordenado ao fim último, e portanto diz o filósofo [...] que a virtude faz recta a escolha. Mas o discernimento sobre aquelas coisas através das quais alcançamos este bem da razão nas operações e nas paixões é acto da prudência. Logo a determinação do fim precede o acto da prudência e da virtude moral, mas a inclinação para o fim ou a recta escolha do fim próximo é principalmente acto da virtude moral, mas originalmente da prudência. Logo o filósofo diz que a rectidão da escolha está noutra virtude fora da prudência, como a rectidão nas tendências naturais deriva da sabedoria divina enquanto ordenadora da natureza, e segundo isto também o acto da prudência está misturado com os actos das outras virtudes. Tal como a inclinação natural deriva da razão natural, assim também a inclinação da virtude moral da prudência, a escolha daquelas coisas que são para o fim, segundo a qual a escolha diz respeito ao preceito da razão de tender para estas. Mas o acto da prudência é próprio a si e

distinto dos actos das outras virtudes»⁶⁹.

Logo no início, o Aquinate começa por falar dos três elementos que constituem a perfeição da virtude moral. O primeiro é a determinação do fim virtuoso, que é obra da razão prática que deve discernir que bens/fins são convenientes ao homem enquanto tal e em que medida. Mas, para ser virtuoso, não basta saber quais são as virtudes morais, é necessário ter o desejo humano ordenado para essas. É neste sentido que o Aquinate sublinha que o segundo elemento necessário para a perfeição da virtude é a inclinação voluntária para o fim virtuoso. Por exemplo, não basta saber em que consiste a justiça, é também necessário querer ser justo. Finalmente, o terceiro elemento necessário é a escolha adequada das acções que *hic et nunc* realizam os fins virtuosos conhecidos e desejados. Este discernir qual é o

⁶⁹ *Super Sent.*, lib. 3, d. 33, q. 2, a. 3, c.: «ad perfectionem virtutis moralis tria sunt necessaria. Primum est praestitutio finis; secundum autem est inclinatio ad finem praestitutum; tertium est electio eorum quae sunt ad finem. Finis autem proximus humanae vitae est bonum rationis in communi; unde dicit Dionysius, quod malum hominis est contra rationem esse: et ideo est intentum in omnibus virtutibus moralibus, ut passiones et operationes ad rectitudinem rationis reducantur. Rectitudo autem rationis naturalis est; unde hoc modo praestitutio finis ad naturalem rationem pertinet, et praecedit prudentiam, sicut intellectus principiorum scientiam; et ideo dicit philosophus, 6 Ethic., quod prudentia habet principia fines virtutum. Sed hoc bonum rationis determinatur secundum quod constituitur medium in actionibus et passionibus per debitam commensurationem circumstantiarum, quod facit prudentia. Unde medium virtutis moralis, ut in 2 Ethic. dicitur, est secundum rationem rectam, quae est prudentia; et sic quodammodo prudentia praestituit finem virtutibus moralibus, et ejus actus in earum actibus immiscetur; sed inclinatio in finem illum pertinet ad virtutem moralem quae consentit in bonum rationis per modum naturae: et haec inclinatio in finem dicitur electio, inquantum finis proximus ad finem ultimum ordinatur. Et ideo dicit philosophus, 2 Ethic., quod virtus moralis facit electionem rectam. Sed discretio eorum quibus hoc bonum rationis consequi possumus et in operationibus et in passionibus, est actus prudentiae: unde praestitutio finis praecedit actum prudentiae et virtutis moralis; sed inclinatio in finem, sive recta electio finis proximi, est actus moralis virtutis principaliter, sed prudentiae originaliter. Unde philosophus dicit, quod rectitudo electionis est in aliis virtutibus a prudentia, sicut rectitudo in intentione naturae est ex sapientia divina ordinante naturam: et secundum hoc actus etiam prudentiae immixtus est actibus aliarum virtutum. Sicut enim inclinatio naturalis est a ratione naturali, ita inclinatio virtutis moralis a prudentia; electio autem eorum quae sunt ad finem, secundum quod electio importat praeceptum rationis de his prosequendis. Sed actus prudentiae sibi proprius est, et distinctus ab actibus aliarum virtutum».

comportamento concreto que realiza a *praxis* virtuosa é obra da prudência, virtude que aperfeiçoa o raciocínio prático, e que é responsável pelo recto orientamento da *electio* em relação ao fins virtuosos conhecidos e desejados intencionalmente.

São Tomás também sublinha que a rectidão da razão prática é natural no homem, e é esta rectidão natural da razão que dá origem ao hábito dos primeiros princípios práticos⁷⁰ fundados sobre a rectidão das inclinações naturais as quais – afirma ele explicitamente – derivam da ordenação da natureza feita pela Sabedoria divina. A razão prática, portanto, apreende naturalmente seja o bem racional em toda a sua amplitude que nesta passagem o Aquinate denomina como bem comum da razão como fim natural do homem, como também os outros diversos bens para os quais a pessoa humana enquanto tal se encontra inclinada. Tais bens humanos são como que a base material dos fins das virtudes morais, uma vez que estas resultam da regulação racional de cada um destes bens em função da felicidade ou seja em função do bem global e integral da pessoa humana enquanto tal⁷¹. Ganha agora uma especial luminosidade a afirmação do Aquinate segundo a qual se devem desejar intencionalmente todas as virtudes morais, pois só deste modo o homem tende humanamente, ou seja livre e conscientemente, para a sua realização plena no agir.

Outra ideia que o Aquinate sublinha aqui é a de que tais fins virtuosos são por um lado os princípios da prudência sem a qual não é possível aquilo que Aristóteles chama *eupraxis*, ou seja excelência no agir humano, mas por outro lado a prudência participa também, de um certo modo, na determinação dos próprios fins virtuosos. Isto significa que as virtudes são necessárias para que a prudência possa determinar qual é a escolha virtuosa, mas simul-

⁷⁰ Cf. *Summa theologiae*, I-II, q. 94, a. 2, c.: «primum principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni, quae est, bonum est quod omnia appetunt. Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum. Et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae, ut scilicet omnia illa facienda vel vitanda pertineant ad praecepta legis naturae, quae ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana».

⁷¹ Isto não significa que não possam existir homens que experimentem inclinações desordenadas, ou seja contra a ordem da razão. Isto pode acontecer perfeitamente, mas em tais casos tal acontece por uma perversão da natureza. Cf. *ibidem*, q. 78, a. 3, c.: «aliquis habens quasdam naturales inclinationes ad aliqua peccata, propter corruptionem naturae».

taneamente sem a prudência não se podem adquirir as virtudes. Eis a razão pela qual são importantes e necessárias as ajudas externas da educação, das leis e sobretudo da graça, na formação do carácter da pessoa humana. É necessário durante o processo de educação (formação das virtudes) aprender a confiar no juízo prático daqueles que já alcançaram uma certa maturidade na virtude e que portanto já “vêm” os fins convenientes à natureza humana com maior clareza.

g) Especificação múltipla de um mesmo acto

Pode um mesmo acto ser especificado por mais que uma virtude? Segundo são Tomás «nada impede que um acto seja enformado por diversos hábitos e possa assim pertencer a diversas espécies segundo uma certa ordem»⁷². Por exemplo, «quando o acto de uma virtude é ordenado ao fim de outra virtude, participa de certo modo da sua espécie, como quando em quem rouba para fornicar, o próprio furto recebe de certo modo a deformidade da fornicação»⁷³. Isto acontece porque «uma virtude que é ordenada ao fim de outra virtude, de certa maneira transita na sua espécie»⁷⁴. De facto, «aquilo que é ordenado a outro como fim, principalmente nas coisas morais, recebe a sua espécie daquilo ao qual está ordenado, tal como aquele que fornicar para roubar, diz-se mais ladrão que fornicador»⁷⁵. Pode dizer-se portanto que «o acto de algum hábito, enquanto é imperado por aquele hábito, recebe certamente uma espécie moral, formalmente falando, do próprio acto; pelo que quando alguém fornicar para roubar, ainda que esse acto seja materialmente de intemperança, contudo considerado formalmente é de avareza. Mas ainda que o acto de intemperança receba de alguma maneira a espécie

⁷² *Ibidem*, II-II, q. 4, a. 3, ad 1: «Nihil autem prohibet unum actum a diversis habitibus informari, et secundum hoc ad diversas species reduci ordine quodam».

⁷³ *Ibidem*, q. 85, a. 3, c.: «quando actus unius virtutis ordinatur ad finem alterius virtutis, participat quodammodo speciem eius, sicut cum quis furatur ut fornicetur, ipsum furtum accipit quodammodo fornicationis deformitatem».

⁷⁴ *Ibidem*, q. 181, a. 1, ad 3: «virtus quae ordinatur in finem alterius virtutis, transit quodammodo in speciem eius».

⁷⁵ *Ibidem*, a. 2, c.: «id quod ordinatur ad aliud sicut ad finem, praecipue in moralibus, trahitur in speciem eius ad quod ordinatur, sicut ille qui moechatur ut furetur, magis dicitur fur quam moechus».

enquanto é imperado pela avareza, contudo a intemperança [considerada em si mesma] não recebe a espécie pelo facto de que o seu acto é imperado pela avareza»⁷⁶, ou seja, a fornicação não deixa de ser fornicação mesmo quando é realizada em vista de um furto. É pois evidente que «pode acontecer que um mesmo acto seja de dois vícios, quando o acto de um vício é ordenado a outro vício, como quem quer roubar para fornicar, o acto é segundo a sua espécie de avareza, segundo a intenção de luxúria. Do mesmo modo nos actos virtuosos é contingente que um acto de uma virtude seja ordenado a outra virtude, como quem dá algo seu ao amigo por caridade, o acto é segundo a sua espécie um acto de generosidade, segundo o fim de caridade. Do mesmo modo o acto tem maior louvor quanto maior for a virtude, isto é mais em razão da caridade que da generosidade. E isto porque mesmo um acto de generosidade mais pequeno ordenado à caridade, é mais louvável e digno de uma retribuição maior que se alguém agisse mais generosamente mas não em vista da caridade»⁷⁷. Sobre esta questão vale a pena considerar com atenção as seguintes palavras de são Tomás:

«Um determinado acto é determinado especificamente do ponto de vista moral de dois modos. Um modo é da parte do objecto, tal como a fornicação diz respeito àquelas coisas que agradam ao tacto, e esta determinação é material e diz respeito ao hábito que produz o acto. O outro modo, é

⁷⁶ *De virtutibus*, q. 1, a. 10, ad 10: «actus alicuius habitus, prout imperatur ab illo habitu, accipit quidem speciem moralem, formaliter loquendo, de ipso actu; unde cum quis fornicatur ut furetur, actus iste licet materialiter sit intemperantiae, tamen formaliter est avaritiae. Sed licet actus intemperantiae accipiat aliquantulum speciem, prout imperatur ab avaritia; non tamen ex hoc intemperantia speciem accipit secundum quod actus est ab avaritia imperatus».

⁷⁷ *Contra Gentiles*, lib. 3, cap. 138, n. 5: «Contingit enim unum actum duorum vitiorum esse, dum actus unius vitii ad finem alterius vitii ordinatur: ut, cum quis furatur ut fornicetur, actus quidem secundum speciem suam est avaritiae, secundum intentionem vero luxuriae. Eodem autem modo et in virtutibus contingit quod actus unius virtutis ad aliam virtutem ordinatur: sicut, cum quis sua dat ut cum altero amicitiam habeat caritatis, actus quidem ex sua specie est liberalitatis, ex fine autem caritatis. Huiusmodi autem actus maiorem laudem habet ex maiore virtute, scilicet ex caritate, quam ex liberalitate. Unde, etsi remittatur in eo quod liberalitatis est ex eo quod ad caritatem ordinatur, laudabilior, et maiori mercede dignus erit quam si liberalius ageretur non in ordine ad caritatem».

da parte do fim [*finis operantis*], e esta é a especificação formal, que diz respeito ao hábito que impera. Acontece às vezes que o acto é determinado pela mesma espécie por ambas as partes, como quando um determinado acto é imperado e produzido pelo mesmo hábito, como por exemplo naquele que fornicava pelo prazer. Outras vezes é determinado por ambas as partes, mas com espécies diferentes, como quando um acto é realizado por um hábito e imperado por outro, como naquele que fornicava por dinheiro, na realidade, é determinado pela espécie da luxúria pelo objecto, mas pela espécie da avareza por causa do fim [*finis operantis*], contudo neste caso não existem dois pecados, mas um pecado duplo, pois é um só acto. Também acontece às vezes que um determinado acto não é determinado a uma espécie [moral] concreta por parte do objecto mas [apenas] por parte do fim. Tal acto é imperado por um hábito concreto, mas não é realizado por nenhum hábito concreto, como no caso de edificar o próximo, o qual acto não vem realizado pela caridade, porque a esta não respeita realizar senão os actos interiores, pelos quais não é realizada a edificação, mas apenas o império dessa, e por meio de outras virtudes seja realizada materialmente, não determinada por uma, mas por todas, porque a caridade a todas pode imperar. E porque o escândalo activo é um pecado oposto à edificação do próximo, portanto, falando materialmente, da parte da matéria e do hábito que realiza o acto não é um pecado especial, mas falando apenas formalmente, da parte do fim e do hábito que impera é contrário ao hábito da caridade, ou seja corresponde ao vício do ódio, e portanto quando alguém diz ou faz algo menos recto com intenção de causar a ruína do próximo, comete um especial pecado de escândalo. Se, porém, tal acontece para além da sua intenção (*praeter intentionem*), então, não é um especial pecado de escândalo activo, mas uma determinada circunstância do pecado, a qual, tal como qualquer acto de virtude que é ordenado ao fim pela caridade, assim tam-

bém qualquer pecado enquanto considerado por si mesmo, é ordenado a um fim contrário [à caridade], ainda que tal fim não seja querido intencionalmente pelo agente»⁷⁸.

Nestas suas palavras o Aquinate pressupõe que «os hábitos não se diferenciam a não ser enquanto varia a espécie dos actos. De facto, todos os actos da mesma espécie dizem respeito ao mesmo hábito. Como a espécie do acto é tomada a partir da própria razão formal do objecto, é necessário que seja idêntico o acto que tende para a razão formal do objecto e que tende para o objecto sob tal razão formal, tal como é a mesma espécie a visão pela qual é vista a luz e pela qual se vê a cor graças à razão da luz»⁷⁹.

⁷⁸ *Super Sent.*, lib. 4, d. 38, q. 2, a. 2, qc. 2, c.: «actus aliquis determinatur ad speciem moris dupliciter. Uno modo ex parte objecti, sicut fornicatio ex hoc quod est circa delectabilia tactus; et haec determinatio est materialis, et respicit habitum elicentem actum. Alio modo ex parte finis; et haec est formalis specificatio, et respicit habitum imperantem. Contingit autem quandoque quod ad eandem speciem determinatur actus ex utraque parte, sicut quando aliquis actus ab eodem habitu elicitur et imperatur, ut cum quis fornicatur propter delectationem. Quandoque autem ex utraque parte determinatur, sed ad diversas species, ut quando actus ab uno habitu elicitur, et ab alio imperatur, sicut cum quis fornicatur propter lucrum; determinatur enim ad speciem luxuriae ex objecto, sed ad speciem avaritiae ex fine; non tamen sunt ibi duo peccata, sed unum peccatum duplex, cum sit unus actus. Quandoque etiam evenit quod aliquis actus non determinatur ad aliquam certam speciem ex parte objecti, sed ex parte finis, eo quod habet determinatum habitum a quo imperatur, sed non a quo eliciatur, sicut aedificare proximum, quem actum caritas non elicit, quia ejus non est elicere nisi interiores actus, per quos non fit aedificatio, sed imperat eum, et ab aliis virtutibus elicitur materialiter, non determinate ab aliqua, sed ab omnibus, quia caritas omnibus imperare potest. Et quia scandalum activum est peccatum oppositum aedificationi proximorum; ideo, materialiter loquendo, ex parte materiae et habituum elicentium non est speciale peccatum, sed solum loquendo formaliter, ex parte finis et habitus imperantis qui est habitus caritati oppositus, scilicet vitium odii; et ideo 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, eo quod sicut quilibet actus virtutis habet ordinem ad finem caritatis, etiamsi actus non ordinetur in finem illum, et sicut habet aptitudinem ut imperetur a caritate; ita quodlibet peccatum, quantum est de se, habet ordinem ad contrarium finem, etiamsi ille finis non intendatur ab agente».

⁷⁹ *Summa theologiae*, II-II, q. 25, a. 1, c.: «habitus non diversificantur nisi ex hoc quod variat speciem actus, omnes enim actus unius speciei ad eundem habitum pertinent. Cum autem species actus ex objecto sumatur secundum formalem rationem ipsius, necesse est

Ora, uma vez que «os actos morais não são especificados pelo fim último mas pelos fins próximos»⁸⁰, pode-se, pois, afirmar também que «os vícios recebem a sua espécie do fim próximo, mas do fim remoto recebem o seu género e a causa. Tal como quando alguém fornicar para roubar, do fim próximo e objecto deriva uma determinada espécie de fornicação, mas, pelo fim último, é claro que a fornicação tem a sua origem no roubo, e sob este está contido, tal como o efeito está sob a causa ou como a espécie está no género [...]. Logo e de modo semelhante, o fim próximo da heresia é aderir a uma falsa doutrina própria, e daqui recebe a espécie. Mas, do fim remoto, é clara a sua causa, ou seja que nasce da soberba ou da cupidez»⁸¹. Se «os actos morais não se especificam pelo fim último, mas pelos fins próximos e estes, embora numericamente infinitos, não o são em espécie»⁸², é necessário dizer que o acto de fornicação realizado por um homem que deseja fornicar para roubar, é sem dúvida alguma imperado por uma vontade avara, mas permanece enquanto acto um acto com a espécie moral da fornicação.

h) O papel crucial da razão

Em síntese, pode-se dizer que «os nossos actos são ditos morais segundo são ordenados pela razão ao fim da vontade, e disto têm de facto ra-

quod idem specie sit actus qui fertur in rationem obiecti, et qui fertur in obiectum sub tali ratione, sicut est eadem specie visio qua videtur lumen, et qua videtur color secundum luminis rationem»; cf. *ibidem*, III, q. 85, a. 2, c.: «species habituum distinguuntur secundum species actuum, et ideo ubi occurrit specialis actus laudabilis, ibi necesse est ponere specialem habitum virtutis».

⁸⁰ *Super Sent.*, lib. 2, d. 38, q. 1, a. 1, ad 3: «actus morales non specificantur a fine ultimo, sed a finibus proximis».

⁸¹ *Summa theologiae*, II-II, q. 11, a. 1, ad 2: «vitia habent speciem ex fine proximo, sed ex fine remoto habent genus et causam. Sicut cum aliquis moechatur ut furetur, est ibi quidem species moechiae ex proprio fine et obiecto, sed ex fine ultimo ostenditur quod moechia ex furto oritur, et sub eo continetur sicut effectus sub causa vel sicut species sub genere, ut patet ex his quae supra de actibus dicta sunt in communi. Unde et similiter in proposito finis proximus haeresis est adhaerere falsae sententiae propriae, et ex hoc speciem habet. Sed ex fine remoto ostenditur causa eius, scilicet quod oritur ex superbia vel cupiditate».

⁸² *Ibidem*, I-II, q. 60, a. 1, ad 3: «moralia non habent speciem a fine ultimo sed a finibus proximis, qui quidem, etsi infiniti sint numero, non tamen infiniti sunt specie».

zão de bem ou de mal»⁸³, «a ordem da razão é como o princípio ordenador, enquanto que a vontade é como que ordenada»⁸⁴. Ora, «sendo o acto moral um acto voluntário que procede da razão, é necessário que o acto moral tenha a espécie segundo alguma coisa que é considerada no objecto que tenha relação com a razão, e assim [...] se é conveniente à razão será um acto bom segundo a espécie, se por outro lado discorda da razão será mau segundo a sua espécie»⁸⁵, e «ainda que o bem e o mal não sejam diferenças da acção enquanto é acção, são todavia diferenças suas enquanto que é voluntária: como também o racional e o irracional não são diferenças da substância enquanto é substância, mas enquanto é considerada como animada; portanto nada impede que em determinado género de acções, tais acções se distingam especificamente segundo o bem e o mal»⁸⁶ como acontece nos actos humanos, os quais enquanto procedem da razão e da vontade se distinguem especificamente entre actos virtuosos e viciosos⁸⁷.

⁸³ *Super Sent.*, lib. 6, d. 16, q. 3, a. 1, ql. 1, c.: «actus nostri dicuntur morales secundum quod a ratione ordinantur in finem voluntatis; ex hoc enim habent rationem boni vel mali».

⁸⁴ *De virtutibus*, q. 2, a. 9, ad 2: «ordo rationis est ut ordinantis; sed voluntatis ut ordinatae».

⁸⁵ *De malo*, q. 2, a. 6, c.: «actus moralis sit actus qui est a ratione procedens voluntarius, oportet quod actus moralis speciem habeat secundum aliquid in obiecto consideratum quod ordinem habeat ad rationem. Et sic praec. quaest. dictum est, quod si sit conveniens rationi, erit actus bonus secundum speciem, si autem sit discordans a ratione, secundum speciem malus erit».

⁸⁶ *Super Sent.*, lib. 2, d. 40, q. 1, a. 1, ad 1: «quamvis bonum et malum non sint differentiae actionis in quantum est actio, sunt tamen differentiae ejus secundum quod est voluntaria: sicut etiam rationale et irrationale non sunt differentiae substantiae ut substantia est, sed secundum quod consideratur ut animata; et ideo nihil prohibet in aliquo genere actionum easdem actiones specie per bonum et malum differre».

⁸⁷ Cf. *Summa theologiae*, I, q. 48, a. 1, ad 2: «bonum et malum non sunt differentiae constitutivae nisi in moralibus, quae recipiunt speciem ex fine, qui est obiectum voluntatis, a qua moralia dependent. Et quia bonum habet rationem finis, ideo bonum et malum sunt differentiae specificae in moralibus; bonum per se, sed malum in quantum est remotio debiti finis. Nec tamen remotio debiti finis constituit speciem in moralibus, nisi secundum quod adiungitur fini indebito, sicut neque in naturalibus invenitur privatio formae substantialis, nisi adiuncta alteri formae. Sic igitur malum quod est differentia constitutiva in moralibus, est quoddam bonum adiunctum privationi alterius boni, sicut finis intemperati est, non quidem carere bono rationis, sed delectabile sensus absque ordine rationis. Unde malum, in quantum malum, non est differentia constitutiva; sed ratione boni adiuncti».

2. A SUA INTERPRETAÇÃO

a) *Os Comentadores clássicos*

O cardeal Caetano no seu *Comentário à Summa theologiae*, defende que «o bem, enquanto conveniente segundo a ordem da razão, é o bem moral objectivo, e enquanto tal dá a bondade moral ao acto»⁸⁸. Tal objectividade da recta razão parece coincidir com as virtudes morais⁸⁹, uma vez que «a bondade moral da recta razão deriva do próprio fim das virtudes, isto é deriva da mesma realidade da qual deriva a virtude moral, logo não é distinta a bondade moral [do acto] da própria bondade da virtude moral, e por causa disto, o acto que depende da recta razão e do recto apetite não possui duas bondades morais»⁹⁰ mas apenas uma. Portanto agir segundo a razão é equivalente a agir segundo as virtudes morais. Na verdade, «os fins das virtudes morais são o bem da razão ordenado a Deus, fim natural [do homem], enquanto meio necessário para alcançá-lo»⁹¹. Pode-se, pois, afirmar que «para qualquer acto de virtude concorre a recta razão e o recto apetite»⁹².

Segundo o filósofo dominicano, a expressão do Aquinate, «a bondade da razão é participada» pode entender-se de duas maneiras. Primeiro, no sentido da própria razão enquanto é uma coisa cujas as partes são apreendidas, e deste modo não significa a bondade moral formalmente, mas a bondade intelectual formalmente, ou seja a rectidão da razão, enquanto possui a bondade, não moralmente, mas intelectualmente é o bem formal. Mas primordialmente e enquanto causa a bondade é moral. O segundo modo, é nos

⁸⁸ CAETANO (cardeal), *Comentário à “Summa theologiae”*, I-II, q. 19, a. 1, cit., t. 6, p. 142: «bonum, ut conveniens secundum rationis ordinem, est bonum moris obiective. Et sic dat bonitatem moralem actui».

⁸⁹ Cf. *ibidem*, q. 18, a. 8, cit., t. 6, p. 136: «forma virtutum, idest recta ratione».

⁹⁰ *Ibidem*, q. 20, a. 5, cit., t. 6, p. 159: «bonitas moralis rectae rationis *de ipso fine virtutum*, idest de eodem de quo est virtus moralis, non est alia a bonitate morali ipsius virtutis moralis; ac per hoc, actus pendens ex recta ratione et recto appetitu, non propterea habet duas bonitates morales».

⁹¹ *Ibidem*, q. 71, a. 6, cit., t. 7, p. 11: «finis moralium virtutum sit bonum rationis ordinatum ad Deum finem naturalem, ut medium necessarium ad consequendum illum».

⁹² *Ibidem*, q. 20, a. 3, cit., t. 6, p. 159: «ad quemlibet actum virtutis concurret bona ratio e bonus appetitus».

próprios participantes, enquanto é parte aprendida, e deste modo indica a bondade moral e é a causa em todas as virtudes morais. Qualquer que seja o modo em que se entenda esta expressão não importa. De facto é sempre verdade que não se trata de uma outra bondade moral, e que a participação da razão nessa, coincide contudo com a virtude moral»⁹³.

A contrariedade ou não com a ordem da razão faz com que determinado acto humano seja essencialmente um acto ordenado segundo tal ordem e portanto bom, ou desordenado. Segundo o Caetano, «só nas coisas morais o bem e o mal são por si mesmo diferenças constitutivas»⁹⁴. «O mal moral é a privação da bondade devida segundo a razão»⁹⁵ e portanto «o pecado é uno por si mesmo, e é uma realidade contrária à virtude»⁹⁶, não porque se tenda para tal privação directamente, mas porque se tende para algo que comporta necessariamente tal privação de rectidão. Por isso «nas coisas morais a privação da bondade substancial nunca acontece senão por uma anexa oposição à bondade»⁹⁷, de facto «todo o pecado é um acto contrário a alguma virtude, e a esta mesma contrariedade segue-se a privação da devida rectidão»⁹⁸ do acto em relação ao fim último do homem. «Um acto, por exemplo, de intemperança mau remove completamente o bem da temperança daquele acto»⁹⁹, e, portanto, diz-se contrário à razão, «porque o pecador, imagine-

⁹³ *Ibidem*: «*bonitas rationis participatur, dupliciter intelligi potest. Primo, in se ipsa ratione, ut est res cuius pars capitur. Et sic non significat bonitatem moralem formaliter, sed bonitatem intellectualem formaliter: rectitudo enim rationis, quae eius est bonitas, non morale, sed intellectuale bonum est formaliter; primordialiter autem et causaliter bonitas est moralis. – Secundo, in ipsis participantibus, ut est pars capta. Et sic est bonitas moralis, et causa in omnibus virtutibus moralibus. – Quocumque modo intelligatur haec littera, non refert. Semper enim verum est quod non est alia bonitas moralis; et quod ratione participationis ipsius, in quamlibet coincidit virtutem moralem*».

⁹⁴ *Ibidem*, q. 19, a. 2, cit., t. 6, p. 142: «*in solis moralibus bonum et malum sunt per se differentiae constitutive*».

⁹⁵ *Ibidem*, q. 18, a. 8, cit., t. 6, p. 136: «*malum moraliter est privatio bonitatis debitae secundum rationem*».

⁹⁶ *Ibidem*, q. 72, a. 1, cit., t. 7, p. 13: «*peccatum est unum per se, et est ens contrarium virtuti*».

⁹⁷ *Ibidem*, q. 18, a. 8, cit., t. 6, p. 135: «*in moralibus privatio substancialis bonitatis moralis nunquam invenitur, nisi adiuncta oppositae bonitati*».

⁹⁸ *Ibidem*, q. 71, a. 6, cit., t. 7, p. 10: «*omne peccatum est actus contrarius alicui virtuti, et ad huiusmodi contrarietatem sequitur privatio debitae rectitudinis*».

⁹⁹ *Ibidem*, q. 18, a. 8, cit., t. 6, p. 136: «*Actus namque intemperantiae undique malus tollit*

mos o intemperante, considera o seu fim último o bem sensível, o prazer contrário à razão»¹⁰⁰. Porém, «é necessário no acto mau da vontade que se realize um determinado bem, verdadeiro ou aparente, com a privação de uma determinada bondade devida segundo a recta razão. E enquanto aquele acto se dirige para o bem, recebe uma espécie positiva, contrariamente diz-se mau enquanto na realidade a privação da bondade devida tem anexa um mal»¹⁰¹, «portanto nas realidades morais o mal é duplo, a saber, privativo e este é absolutamente e formalmente o mal, que não é nada, do qual Deus não é o autor, e contrário, e este é em si bom e procede de Deus, ainda que tenha fortemente anexa a si uma privação negativa»¹⁰². Sintetizando, «o pecado consiste naquilo que alguém faz contra a recta razão»¹⁰³.

Também para Francisco Suárez «o pecado é um acto privado da ordem devida»¹⁰⁴. Quanto à relação entre a virtude e a recta razão, afirma que «quando o homem age bem, isto é quando age em primeiro lugar por causa da virtude, tal comportamento está maximamente debaixo da sua intenção»¹⁰⁵. «Dizer [...] que o acto da vontade é bom e perfeito, não é outra coisa que dizer que é recto e primoroso, mas este modo de bondade não é outra coisa que a própria virtude a qual está no próprio acto»¹⁰⁶. Rectidão moral e virtude parecem pois identificar-se. O teólogo jesuíta defende que «o acto da

totum bonum temperantiae ab illo actu».

¹⁰⁰ *Ibidem*, q. 71, a. 6, cit., t. 7, p. 11: «Quia peccans, puta intemperatus, constituit sibi ultimum finem in bono sensibili, puta delectatione contraria rationi».

¹⁰¹ *Ibidem*, q. 18, a. 5, cit., t. 6, p. 132: «oportet in malo actu voluntatis inveniri bonum aliquod verum vel apparens, cum privatione bonitatis alicuius spectantis ad rectam rationem. Et pro quanto actus ille ad bonum fertur, speciem sortitur positivam, ex qua dicitur malus contrarie: pro quando vero privationem bonitatis debita habet annexam malus privative».

¹⁰² *Ibidem*: «Est igitur in moralibus malum dupliciter: scilicet privative, et hoc est simpliciter et formaliter malum, quod est nihil, cuius Deus non est auctor; et contrarie, et hoc est in se bonum, et est a Deo, quamvis privatio sibi anexa a nullo forte sit».

¹⁰³ *Ibidem*, q. 71, a. 6, cit., t. 7, p. 9: «peccatum consistit in hoc quod aliquis agit contra rectam rationem».

¹⁰⁴ F. SUÁREZ, *De bonitate et malitia humanorum actuum*, cit., p. 377: «peccatum esse actum debito ordine privatum».

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 314: «quando homo operatur bene, hoc esse virtutis per se primo operatur, et hoc maxime cadit sub intentione ejus».

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 313: «Dicendum primo actum voluntatis esse bonum et perfectum, nihil aliud esse quam esse rectum et studiosum: atque hoc modo bonitatem ejus non esse aliud quam ipsum esse virtutis quod in ipso est».

vontade tem em si mesmo tanta bondade e perfeição, na medida em que é um acto de virtude»¹⁰⁷, e «esta maneira de ser da virtude, a qual está presente no acto da vontade, é denominada bem moral ou bondade moral»¹⁰⁸.

Para João de São Tomás «o acto da vontade entra no *genus moris* não a partir do objecto querido livremente, mas enquanto cai dentro da ordem da razão»¹⁰⁹. É pois a ordem da razão que constitui o acto enquanto moral. Para o dominicano «a bondade moral considerada formalmente, enquanto procede dos actos elícitos, é a condição ou a ordem intrínseca para o objecto, enquanto conforme e medida pela regra da razão»¹¹⁰. Portanto, «tal bondade da vontade, da qual depende toda a bondade [moral do acto humano], a qual é segundo a ordem ao fim, depende da razão»¹¹¹.

A razão enquanto regra da moralidade em que consiste exactamente? Se, por um lado, João de São Tomás afirma que «o *debitum* é a acção livre que é realizada em vista do fim honesto e virtuoso»¹¹², parecendo querer associar o dever à virtude, por outro lado afirma que «a lei toca em primeiro lugar a própria matéria [do acto], ou objecto, enquanto uma coisa contrária ou conforme ao agente; e enquanto tal propõe o acto para que seja querido ou não querido. Portanto, para que o acto seja bom deve derivar esta sua moralidade do objecto, e está implícita esta regulação e ordenação da razão acerca do objecto, e a partir desse receber a conformidade à lei, a qual sobre tal objecto incide e configura. A lei é a regra e a medida da razão no género moral, mas o acto não deriva, mas recebe, uma determinada coisa do objecto, a não ser pela tendência e ordem para este, porque só mediante esta é comparado e unido ao objecto. Portanto a bondade moral, se é recebida do objecto do próprio acto, tem que consistir na ordem e tendência para o

¹⁰⁷ *Ibidem*: «actus voluntatis in tantum est in se bonus et perfectus, in quantum est actus virtutis».

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 315: «hoc esse virtutis, quod est in acti voluntatis, denominetur bonum morale, seu bonitas moralis».

¹⁰⁹ J. DE SÃO TOMÁS, *Cursus theologicus*, t. 5, cit., p. 479: «actus voluntatis non ex objecto ut volito et libero, sed prout cadit sub ordine rationis, sumit genus moris».

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 520: «Bonitas moralis formaliter, ut tenet se ex parte actus eliciti, est habitudo seu ordo intrinsecus ad objectum, ut conforme et mensuratum regulis rationis».

¹¹¹ *Ibidem*, p. 479: «bonitas illa voluntatis ex qua dependet tota bonitas, quae est secundum ordinem ad finem, dependet ex ratione».

¹¹² *Ibidem*, p. 623: «debitum est actioni liberae ut fiat ex fine honesto et virtuoso».

mesmo»¹¹³.

Noutra passagem, afirma que «a Deus acedemos por meio das virtudes ou d'Ele nos afastamos por meio dos vícios e pecados»¹¹⁴, parecendo supor uma relação entre as virtudes e a ordem da razão. De facto, «aquilo que diz respeito à essência do pecado, quer seja acto ou hábito, é ser de algum modo contra a virtude e contra a raiz da virtude que é a natureza racional»¹¹⁵. A razão é, pois, a raiz da virtude. «Na linha e ordem moral, dá-se uma verdadeira, própria e rigorosa contrariedade entre a virtude e o vício, o acto bom e o acto mau»¹¹⁶, uma vez que «aquilo que é constitutivo na espécie moral má é a ordem positiva para um fim indevido»¹¹⁷, e, portanto, «perante a privação presente no pecado cometido por acções, dá-se uma determinada oposição, também essa no género moral, contra a virtude, e esta oposição não pode ser senão contrária»¹¹⁸, enquanto que «o pecado de omissão consiste na privação de um acto devido»¹¹⁹. Se as coisas estão assim então «o mal e o bem moral, ou o vício e a virtude, são imediatamente opostos, e um privado do outro imediatamente. Portanto, no género moral, não se dão espécies médias entre eles»¹²⁰. Também não se pode esquecer que «a honestidade da

¹¹³ *Ibidem*, p. 521: «lex tangit prius ipsam materiam, seu objectum, tamquam quid difforme vel conforme sibi; et sic proponit illud, ut eliciatur vel non eliciatur actus. Ergo, ut actus sit bonus, debet haurire hanc moralitatem ex objecto: et, supposita regulatione et ordinatione rationis circa objectum, ex illo desumere conformitatem ad legem, quae circa tale objectum versatur et de objecto disponit; lex autem est regula et mensura rationis in genere morali. Sed actus non haurit sed sumit aliquid ab objecto, nisi per tendentiam et ordinem ad illud: quia solum, mediante hac, comparatur et copulatur objecto. Ergo bonitas moralis, si est desumpta ab objecto in ipso actu, consistere debet in ordine et tendentia ad ipsum».

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 163: «ad Deum accedimus per virtutes, vel ab eo recedimus per vitia et peccata».

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 174: «Quae pertinent ad essentiam peccati, et an sit actus vel habitus; et quomodo sit contra virtutem et contra radicem virtutis, quae est natura rationalis».

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 534: «in linea et ordine morali, invenitur vera, propria, et rigorosa contrarietas inter virtutem et vitium, actum bonum et malum».

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 543: «quod hoc constitutivum speciei malae moralis est positivus ordo ad finem indebitum».

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 537: «ante privationem datur in actu commissionis [peccati] aliqua oppositio, etiam in genere morali, contra virtutem; et haec oppositio non potest esse nisi contraria».

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 549: «peccatum omissionis consistit in privationi actus debiti».

¹²⁰ *Ibidem*, p. 602: «malum et bonum morale, seu vitium et virtus, sunt opposita immediata; et unum privat altero immediate. Ergo non datur species media inter illas in genere morali».

virtude não se realiza apenas no fim que é a causa, mas também naquelas coisas que são ordenadas ao fim»¹²¹.

Para os carmelitas de Salamanca «a bondade objectiva pode ser considerada de dois modos, seja materialmente, e no ser das coisas, seja formalmente na razão do objecto. Do primeiro modo apenas se considera a entidade do acto externo e a tendência física para o objecto ou fim enquanto bom em si mesmo, o qual é matéria idónea a ser regulada e aprovada pela razão»¹²². Com esta afirmação, parecem supor que os fins naturais na ordem do ser, são como que a base necessária para considerar depois os fins morais, sendo certo que «todos os actos humanos bons segundo o género moral são especificados por um determinado fim»¹²³. Noutra passagem é mais explícita qual seja esta regra moral que determina a moralidade do acto humano. Afirmam os carmelitas que «o objecto é especificador da moralidade; porém não especifica segundo a bondade física, mas enquanto está submetido às regras morais»¹²⁴. É portanto pela sua relação com as “regras morais” que se determina especificamente a moralidade objectiva de um acto humano.

Billuart recorda que «onde é diversa a relação de conveniência ou inconveniência voluntária e formal com a recta razão, aí existe uma distinta bondade ou malícia»¹²⁵. Ou seja, a moralidade de uma acção depende da conveniência ou não de determinado acto voluntário com a recta razão. Ele, porém, afirma também que «a moralidade deriva da ordem da razão ou seja

¹²¹ *Ibidem*, p. 582: «honestas virtutis non solum invenitur in fine qui est causa, et gratia sui, sed etiam in his quae ordinatur ad finem».

¹²² SALMANTICENSES, *Cursus theologicus*, cit., t. 6, p. 131: «bonitatem objectivam posse considerari dupliciter: vel materialiter, et in esse rei, vel formaliter in ratione objecti: primo modo solum dicit entitatem actus externi, et tendentiam eius physicam ad objectum, vel finem secundum se bonum, quae est materia apta per rationem regulari et approbari».

¹²³ *Ibidem*, p. 149: «omnes actus humanos bonos in genere moris specificari ab aliquo fine».

¹²⁴ *Ibidem*, p. 12: «esto specificativum moralitatis sit objectum; non tamen specificat secundum bonitatem physicam, sed secundum quod subjicitur regulis morum»; cf. *ibidem*, p. 26: «subjectionem objecti ad regulas morum tunc solum sumi formaliter in ratione moralitatis objectivae, terminique et specificavit moralitatis actus».

¹²⁵ C.-R. BILLUART, *Summa Sancti Thomae hodiernis academiaram moribus accommodata*, cit., t. 2, p. 324: «ubi est diversa convenientia aut disconvenientia voluntaria et formalis cum recta ratione, ibi est diversa bonitas vel malitia».

das regras morais»¹²⁶, identificando o conceito de *ordo rationis* não com o conceito de fins virtuosos mas com o conceito de “regras morais”. Noutra lugar afirma também bastante explicitamente que «a bondade moral não é outra coisa que a relação real transcendental do acto com um objecto de acordo com as regras morais»¹²⁷. Portanto, para Billuart, um acto é moralmente bom, na medida em que o seu objecto está de acordo com as regras morais. Parece, pois, estar posta de lado a consideração da relação de conveniência entre determinada escolha (*finis proximus*) e os fins virtuosos. Para ele o que interessa é a relação real transcendental do objecto não com os fins virtuosos, mas com as “regras morais”¹²⁸.

b) *As interpretações actuais*

Santiago Ramírez, por seu lado, afirma que «na realidade o acto é moralmente bom, quando seja da parte do objecto seja da parte do resto não tenha oposição, mas em vez disso tenha uma conveniência com o fim último do homem ou com a regra moral, que é a lei eterna manifestada através da lei natural, ou pela lei divina positiva, pela lei eclesiástica ou civil»¹²⁹. Com estas palavras parece atribuir um papel de primeiro plano ao conceito de lei na especificação do agir humano.

Leonard Lehu defende que «para são Tomás, o bem moral tem que ver

¹²⁶ *Ibidem*, p. 293: «Moralitas desumitur ex ordine ad rationem seu regulas morum».

¹²⁷ *Ibidem*, p. 286: «Bonitas moralis nihil aliud est quam ordo realis transcendentalis actus ad obiectum consonum regulis morum».

¹²⁸ Cf. *ibidem*, p. 284: «actus in esse physico est fundamentum actus ut moralis: atqui actus in esse naturae constituitur formaliter per ordinem et tendentiam realem transcendentalem ad obiectum in esse naturae seu physico consideratum, comparatur enim ad obiectum ut motus et via ad terminum: ergo actus moralis constituitur formaliter per ordinem et tendentiam realem transcendentalem ad obiectum in esse moris consideratum, id est, ut subditum et regulabile per regulas morum»; *ibidem*, p. 288: «obiectum actus indifferentis non pertinere ad ordinem legis prohibentis aut praecipientis, bene tamen ad ordinem legis permittentis».

¹²⁹ S. RAMÍREZ, *De actibus humanis*, cit., p. 494: «Moraliter vero est bonus, quando tam ex parte obiecti quam ex parte ceterorum non habetur oppositio, sed potius convenientia cum fine hominis ultimo vel cum regula morum, quae est lex aeterna manifestata per legem naturales vel per legem positivam divinam, ecclesiasticam vel civilem».

essencialmente com a razão, enquanto sua própria regra»¹³⁰. Na realidade «a razão apresenta à vontade não apenas o objecto físico, mas apresenta-lhe necessariamente o objecto considerado moralmente, e nesta perspectiva diz-se que a razão é a regra da moralidade»¹³¹, «o acto da vontade é bom na medida em que se conforma com o ditame da recta razão. Caso contrário será mau e pecado»¹³². «Todas as vezes que um acto é o produto de dois princípios, de duas potências ou de duas virtudes, uma um princípio imediato e outra um princípio mediado, neste acto que se pode considerar composto de matéria e forma, o princípio imediato dá o elemento material e ou outro princípio dá o elemento formal. O acto humano é um acto que procede da vontade, princípio imediato, e da razão, princípio mediado. É por isso que no acto humano a matéria é fornecida pela vontade e a forma pela razão»¹³³. Pode-se, pois, afirmar que «a razão é o princípio formal do acto humano»¹³⁴. Sintetizando, há que dizer que «a razão não apresenta apenas o objecto à vontade, mas apresenta o objecto regulado, ou seja o objecto moral»¹³⁵.

«Nos actos, aquilo que diversifica a espécie é a diferença essencial nos objectos considerados em relação com o princípio do acto»¹³⁶ que é a razão,

¹³⁰ L. LEHU, *Philosophia moralis et socialis*, cit., p. 110: «Apud S. Thomam, bonum morale essentialiter importat respectum ad rationem, tanquam ad suam propriam regulam».

¹³¹ *Ibidem*, p. 103: «ratio voluntati praesentat non solum obiectum physicum, sed necessario praesentat obiectum moraliter sumptum, et sub hoc respectu ratio dicitur regula moralitatis».

¹³² IDEM, *La raison règle de la moralité d'après Saint Thomas*, Gabalda, Paris 1930, p. 217: «L'acte de la volonté est bon lorsqu'il se conforme au "dictamen" de la raison droite. Dans le cas contraire, il sera mauvais et péché».

¹³³ IDEM, *A propos de la règle de la moralité. Commentaire de S. Thomas I^{er} II^{ae}, Q. 18, A. 5*, in «Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques» 18 (1929), p. 458: «Toutes les fois qu'un acte est le produit de deux principes, de deux puissances ou de deux vertus, l'un principe immédiat, l'autre principe médiat, dans cet acte que l'on peut considérer comme composé de matière et de forme, le principe immédiat fournit l'élément matériel, et l'autre principe, l'élément formel. L'acte humain est un acte qui procède de la volonté, principe immédiat, et de la raison principe médiat. C'est pourquoi dans l'acte humain, la matière est fournie par la volonté, la forme par la raison».

¹³⁴ *Ibidem*, p. 465: «la raison est le principe formel de l'acte humain».

¹³⁵ IDEM, *Philosophia moralis et socialis*, cit., p. 103: «Ratio non solum praesentat obiectum voluntati, sed praesentat obiectum regulatum, seu obiectum morale».

¹³⁶ IDEM, *A propos de la règle de la moralité*, cit., p. 453: «Dans les actes, ce qui diversifie l'espèce, c'est la différence essentielle dans les objets considérés par rapport avec le principe

«aquilo que é contrário à razão é, propriamente falando, contrario à natureza do homem enquanto homem»¹³⁷. É, pois, claro que «nos actos humanos, o bem e o mal moral constituem uma diferença essencial no objecto enquanto considerados em relação com o princípio do acto humano»¹³⁸ que é a razão. «Considerados em si mesmos, os fins naturais são [...] os fins das virtudes morais que se confundem com as inclinações naturais. Considerados na sua expressão, eles são os princípios primeiros indemonstráveis da razão prática, ou dito de outra maneira são os preceitos da lei natural. Todas estas formulações, seja qual for a sua *nuance* são usadas indistintamente por São Tomás»¹³⁹. A razão é, pois, a medida ou regra do acto humano, na medida em que apreende naturalmente estes fins naturais indemonstráveis para os quais o homem está naturalmente inclinado. É neste sentido que se usa a expressão *ordo rationis*. «O *ordo rationis* é simplesmente a ordem da razão, ou seja a ordem estabelecida pela razão»¹⁴⁰ a partir das inclinações naturais. Nesta linha Lehu afirma que «a razão natural é a regra da moralidade e que as inclinações naturais são o fundamento dessa regra»¹⁴¹.

Contemporaneamente é necessário afirmar que «é dupla a regra da moralidade, uma imanente ao próprio homem, e outra transcendente da parte de Deus»¹⁴², «mas com subordinação, a razão é certamente regra, mas é uma

de l'acte».

¹³⁷ IDEM, *La raison règle de la moralité*, cit., p. 223: «ce qui est contraire à la raison est à proprement parler contraire à la nature de l'homme en tant qu'homme, et ce qui est conforme à la raison est conforme à la nature de l'homme en tant qu'homme».

¹³⁸ IDEM, *A propos de la règle de la moralité*, cit., p. 454: «dans les actes humains, le bien et le mal moral constituent une différence essentielle dans l'objet considéré par rapport avec le principe de l'acte humain».

¹³⁹ IDEM, *La raison règle de la moralité*, cit., p. 147: «Considérées en elles-mêmes, les fins naturelles sont, avons-nous dit, les fins des vertus morales qui se confondent avec les inclinations naturelles.

Considérées dans leur expression, ce sont les principes premiers indémontrables de la raison pratique, autrement dit les préceptes de la loi naturelle.

Toutes ces formules, quelle que soit leur nuance sont employées indifféremment par S. Thomas».

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 120: «l'*ordo rationis* est simplement l'ordre de la raison, c'est-à-dire l'ordre établi par la raison».

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 229: «la raison naturelle est règle de la moralité et que les inclinations naturelles sont le fondement de cette règle».

¹⁴² IDEM, *Philosophia moralis et socialis*, cit., p. 101: «duplicem esse regulam moralitatis:

regra regulada, e a lei eterna é a regra sempre reguladora»¹⁴³. A lei eterna é o fundamento e a causa da razão enquanto medida da moralidade dos actos humanos, «e é esta participação da lei eterna na criatura racional que se chama lei natural»¹⁴⁴. «São Tomás atribui, portanto, a primeira direcção dos nossos actos, não à natureza humana, mas à razão natural (sinderese ou lei natural)»¹⁴⁵, e por isso deve-se dizer que «a conveniência com a razão é conhecida antes da conveniência com a natureza»¹⁴⁶ humana enquanto realidade ontológica. Falar de conveniência de determinado acto com a ordem da razão então é o mesmo que medir a congruência de determinado acto com aqueles fins para os quais o homem está inclinado naturalmente. De facto, a razão sabe que «o fim último e os fins das virtudes são determinados por natureza. Todos os outros fins particulares são determinados pela livre vontade do homem»¹⁴⁷. Portanto pode-se afirmar que «na ordem prática a recta razão faz silogismos a partir do fim recto, e necessária e infalivelmente chega à verdade moral objectiva e universal, como por exemplo o furto é mau»¹⁴⁸. Também nesta linha de pensamento Kluxen sublinha que «a moralidade “objectiva” não emerge portanto da realização da bondade “ontológica” do ente»¹⁴⁹.

Pinckaers, criticando um certo modo de expressar-se que tradicionalmente denomina o *finis operantis* como o elemento subjectivo da moralidade do acto afirma que «o *finis operis* e o *finis operantis* não constituem, do

unam immanentem, in ipso homine; alteram transcendentem, ex parte Dei».

¹⁴³ *Ibidem*, p. 105: «[Duplex igitur est regula moralitatis,] sed cum subordinatione: ratio humana est regula quidem, sed regula regulata, lex aeterna est regula semper regulans».

¹⁴⁴ IDEM, *La raison règle de la moralité*, cit., p. 152: «Et c'est cette participation de la loi éternelle dans la créature raisonnable qui s'appelle la loi naturelle».

¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 158: «S. Thomas attribue donc la première direction de nos actes, non à la nature humaine, mais à la raison naturelle (syndérèse ou loi naturelle)».

¹⁴⁶ *Ibidem*, p. 222: «la convenance à la raison est connue avant la convenance à la nature».

¹⁴⁷ *Ibidem*, p. 143: «La fin dernière et les fins des vertus sont déterminées par la nature; toutes les autres fins particulières sont déterminées par la libre volonté de l'homme».

¹⁴⁸ IDEM, *Philosophia moralis et socialis*, cit., p. 108: «in ordine practico ratio recte syllogizans ex fine recto, infallibiliter et necessario devenit ad veritatem moralem objectivam et universalem, v. g. furtum est malum».

¹⁴⁹ W. KLUXEN, *L'etica filosofica di Tommaso d'Aquino*, cit., p. 264: «la moralità “oggettiva” non emerge dunque dalla realizzazione alla bontà “ontica” dell'ente».

ponto de vista moral, dois tipos de finalidades de natureza diferente»¹⁵⁰, e «portanto a finalidade não introduz um elemento subjectivo no acto moral oposto à objectividade dada pelo objecto do acto exterior»¹⁵¹. Isto significa, entre outras coisas, que a regra da moralidade para o objecto do acto e para o *finis operantis* é a mesma e é igualmente objectiva em ambos os casos. Qual é essa regra? Pinckaers afirma que segundo são Tomás tal regra próxima da moralidade é a razão enquanto participa na regra remota e transcendente que é a lei eterna¹⁵². Mas tal regra da moralidade deve entender-se primariamente como um conjunto de fins devidos ou como um conjunto de normas a observar? Pinckaers defende que a proposta do Aquinate é a primeira, ou seja que a moralidade de um acto humano depende da sua ordenação ou não para o fim último do homem e para os fins virtuosos que dispõem a pessoa humana à beatitude¹⁵³.

Giuseppe Abbà tece fortes críticas à posição de Suárez acerca do objecto moral e da especificação do acto humano. Segundo o filósofo italiano, «aquilo que Tomás entende por objecto do *actus imperatus* não é um bem físico conveniente à natureza humana, como o é para Suárez, no seguimento de Duns Scoto e de Ockham, é contrariamente o próprio *actus imperatus* considerado não como comportamento físico (*secundo esse naturae*), mas enquanto representado e concebido pela razão prática em função do *ordo rationis* e dos fins virtuosos (*secundum esse moris*). Concebido assim, o objecto pode ser intrinsecamente compatível ou não com a *ratio virtutis*, independentemente das circunstâncias»¹⁵⁴. «A persistência da concepção de

¹⁵⁰ S.-Th. PINCKAERS, *Le renouveau de la morale*, cit., p. 139: «*Finis operis et finis operantis* ne constituent pas, du point de vue moral, deux sortes de finalités de nature différente».

¹⁵¹ *Ibidem*, p. 138: «La finalité n'introduit donc pas un élément subjectif dans l'acte moral opposé à l'objectivité fournie par l'objet de l'acte extérieur».

¹⁵² Cf. IDEM, *Notas ao tratado sobre os actos humanos*, cit., nota d, p. 263.

¹⁵³ Cf. IDEM, *Le renouveau de la morale*, cit., p. 142: «nous avons dégagé la perspective nouvelle sur l'acte moral qu'inaugure saint Thomas; il le regarde du point de vue de l'intention de la volonté agissante ordonnée à la fin comme à son principe spécifique. La distinction en bien et en mal, qui se prend par rapport à la fin, constitue une différence essentielle de l'action morale. Aussi la finalité tient-elle à l'essence de la moralité».

¹⁵⁴ G. ABBÀ, *Quale impostazione per la filosofia morale?*, cit., p. 201: «Ciò che Tommaso intende per oggetto dell'*actus imperatus* non è un bene fisico conveniente alla natura umana, come invece è per Suárez, al seguito di Giovanni Duns Scoto e di Guglielmo di

Duns Scoto e de Ockham acerca do conhecimento moral na leitura que Suárez faz dos textos tomistas, aparece no seu tratado *De bonitate et malitia humanorum actuum*, publicado postumamente em 1628, mas composto entre os anos 1592-1593. Nesse, Suárez defende uma concepção do conhecimento moral que está na base da sua concepção da lei moral, natural e divina, a qual ele expôs sucessivamente no tratado mais famoso *De legibus* (Coimbra 1612), que teve uma vasta difusão e uma enorme influência em toda a Europa¹⁵⁵. «Ainda que Suárez se apoie nos textos de são Tomás, esta sua concepção da razão como reguladora dos actos da vontade perdeu completamente a concepção tomista da razão prática, essa encontra-se por seu lado no caminho aberto por Duns Scoto e por Ockham. Essa é uma razão que apreende uma ordem natural prévia a essa e propõem-a à vontade, procede com lógica natural para aplicar prescrições universais aos casos particulares e nesta função Suárez estuda-a com o nome de consciência que, como regra próxima dos actos humanos, distingue-se da regra primeira ou remota, que é a lei eterna ou vontade de Deus»¹⁵⁶.

Para Abbà os textos do Aquinate devem ser lidos noutra direcção. Ele afirma que «a definição do objecto que especifica o *actus imperatus* e das

Ockham; è invece l'*actus imperatus* stesso considerato non come comportamento fisico (*secundum esse naturae*), ma in quanto rappresentato e concepito dalla ragione pratica in funzione dell'*ordo rationis* e dei fini virtuosi (*secundum esse moris*). Concepito così, l'oggetto può essere intrinsecamente compatibile o non con la *ratio virtutis*, indipendentemente dalle circostanze».

¹⁵⁵ *Ibidem*, p. 83: «La persistenza della concezione scotista e ockhamista della conoscenza morale nella lettura suareziana dei testi tomisti appare nel suo trattato *De bonitate et malitia humanorum actuum*, pubblicato postumo nel 1628, ma composto tra gli anni 1592-93. In esso Suárez sostiene una concezione della conoscenza morale che sta alla base della sua concezione della legge morale, naturale e divina, quale egli espose sucessivamente nel più famoso trattato *De legibus* (Coimbra 1612), che ebbe vasta diffusione ed enorme influsso in tutta Europa».

¹⁵⁶ *Ibidem*, p. 84: «Benché Suárez, si appoggi ai testi tomisti, questa sua concezione della ragione come regolatrice degli atti di volontà ha smarrito completamente la concezione tomista della ragion pratica; essa sta invece nella scia aperta da Giovanni Duns Scoto e da Guglielmo di Ockham. Essa è una ragione che apprende un ordine di nature ad esse previo e lo propone alla volontà; procede per logica naturale ad applicare prescrizioni universali a casi particolari e in questa funzione Suárez la studia sotto il nome di coscienza che, come regola prossima degli atti umani, si distingue dalla regola prima o remota, che è la legge eterna o volontà di Dio».

circunstâncias relevantes é construída em função dos fins virtuosos»¹⁵⁷, e que «o sujeito não chegará a um juízo prático último moralmente correcto se não dispõe de virtudes seja na razão prática seja nos apetites»¹⁵⁸. A virtude da razão prática, que aperfeiçoa a deliberação acerca dos meios é a prudência, a qual adquire portanto um papel de primeiro plano. «A prudência porém não pode constituir-se senão em formal dependência não apenas do conhecimento natural dos fins virtuosos, mas também e mais ainda de uma boa disposição das faculdades apetitivas em relação aos fins virtuosos»¹⁵⁹. «É necessário também que o próprio indivíduo seja inclinado ao fim virtuoso; que o seu apetite esteja bem disposto em relação aos fins humanos, de modo que o indivíduo reconheça o juízo da razão como inteiramente seu, como mediação particular dos fins pelos quais tem muita estima»¹⁶⁰. «Os fins virtuosos funcionam como a regra própria do sujeito em vista da acção. A sabedoria prática opera para aplicar a regra geral ao caso particular, para dar forma concreta ao fim virtuoso numa acção apropriada aos aspectos particulares da situação»¹⁶¹. Abbà defende pois que agir contra a razão não é outra coisa que agir contra a virtude, por outro lado «se somos virtuosos, somos também perfeitamente racionais»¹⁶².

«Quando portanto a teoria ética se empenha em estudar o exercício directo da razão prática *in particulari* esta deve estudar a razão prática en-

¹⁵⁷ *Ibidem*, p. 200: «la definizione dell'oggetto che specifica l'*actus imperatus* e delle circostanze rilevanti è costruita in funzione dei fini virtuosi».

¹⁵⁸ IDEM, *Felicità, vita buona e virtù*, cit., p. 159: «il soggetto [morale] non perverrà a un giudizio pratico ultimo moralmente corretto se non dispone di virtù sia nella ragion pratica, sia negli appetiti».

¹⁵⁹ IDEM, *Lex et virtus*, cit., p. 206: «La prudenza però non può costituirsi se non in formale dipendenza non solo da una conoscenza naturale dei fini virtuosi, ma anche e ancor più da una buona disposizione delle facoltà appetitive nei riguardi dei fini virtuosi».

¹⁶⁰ *Ibidem*, p. 214: «È necessario anche che l'individuo stesso sia inclinato al fine virtuoso, che il suo appetito sia ben disposto nei riguardi dei fini umani, affinché l'individuo riconosca il giudizio della ragione come interamente suo, come mediazione particolare dei fini che gli stanno a cuore».

¹⁶¹ IDEM, *Quale impostazione per la filosofia morale?*, cit., p. 45: «I fini virtuosi funzionano come la regola propria del soggetto in vista dell'azione. La saggezza pratica opera per applicare la regola generale al caso particolare, per dar forma concreta al fine virtuoso in un'azione appropriata ai particolari della situazione».

¹⁶² *Ibidem*, p. 248: «se siamo virtuosi, siamo anche perfettamente razionali».

quanto conexas com os outros princípios operativos da conduta voluntária, e concretamente com as disposições virtuosas ou viciosas»¹⁶³. De facto «o juízo de escolha não pode ser recto se não é comandado por um apetite bem disposto em ordem aos fins humanos»¹⁶⁴. «Não é a razão prática que inventa quais são os bens do homem, especialmente aqueles basilares. A estes o sujeito humano encontra-se orientado por inclinações naturais»¹⁶⁵ que a razão apreende naturalmente e posteriormente regula em vista do fim último. Aqui se encontram os fundamentos da objectividade do agir humano. Para Abbà «o modo de conceber a ordem entre os bens humanos em vista da vida boa constitui o princípio regulador de todos os actos voluntários»¹⁶⁶, e esta ordem entre os bens humanos em vista da vida boa corresponde na terminologia do Aquinate ao *ordo virtutis* em vista da *beatitudo*.

Rhonheimer parece defender uma leitura próxima daquela de Abbà. Segundo o filósofo suíço «existem finalizações naturais que formam um pressuposto necessário para a racionalidade de qualquer intencionalidade»¹⁶⁷. Ora, «esta ordem criada pela razão prática nas inclinações naturais é a ordem da virtude»¹⁶⁸. Aqui “criada” não se usa em sentido absoluto, uma vez que «a “ordinatio rationis” da lei natural é uma “ordinatio” que não dispõe destas inclinações naturais, mas antes é uma “ordinatio” nas inclinações naturais, já que estas são de facto, no plano da estrutura do ser, expressão do plano da divina Providência, participam portanto da força directora

¹⁶³ IDEM, *Felicità, vita buona e virtù*, cit., p. 159: «Quando dunque la teoria etica si spinge a studiare l'esercizio diretto della ragion pratica *in particolari*, essa deve studiare la ragion pratica in quanto conessa con gli altri principi operativi della condotta volontaria, e precisamente con le disposizioni virtuose o viziose».

¹⁶⁴ IDEM, *Lex et virtus*, cit., p. 212: «il giudizio di scelta non può essere retto se non è comandato da un appetito ben disposto in ordine ai fini umani».

¹⁶⁵ IDEM, *Felicità, vita buona e virtù*, cit., p. 202: «Non è la ragione pratica che inventa quali sono i beni per l'uomo, specialmente i beni basilari. A essi il soggetto umano si ritrova orientato per inclinazioni naturali».

¹⁶⁶ *Ibidem*, p. 151: «Il modo di concepire l'ordine tra i beni umani in vista della vita buona costituisce il principio regolatore di tutti gli atti volontari».

¹⁶⁷ M. RHONHEIMER, *La prospettiva della persona agente*, cit., pp. 212-213: «esistono delle finalizzazioni naturali che formano un presupposto necessario per la ragionevolezza di qualsiasi intenzionalità».

¹⁶⁸ IDEM, *Legge naturale e ragione pratica*, cit., p. 499: «questo ordine creato dalla ragion pratica nelle inclinazioni naturali è l'ordine della virtù».

da lei eterna»¹⁶⁹.

Ocorre, porém, fazer uma importante distinção. «Enquanto os primeiros princípios da razão prática ou da lei natural (por exemplo: deve-se fazer o bem; não se deve fazer mal a ninguém; deve-se procurar a verdade; deve-se venerar a Deus, etc.) não fixam ainda nenhuma espécie de acção específica (*species*), contrariamente nos chamados princípios secundários encontra-se já aquela proximidade ao agir concreto que é tornada possível pela identificação de tal *species*. Estes princípios deduzidos, “encontrados”, identificam-se no seu conteúdo, como explica Tomás, com o Decálogo, com os fins das virtudes morais ou com a ordem da justiça»¹⁷⁰. Portanto, «a razão prática que “forma” o objecto de um acto não é uma razão sem os seus princípios próprios. Estes são precisamente os preceitos da lei natural»¹⁷¹. Neste sentido, «uma *res aliena* não é nem a matéria “devida” nem “indevida”, “apropriada”, nem “desapropriada”. Estabelecer uma tal relação e conhecê-la é obra apenas da razão, que deste modo enforma a vontade, conferindo ao seu acto a espécie moral. Por este motivo é “mau” um objecto que não convém à razão, e portanto “tirar a propriedade alheia” é um “objecto não conveniente à razão”»¹⁷².

¹⁶⁹ *Ibidem*, p. 248: «la “ordinatio rationis” della legge naturale è una “ordinatio” che non dispone di queste inclinazioni naturali, bensì è una “ordinatio” nelle inclinazioni naturali, giacché queste sono in effetti, sul piano della struttura dell’essere, espressione del piano della divina provvidenza, partecipano dunque alla vis direttiva della legge eterna».

¹⁷⁰ *Ibidem*, p. 283: «mentre i principi primi della ragion pratica o della legge naturale (ad esempio: si deve fare il bene; non si deve fare torto a nessuno; si deve anelare alla verità; si deve venerare Dio, ecc.) non fissano ancora alcuna specie di azione specifica (“species”), nei cosiddetti principi secondari si trova invece già quella prossimità all’agire concreto che è resa possibile dall’identificazione di tale “species”. Questi principi dedotti, “trovati”, si identificano contentutisticamente, come spiega Tommaso, con il Decalogo, con i fini delle virtù morali o con l’ordine della giustizia»

¹⁷¹ IDEM, *La prospettiva della persona agente*, cit., p. 217: «la ragion pratica che “forma” l’oggetto di un atto non è una ragione senza i suoi principi propri. Questi principi sono precisamente i precetti della legge naturale».

¹⁷² *Ibidem*, p. 179: «una *res aliena* non è né materia “dovuta” né “non dovuta”, “appropriata”, né “non appropriata”. Stabilire un tale rapporto e conoscerlo è opera soltanto della ragione, che in questo modo informa la volontà, conferendo al suo atto la specie morale. Per questo è “cattivo” un oggetto che non conviene *alla ragione*, e perciò “sottrarre la proprietà altrui” è un “oggetto non conveniente alla ragione” [*Summa theologiae*, q. 18, a. 5, ad 2]».

Rhonheimer também afirma que «em nenhuma operação a “natureza” é regra do bem e do mal. A natureza de um ser é, por outro lado, aquilo que determina qual é essa regra em cada caso. No caso da natureza humana e dos actos humanos essa regra é a razão»¹⁷³. «A razão moral – a razão prática – é, ela mesma, regra: é “medida” da moralidade dos actos humanos, uma regra natural, que é inerente à natureza humana e uma participação na razão divina»¹⁷⁴, e «é essa própria que regula e guia a tendências e inclinações humanas naturais para o seu fim *devido*, o qual faz parte de uma ordem, não natural, mas da razão. Trata-se, exactamente, da ordem *da razão*, que é a expressão adequada daquilo que para o homem é natural num sentido propriamente *moral*»¹⁷⁵. Tal «*ordo rationis*, que é a ordem das virtudes morais, o qual encontra a sua realização no *ordo amoris*»¹⁷⁶ é determinante na especificação moral do acto humano, uma vez que «a razão prática que “forma” o objecto de um acto não é uma razão sem os seus princípios próprios. Estes princípios são precisamente os preceitos da lei natural»¹⁷⁷. Portanto, «estes bens, naturalmente apreendidos pela razão prática como bens humanos, são os fins das diferentes inclinação naturais, não porém [...] enquanto tais, mas exactamente enquanto “regulados” pela razão»¹⁷⁸. Nesta perspectiva, o objecto do acto humano é já configurado moralmente enquanto concebido e

¹⁷³ *Ibidem*, p. 183: «in nessuna operazione la “natura” è regola del bene e del male; la natura di un essere è invece quello che determina che cosa è questa regola in ogni caso. Nel caso della natura umana e degli atti umani, questa regola è la ragione».

¹⁷⁴ *Ibidem*, p. 182: «La ragione morale – la ragione pratica – è, essa stessa, regola: è “misura” della moralità degli atti umani, una regola naturale, che è inerente alla natura umana e una partecipazione della ragione divina».

¹⁷⁵ *Ibidem*: «è essa [la ragione pratica] stessa che regola e indirizza la naturalità delle tendenze ed inclinazioni umane al loro fine *dovuto*, il quale fa parte di un ordine, non naturale, ma della ragione. Si tratta esattamente dell’ordine *della ragione*, che è l’espressione adeguata di ciò che per l’uomo è naturale in un senso propriamente *morale*».

¹⁷⁶ *Ibidem*, p. 216: «*ordo rationis*, che è l’ordine delle virtù morali, il quale trova il suo compimento nell’*ordo amoris*».

¹⁷⁷ *Ibidem*, p. 217: «la ragion pratica che “forma” l’oggetto di un atto non è una ragione senza i suoi principi propri. Questi principi sono precisamente i precetti della legge naturale».

¹⁷⁸ *Ibidem*: «Questi beni, naturalmente afferrati dalla ragion pratica come beni umani, sono i fini delle diverse inclinazioni naturali, non però, e questo è importante, in quanto tali, ma proprio “regolati” dalla ragione».

regulado pela razão prática e portanto deve-se dizer que no caso do actos intrinsecamente maus, «qualquer acto é *intrinsecamente* mau não enquanto é mau porque é proibido, mas proibido porque é mau, ou seja exactamente em base à sua intrínseca e específica “natureza moral”¹⁷⁹, ou seja em base à sua constitutiva contrariedade com a ordem da razão.

Exemplificando, Rhonheimer afirma que «a mentira é má, não enquanto contrária à natureza da linguagem, mas porque se opõe à virtude da veracidade, à justiça comunicativa»¹⁸⁰. «A finalidade da virtude da veracidade constitui portanto, o “contexto ético”, em relação ao qual a mentira adquire a sua entidade objectiva»¹⁸¹. Ora, seja no caso da mentira seja no dos outros actos humanos, «este “contexto ético” é sempre aquele de uma determinada virtude. No caso da mentira, é a justiça; no da contracção e da masturbação, é a da castidade. As virtudes morais, todavia, não se definem sem uma relação à verdade antropológica, ou seja à natureza humana, que se revela e se impõe como regra moral através da *razão*, começando pela lei natural, que é a *ordinatio rationis* a nível universal e dos princípios»¹⁸². As virtudes morais possuem, pois, uma base antropológica que garante a sua dimensão objectiva e universal, e portanto «aquilo que podemos *razoavelmente* querer como fim de uma escolha concreta, fazendo determinadas coisas, depende, portanto, não simplesmente do nosso parecer subjectivo, ou da nossa liberdade, mas em alguns casos também de pressupostos naturais, apreendidos pela razão e entendidos como bens humanos»¹⁸³. Ou seja, há

¹⁷⁹ *Ibidem*, p. 208: «ogni atto è cattivo *intrinsecamente* in quanto non è cattivo perché è proibito, ma proibito perché è cattivo, cioè proprio in base alla sua intrinseca e specifica “natura morale”».

¹⁸⁰ *Ibidem*, p. 205: «la menzogna è cattiva, non in quanto contraria alla natura del linguaggio, ma perché si oppone alla virtù della veracità, alla giustizia comunicativa».

¹⁸¹ *Ibidem*, pp. 205-206: «La finalità della virtù della veracità costituisce, dunque, il “contesto etico”, in rapporto a cui la menzogna acquista la sua identità oggettiva».

¹⁸² *Ibidem*, p. 208: «Questo “contesto etico” è sempre quello di una determinata virtù. Nel caso della menzogna, è la giustizia; in quello della contraccezione e della masturbazione, la castità. Le virtù morali, tuttavia, non si definiscono senza rapporto alla verità antropologica, cioè alla natura umana, che si rivela e si impone come regola morale attraverso la *ragione*, iniziando con la legge naturale, che è la *ordinatio rationis* a livello universale e dei principi».

¹⁸³ *Ibidem*, pp. 215-216: «Ciò che possiamo *ragionevolmente* volere come fine di una scelta concreta, facendo determinate cose, dipende dunque non semplicemente dal nostro parere

casos em que a virtudes morais entram em relação directa com o objecto moral independentemente do *finis operantis*.

Por seu lado Joseph Pilsner começa por constatar que «Tomás usa cinco termos diferentes para designar aquilo que especifica as acções humanas: fim, objecto, matéria, circunstância e motivo. Não é imediatamente claro qual o significado de alguns destes termos neste contexto, ou como eles estão relacionados com a especificação»¹⁸⁴. «O Aquinate acredita que os seres humanos têm uma inclinação natural, dada por Deus, para o bem inteligível que forma a base para os seus raciocínios práticos. O carácter inteligível ou *ratio* destes bens (e o que se opõe a eles) pode ser compreendido e expresso na forma de preceitos»¹⁸⁵. Mas em que consistem tais bens inteligíveis? «Os agentes humanos são atraídos por bens racionais e podem discernir quais são características que formalmente constituem estes bens. Um tal bem é a temperança [...]. Uma pessoa sabe se esta acção humana [de união sexual] é moralmente boa ou moralmente má (aqui temperante ou intemperante) quando sabe se a mulher é a sua ou não é a sua»¹⁸⁶. Portanto Pilsner parece também identificar os bens racionais para os quais o homem tende naturalmente com as virtudes morais. Depois «uma acção humana é especificada de acordo com a relação (*ordo*) do seu objecto com a razão. A razão (como é compreendida neste contexto) compara as acções humanas com concepções de bens racionais. Por exemplo, o bem da caridade é realizado quando são dadas esmolas, enquanto que o bem da justiça se opõe ao tomar

soggettivo, o dalla nostra libertà, ma in alcuni casi anche da presupposti naturali, colti dalla ragione e intesi come bene umani».

¹⁸⁴ J. PILSNER, *The Specification of Human Actions in St. Thomas Aquinas*, cit., p. 2: «Thomas uses five different terms to designate what specifies human actions: end, object, matter, circumstance, and motive. It is not immediately clear what some of these terms mean in this context, or how they are related to specification».

¹⁸⁵ *Ibidem*, p. 133: «Aquinas believes that human beings have a God-given natural inclination to intelligible good(s) which forms the basis for their practical reasoning. The intelligible character or *ratio* of these goods (and what opposes them) can be understood and expressed in the form of precepts».

¹⁸⁶ *Ibidem*, p. 105: «Human agents are attracted to rational goods and can discern which characteristics formally constitute these goods. One such good is temperance [...]. One knows whether this human action [of sexual intercourse] is morally good or morally bad (here temperate or intemperate) when one knows whether the woman is 'one's own' or 'not one's own'».

coisa alheia»¹⁸⁷. Com estas palavras Pilsner afirma que ser contra a razão é ir contra os bens racionais, ou seja ir contra as virtudes morais.

«As acções humanas [...], estão primariamente relacionadas com a potência humana da vontade. A vontade tem um objecto – o bem inteligível – que define esta potência e as suas acções relacionadas. Para além deste nível mais básico de especificação da vontade, Tomás vê diferença nos objectos da vontade que permitirão discriminar ulteriormente entre os actos da vontade, por exemplo, diferenças relevantes nos objectos podem determinar se as acções são moralmente boas ou más, e se pertencem a uma espécie moral mais particular, tal como a correcção fraterna ou o assassinio»¹⁸⁸. «O bem e o mal enquanto espécies dos actos humanos, então, não distinguem a perfeição e a privação em si mesmos, mas sim as acções humanas com a devida ordem para um determinado fim e as acções humanas [...] às quais falta tal ordem devida»¹⁸⁹. Logo, «quando uma acção humana tem um fim que está de acordo com a razão, é chamada boa segundo a sua espécie, e quando tem um fim que é contrário à razão é chamada má segundo a sua espécie»¹⁹⁰, e para além disto, deve-se dizer também que «uma acção com dois ou mais fins pode assumir duas ou mais espécies morais»¹⁹¹.

«Como está então a acção humana relacionada com a regra da razão?

¹⁸⁷ *Ibidem*, p. 113: «a human action is specified according to its object's relation (*ordo*) to reason. Reason (as understood in this context) measures human actions against conceptions of rational goods. For instance, the good of charity is realized when alms are given, while the good of justice is opposed in the taking of another's thing».

¹⁸⁸ *Ibidem*, p. 4: «Human actions [...], are primarily related to the human power of will, will has an object – intelligible good(s) – which defines this power and its related actions. In addition to this most basic level of the will's specification, Thomas sees differences in the objects of will which allow one to discriminate further among will acts; for instance, relevant differences in the object can determine whether actions are morally good or evil, and whether they belong to more particular moral species, such as fraternal correction or murder».

¹⁸⁹ *Ibidem*, p. 69: «Good and evil as species of human actions, then, do not contrast perfection and privation in themselves, but human actions with a due order to an end and human actions (positively described) which lack such a due order».

¹⁹⁰ *Ibidem*, p. 69: «when a human action has an end which is in accordance with reason, it is called good in its species, and when it has an end which is contrary to reason, it is called evil in species».

¹⁹¹ *Ibidem*, p. 244: «an action with two or more ends can assume two or more moral species».

O Aquinate defende que a acção humana possui uma determinação natural em certos casos até prescindindo de qualquer comparação com a recta razão. Por exemplo, uma acção pode ser descrita como “tirar alguma coisa”, ou “matar”, e por aí a diante. Tal espécie não implica a bondade ou a maldade moral. Quando a acção é considerada em relação à recta razão, contudo, a acção é colocada sob uma perspectiva muito diferente. Esta norma da razão ajuda a definir a acção de uma maneira nova, identificando certas características dessa como significativas do ponto de vista moral, e definindo a acção humana numa espécie moral, como “roubo” ou “assassínio”¹⁹². Pilsner admite pois em São Tomás uma dupla especificação do agir humano. Uma “natural” enquanto não relacionada com a ordem da razão à qual está associada uma descrição não moral do acto, e outra moral que relaciona o acto com a ordem da razão e produz a especificação moral do acto.

Rodríguez Luño defende que «cada uma das virtudes [morais] inclina o homem para um determinado tipo de bem humano»¹⁹³. Na prática «a modalidade concreta que a tendência da vontade assume em cada acção individual constitui tal acção como um tipo determinado de acção»¹⁹⁴, ou seja a tipos de “querer” diferentes correspondem tipos de acções diferentes, e portanto «em função da voluntariedade um tipo de acção distingue-se de um outro, que porventura poderia ser quase idêntico para o observador externo»¹⁹⁵. «As acções que lesionam essencialmente uma virtude são incompa-

¹⁹² *Ibidem*, p. 119: «So how is human action related to the rule of reason? Aquinas holds that a human action possesses a natural determinateness of sorts even apart from any comparison to right reason. For instance, an action can be described as ‘taking something’, or ‘killing’, and so forth; such species do not imply moral goodness or evil. When an action is considered in relation to right reason, however, the action is placed in a very different light: this standard of reason helps to define the action in a new way, identifying certain features of it as significant from a moral perspective, and defining the human action in a moral species, such as ‘theft’ or ‘murder’».

¹⁹³ A. RODRÍGUEZ LUÑO, *La scelta etica*, cit., p. 49: «ciascuna delle virtù [morali] inclina l’uomo verso un genere del bene umano».

¹⁹⁴ E. COLOM - A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Scelti in Cristo per essere santi*, cit., p. 176: «la modalità concreta che la tendenza del volere assume in ogni singola azione costituisce tale azione in un tipo determinato di azione».

¹⁹⁵ *Ibidem*, p. 181: «in ragione della voluntarietà un tipo di azione si distingue da un altro, che talvolta potrebbe essere quasi identico per l’osservatore esterno».

tíveis e destrutivas do bem da pessoa»¹⁹⁶, e portanto são necessariamente más. De facto «quando a intencionalidade constitutiva ou de primeiro nível entra em contradição com uma virtude moral (com a justiça, a temperança, etc.), a acção possui uma negatividade moral que nenhuma intenção ulterior ou de segundo nível (*finis operantis*) pode sanar»¹⁹⁷, porque tal facto implica de uma desordem da vontade em relação ao bem da pessoa humana. Neste sentido afirma também que «entre uma vontade ordenada para o fim último e uma acção deliberada que debaixo de algum aspecto absolutiza um bem finito, existe uma contradição objectiva insuperável»¹⁹⁸.

Rodríguez Luño constata que «através das suas intenções, a pessoa põe em relação diversas acções finalizadas com diversos fins e motivos, daí porém não se segue que o significado moral das acções finalizadas possa sempre reduzir-se ao que a pessoa lhes quer dar ao ordená-las para um fim»¹⁹⁹, o significado moral objectivo de uma escolha concreta funda-se como vimos na sua relação de conveniência ou não com a virtude moral. «O vício, por exemplo, leva a julgar não apenas este e aquele acto, mas também as razões formais gerais do operar moral, fornecendo máximas de vida como “todo o prazer deve ser gozado”, “deve-se evitar qualquer esforço”, “deve-se fugir do perigo a qualquer custo”»²⁰⁰.

Uma vez que os actos humanos são aqueles que procedem da razão e

¹⁹⁶ A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Ética General*, cit., p. 191: «Las acciones que lesionam esencialmente una virtud son incompatibles y destructivas del bien della persona».

¹⁹⁷ E. COLOM - A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Scelti in Cristo per essere santi*, cit., p. 195: «quando l'intenzionalità costitutiva o di primo livello entra in contraddizione con una virtù morale (con la giustizia, la temperanza, ecc.), l'azione possiede una negatività morale che nessuna intenzione ulteriore o di secondo livello (*finis operantis*) può sanare».

¹⁹⁸ A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Ética General*, cit., p. 186: «Entre una voluntad ordenada al fin último y una acción deliberada que bajo algún aspecto absolutiza un bien finito, existe una contradicción objectiva insuperable».

¹⁹⁹ *Ibidem*, p. 191: «A través de sus intenciones, la persona pone en relación diversas acciones finalizadas con diversos fines y motivos, pero de ello no se sigue que el significado moral de las acciones finalizadas pueda siempre reducirse al que la persona les quiere dar al ordenarlas a un fin».

²⁰⁰ IDEM, *La scelta etica*, cit., p. 76: «Il vizio, per esempio, porta a giudicare non solo di questo o di quell'atto, ma anche delle ragioni formali generali dell'operare morale, fornendo massime di vita come “tutto il dilettevole deve essere goduto”, “si deve evitare qualsiasi sforzo”, “si deve rifuggire dal pericolo a qualsiasi costo”».

da vontade, deve-se dizer que «a espécie dos actos voluntários é uma espécie moral»²⁰¹, uma vez que estão necessariamente em relação com a ordem da razão.

Carlo Caffarra pensa que «a bondade ou malícia do acto humano é determinada sob a base da relação que o objecto do acto tem com a razão. Se esta relação é positiva, ou seja o objecto é razoável, então o acto é bom, se por outro lado a relação é negativa, ou seja o objecto do acto não é razoável, então o acto não é bom. Mas tal relação, positiva e negativa, não se limita a decidir a bondade e a malícia do acto, mas faz com que um acto bom seja especificamente diverso de um acto mau»²⁰². Portanto, «a razão, mediante o seu exercício, constitui o objecto do acto na sua moralidade»²⁰³ e distingue-o essencialmente dos outros tipos de actos humanos. Tal razão, enquanto determina a moralidade do objecto do acto, porém, não é uma razão autónoma, uma vez que «a bondade da vontade depende da razão enquanto essa é participação na lei eterna de Deus»²⁰⁴.

3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

No que diz respeito à regra da moralidade, parece-nos que se podem agrupar os comentadores previamente estudados em dois grandes grupos, não obstante as várias diferenças que existem de autor para autor. O primeiro grupo é formado por aqueles que identificam a regra da moralidade com a *ratio*, entendida como *ordo rationis* e *ordo virtutis*. Neste grupo estão o Ca-

²⁰¹ E. COLOM - A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Scelti in Cristo per essere santi*, cit., p. 192: «la specie degli atti volontari è una specie morale».

²⁰² C. CAFFARRA, *Concetti fondamentali dell'etica di S. Tommaso D'Aquino*, cit., p. 22: «La bontà o malizia dell'atto umano viene determinata sulla base del rapporto che l'oggetto dell'atto ha con la ragione. Se questo rapporto è positivo, cioè l'oggetto è ragionevole, allora l'atto è buono; se il rapporto invece è negativo, cioè l'oggetto dell'atto è irragionevole, allora l'atto non è buono. Ma tale rapporto, positivo o negativo, non si limita a decidere della bontà o malizia dell'atto, ma esso fa sì che un atto buono sia *specificamente diverso* da un atto cattivo».

²⁰³ *Ibidem*, p. 24: «la ragione, mediante il suo esercizio, costituisce l'oggetto dell'atto nella sua moralità».

²⁰⁴ *Ibidem*: «la bontà della volontà dipende dalla ragione in quanto essa è partecipazione della legge eterna di Dio».

etano, Suárez (seguramente contra a opinião de Abbà), João de São Tomás, Lehu, Pinckaers, Abbà, Rhonheimer, Pilsner, Rodríguez Luño e Caffarra. Para estes autores a moralidade do acto humano deriva da sua conveniência ou contrariedade com os fins das virtudes morais.

Um segundo grupo de autores parece identificar a *ratio* à qual o Aquinate se refere como a regra próxima da moralidade com as “normas morais”, entre estes contam-se os Salmanticenses, Billuart, e Ramírez. Para eles um acto humano é moralmente bom ou mau se observa ou viola as normas morais. A lei natural é portanto concebida não como um *ordo virtutis* mas como um conjunto de normas.

Qual destas interpretações é a verdadeira? Parece-nos bastante evidente que a identificação explícita do *ordo rationis* com o *ordo virtutis* e com a *lex naturalis* é uma leitura legítima da doutrina do Aquinate que tem a vantagem de tornar a avaliação da moralidade dos actos humanos bastante menos ambígua. Ir contra a ordem da razão é ir contra os princípios da razão prática, que são os preceitos da lei natural, os quais se acabam por identificar com as virtudes morais²⁰⁵.

O homem está naturalmente inclinado para diversos bens, tais inclinações depois de serem apreendidas pedem ser reguladas pela razão prática em vista do bem integral da pessoa. Tal *ordo rationis* baseado nas inclinações naturais consiste nos fins das virtudes morais que virão a formar os princípios práticos do agente. É sobre estes fins naturais que se funda a objectividade do agir humano, uma objectividade que está presente no sujeito moral intrinsecamente, pois é exactamente através da razão prática que o sujeito possui em si estes fins morais que são a regra e a medida objectiva dos actos humanos concretos. É por assim dizer, uma regra objectiva que está presente na subjectividade do sujeito moral e que tem como fundamento primeiro a lei eterna enquanto causa determinadora de tais fins devidos ao homem enquanto homem. Por outras palavras é Deus quem determina quais são os fins morais segundo os quais se realiza a pessoa humana na sua dinâmica apetitiva, e dá ao homem através da luz da razão natural a possibilidade de participar de tal *ordo rationis* divino, através da apreensão cognitiva

²⁰⁵ Cf. *Summa theologiae*, II-II, q. 47, a. 6, c.: «in ratione practica praexistunt quaedam ut principia naturaliter nota, et huiusmodi sunt fines virtutum moralium, quia finis se habet in operabilibus sicut principium in speculativis».

progressiva de tais fins devidos, que são os fins das virtudes morais. Por exemplo, é Deus que inclina naturalmente o homem para a justiça, contudo tal inclinação objectiva é apreendida subjectivamente através da razão.

A tal participação racional na *lex eterna* o Aquinate chama *lex naturalis*, outras vezes *ordo rationis* o simplesmente *ratio*. A conveniência ou não com a razão significa a conveniência ou não de determinado fim próximo da vontade deliberada com o fim último e os fins das virtudes morais. É desta *commensuratio* dos fins próximos (*electio* e *intentio*) com os fins convenientes à natureza humana enquanto tal – a qual só a razão humana é capaz de realizar – que deriva ou não, a ordem, a rectidão, e a bondade de determinado comportamento livremente escolhido. Só as intenções e as escolhas virtuosas são plenamente racionais. Por exemplo, a escolha de usar óculos para ver bem é uma escolha virtuosa, é *secundum rationem* e, portanto, é moralmente boa, e, assim, pode-se afirmar que usar óculos para ver bem, segundo a perspectiva moral, é uma escolha *secundum natura*, ainda que do ponto de vista meramente biológico “usar óculos” seja de facto artificial e neste sentido não natural. A bondade moral depende da conveniência da escolha com os princípios da razão prática ou seja com os fins virtuosos e não simplesmente da conveniência com “natureza” tomada em sentido de fins meramente biológicos.

Quando, no discurso moral, se procura demonstrar a racionalidade/conveniência ou a irracionalidade/inconveniência de um determinado comportamento humano, importa, pois, explicar porquê o referido comportamento realiza ou vai contra determinada virtude moral. Esta é a lógica subjacente a toda a II-II da *Summa theologiae*. São Tomás, no momento de avaliar a moralidade das acções, não se serve primariamente da *regula rationis*, entendida enquanto normas morais ou mandamentos, mas como fins virtuosos para os quais a acção deve tender (*debitum*) livre e conscientemente²⁰⁶.

Também o conceito de “natureza humana”, enquanto usado no discurso moral, deve referir-se primordialmente àqueles fins que realizam a pessoa humana e a dispõem à plena comunhão com Deus. A natureza humana assim compreendida, não se refere aos fins biológicos, ou das várias faculda-

²⁰⁶ Cf. *De potentia*, q. 3, a. 6, ad 12: «Bonum vero et malum dicuntur per comparisonem ad finem».

des humanas, mas propriamente aos fins morais, ou seja às virtudes que tornam recto o desejo humano. Neste sentido, uma acção humana não deve ser considerada boa ou má porque realiza ou frustra determinado fim biológico, mas porque realiza ou vai contra determinada virtude moral. Com isto não se entende afirmar que as virtudes morais não estejam relacionadas com os fins biológicos, mas apenas sublinhar que o ser contra a natureza, do ponto de vista moral, equivale a ser contra a virtude, ou ser contra a razão.

Talvez seja melhor ilustrar esta ideia com outro exemplo. O ouvido humano está *naturalmente* finalizado para “ouvir” os sons, e portanto impedir voluntariamente o ouvido de “ouvir” é, neste sentido, contra-natura porque contraria a sua finalização natural. Mas será que é sempre imoral “tapar os ouvidos”? Aqui o senso comum ajuda-nos a responder que não. A espécie *moral* da acção “tapar os ouvidos” não deriva do *ordo* natural do ouvido em relação ao seu fim natural (biológico), mas como demonstramos abundantemente deriva do *ordo rationis* ou melhor do *ordo virtutis*. Isto significa que, ainda que “tapar os ouvidos” não seja natural, numa perspectiva meramente biológica, visto que o ouvido foi feito para ouvir, esta acção do *ponto de vista moral* será boa ou má dependendo da sua *commensuratio* com os fins morais convenientes à pessoa humana enquanto tal, ou seja dependendo da sua *commensuratio* com o *ordo virtutis*. Se, em determinadas circunstâncias, “tapar os ouvidos” significa “faltar ao respeito aos próprios pais” então aí “tapar os ouvidos” é contrário à virtude da piedade filial e portanto é uma má acção do ponto de vista moral. Se, noutras circunstâncias, “tapar os ouvidos” significa “evitar ouvir um ruído demasiado elevado”, então será uma acção boa porque se configura como um acto ordenado à conservação da própria saúde.

Resultou bastante claro ao longo do *iter* que tivemos ocasião de fazer que para o Aquinate, do ponto de vista moral são naturais os actos humanos se são segundo o *ordo virtutis*, ou seja são naturais os actos virtuosos e são contra-natura os actos viciosos²⁰⁷. O pecado nesta perspectiva é sempre um acto contra-natura, na medida em que é um querer desordenado dos fins de-

²⁰⁷ Cf. *Summa theologiae*, I-II, q. 54, a. 3, c.: «actus virtutum naturae humanae conveniunt, eo quod sunt secundum rationem, actus vero vitiorum, cum sint contra rationem, a natura humana discordant»; *ibidem*, q. 19, a. 1, s.c.: «bona voluntas est quae est secundum virtutem».

vidos para os quais a natureza naturalmente nos inclina e que estão na base do *ordo virtutis*. Agir contra a virtude é portanto agir contra-natura. Porém, é também necessário reconhecer que em alguns momentos o Aquinate fala de “pecados contra-natura” o que à primeira vista poderia parecer uma redundância uma vez que o pecado é pecado porque é contra-natura (*ordo virtutis*). Quando o Aquinate fala de “pecados contra-natura”, usa “natureza” com um segundo sentido, ou seja não está apenas a sublinhar a contrariedade ao *ordo virtutis* mas quer sublinhar que em tais actos viciosos se vai contra as próprias inclinações naturais. São actos não só contra a recta razão mas contra as próprias inclinações naturais. É nesta linha de raciocínio que, por exemplo, os actos homossexuais são denominados pecados contra-natura. São pecados pelo facto de serem actos contrários à virtude da castidade (*ordo virtutis*) e portanto enquanto tais podem dizer-se “contra-natura”, mas aqui dizem-se “contra-natura” num segundo sentido, isto é, não já porque são contrários ao *ordo virtutis*, mas porque são contrários à própria inclinação sexual que existe *naturalmente* entre o homem e a mulher²⁰⁸.

Outra ideia importante é a de que não parece fundada nos textos do Aquinate uma leitura que conceda à razão um poder demasiado “criativo” na concepção do objecto do acto humano. Existem de facto limites “materiais” que condicionam o universo possível de propósitos intencionais com os quais o agente pode pretender enformar determinado *actus imperatus*. Tais limites devem ser procurados na *debita proportio* da *materia ex qua* com a *materia circa quam*, como tivemos ocasião de ver no capítulos VI e X. Dois

²⁰⁸ Cf. *ibidem*, q. 94, a. 3, ad 2: «natura hominis potest dici vel illa quae est propria homini, et secundum hoc, omnia peccata, in quantum sunt contra rationem, sunt etiam contra naturam, ut patet per Damascenum, in II libro. Vel illa quae est communis homini et aliis animalibus, et secundum hoc, quaedam specialia peccata dicuntur esse contra naturam; sicut contra commixtionem maris et feminae, quae est naturalis omnibus animalibus, est concubitus masculorum, quod specialiter dicitur vitium contra naturam»; *ibidem*, II-II, q. 154, a. 11, c.: «sicut supra dictum est, ibi est determinata luxuriae species ubi specialis ratio deformitatis occurrit quae facit indecentem actum venereum. Quod quidem potest esse dupliciter. Uno quidem modo, quia repugnat rationi rectae, quod est commune in omni vitio luxuriae. Alio modo, quia etiam, super hoc, repugnat ipsi ordini naturali venerei actus qui convenit humanae speciei, quod dicitur vitium contra naturam»; *ibidem*, a. 12, c.: «in vitiis quae sunt contra naturam transgreditur homo id quod est secundum naturam determinatum circa usum venereum [...] alias autem luxuriae species praeteritur solum id quod est secundum rationem rectam determinatum».

extremos devem ser evitados: por um lado a “moralização” da *materia ex qua*, que seria uma espécie de “materialismo” da moralidade do acto e por outro a “separação” da *materia circa quam* da *materia ex qua*, que acabaria por provocar um inaceitável dualismo no agir humano.

Donde deriva então esta forma que é a *finis proximus* da acção? Esta forma, como vimos, é concebida pela razão prática que é a única faculdade humana capaz de apreender e ordenar todo o agir humano em vista do *finis ultimus*. A razão prática colhe a razão de bem dos diversos projectos de acção alternativos a que ela mesma dá origem a partir dos estímulos mais diversos e simultaneamente mede a sua conveniência ou inconveniência para o bem da pessoa humana enquanto tal. Esta *commensuratio* de determinado projecto de acção com a *ordo rationis* leva-a a considerar em que medida determinada acção realiza a obtenção do fim último do homem tendo presente as suas inclinações naturais que reguladas pela mesma recta razão não são mais que os fins das virtudes morais. É pois desta forma concebida, ordenada e medida pela razão prática que depende a espécie moral de um acto humano. Só a razão prática é que pode conceber, por exemplo, o projecto de acção de “ir passar uma semana de férias com os meus avós”, integrando-o e ordenando-o num projecto coerente de vida.

Esta forma não existe, nem subsiste fora da razão prática, pois é um projecto intencional. Este propósito de acção terá razão de bem na medida em que realiza a própria humanidade, ou seja, na medida em que nos permite crescer na virtude e consequentemente realizar a vida feliz. Quando por qualquer motivo, a razão prática detecta em determinado projecto de acção algum aspecto que seja contra a virtude, então este propósito ganha uma especificação moral negativa, pois não realiza a vocação da pessoa humana enquanto tal. É só num momento posterior, pelo menos de um ponto de vista causal, que esta forma que existe na razão como um determinado propósito de acção possível, e que tem uma determinada espécie moral, é comunicado à vontade no momento da *electio*, tornando-se o acto da vontade especificado por esta forma que se apresenta como um *finis proximus* para o qual a vontade tende. A espécie moral de um acto dependerá, portanto, da sua peculiar relação de conveniência ou contrariedade com os fins das virtudes morais, *commensuratio* esta que é obra da razão prática, a qual é ajudada (ou não) pela senso comum e sobretudo pela Revelação.

Sublinhar que o acto é especificado moralmente a partir da *commen-*

suratio que o *finis proximus* tem com o *ordo virtutis* não significa que o acto é apenas especificado pelo seu *finis proximus*. Como vimos o Aquinate sublinha com frequência que segundo o *genus moris* o objecto da *electio* e o objecto da *intentio* formam um só acto²⁰⁹. Como vimos *finis operantis* tem necessariamente uma espécie moral, porque enquanto termo do movimento da vontade tem necessariamente uma razão de bem e consequentemente terá uma relação positiva ou negativa com o *ordo virtutis*, enquanto que o objecto da *electio* pode ser puramente instrumental sem nenhuma relação de conveniência/contrariedade com a ordem da razão e portanto ser de uma espécie moral indiferente. Quando tal acontece, o *actus externus* recebe a sua espécie moral apenas da *commensuratio* do *finis operantis* com o *ordo virtutis*.

Na realidade, sempre que consideramos os casos particulares notamos que, enquanto que a moralidade do acto interior, ou seja da *intentio*, depende apenas do seu objecto, a moralidade do acto externo, depende seja do objecto da *electio* seja da moralidade da vontade que impera tal *electio*, ou seja do objecto da *intentio*. Abstractamente, porém, é possível considerar a moralidade do acto externo prescindindo do fim ulterior a que este está ordenado – operação que os estudiosos realizam com frequência para estudar a moralidade de um acto segundo a sua espécie – e até classificá-lo segundo a sua espécie moral, mas note-se que tal operação, exceptuando os casos onde o objecto da *intentio* é imediatamente realizável, trata-se de uma abstracção. Na realidade todos os *actus externus* são especificados moralmente necessariamente também pela *commensuratio* que o *finis operantis* tem com o *ordo virtutis*, e é por isso que ainda que o *actus externus* tenha um *finis proximus* virtuoso, se o *finis operantis* é contrário ao *ordo virtutis*, então nesse caso o *actus externus* é mau do ponto de vista moral, como no acto externo de quem dá esmola por vanglória. Este acto externo de “dar esmola” é também a realização de um acto de soberba, e não apenas um acto de generosidade.

Quando o objecto da *electio* não tem nenhuma particular relação com o *ordo virtutis*, ou seja trata-se de um objecto moral indiferente, tem apenas a espécie moral do objecto da *intentio* por via do império da vontade. Por exemplo, o acto externo “acender a luz” será um acto da espécie da virtude da justiça porque é ordenado a “devolver uma camisola ao seu proprietário”,

²⁰⁹ Cf. *ibidem*, I-II, q. 20, a. 3, ad 1: «actus interior et exterior sunt diversi secundum genus naturae. Sed tamen ex eis sic diversis constituitur unum in genere moris».

e isto é verdade ainda que “acender a luz” não seja *per se* um acto que pertença à virtude da justiça. É a *intentio* em acto para um objecto justo que dá existência (é a causa eficiente) da *electio* de “acender a luz”. Portanto, neste caso se nos perguntassem qual é o objecto do acto externo, diríamos que é “acender a luz” e se nos perguntassem que espécie moral tem tal acto, teríamos que dizer que de *per se* não é um acto de nenhuma virtude ou vício, mas como neste caso é causado por uma vontade que tende para a justiça recebe também essa especificação moral. Neste caso “acender a luz” é um acto de justiça. Em síntese, é diferente considerar a espécie moral dos actos considerando apenas o *finis intentus* tomado isoladamente, que considerar a espécie moral de um *actus externus* concreto em que confluem a moralidade do seu *finis proximus* intrínseco com a moralidade do *finis operantis* ao qual está ordenado²¹⁰.

Também é importante sublinhar que a espécie moral de um acto pode derivar perfeitamente de uma omissão, na medida em que esta tem uma contrariedade com o *ordo virtutis*. Quando alguém deliberadamente não faz aquilo que lhe convém segundo o *ordo virtutis*, então o seu agir é especificado moralmente pela virtude contra a qual agiu. Por exemplo, quando alguém omite deliberadamente os actos devidos de reverência a Deus, quando se está na Sua Presença, então tal omissão é objectivamente uma omissão irreverente e contrária à virtude da religião.

Permitem-nos os conceitos e a doutrina de são Tomás discernir qual é a espécie moral de um acto nos casos em que discernir o objecto moral é mais difícil? Como tivemos ocasião de sublinhar algumas vezes existem alguns casos em que entram em jogo numa mesma acção diversos bens da pessoa humana e nos quais pode ser difícil perceber qual é o fim próximo para o qual a vontade tende directamente. A resolução destes casos mais complicados, estamos convencidos que passa por: a) determinar se existe *debita proportio* entre a *materia ex qua* e o *finis intentus*, ponto este que

²¹⁰ Cf. *De virtutibus*, q. 1, a. 10, ad 10: «actus alicuius habitus, prout imperatur ab illo habitu, accipit quidem speciem moralem, formaliter loquendo, de ipso actu; unde cum quis fornicatur ut furetur, actus iste licet materialiter sit intemperantiae, tamen formaliter est avaritiae. Sed licet actus intemperantiae accipiat aliquantulum speciem, prout imperatur ab avaritia; non tamen ex hoc intemperantia speciem accipit secundum quod actus est ab avaritia imperatus».

acabámos de sublinhar em cima, b) aplicar ao acto em questão os conceitos de *per se intentum* e *praeter intentionem*. Se um *finis intentus* tem a *debita proportio* a uma determinada *materia ex qua* então isso significa que se trata de um *finis proximus*. Se tal *finis proximus* é querido *per se* então o acto receberá a sua especificação moral da sua *commensuratio* com o *ordo virtutis*. Todos os outros efeitos *praeter intentionem* – previstos ou não – não são *finis* para os quais a vontade se dirige deliberadamente e portanto normalmente não especificam moralmente o acto em causa²¹¹.

O que é *praeter intentionem* então nunca especifica o acto? Em alguns casos sim. Se o que está *praeter intentionem* é um *debitum* maior segundo o *ordo virtutis* que o *debitum* daquilo que é *per se intentus*. Neste caso o que é *praeter intentionem* especifica o acto como o especifica uma omissão deliberada, porque a contrariedade ao *ordo virtutis* causada pela omissão é manifestamente mais viciosa do que a *electio* que se procura realizar através do *finis proximus* virtuoso para o qual se tende. Nestes casos seria vicioso e imprudente, no sentido de contrário ao *ordo virtutis*, não omitir o acto em causa.

Em síntese, pode-se dizer que, quando determinados fins virtuosos se excluem mutuamente numa mesma escolha, quando, por exemplo, se torna impossível através de uma mesma escolha “fazer o bem” e “evitar o mal”, então a razão prática deve discernir qual dos *finis proximus* é mais virtuoso, à luz do *ordo virtutis*, para determinar qual dos dois deve ter prevalência prática e ser, conseqüentemente, desejado *per se*. O mal tolerado *praeter intentionem* só especificaria o acto no caso de omissão imprudente, ou seja quando não é *secundum virtutem* tolerar esse mal. Por exemplo, um católico que para ir ao futebol com os amigos falta à Missa dominical, *per se* deseja um *finis proximus* virtuoso, que é especificado pelas virtudes da amizade e da *eutrapelia*, porém, a esta *electio* está *coniunctus* uma omissão gravemente viciosa contra a virtude da religião e da caridade, e tal omissão deliberada torna esta *electio* um acto contra o *ordo virtutis*, que é especificado

²¹¹ Cf. *Summa theologiae*, I-II, q. 18, a. 5, c.: «nihil quod est per accidens, constituit speciem, sed solum quod est per se»; *ibidem*, II-II, q. 64, a. 7, c.: «Morales autem actus recipiunt speciem secundum id quod intenditur, non autem ab eo quod est praeter intentionem»; *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».

moralmente pelo acto de omissão cometido. Com isto, porém, não se quer afirmar que todas as omissões viciosas especificam moralmente a *electio*, mas apenas que em determinados casos é isso que acontece. Em outros casos, como por exemplo na legítima defesa, o Aquinate sublinha como *defendere seipsum* é a *electio* mais virtuosa «porque – afirma ele – o homem está mais obrigado a velar pela própria vida que pela vida alheia»²¹², ou seja a legítima defesa está mais de acordo com o *ordo virtutis* do que a omissão de defesa para não causar dano – e mesmo a morte se for necessária – ao injusto agressor. Neste caso, como vimos, a *electio* é apenas especificada moralmente pelo *finis proximus* que é *per se intentus*, sempre supondo que a defesa é de facto *legítima*.

²¹² *Ibidem*, q. 64, a. 7, c.: «quia plus tenetur homo vitae suae providere quam vitae alienae».

