

PARTE II

SÃO TOMÁS E A SUA INTERPRETAÇÃO

Uma vez postas em evidência as principais fontes das quais o Aquinate se nutriu para desenvolver o seu pensamento acerca do acto humano, estamos agora melhor preparados para apreciarmos em toda a sua profundidade as reflexões do Doutor Angélico. Nesta segunda parte do nosso estudo após um capítulo de carácter mais introdutório acerca da teoria da acção de são Tomás (capítulo III), seguem-se 8 capítulos em que procuraremos estudar mais detalhadamente aqueles conceitos que são determinantes para o objecto do nosso estudo, e que simultaneamente têm sido, não poucas vezes ao longo da história, aqueles conceitos chave cuja interpretação apresenta maiores dificuldades. Estamos convencidos que só a recta compreensão dos conceitos que o Aquinate utilizou nos permitirá penetrar sempre com maior profundidade, nessa realidade complexa que é o acto humano e a sua especificação moral.

CAPÍTULO III

O AGIR HUMANO E A SUA MORALIDADE

O objectivo deste capítulo é de fornecer uma visão panorâmica de alguns elementos centrais do *De actibus humanis* de modo a permitir uma adequada contextualização para as análises que nos propomos fazer nos capítulos seguintes. Por essa razão fundamental este capítulo tem um carácter mais sintético e generalista. Não serão, portanto, considerados ainda os vários pontos controversos acerca da interpretação do Aquinate, coisa que nos propomos fazer nos capítulos sucessivos. Neste capítulo seguiremos, preferencialmente, mais de perto a estrutura com que os referidos elementos vêm expostos na I-II da *Summa theologiae*, pois é o local onde são Tomás lhes deu um tratamento mais sistemático.

1. O ACTO HUMANO E ACTO DO HOMEM

São Tomás, faz logo no início da I-II, uma distinção importante entre actos humanos e actos do homem. No actos do homem, como por exemplo a digestão de um bom almoço, ou o bater do coração, o homem não exercita o domínio sobre o próprio agir de que é capaz em virtude da sua razão e vontade, faculdades em que brilha de maneira especial o seu ser *imago Dei*¹. Eu faço a digestão, independentemente de sabê-lo ou querê-lo. É por esta razão que deste tipo de actos não somos responsáveis do ponto de vista moral².

¹ Cf. *Super Sent.*, lib. 2, d. 16, q. 1, a. 2, ad 3: «similitudo divinae bonitatis, quantum ad nobilissimas participationes ipsius, non resultat in universo nisi ratione nobilissimarum partium ejus, quae sunt intellectuales naturae»; *ibidem*, d. 30, q. 1, a. 1, c.: «Unde oportuit naturam humanam taliter institui ut non solum haberet illud quod sibi ex principiis naturalibus debebatur, sed etiam aliquid ultra, per quod facile in finem perveniret. Et quia ultimo fini amore inhaerere non poterat, nec ad ipsum tenendum pervenire nisi per supremam partem suam, quae est mens et intellectus, seu ratio, in qua imago Dei insignita est; ideo, ut illa pars in Deum tenderet, subjectae sunt sibi vires inferiores, ut nihil in eis accidere posset quod mentem retineret et impediret ab itinere in Deum».

² Cf. *Sententia Ethic.*, lib. 1, lect. 1, n. 3: «Dico autem operationes humanas, quae

Não faria sentido pedir contas a alguém perguntando-lhe: “Porque é que fizestes a digestão depois de almoço?”.

Diversa é porém a situação dos actos *humanos*. Segundo são Tomás «o homem diferencia-se das criaturas irracionais por que tem domínio dos seus actos. Por isso, somente são ditas propriamente humanas aquelas acções sobres as quais o homem tem domínio. Ora, o homem tem domínio de suas acções pela razão e pela vontade. Donde será chamada de livre-arbítrio a *faculdade da vontade e da razão*. Assim sendo, são propriamente ditas humanas as acções que procedem da vontade deliberada»³. Sobre estas sim o homem é responsável do ponto de vista moral, na medida em que são acções *conscientes e livres*⁴, como por exemplo a escolha de um bom restaurante para almoçar com os amigos.

Na q. 6 da I-II, «são Tomás estuda a natureza do voluntário, perfeito no homem, imperfeito nos animais, e que pode existir mesmo que não se

procedunt a voluntate hominis secundum ordinem rationis. Nam si quae operationes in homine inveniuntur, quae non subiacent voluntati et rationi, non dicuntur proprie humanae, sed naturales, sicut patet de operationibus animae vegetabilis, quae nullo modo cadunt sub consideratione moralis philosophiae. Sicut igitur subiectum philosophiae naturalis est motus, vel res mobilis, ita etiam subiectum moralis philosophiae est operatio humana ordinata in finem, vel etiam homo prout est voluntarie agens propter finem».

³ *Summa theologiae*, I-II, q. 1, a. 1, c.: «Differt autem homo ab aliis irrationalibus creaturis in hoc, quod est suorum actuum dominus. Unde illae solae actiones vocantur proprie humanae, quarum homo est dominus. Est autem homo dominus suorum actuum per rationem et voluntatem, unde et liberum arbitrium esse dicitur facultas voluntatis et rationis. Illae ergo actiones proprie humanae dicuntur, quae ex voluntate deliberata procedunt». Cf. *ibidem*, I, q. 83, a. 1, ad 3: «homo per liberum arbitrium seipsum movet ad agendum»; *Super Sent.*, lib. 2, d. 40, q. 1, a. 5, c.: «Actus autem susceptibilis est bonitatis moralis, secundum quod humanus est: humanus autem est, secundum quod aliquatenus ratione deducitur: quod contingit in illis actibus tantum qui imperantur a voluntate, quae consequitur deliberationem rationis».

⁴ Cf. *De malo*, q. 2, a. 5, ad 6: «In actibus autem hominis sunt aliqui quidem qui fiunt propter finem imaginatum, sed non deliberatum, sicut confricatio barbae vel aliquid huiusmodi, qui in genere moris quodammodo se habent sicut actus casuales in natura, quia non sunt a ratione, quae est per se causa moralium actuum»; CAETANO (cardeal), *Comentário à “Summa theologiae”*, I-II, q. 18, a. 8, in «Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita», Typografia Polyglotta S.C. de Propaganda Fide, Romae 1888-1907, t. 6, p. 137: «actus omnis qui actualiter a sola est imaginatione, quamvis possit subesse imperio rationis, non est in genere moris».

aja, como no caso da negligência. Em segundo lugar, ele estuda os defeitos do voluntário, do lado da vontade (violência, temor e concupiscência) e da inteligência (ignorância)»⁵.

Em sentido amplo, o Aquinate aplica o conceito de voluntário, a todos aqueles entes que não só agem movidos por um princípio intrínseco, mas que simultaneamente são causa do próprio movimento⁶. Mas «para que uma coisa seja movida por um fim, é necessário que tenha algum conhecimento do fim»⁷, como é o caso dos animais. Os animais são causa do próprio movimento na medida em que agem por um fim apreendido. No caso dos animais irracionais o conhecimento do fim é real embora muito imperfeito, pois «consiste apenas na apreensão do fim, sem conhecer a razão do fim»⁸. Por isso, de maneira analógica, podemos afirmar que a ovelha que foge depois de ter avistado o lobo, age voluntariamente, na medida em que a sua acção procede de um princípio intrínseco, a sua natureza de ovelha, e do facto de ter avistado o lobo, que a leva *necessariamente* a “querer” fugir do lobo. Na ovelha não existe espaço para qualquer deliberação e escolha, pois não tem inteligência nem vontade, ela de facto só foge se vir (sentir sensivelmente) o lobo. Existe na ovelha uma *determinatio ad unum* uma vez que a determinada forma conhecida sensivelmente segue-se *necessariamente* uma determinada inclinação, neste caso, uma vez avistado o lobo a ovelha não pode não fugir. Por isso dizemos que os animais irracionais são guiados pelo instinto natural que Deus lhes deu com a sua natureza.

No caso dos actos humanos, o voluntário afirma-se em sentido próprio⁹. O homem quando age movido por um princípio intrínseco, fá-lo, não apenas movido com a apreensão de um determinando bem sensível concreto como a ovelha, mas também graças à sua razão prática *colhe razão de bem* do mesmo, e é pois capaz de agir em vista de um fim inteligível¹⁰. Só o ho-

⁵ S.-Th. PINCKAERS, *Notas ao tratado sobre os actos humanos*, cit., nota a, p. 117.

⁶ Cf. *Summa theologiae*, I-II, q. 6, a. 1, c.: «duo igitur sunt necessaria ad constituendam rationem voluntarii, nempe quod sit a principio intrinseco, et cum aliqua cognitione finis».

⁷ *Ibidem*: «Ad hoc autem quod fiat aliquid propter finem, requiritur cognitio finis aliqualis».

⁸ *Ibidem*, a. 2, c.: «in sola finis apprehensione consistit, sine hoc quod cognoscatur ratio finis».

⁹ Obviamente não se exclui o agir dos outros entes dotados de intelecto e de vontade, ou seja dos anjos.

¹⁰ Também a ideia de que qualquer acção humana procura um determinado fim é

mem sabe que o que quer é bom. Além disto, graças à razão, o homem também é capaz de conhecer «a proporção com o fim daquilo que se ordena para ele»¹¹, ou seja, é capaz que apreender o nexos existente entre o fim desejado e os meios necessários para alcançá-lo. Deliberar sobre o fim apreendido sob a razão de bem e sobre os meios para alcançá-lo concerne apenas ao homem e não aos animais irracionais, e portanto só o «homem é senhor dos seus actos porque delibera sobre eles»¹².

Estando as coisas assim, propriamente «diz-se voluntário o que é segundo a inclinação da vontade»¹³ e só de maneira analógica é que se pode falar de voluntário nos animais irracionais, pois estes não têm apetite racional (vontade), mas apenas apetite sensível (concupiscível e irascível) que segue necessariamente o conhecimento sensível. No caso do homem, «são necessários para o voluntário o acto do conhecimento e o acto da vontade, de tal maneira que esteja no poder de alguém considerar, querer e agir»¹⁴.

Nos aa. 4-7 da mesma questão, são Tomás coloca o problema de saber se podem alguns factores externos como a violência, o medo e a concupiscência influir sobre a voluntariedade das acções humanas¹⁵. Falando da violência sobre as acções voluntárias, são Tomás faz uma distinção muito importante do ponto de vista moral, entre o acto ilícito da vontade e o acto imperado da vontade¹⁶. O acto ilícito da vontade é aquele que procede imediatamente da vontade, como por exemplo o acto de “querer correr”. O acto imperado da vontade é o acto por ela comandado a outra faculdade que no nosso exemplo seria o acto de imperar às pernas que corram de facto. Esta

tipicamente aristotélica. Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, liv. 1, cap. 1 (1049a, 4).

¹¹ *Summa theologiae*, I-II, q. 6, a. 2, c.: «proportio eius quod ordinatur in finem ad ipsum».

¹² *Ibidem*, ad 2: «homo est dominus sui actus, quod habet deliberationem de suis actibus».

¹³ *Ibidem*, a. 5, ad 2: «voluntarium dicitur quod est secundum inclinationem voluntatis».

¹⁴ *Ibidem*, a. 3, ad 3: «requiritur ad voluntarium actus cognitionis, sicut et actus voluntatis; ut scilicet sit in potestate alicuius considerare et velle et agere».

¹⁵ Por concupiscência são Tomás entende, diversamente do significado actualmente mais utilizado, um acto do apetite sensível, um determinado desejo sensível, que considerado em si mesmo ainda não é moralmente qualificável uma vez que ainda não foi assumido pela esfera racional e volitiva.

¹⁶ Cf. *ibidem*, a. 4, c.: «duplex est actus voluntatis, unus quidem qui est eius immediate, velut ab ipsa elicited, scilicet velle; alius autem est actus voluntatis a voluntate imperatus, et mediante alia potentia exercited, ut ambulare et loqui, qui a voluntate imperantur mediante potentia motiva».

distinção é importante porque «quanto ao próprio acto da vontade, ela não pode sofrer violência alguma»¹⁷, ou seja, ninguém me pode obrigar a não “querer correr”, o acto ilícito da vontade não é susceptível de violência. Diferente é o caso do acto imperado pela vontade que pode ser em alguns casos impedido violentamente por uma causa externa quanto ao seu exercício¹⁸. Imaginemos, por exemplo, que eu quero correr mas as minhas pernas estão amarradas com correntes. As correntes impedem as minhas pernas de correr de facto, mas não impedem a minha vontade de querer correr. Por isso, quanto ao acto ilícito, a vontade não pode sofrer violência «mas quanto ao acto imperado, a vontade pode sofrer violência»¹⁹. Este exemplo, ajuda-nos a constatar que avaliar a moralidade de determinada acção partindo de uma observação exterior é insuficiente e muito arriscado, pois aquilo que se observa externamente *pode não coincidir* com aquilo que se quer fazer²⁰. É necessário, pois, colocar-se na perspectiva da pessoa que age²¹ para poder

¹⁷ *Ibidem*: «quantum ad ipsum proprium actum voluntatis, non potest ei violentia inferri».

¹⁸ Neste sentido não existe pecado de omissão quando alguém é impedido de realizar o seu dever por causa de determinada violência sobre o seu acto externo. Cf. *De malo*, q. 2, a. 1, c.: «si aliquis non agit quod agere debet, oportet huius esse aliquam causam. Si autem causa fuerit totaliter extrinseca, talis omissio non habet rationem peccati; sicut si aliquis a lapide cadente laesus, impediatur ne ad Ecclesiam vadat»; R.M. MCINERNY, *Ethica Thomistica*, cit., p. 61: «St. Thomas makes a distinction between two senses of an act of will, and it is relevant here. In the first sense, there is what he calls the elicited act of the will: to want or which something. In such an act I use or exercise my will as such. In another sense, there are acts that are commanded by will and involve the exercise of some capacity other than willing, acts like walking, speaking, raising my hand, and the like. Only acts of will in the second sense can admit of violence».

¹⁹ *Summa theologiae*, I-II, q. 6, a. 5, ad 1: «Sed quantum ad actum imperatum, voluntas potest pati violentiam».

²⁰ Cf. E. COLOM - A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Scelti in Cristo*, cit., p. 181: «in ragione della volontarietà un tipo di azione si distingue da un altro, che talvolta potrebbe essere quasi identico per l'osservatore esterno».

²¹ Cf. *Veritatis splendor*, n. 78: «proinde, ut actus obiectum deprehendi possit, quod ei moralem proprietatem tribuat, se collocare *necesse est in prospectu personae agentis*». O itálico é nosso. O debate entre a perspectiva da primeira pessoa, típica de uma moral da virtude como é aquela de são Tomás, e a perspectiva da terceira pessoa, típica de uma moral legalista centrada sobre a “norma moral” e tendencialmente casuística, ou também presente no moderno proporcionalismo fundado sobre uma antropologia dualista (J. Fuchs, F. Böckle, R.A. McCormick, etc.), não está ainda definitivamente concluído. Cf. M. RHONHEIMER, “*Intrinsically Evil Acts*” and the Moral Viewpoint: Clarifying a Central

perceber adequadamente o que ela quer o deixa de querer²². Pode até dar-se o caso de eu consentir ao facto de ter os pés amarrados, deixando pois de querer correr, neste caso «quando a acção procede de algo exterior, permanecendo naquele que sofre por seu consentimento, não acontece absolutamente violência»²³. Só a perspectiva da primeira pessoa me permite distinguir adequadamente entre ter os pés amarrados querendo correr e ter os pés amarrados consentindo a que estejam amarrados. No primeiro caso existe violência sobre o acto imperado pela vontade pois «a vontade não consente»²⁴, mas no segundo caso já não é assim. Se, porém, avaliássemos a mesma situação da perspectiva de um observador externo (perspectiva da terceira pessoa), não conseguiríamos distinguir adequadamente o primeiro acto humano do segundo, pois do ponto de vista fenomenológico são idênticos²⁵.

Teaching of “Veritatis splendor”, in «The Thomist» 58 (1994), p. 11: «This problematic [on the object of human action] consists in confusing the viewpoint of the “first person” (the agent’s prespective) with the viewpoint of the third person (the observer’s viewpoint). To a large extent, these two perspectives correspond to two quite different concepts of human action: the intentional and the causal-eventistic concept»; J.M. BOYLE - G. GRISEZ - J. FINNIS, “Direct” and “Indirect”, cit., p. 12: «Many theorists, even discussing actions in the context of moral assessment, do not adopt and steadily maintain the perspective of the acting person, and many do not adopt it at all. They consider actions, behavior, and outcomes from, so to speak, the outside –from the perspective of a spectator– in which primary or exclusive attention is given to casual relationships». Pensamos por isso, que a perspectiva da terceira pessoa tem sérias limitações como se tornou patente nos diversos estudos de aprofundamento relacionados de algum modo com esta questão, nomeadamente: L. MELINA, *La conoscenza morale*, Città Nuova, Roma 1987; A. RODRÍGUEZ LUÑO, *La scelta etica*, cit.; M. RHONHEIMER, *La prospettiva della morale*, cit.; G. ABBÀ, *Quale impostazione per la filosofia morale?*, cit.; L. MELINA, *Cristo e il dinamismo dell’agire. Linee di rinnovamento della Teologia Morale Fondamentale*, Pontificia Università Lateranense - Mursia, Roma 2001; A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Etica general*, Eunsa, Pamplona 2004⁵; M. RHONHEIMER, *La prospettiva della persona agente e la natura della ragione pratica*, cit.; J.-G. KERN, *L’objet de l’acte moral. Réflexions autour d’un paragraphe méconnu de l’encyclique Veritatis splendor et de sa difficile réception*, in «Revue Thomiste» 104 (2004), pp. 355-394.

²² Cf. M. RHONHEIMER, *Legge naturale e ragione pratica*, cit., p. 382.

²³ *Summa theologiae*, I-II, q. 6, a. 5, ad 2: «Unde cum actio infertur ab aliquo exteriori, manente in eo qui patitur voluntate patiendi, non est simpliciter violentum».

²⁴ *Ibidem*, a. 6, ad 1: «voluntas non consentit».

²⁵ Cf. T.G. BELMANS, *Le sens objectif de l’agir humain*, cit., p. 120: «le caractère ambigu [de tout agir externe] n’a pas échappé à S. Thomas»; *ibidem*, p. 121: «cette ambiguïté [de

Aquilo que se vê de fora (acto imperado) é igual ou pelo menos muito parecido nos dois casos, permanecendo para o observador externo aquilo que a pessoa com os pés amarrados “quer” verdadeiramente (acto elícito) algo de misterioso.

Mais complicada é sem dúvida a questão de saber se o medo anula ou diminui a voluntariedade das acções humanas. Segundo o Aquinate, os actos executados com medo «são mais voluntários que involuntários²⁶, ou seja, voluntários absolutamente, involuntários relativamente»²⁷. São voluntários porque o «seu princípio é intrínseco»²⁸, procedem da vontade deliberada, mas não há dúvida que o medo afecta a voluntariedade na medida em que leva a pessoa humana a querer aquilo que jamais se desejaria em condições normais. Digamos que sob o medo acabo por querer sob determinadas circunstâncias o que não quero habitualmente. Querer e não querer parece que se misturam quando agimos com medo. «É evidente que no que se faz por violência, a vontade interiormente nada faz, mas no que se faz por medo, a vontade alguma coisa faz»²⁹, porque naquilo que se faz por medo a vontade «coopera com alguma coisa»³⁰ mas simultaneamente «deve-se dizer que naquele que age por medo, permanece a repugnância da vontade àquilo que é

tout agir externe] a fait croire certains auteurs à l'existence d'authentiques exceptions à la loi naturelle»; *Summa theologiae*, I-II, q. 1, a. 3, ad 3: «fines autem morales accidunt rei naturali; et e converso ratio naturalis finis accidit morali. Et ideo nihil prohibet actus qui sunt iidem secundum speciem naturae, esse diversos secundum speciem moris, et e converso».

²⁶ Para são Tomás o termo “involuntário” não é sinónimo de “sem querer” mas de “contra-voluntário” ou seja de “contra o querer”. “Sem querer” dever-se-ia exprimir mais precisamente com o termo “não voluntário” e não com “involuntário” como fazemos actualmente.

²⁷ *Ibidem*, q. 6, a. 6, c.: «magis sunt huiusmodi voluntaria quam involuntaria, sunt enim voluntaria simpliciter, involuntaria autem secundum quid».

²⁸ *Ibidem*: «quia principium eius est intra».

²⁹ *Summa theologiae*, I-II, q. 6, a. 6, ad 1: «Patet ergo quod in eo quod per vim agitur, voluntas interior nihil agit, sed in eo quod per metum agitur, voluntas aliquid agit»; cf. *Contra Gentiles*, lib. 3, cap. 116, n. 3: «Voluntas autem est bona ex eo quod vult bonum: et praecipue maximum bonum, quod est finis. Quanto igitur huiusmodi bonum magis voluntas vult, tanto magis homo est bonus. Sed magis vult homo id quod vult propter amorem, quam id quod vult propter timorem tantum: nam quod vult propter timorem tantum, dicitur mixtum involuntario; sicut aliquis vult in mari projectionem mercium propter timorem».

³⁰ *Summa theologiae*, I-II, q. 6, a. 6, ad 1: «[voluntas timentis] aliquid confert».

feito, considerado em si mesmo»³¹, e é por isso, que «o que é feito por medo é de certo modo involuntário»³². Muitas vezes, quando temos medo, o nosso uso de razão é afectado, e conseqüentemente a nossa capacidade de deliberar com razoabilidade diminui, o que nos pode levar a ver como um bem desejável aquilo que considerado em si mesmo é contra a razão. O agir humano é “desumanizado” quando, por factores externos, é condicionado o exercício da razão e da vontade³³. Veja-se, por exemplo, o caso daquelas pessoas que desesperadas se atiram do alto de um prédio em chamas. Será que se pode falar de uma escolha deliberada neste caso extremo?

A concupiscência, enquanto acto apetitivo da sensibilidade, «não causa o acto involuntário, mas contribui para que algo seja voluntário»³⁴, porque «pela concupiscência, pois, a vontade se inclina para querer o que é desejado»³⁵ sensivelmente e portanto «a concupiscência contribui mais para que algo seja voluntário do que involuntário»³⁶. É notória a visão positiva e optimista que são Tomás tem acerca do contributo que a sensibilidade humana oferece à razão e por meio de essa à vontade livre. A sensibilidade bem “educada” (orientada) favorece o crescimento na virtude. Pinckaers comentando esta passagem afirma que: «Em sua resposta, são Tomás é claramente mais favorável à sensibilidade do que muitos autores modernos. Segundo ele, o desejo sensível, caminhando no mesmo sentido da vontade para certo bem, contribui para aumentar o carácter voluntário de nossas acções. Deste modo, a sensibilidade, formada pela virtude, poderá participar

³¹ *Ibidem*, a. 7, ad 2: «dicendum quod in eo qui per metum aliquid agit, manet repugnantia voluntatis ad id quod agitur, secundum quod in se consideratur».

³² *Ibidem*: «quod per metum agitur, quodammodo est involuntarium».

³³ Cf. C. CAFFARRA, *Concetti fondamentali dell'etica di S. Tommaso D'Aquino*, Dispensa ad uso degli studenti del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per gli studi su Matrimonio e Famiglia, Roma 1996, p. 12: «L'agire si disumanizza nella misura in cui non viene attraverso la ragione e la volontà. Tutto ciò che ostacola o impedisce sia la dimensione razionale che quella volontaria dell'agire ne diminuisce l'umanità: ignoranza, errore, pregiudizio, ecc. (contro la ragione); passione, paura, ecc. (contro la volontà)».

³⁴ *Summa theologiae*, I-II, q. 6, a. 7, c.: «non causat involuntarium, sed magis facit aliquid voluntarium».

³⁵ *Ibidem*: «Per concupiscentiam autem voluntas inclinatur ad volendum id quod concupiscitur».

³⁶ *Ibidem*: «concupiscentia magis facit ad hoc quod aliquid sit voluntarium, quam quod sit involuntarium».

da acção boa»³⁷. Esta visão positiva e integrada da sensibilidade com a liberdade humana está também bem expressa no grito do salmista: «O meu coração e a minha carne exultam pelo Deus vivo»³⁸. Contudo, não seria correcto não fazer referência ao facto que a concupiscência na medida em que tira o uso de razão diminui conseqüentemente a deliberação e a voluntariedade das acções humanas. Num caso extremo «se a concupiscência afastasse completamente o conhecimento, como acontece nos que, devido à concupiscência, tornam-se inconscientes, seguir-se-ia que ela anularia todo o voluntário»³⁹. O uso da razão precedente a qualquer acto da vontade *pode* ser perturbado e no limite impedido pela presença de actos do apetite sensível a que ordinariamente chamamos paixões, porém como foi já referido acima, «quando a vontade é movida pelo apetecível segundo a própria inclinação, não é o seu movimento violento, mas voluntário»⁴⁰.

No último artigo da q. 6, são Tomás coloca-se a questão se a ignorância pode causar o involuntário e responde afirmativamente na medida em que «priva do conhecimento que é exigido para o voluntário»⁴¹. Ninguém pode querer, tendendo para, qualquer coisa que pura e simplesmente ignora. A vontade é movida pelo bem prático que tem razão de fim⁴². Logo, qualquer objecto para o qual a vontade tende é-lhe sempre e *necessariamente* apresentado pela razão prática⁴³. Contudo é também verdade que «nem toda a ignorância priva de tal conhecimento. Deve-se notar que a ignorância afecta o acto da vontade de três maneiras: por concomitância, por consequência e por antecedência»⁴⁴.

³⁷ S.-Th. PINCKAERS, *Notas ao tratado sobre os actos humanos*, cit., nota k, p. 131.

³⁸ *Sal* 84(83),3.

³⁹ *Summa theologiae*, I-II, q. 6, a. 7, ad 3: «si concupiscentia totaliter cognitionem auferret, sicut contingit in illis qui propter concupiscentiam fiunt amentes, sequeretur quod concupiscentia voluntarium tolleretur».

⁴⁰ *Ibidem*, a. 4, ad 2: «quando voluntas movetur ab appetibili secundum propriam inclinationem, non est motus violentus, sed voluntarius».

⁴¹ *Ibidem*, a. 8, c.: «privat cognitionem, quae praeexigitur ad voluntarium».

⁴² Cf. *ibidem*, q. 56, a. 3, ad 2: «bonum habet rationem finis».

⁴³ Cf. *ibidem*, q. 19, a. 3, ad 1: «appetitus voluntatis non potest esse de bono, nisi prius a ratione apprehendatur»; E. COLOM - A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Scelti in Cristo*, cit., p. 178: «la conoscenza razionale è presupposta dalla volontarietà ed é come in essa immersa (nihil volitum nisi praecognitum): la volontà é un “tendere giudicando”».

⁴⁴ *Summa theologiae*, I-II, q. 6, a. 8, c.: «Non tamen quaelibet ignorantia huiusmodi

A ignorância concomitante, dá-se «quando a ignorância refere-se ao que é realizado que ainda que fosse conhecido, seria feito»⁴⁵ na mesma. Quando, por exemplo, eu penso que estou a deitar para o lixo o jornal de ontem, mas de facto o jornal que tenho na mão tem já três dias, este facto, que eu actualmente ignoro, não alteraria em nada o meu comportamento, porque se eu soubesse que o jornal que tenho na mão já tem três dias, deitá-lo-ia fora na mesma. Esta «ignorância não produz o acto involuntário, [...] porque não causa aquilo que repugna à vontade. Contudo, produz o acto não voluntário, porque não pode ser querido o que se ignora»⁴⁶.

A ignorância por consequência, é aquela que procede de um acto da vontade. Neste caso, o sujeito moral quer permanecer na ignorância voluntariamente, prefere não saber por alguma razão. Isto pode verificar-se de duas maneiras, primeiro quando, por exemplo, não quero saber se este prato maravilhoso foi preparado com carne ou não, porque sei que hoje é dia de abstinência de carne, e não quero renunciar a comê-lo. Mas pode também acontecer que a ignorância venha de algum conhecimento que se devia possuir mas que por negligência de facto não se tem. É o caso do médico que receita um medicamento à base de penicilina a um paciente que é alérgico a essa e que depois acaba por morrer. Como nestes casos «a ignorância é voluntária [...] não pode absolutamente causar o acto involuntário»⁴⁷, e por isso as más consequências que deles derivam serão imputáveis ao respectivo sujeito moral. Importa também referir que esta ignorância deliberadamente procurada ou negligenciada afecta o conhecimento actual necessário para a formação do objecto moral da parte de razão prática, ou seja, esta falha de informação (prática) voluntária influi muitas vezes sob o tipo de objecto moral que é concebido por parte da razão prática. Digamos que voluntariamente diminuo o conjunto de informações práticas relevantes para a formação do objecto moral.

cognitionem privat. Et ideo sciendum quod ignorantia tripliciter se habet ad actum voluntatis, uno modo, concomitanter; alio modo, consequenter; tertio modo, antecedenter».

⁴⁵ *Ibidem*: «ignorantia est de eo quod agitur, tamen, etiam si sciretur, nihilominus ageretur».

⁴⁶ *Ibidem*: «ignorantia non facit involuntarium, [ut philosophus dicit,] quia non causat aliquid quod sit repugnans voluntati, sed facit non voluntarium, quia non potest esse actu volitum quod ignoratum est».

⁴⁷ *Ibidem*: «ignorantia sit voluntaria aliquo istorum modorum, non potest causare simpliciter involuntarium».

Por último, a ignorância antecedente, causa na vontade actos que não se fariam se não tivesse sido “mal informada” por parte da razão. É o caso do rapaz que atravessava a linha do comboio quando o sinal lhe indica que não viria nenhum comboio, mas de facto passou um comboio a alta velocidade que causou a sua morte. Obviamente este tipo de «ignorância causa um acto absolutamente involuntário»⁴⁸.

2. ASPECTOS PSICOLÓGICOS DO AGIR HUMANO

a) *O objecto da vontade*

Na q. 8, são Tomás centra a sua atenção sobre o objecto da vontade, embora sobre este tema já tivesse dado algumas informações importantes em questões precedentes. No início da I-II, o Aquinate afirma que «o objecto da vontade é o fim e o bem. Logo é necessário que todas as acções humanas tenham em vista o fim»⁴⁹. A vontade, enquanto apetite racional, tende para o bem que lhe é proposto pela razão prática, e tal bondade prática não deve ser confundida com a bondade ontológica⁵⁰. É este bem apreendido e ordenado pela razão prática que tem razão de fim. Sendo assim, a vontade não pode tender para nenhum objecto senão enquanto este é considerado sob uma determinada razão de bem e portanto apresenta-se como um fim desejável⁵¹. Mesmo quando a vontade peca, «deve-se dizer que aquilo para o

⁴⁸ *Ibidem*: «ignorantia causat involuntarium simpliciter».

⁴⁹ *Ibidem*, q. 1, a. 1, c.: «Objectum autem voluntatis est finis et bonum. Unde oportet quod omnes actiones humanae propter finem sint».

⁵⁰ Cf. M. RHONHEIMER, *La prospettiva della morale*, cit., p. 31: «A proposito del concetto di “bene pratico”: un’auto o un computer in quanto tali sono “cose”. E in quanto cose, esse sono, per certi versi “buone”. Ma solo in quanto l’aspirare in modo *pratico* si estende a questi oggetti (voler acquistare, voler rubare), l’auto e il computer diventano un bene *pratico*. Questa maniera di essere buono non si fonda sull’essere-cosa di questi oggetti, ma sulla loro relazione con un volere. Il bene pratico qui non è più l’auto o la macchina ma piuttosto il loro *possesso*. Non un’ “auto” è dunque un bene pratico, ma il “possesso di un’auto”. E le *azioni* corrispondenti che si possono formare nella prospettiva di tali beni pratici, sono per esempio “comprare un’auto” o “rubare un’auto”».

⁵¹ Note-se que o termo “fim” é utilizado por são Tomás normalmente com dois significados principais, fim enquanto objecto do acto da vontade em geral e fim enquanto objecto da

qual a vontade tende pecando, embora seja verdadeiramente mau e contra a natureza racional, é, não obstante, apreendido como um bem e conveniente à natureza»⁵² e portanto como um fim desejável, como um bem sob determinado aspecto considerado⁵³.

No a. 1 da q. 8, são Tomás recorda que «a vontade é um apetite racional»⁵⁴ e que enquanto apetite está necessariamente inclinado para todo o bem que se apresente como conveniente. Logo, para que a vontade tenda para algo é necessário «que seja apreendido na razão de bem»⁵⁵. Este bem apreendido e ordenado pela razão prática, pode ser de facto um verdadeiro bem conveniente à pessoa humana, ou apenas um bem aparente que não nos convém realmente. Aquilo que é sempre necessário é que seja apreendido segundo uma determinada razão de bem e tenha portanto razão de fim que pode mover a vontade. O mal (privação de bem) considerado em si mesmo nunca poderá ser desejado pela vontade. Se alguém parece querer o mal, é porque nessa determinada escolha encontrou uma determinada razão de bem capaz de mover a sua vontade. «O objecto da vontade é o bem»⁵⁶ e nunca o mal, mesmo quando consideramos acções opostas, por exemplo falar ou estar calado, são sempre objecto da vontade sob determinada razão de bem.

A vontade concerne só o fim ou também aquilo que se ordena para o fim? A esta questão, são Tomás, responde dizendo que a vontade considerada enquanto potência operativa da alma «se estende tanto ao fim como àquilo que é para o fim»⁵⁷. Em poucas palavras, aquilo que é querido como meio em vista do fim, é também objecto da vontade e tem também de algum modo razão de bem, visto que «a razão de bem, que é o objecto da potência da vontade, encontra-se não só no fim, mas também naquelas coisas que são

intentio.

⁵² *Summa theologiae*, I-II, q. 6, a. 4, ad 3: «dicendum quod id in quod voluntas tendit peccando, etsi sit malum et contra rationalem naturam secundum rei veritatem, apprehenditur tamen ut bonum et conveniens naturae».

⁵³ O comportamento desordenado, mal moral, é pois sempre e necessariamente um *bonum secundum quid*, mas nunca um *bonum simpliciter*.

⁵⁴ *Summa theologiae*, I-II, q. 8, a. 1, c.: «voluntas est appetitus quidam rationalis».

⁵⁵ *Ibidem*: «quod apprehendatur in ratione boni».

⁵⁶ *Ibidem*, ad 2: «Obiectum autem voluntatis est bonum».

⁵⁷ *Ibidem*, a. 2, c.: «se extendit et ad finem, et ad ea quae sunt ad finem».

para o fim»⁵⁸. Se, porém, consideramos o acto próprio da vontade, este concerne propriamente ao fim e não àquilo que é ordenado ao fim porque «o que é em si mesmo bom e querido é o fim»⁵⁹. Quando, por exemplo, faço uma viagem de comboio para ir visitar um amigo, aquilo que quero como fim é visitar o meu amigo e é em vista deste objectivo que apanho o comboio. As coisas ordenadas ao fim não são queridas por si mesmas, são queridas enquanto ordenadas ao fim, e por isso «a vontade não se dirige a elas, a não ser enquanto se dirige para o fim»⁶⁰. Se eu desistir de ir visitar o meu amigo, então não faz sentido apanhar o comboio. Se se deixa de querer um fim, deixa-se *necessariamente* de querer as coisas ordenadas a esse fim.

No que respeita à questão de saber se a vontade é movida para os meios⁶¹ pelo mesmo acto que é movida pelo fim, são Tomás mostra como é possível que a vontade deseje o fim sem necessariamente desejar actualmente os meios que a esse conduzem. O contrário, porém, não é possível porque, desejar os meios pressupõe o acto da vontade em relação ao fim. É possível querer andar de autocarro e ainda não ter decidido, com um acto positivo da vontade, comprar o necessário bilhete, mas não é possível querer comprar o bilhete para andar de autocarro sem querer andar de autocarro. «Aquilo que é para o fim, enquanto tal, não é querido senão em vista do fim»⁶². Então, se as coisas são assim, é necessário reconhecer que a vontade pode ser levada para o fim de dois modos, seja desejando apenas o fim, seja desejando os meios em vista do fim.

b) O dinamismo da vontade

Quanto ao dinamismo próprio da vontade, o Doutor Angélico, res-

⁵⁸ *Ibidem*: «Ratio autem boni, quod est obiectum potentiae voluntatis, invenitur non solum in fine, sed etiam in his quae sunt ad finem».

⁵⁹ *Ibidem*: «Id autem quod est propter se bonum et volitum, est finis».

⁶⁰ *Ibidem*: «voluntas in ea non fertur, nisi quatenus fertur in finem».

⁶¹ Utilizamos aqui “meios” como sinónimo de *ea quae sunt ad finem* ainda que saibamos que “meios” tem actualmente um significado mais restrito e instrumental do que a expressão utilizada por são Tomás. Hoje, por exemplo, nunca diríamos que a amizade é um meio.

⁶² *Ibidem*, a. 3, c.: «ea quae sunt ad finem, in quantum huiusmodi, non potest ferri, nisi feratur in ipsum finem».

ponde à questão de como é movida a vontade, começando por afirmar que uma potência da alma pode ser movida por outra, passando assim da potência para o acto, de duas maneiras. A vontade pode estar em potência de duas maneiras, em relação ao fazer ou não fazer e também em relação ao fazer isto ou aquilo. Assim sendo «necessita-se do movente para duas coisas: para o exercício ou uso do acto, e para se determinar o acto»⁶³. É sobre esta distinção que se pode pois considerar um acto quanto à ordem do exercício ou quanto à ordem da especificação. Segundo a ordem do exercício cabe à vontade mover as outras faculdades para os seus actos próprios, enquanto *causa eficiente* através do seu acto imperado. «O bem em geral que tem a razão de fim é o objecto da vontade. Assim sendo, sob este aspecto, a vontade move as outras potências da alma para os seus actos, pois usamos as outras potências quando queremos»⁶⁴. Se considerarmos a ordem da especificação, cabe à razão prática mover a vontade através do objecto que tem razão de fim e enquanto querido especifica o acto elícito da vontade enquanto *causa final*, fazendo que seja um tipo de querer especificamente determinado⁶⁵. Em poucas palavras, «o intelecto move a vontade, apresentando-lhe o seu objecto»⁶⁶ próprio que é o bem que tem simultaneamente razão de fim⁶⁷.

No caso do apetite sensitivo, deve dizer-se que este não pode mover directamente a vontade, porque, as paixões enquanto actos do apetite sensitivo são estranhos à vontade, na medida que esta não tem como objecto próprio uma forma conhecida sensivelmente, mas a razão de bem universal. Contudo, não há dúvida de que as paixões, podem mover a vontade através do influxo que exercem sob a razão prática, que as pode considerar na sua

⁶³ *Ibidem*, q. 9, a. 1, c.: «Indiget igitur movente quantum ad duo, scilicet quantum ad exercitium vel usum actus; et quantum ad determinationem actus».

⁶⁴ *Ibidem*: «Bonum autem in communi, quod habet rationem finis, est obiectum voluntatis. Et ideo ex hac parte voluntas movet alias potentias animae ad suos actus, utimur enim aliis potentiis cum volumus».

⁶⁵ J. PILSNER, *The Specification of Human Actions in St. Thomas Aquinas*, cit., p. 54: «human action is specified by its final cause».

⁶⁶ *Summa theologiae*, I-II, q. 9, a. 1, c.: «intellectus movet voluntatem, sicut praesentans ei obiectum suum».

⁶⁷ Cf. *ibidem*, 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». O itálico é nosso.

razão de bem e conseqüentemente mover a vontade em virtude do objecto⁶⁸. É por isso que «o homem que está sob uma determinada paixão, verá qualquer coisa como conveniente a qual não veria como tal se não fosse a presença da paixão»⁶⁹.

É pois claro que, «os movimentos do apetite sensitivo, paixões, sentimentos, não podem causar directamente o querer quanto ao seu exercício; não podem fazer querer. Desse lado a vontade continua soberana. Entretanto, o sentimento e a imaginação podem agir sobre a nossa representação do bem, do lado da especificação, fazendo surgir como bom e desejável o objecto que nos atrai, solicitando desse modo a vontade e o querer. Essa representação do bem sensível não é necessariamente contrária à razão, à verdade do bem. Dessa forma, pode estabelecer-se uma harmoniosa colaboração entre vontade e sensibilidade, por meio das virtudes morais. Não obstante, haverá conflitos com frequência, pois o domínio da vontade sobre a sensibilidade é limitado. Então, a paixão busca perturbar o olhar da razão e conduzir a vontade à sua revelia»⁷⁰.

A vontade, se considerarmos a ordem do exercício, move-se a si mesma a querer *ea quae sunt ad finem* uma vez que está em acto em relação a determinado fim. Depois que a vontade se encontra em acto em relação ao fim último, a felicidade, o qual se deseja naturalmente e necessariamente⁷¹, «ela se move a si mesma para querer as coisas que são para o fim»⁷². O mesmo é válido para fins intermédios queridos em acto. Porque desejo ser médico quero inscrever-me numa faculdade de medicina. Mas é importante não esquecer «que a vontade não se move a si mesma do mesmo modo como é movida pelo intelecto: pelo intelecto é movida mediante a razão do objecto; por si mesma, quanto ao exercício do acto, mediante a razão do fim»⁷³.

⁶⁸ Cf. CAETANO (cardeal), *Comentário à "Summa theologiae"*, I-II, q. 9, a. 2, cit., t. 6, p. 77: «appetitus sensitivus movet voluntatem ex parte obiecti».

⁶⁹ *Summa theologiae*, I-II, q. 9, a. 2, c.: «homo est in passione aliqua, videtur sibi aliquid conveniens, quod non videtur extra passionem existenti».

⁷⁰ S.-Th. PINCKAERS, *Notas ao tratado sobre os actos humanos*, cit., nota c, p. 152.

⁷¹ Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, liv. 1, cap. 5 (1097a, 30).

⁷² *Summa theologiae*, I-II, q. 9, a. 3, c.: «mover seipsam ad volendum ea quae sunt ad finem».

⁷³ *Ibidem*, ad 3: «non eodem modo voluntas movetur ab intellectu, et a seipsa. Sed ab

Se considerarmos, porém, a ordem da especificação, então dado «que a vontade é movida pelo objecto é evidente que pode ser movida por algo exterior»⁷⁴ a ela própria. O objecto, porém, move, enquanto causa final e não como causa eficiente⁷⁵. A vontade uma vez em acto em relação à felicidade, move-se a si mesma, enquanto causa eficiente, a querer *ea quae sunt ad finem*, que por meio da deliberação da razão lhe vêm apresentadas como convenientes⁷⁶. Contudo, quando consideramos o primeiro acto da vontade respeito ao fim último, é *necessário* admitir a existência de uma causa eficiente externa à vontade, que esteja já em acto e seja capaz de mover a vontade da potência ao acto relativo à felicidade. «Portanto, é necessário afirmar que para o primeiro movimento da vontade, ela parte do instinto de um movente exterior»⁷⁷ que são Tomás identifica com Deus. É Deus, criador da natureza humana, que inclina naturalmente a vontade para o seu objecto próprio, o bem racional em toda a sua universalidade, e que portanto coloca a vontade em acto no que diz respeito ao desejo natural da felicidade⁷⁸. O facto de Deus mover a vontade para o próprio acto poder-nos-ia levar a crer

intellectu quidem movetur secundum rationem obiecti, a seipsa vero, quantum ad exercitium actus, secundum rationem finis».

⁷⁴ *Ibidem*, a. 4, c.: «secundum quod voluntas movetur ab obiecto, manifestum est quod moveri potest ab aliquo exteriori».

⁷⁵ O objecto quando comparado com o acto da vontade tem razão de causa final pois é para esse que a vontade tende; cf. *ibidem*, q. 73, a. 3, c.: «Obiecta autem actuum sunt fines eorum». Se porém consideramos, não o movimento mas a especificação do acto da vontade, então pode-se dizer que o acto recebe a sua forma da razão; cf. L. LEHU, *A propos de la règle de la moralité*, cit., p. 465: «la raison est le principe formel de l'acte humain»; *ibidem*, p. 458: «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»; O. LOTTIN, *Morale fondamentale*, cit., p. 51: «la volonté est la cause efficiente de l'acte humain, mais la raison en est, par la volonté, la cause formelle».

⁷⁶ Cf. *Summa theologiae*, I-II, q. 73, a. 3, c.: «ipsa [voluntas] movet seipsam, in quantum per hoc quod vult finem, reducit seipsam ad volendum ea quae sunt ad finem».

⁷⁷ *Ibidem*: «Unde necesse est ponere quod in primum motum voluntatis voluntas prodeat ex instinctu alicuius exterioris moventis».

⁷⁸ Obviamente não todos estamos de acordo acerca do *conteúdo* da felicidade que desejamos naturalmente. Alguns põem em algo de criado a sua felicidade absolutizando deste modo um determinado bem finito. Outros reconhecem que só Deus sacia, só Ele é Bem absoluto e infinito.

estarmos perante um acto de violência para com a vontade, mas de facto Deus é capaz de mover todas as coisas segundo a própria natureza, ou seja Deus move a vontade voluntariamente⁷⁹, «pois é ela que quer ainda que movida por outro. Haveria acto violento se contrariasse totalmente o movimento da vontade»⁸⁰. Este instinto da vontade em direcção ao bem universal, é qualquer coisa de natural, necessário e voluntário no homem e como já referimos é o ponto de partida de toda a ordem de exercício. Qualquer escolha concreta pressupõe necessariamente uma vontade em acto em relação à felicidade⁸¹.

Quanto à questão de saber se a vontade pode ser movida pelos astros celestes, são Tomás responde dizendo que estes não podem mover directamente a vontade, mas podem movê-la indirectamente através do objecto, uma vez que os corpos celestes podem influir sobre as paixões do apetite sensitivo que por sua vez influem sobre o processo de deliberação da razão prática⁸² como já referimos acima. Visto que «muitos homens, com efeito, seguem as paixões, às quais somente os sábios resistem»⁸³, não é de estranhar que tudo aquilo que excita as paixões acabe por ter um influxo indirecto sobre o agir humano.

«Somente pode causar um movimento natural o que é de alguma maneira causa da natureza»⁸⁴. Daqui resulta que, só Deus enquanto criador da vontade humana a pode inclinar naturalmente para o seu objecto próprio ou seja movê-la voluntariamente para o bem em toda a sua amplitude. Deus é princípio da vontade enquanto seu criador e simultaneamente é também o

⁷⁹ Cf. *ibidem*, I, q. 105, a. 4, ad 1: «Deus movendum voluntatem, non cogit ipsam»; *ibidem*, I-II, q. 21, a. 4, ad 2: «homo sic movetur a Deo ut instrumentum, quod tamen non excluditur quin moveat seipsum per liberum arbitrium».

⁸⁰ *Ibidem*, q. 9, a. 4, ad 2: «nam ipsa est quae vult, ab alio tamen mota. Esset autem motus iste violentus, si esset contrarius motui voluntatis».

⁸¹ Cf. *ibidem*, q. 1, a. 6, c.: «necesse est quod omnia quae homo appetit, appetat propter ultimum finem».

⁸² Cf. *ibidem*, q. 9, a. 5, c.: «eo modo quo voluntas movetur ab exteriori obiecto, manifestum est quod voluntas potest moveri a corporibus caelestibus».

⁸³ *Ibidem*, ad 3: «Plures autem hominum sequuntur passiones, quibus soli sapientes resistunt».

⁸⁴ *Ibidem*, a. 6, c.: «motum naturalem causare non potest nisi quod est aliquo modo causa naturae».

seu fim⁸⁵ «porque a vontade está ordenada ao bem universal. Daí que nenhuma outra coisa pode ser causa da vontade, senão o próprio Deus que é o bem universal»⁸⁶. Deus é pois causa da vontade de modo eminente, pois determina a sua natureza e orienta-a ao seu objecto próprio. «Deus move a vontade humana, como motor universal da vontade que é o bem. Sem esta moção universal o homem não pode querer coisa alguma»⁸⁷ pois sempre que tendemos para determinado objecto, fazemo-lo na medida em que se nos apresenta como um bem.

Na q. 10 são Tomás passa a tratar o modo de mover-se da vontade, para procurar saber de que maneira os diversos factores que influem sobre a vontade agem sobre ela. O Doutor Angélico, começa por afirmar, mais uma vez, que a vontade tem uma inclinação natural para o bem universal. «É o bem em geral para o qual a vontade naturalmente se inclina, como qualquer potência para seu objecto. Este princípio é também o fim último»⁸⁸ do agir humano. Contudo, o homem está também naturalmente inclinado para outras coisas, em razão da sua natureza específica, e estas também deseja naturalmente sob a razão de bem. Estamos a falar das inclinações naturais, que são naturalmente apreendidas pela razão prática⁸⁹ e ordenadas por esta, formam aquilo a que designamos habitualmente por *bona humana*. «Consequentemente, o homem naturalmente não somente quer o objecto da vontade, mas também as coisas que convêm às outras potências, como o conhecimento da verdade que convém ao intelecto, como o ser e o viver, e outras coisas que se referem à constituição natural, tudo isto está compreendido no objecto da vontade como bens particulares»⁹⁰. Importa pois nunca esquecer

⁸⁵ Cf. T.G. BELMANS, *Le sens objectif de l'agir humain*, cit., p. 223: «pour S. Thomas, notre orientation vers Dieu en tant que fin dernière n'a rien de facultatif».

⁸⁶ *Summa theologiae*, I-II, q. 9, a. 6, c.: «voluntas habet ordinem ad universale bonum. Unde nihil aliud potest esse voluntatis causa, nisi ipse Deus, qui est universale bonum».

⁸⁷ *Ibidem*, ad 3: «Deus movet voluntatem hominis, sicut universalis motor, ad universale obiectum voluntatis, quod est bonum. Et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle».

⁸⁸ *Ibidem*, q. 10, a. 1, c.: «est bonum in communi, in quod voluntas naturaliter tendit, sicut etiam quaelibet potentia in suum obiectum, et etiam ipse finis ultimus».

⁸⁹ Cf. *ibidem*, q. 94, a. 2, c.: «omnia illa ad quae homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona, et per consequens ut opere prosequenda, et contraria eorum ut mala et vitanda».

⁹⁰ *Ibidem*, q. 10, a. 1, c.: «Unde naturaliter homo vult non solum obiectum voluntatis, sed

que «porque a vontade fundamenta-se em alguma natureza, é necessário que o movimento próprio da natureza, participe da vontade»⁹¹, ou seja, é necessário que as inclinações naturais sejam integradas na dinâmica própria da vontade, para que o homem aja verdadeiramente como homem⁹².

Quando são Tomás se coloca a questão de saber se a vontade é movida necessariamente pelo seu objecto, responde distinguindo os dois modos segundo os quais é movida a vontade, quanto ao exercício e quanto à especificação. Quanto ao «primeiro modo, a vontade não é movida necessariamente por objecto algum»⁹³ e como já referimos acima, é ela própria que se move a si mesma em relação às *ea quae sunt ad finem* uma vez que está em acto em relação à felicidade. Pode-se dizer que segundo a ordem de exercício a vontade é senhora dos seus actos.

Se, porém, considerarmos a ordem da especificação, deve-se então dizer que a vontade é necessariamente movida por um objecto determinado apresentado pela razão prática. Não nos podemos esquecer que a vontade é um apetite racional e enquanto tal o seu acto para poder existir segue sempre determinado bem apresentado pela razão, que tem razão de causa final e não eficiente. Não existe nenhum acto da vontade sem objecto, quando se quer, quer-se sempre qualquer coisa determinada. Só no caso em que «é proposto à vontade um objecto que seja universalmente bom e segundo todas as con-

etiam alia quae conveniunt aliis potentiis, ut cognitionem veri, quae convenit intellectui; et esse et vivere et alia huiusmodi, quae respiciunt consistentiam naturalem; quae omnia comprehenduntur sub obiecto voluntatis, sicut quadam particularia bona».

⁹¹ *Ibidem*, ad 1: «quia voluntas in aliqua natura fundatur, necesse est quod motus proprius naturae, quantum ad aliquid, participetur in voluntate»; cf. T. ALVIRA, *Naturaleza y libertad. Estudio de los conceptos tomistas de “voluntas ut natura” y “voluntas ut ratio”*, Eunsa, Pamplona 1985.

⁹² Cf. S.-Th. PINCKAERS, *Notas ao tratado sobre os actos humanos*, cit., nota b, p. 162: «Na origem do movimento voluntário, são Tomás situa uma inclinação natural ao bem universal, assim como existe uma inclinação natural para a verdade universal na origem do movimento do intelecto. Essa inclinação primeira engloba aquelas que conduzem as outras faculdades para seus objectos próprios. Assim, há no homem uma espécie de feixe de inclinações naturais ligadas pela inclinação ao bem. Elas formarão a lei natural, e serão estudadas adiante na q. 94, a. 2. Consistirão na inclinação à vida e à conservação do ser, à geração, à verdade e à vida em sociedade».

⁹³ *Summa theologiae*, I-II, q. 10, a. 2, c.: «Primo ergo modo, voluntas a nullo obiecto ex necessitate movetur».

siderações, a vontade necessariamente tenderia para ele»⁹⁴, mas obviamente este caso só se dá com o nosso fim último. «Qualquer outro bem particular, deficiente em algo de bem, pode ser tido como não-bem»⁹⁵ e logo não é querido necessariamente pois pode ser considerado sob diversos aspectos da parte da razão prática.

Quanto às paixões do apetite sensitivo, nomeadamente do apetite concupiscível pelo qual nos sentimos inclinados a desejar o bem sensível e do apetite irascível pelo qual tendemos a superar os obstáculos que nos separam do bem sensível árduo, são Tomás nega que estas possam mover necessariamente a vontade. Se a paixão move a vontade, fá-lo sempre através do objecto que lhe vem proposto pela razão prática e nunca directamente. Como já referimos acima, o objecto não impõem necessidade à vontade no que respeita à ordem do exercício, logo temos que a paixão do apetite sensível não constringe a vontade a querer, mas «move a vontade no que esta é movida pelo objecto, a saber, enquanto um homem, de certo modo disposto pela paixão, julga ser alguma coisa conveniente e boa, mas que fora daquela paixão não o faria»⁹⁶. Estando com muita fome e vendo uma maçã meia podre no chão, sou levado a considerar a bondade e a conveniência de “comer esta maçã meia podre”, coisa que não o faria se não tivesse fome. Podemos afirmar que os actos da sensibilidade estimulam o trabalho da razão prática, pois lhe oferecem temas sob os quais deliberar.

Pode também acontecer o caso de uma paixão tão violenta, sempre associada a uma alteração somática, que acaba por destituir o sujeito moral do necessário uso de razão para que se possa falar propriamente de um acto humano. Nestes casos mais extremos, o homem assemelha-se aos «animais que necessariamente seguem o ímpeto das paixões. Neles não há movimento algum da razão e, conseqüentemente, também não vontade»⁹⁷, age-se por

⁹⁴ *Ibidem*: «proponatur aliquod obiectum voluntati quod sit universaliter bonum et secundum omnem considerationem, ex necessitate voluntas in illud tendet».

⁹⁵ *Ibidem*: «quaelibet particularia bona, inquantum deficiunt ab aliquo bono, possunt accipi ut non bona».

⁹⁶ *Ibidem*, a. 3, c.: «mouet voluntatem ex ea parte qua voluntas movetur ab obiecto, inquantum scilicet homo aliquo modo dispositus per passionem, iudicat aliquid esse conueniens et bonum quod extra passionem existens non iudicaret».

⁹⁷ *Ibidem*: «animalibus brutis, quae ex necessitate sequuntur impetum passionis, in his enim non est aliquis rationis motus, et per consequens nec voluntatis».

um puro impulso da sensibilidade que não é assumido pela inteligência e pela vontade.

Mais frequente é o caso de uma forte paixão que reduz o uso de razão mas não o anula por completo, e consequentemente condiciona, de algum modo, todo o processo de deliberação e escolha tornando o agir menos humano. Portanto, se «a razão não é totalmente dominada pela paixão, mas nela permanece algum juízo livre da razão, nesse caso, permanece algum movimento da vontade. Por isso enquanto a razão permanece livre e não submetida à paixão, o movimento da vontade que permanece, não tende necessariamente para aquilo a que a paixão inclina»⁹⁸.

No homem, ferido pelo pecado, as paixões da sensibilidade estão desorientadas do verdadeiro bem da pessoa humana, e vive-se uma dura batalha entre aquilo a que inclina a recta razão e aquilo a que inclinam as paixões desordenadas⁹⁹. Por seu lado, no homem virtuoso observamos uma sensibilidade bem “educada” e orientada na direcção do bem integral da pessoa humana. Na perfeição da virtude, as paixões da sensibilidade orientam e colaboram com a razão prática na condução do homem para o seu verdadeiro bem¹⁰⁰.

Deus, por sua vez, move a vontade segundo a natureza própria a essa, ou seja, «não a determinando para uma só coisa, mas permanecendo o seu movimento contingente e não necessário, a não ser nas coisas para as quais é

⁹⁸ *Ibidem*: «ratio non totaliter absorbetur a passione, sed remanet quantum ad aliquid iudicium rationis liberum. Et secundum hoc remanet aliquid de motu voluntatis. In quantum ergo ratio manet libera et passioni non subiecta, intantum voluntatis motus qui manet, non ex necessitate tendit ad hoc ad quod passio inclinat».

⁹⁹ Cf. *Rom 7,17-23*: «Na realidade, não sou mais eu que pratico a acção, mas o pecado que habita em mim. Eu sei que o bem não mora em mim, isto é, na minha carne. Pois o querer o bem está ao meu alcance, não porém o praticá-lo. Com efeito, não faço o bem que eu quero, mas pratico o mal que não quero. Ora, se eu faço o que não quero, já não sou eu que estou agindo, e sim o pecado que habita em mim. Verifico pois esta lei: quando quero fazer o bem, é o mal que se me apresenta. Eu me comprazo na lei de Deus segundo o homem interior; mas percebo outra lei em meus membros, que peleja contra a lei da minha razão e que me acorrenta à lei do pecado que existe em meus membros».

¹⁰⁰ Neste sentido veja-se a interpretação do Aquinate que faz Abbà; cf. G. ABBA, *Felicità, vita buona e virtù*, cit., p. 176: «Vivere la vita veramente buona richiede non solo l'esercizio della ragione e della libera volontà, ma anche l'esercizio di passioni educate».

movida naturalmente»¹⁰¹ que, como já referimos acima, são o bem universal e a felicidade. Deste modo, «são Tomás estabelece que a acção de Deus, longe de prejudicar a liberdade do homem mediante um determinismo exterior a ela, pelo contrário, funda-a e a desenvolve. Pode fazê-lo porque reconheceu, na origem do movimento voluntário livre, uma inclinação natural interior, que a conduz para o bem e que é obra directa de Deus nela. Logo, a acção voluntária será tanto de Deus como do homem»¹⁰². Quando escolho o bem porque sei que é um bem para mim, faço-o livremente, exercitando uma verdadeira causalidade sobre mim mesmo; contemporaneamente, esta acção tem Deus como causa na medida em que foi Ele que me inclinou para querer naturalmente o bem universal, inclinação esta que é absolutamente necessária para que eu possa querer um determinado bem particular livremente.

c) *Estrutura discursiva dos actos humanos*

Existe uma forte analogia entre a maneira de proceder própria do intelecto especulativo humano e do intelecto prático. O intelecto humano procede discursivamente, motivo pelo qual é usualmente denominado com o termo “razão” para o distinguir do intelecto angélico e divino que procedem intuitivamente. Dizer que procede discursivamente, é constatar que a razão humana parte de princípios evidentes para chegar através de silogismos, teóricos ou práticos, a conclusões menos evidentes mas igualmente verdadeiras. Assim a razão prática parte do primeiro princípio prático: *bonum est faciendum et malum vitandum* para através de silogismos práticos chegar a preceitos imediatamente operativos como por exemplo: “não bebas este copo de gasolina”¹⁰³.

No acto humano, razão e vontade, colaboram de muito perto, como já

¹⁰¹ *Summa theologiae*, I-II, q. 10, a. 4, c.: «non ex necessitate ad unum determinat, sed remanet motus eius contingens et non necessarius, nisi in his ad quae naturaliter movetur».

¹⁰² S.-Th. PINCKAERS, *Notas ao tratado sobre os actos humanos*, cit., nota e, p. 169.

¹⁰³ Cf. *De virtutibus*, q. 1, a. 12, ad 12: «sicut in speculativis sunt principia et conclusiones: ita et in operativis sunt fines et ea quae sunt ad finem»; *De malo*, q. 2, a. 5, arg. 9: «actiones in moralibus sunt sicut conclusiones in syllogisticis, in quibus est verum et falsum, sicut et in moralibus bonum et malum».

tivemos oportunidade de ilustrar acima, e podemos dizer que na sua génese estão diferentes actos de cada uma destas potências operativas da alma. À razão prática cabe a função de discernir o verdadeiro bem a fazer, bem este que tem razão de fim e enquanto tal é apresentado à vontade. A cada acto específico da razão prática corresponde um acto da vontade. São alguns destes actos da razão prática e da vontade, que pela sua relevância passamos a estudar de seguida com um pouco mais de detalhe.

A fruição é um acto da vontade visto que é um certo gozo ou deleite que deriva da posse do fim para o qual se tende. Dado que «o fim e o bem são objecto da potência apetitiva [...] é claro que a fruição é acto da potência apetitiva»¹⁰⁴. Diz-se fruição propriamente do fim último, pois é querido por si mesmo de modo absoluto¹⁰⁵. Porém pode-se também dizer, de um modo analógico, que se frui naqueles bens em que a vontade se deleita de um modo não absoluto mas relativo. Só em Deus a vontade repousará de modo definitivo, só aí a nosso gozo será pleno. Pode-se também distinguir a fruição perfeita da fruição imperfeita. A perfeita dá-se quando se possui o fim desejado, a imperfeita quando a vontade tende para um fim mas este ainda «não é possuído realmente, mas só na intenção»¹⁰⁶.

A «intenção, pela própria significação do termo, quer dizer tender para alguma coisa»¹⁰⁷. Ora, o homem “tende para” em virtude da sua forma, do seu apetite sensível e sobretudo do seu apetite racional. Só no homem, graças à sua razão, é possível “tender para” determinado bem que tem razão de fim, com um conhecimento formal do mesmo. Só o homem sabe para o que tende. «É manifesto, portanto, que a intenção é propriamente acto da vontade»¹⁰⁸, que enquanto apetite racional segue o fim apreendido e ordenado pela razão prática. Enquanto conceito analógico, a intenção diz-se propria-

¹⁰⁴ *Summa theologiae*, I-II, q. 11, a. 1, c.: «Finis autem et bonum est obiectum appetitivae potentiae. Unde manifestum est quod fructio est actus appetitivae potentiae».

¹⁰⁵ Cf. *ibidem*, a. 3, c.: «ad rationem fructus duo pertinent, scilicet quod sit ultimum; et quod appetitum quietet quadam dulcedine vel delectatione. Ultimum autem est simpliciter, et secundum quid, simpliciter quidem, quod ad aliud non refertur; sed secundum quid, quod est aliquorum ultimum. Quod ergo est simpliciter ultimum, in quo aliquid delectatur sicut in ultimo fine, hoc proprie dicitur fructus, et eo proprie dicitur aliquis frui».

¹⁰⁶ *Ibidem*, a. 4, c.: «non habiti realiter, sed in intentione tantum».

¹⁰⁷ *Ibidem*, q. 12, a. 1, c.: «intentio, sicut ipsum nomen sonat, significat in aliquid tendere».

¹⁰⁸ *Ibidem*: «Unde manifestum est quod intentio proprie est actus voluntatis».

mente do «acto da vontade relativo ao fim»¹⁰⁹ que é querido por si mesmo e não puramente querido em vista de um outro. Trata-se, normalmente de um fim remoto que só pode ser alcançado por meio de *ea quae sunt ad finem*, que enquanto se apresentam como fim próximo e imediatamente alcançável pelo sujeito são propriamente objecto da escolha (*electio*) e não de intenção (*intentio*). «Donde, a intenção primeira e principal pertence àquilo que move para o fim»¹¹⁰. Tal facto não exclui que se possa utilizar o termo intenção em sentido amplo para significar qualquer acto da vontade em relação a tudo o que tenha alguma razão de fim, como por exemplo o objecto da *electio* que de sua natureza pertence às *ea quae sunt ad finem*¹¹¹. Neste caso, o seu significado praticamente coincide com o conceito de voluntário. Aquilo que fazemos voluntariamente é exactamente aquilo que temos intenção (em sentido amplo) de fazer¹¹².

Em sentido estrito «a intenção visa o fim enquanto é o termo do mo-

¹⁰⁹ *Ibidem*, ad 4: «intentio est actus voluntatis respectu finis».

¹¹⁰ *Ibidem*, c.: «Unde intentio primo et principaliter pertinet ad id quod movet ad finem».

¹¹¹ Cf. *ibidem*, II-II, 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»; *ibidem*, q. 110, a. 1, c.: «actus moralis ex duobus speciem sortitur, scilicet ex objecto, et ex fine. Nam finis est obiectum voluntatis, quae est primum movens in moralibus actibus. Potentia autem a voluntate mota habet suum obiectum, quod est proximum obiectum voluntarii actus, et se habet in actu voluntatis ad finem sicut materiale ad formale».

¹¹² Um dos problemas centrais no proporcionalismo é o facto de não considerar que a voluntariedade presente na *electio* configura já moralmente o sujeito moral. A *electio* não é *nunca* um facto pré-moral porque é um acto da vontade que tende para um determinado objecto (*finis proximus*). Cf. *Veritatis splendor*, n. 75: «erroneae solutiones sunt, coniunctae praesertim cum inepta intellectione obiecti actionis moralis. Nonnulli non satis existimant voluntatem definitis implicari delectionibus, quas ipsa operat: hae condicio sunt eius moralis probitatis eiusque ordinationis ad ultimum hominis finem»; *Summa theologiae*, I-II, q. 14, a. 3, c.: «electio semper est humanorum actuum»; T.G. BELMANS, *Le sens objectif de l'agir humain*, cit., p. 115: «le subjectivisme régnant est commandé par une conception inexacte du terme intention»; *ibidem*, p. 215: «la mauvaise fortune du terme objet a induit jusqu'aux meilleurs interprètes de S. Thomas à absolutiser l'importance du *finis operantis* aux dépens du *finis operis* assimilé à un facteur pré-moral»; CAETANO (cardeal), *Comentário à "Summa theologiae"*, I-II, q. 13, a. 6, cit., t. 6, p. 103: «Electio autem et quoad exercitium actus, et quoad specificationem, semper est libera»; A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Universalidad e inmutabilidad de los preceptos de la ley natural*, cit., pp. 215-229; M. RHONHEIMER, «Intrinsically Evil Acts» and the Moral Viewpoint, cit., pp. 1-39; IDEM, *Intentional Actions and the Meaning of Object*, cit., pp. 279-311.

vimento da vontade»¹¹³, donde resulta que são Tomás usa normalmente o termo *intentio* para se referir àqueles fins que são queridos por si mesmos e não em função de outros. Isto dá-se, de maneira absoluta, quando consideramos o fim último, que é o termo absoluto da vontade, mas é igualmente verdade que se pode ter intenção (em sentido estrito), ainda que de maneira relativa e não absoluta, de vários fins intermédios queridos por si mesmos, como quando por exemplo desejo recuperar a minha saúde. São Tomás exemplifica esta ideia afirmando que «no movimento que vai de A a C por B, C é o termo último; B é termo [intermédio], mas não é o último. E a intenção pode referir-se a ambos»¹¹⁴. Se tomo os medicamentos é porque quero recuperar a saúde (fim intermédio), e quero recuperar a saúde porque quero ser feliz (fim último). Há que ter presente que «nos moralistas modernos, a intenção designará o fim que se propõe explicitamente o sujeito no acto singular: querer dentro de tal ou tal intenção. Para são Tomás, a intenção tem um alcance muito maior, e atinge, mediante o encadeamento dos fins, o fim último. Desse modo, a intencionalidade voluntária pode ligar internamente todos os actos que um homem faz e todos os fins que ele persegue, realizando progressivamente a unidade da vida moral. [...] Os fins intermediários, aos quais se refere são Tomás como objectos de intenção, não são “meios”, pois são queridos como o termo da actividade do homem em certa ordem. [...] Tais realidades, contudo, também se subordinam ao fim último divino como fins intermediários ou secundários, e não como meios, no sentido utilitário da palavra. A expressão, porém empregada por são Tomás, *ea quae sunt ad finem*, “o que é para o fim”, é mais abrangente do que “meio”, conforme assinalámos, e pode englobar todos os fins intermediários»¹¹⁵. De todos estes fins, o homem pode ter intenção simultânea, seja quando se trata de fins ordenados entre si, seja quando se trata de fins não ordenados directamente entre si¹¹⁶, quando por exemplo aceito uma bebida

¹¹³ *Summa theologiae*, I-II, q. 12, a. 2, c.: «intentio respicit finem secundum quod est terminus motus voluntatis».

¹¹⁴ *Ibidem*: «in motu quo itur de a in c per b, c est terminus ultimus, b autem est terminus, sed non ultimus. Et utriusque potest esse intentio».

¹¹⁵ S.-Th. PINCKAERS, *Notas ao tratado sobre os actos humanos*, cit., nota d, p. 179.

¹¹⁶ Cf. *Summa theologiae*, I-II, q. 12, a. 3, c.: «aliqua duo possunt accipi dupliciter, vel ordinata ad invicem, vel ad invicem non ordinata. Et si quidem ad invicem fuerint ordinata, manifestum est ex praemissis quod homo potest simul multa intendere. Est enim intentio

para agradecer a um amigo gentil e para matar a sede.

Quanto à relação existente entre a *intentio* de um determinado fim e a *electio* dos *ea quae sunt ad finem*, são Tomás afirma que «o mesmo acto atinge o objecto [da *electio*] e a razão do objecto»¹¹⁷, ou seja o objecto da *intentio*, por isso «quanto eu digo: *quero o remédio por causa da saúde*, não designo senão um movimento da vontade»¹¹⁸. É necessário porém que antes de qualquer *electio* haja uma *intentio* de um fim, mas pode existir já em acto a *intentio* de um fim sem ainda se ter escolhido concretamente como será alcançado¹¹⁹. É a própria vontade em acto em relação a determinado fim que se move a si mesma a procurar os *ea quae sunt ad finem* adequados, como já tivemos oportunidade de assinalar anteriormente.

Acerca da natureza da *electio*, são Tomás dirá que se trata de um acto composto de razão e de vontade, em «que o acto que é essencialmente de uma potência ou hábito recebe a forma e a especificação de potência ou de *habitus* superiores, uma vez que o inferior é ordenado pelo superior»¹²⁰. Assim sendo, «é claro, pois, que a razão precede de algum modo a vontade e

non solum finis ultimi, ut dictum est, sed etiam finis medii. Simul autem intendit aliquis et finem proximum, et ultimum; sicut confectionem medicinae, et sanitatem. Si autem accipiantur duo ad invicem non ordinata, sic etiam simul homo potest plura intendere. Quod patet ex hoc, quod homo unum alteri praeeligit, quia melius est altero, inter alias autem conditiones quibus aliquid est melius altero, una est quod ad plura valet, unde potest aliquid praelegi alteri, ex hoc quod ad plura valet. Et sic manifeste homo simul plura intendit».

¹¹⁷ Cf. *ibidem*, a. 4, c.: «Idem autem actus cadit super obiectum, et super rationem obiecti»; cf. *Super Sent.*, lib. 2, d. 38, q. 1, a. 4, ad 4: «cum aliquis vult dare eleemosynam propter inanem gloriam, hic est *unus actus voluntatis*; et hic actus totus malus est, licet nunquam ad omne id quod in eo est malitiam habeat; unus enim particularis defectus sufficit ad hoc quod aliquid simpliciter malum dicatur. Sed verum est quod si vellet hoc quod est dare eleemosynam, ut rem quamdam non in ordine ad talem finem, actus ille voluntatis esset bonus, et esset alius actus voluntatis ab eo quo vult vanam gloriam». O itálico é nosso.

¹¹⁸ *Summa theologiae*, I-II, q. 12, a. 4, c.: «Cum enim dico, volo medicinam propter sanitatem, non designo nisi unum motum voluntatis».

¹¹⁹ Cf. *ibidem*, ad 3: «Sic igitur in quantum motus voluntatis fertur in id quod est ad finem, prout ordinatur ad finem, est *electio*. Motus autem voluntatis qui fertur in finem, secundum quod acquiritur per ea quae sunt ad finem, vocatur *intentio*. Cuius signum est quod *intentio* finis esse potest, etiam nondum determinatis his quae sunt ad finem, quorum est *electio*».

¹²⁰ *Ibidem*, q. 13, a. 1, c.: «actus qui est essentialiter unius potentiae vel habitus, recipit formam et speciem a superiori potentia vel habitu, secundum quod ordinatur inferius a superiori».

ordena o seu acto, uma vez que a vontade tende para seu objecto seguindo a ordem da razão, porque a potência apreensiva apresenta à apetitiva o seu objecto. Assim, o acto pelo qual a vontade tende para o que lhe é proposto como bem, visto que é ordenado para o fim pela razão, materialmente é da vontade, formalmente da razão. Em tal caso, a substância do acto refere-se materialmente à ordem que lhe é imposta pela potência superior. Donde a eleição substancialmente não ser acto da razão, mas da vontade, pois ela termina num movimento da alma para o bem que escolheu. Logo é evidente que a eleição é acto da potência apetitiva»¹²¹.

É importante reconhecer que «a escolha é a chave do acto humano, mas também o nó de todas as dificuldades da análise do agir, tanto em teologia como em filosofia. Aristóteles vê nisso um desejo e um juízo tão intimamente ligados que prefere não atribuir a escolha seja ao apetite, seja à razão. São Tomás corta o nó [...]: para ele, a escolha é substancialmente um acto da vontade, mas tão estreitamente associado ao juízo da razão que se unem como matéria e forma, como corpo e alma, de maneira vital»¹²². Para se falar propriamente de *electio* é necessário que existam várias alternativas que possam ser escolhidas, porque «no que é determinado só para uma coisa, não há lugar para escolha»¹²³. Mesmo nos casos em que aparentemente não temos escolha, existem sempre pelo menos duas possibilidades apresentadas pela razão prática à vontade, a de escolher fazer determinada acção ou a de escolher não fazer determinada acção. Assim, se me perguntarem se quero ir à festa de anos de um amigo meu tenho de *escolher* entre “ir à festa” ou “não ir à festa”. Ora cabe à razão prática, considerar e comparar entre

¹²¹ *Ibidem*: «Manifestum est autem quod ratio quodammodo voluntatem praecedit, et ordinat actum eius, in quantum scilicet voluntas in suum obiectum tendit secundum ordinem rationis, eo quod vis apprehensiva appetitivae suum obiectum repraesentat. Sic igitur ille actus quo voluntas tendit in aliquid quod proponitur ut bonum, ex eo quod per rationem est ordinatum ad finem, materialiter quidem est voluntatis, formaliter autem rationis. In huiusmodi autem substantia actus materialiter se habet ad ordinem qui imponitur a superiori potentia. Et ideo electio substantialiter non est actus rationis, sed voluntatis, perficitur enim electio in motu quodam animae ad bonum quod eligitur. Unde manifeste actus est appetitivae potentiae».

¹²² S.-Th. PINCKAERS, *Notas ao tratado sobre os actos humanos*, cit., nota b, p. 186.

¹²³ *Summa theologiae*, I-II, q. 13, a. 2, c.: «in his quae sunt penitus determinata ad unum, electio locum non habet».

si os diferentes modos como pode ser alcançado determinado fim, razão pela qual nas crianças e nos animais irracionais não se pode falar propriamente de escolha deliberada pois não têm capacidade de deliberar sobre *ae quae sunt ad finem*. Eles são movidos pelo apetite sensitivo que em virtude do instinto natural que se encontra determinado em relação aos bens particulares apreendidos cognoscitivamente. «O animal irracional escolhe uma coisa à outra porque o seu apetite está naturalmente determinado para ela»¹²⁴ e algo de análogo se passa com as crianças antes do uso de razão.

Pode o homem escolher livremente? Ou encontra-se determinado pelo objecto que lhe vem apresentado pela razão prática como sendo o melhor? A resposta, que São Tomás dá a esta questão permite compreender adequadamente a sua visão sobre a liberdade humana. A sua resposta é simultaneamente articulada e equilibrada. Quando a razão prática delibera, considerando e comparando diversos objectos alternativos em vista de um determinado fim, é capaz de reconhecer determinadas razões de bem diferentes. Assim determinado objecto apresenta-se como sendo o melhor segundo determinado aspecto de bem, mas quando consideramos a bondade do objecto segundo outra perspectiva, outro poderá ser o objecto mais apetecível. Por exemplo, determinado computador apresenta-se como sendo a melhor compra se considerarmos a sua *performance*, mas quando consideramos o preço, a escolha melhor provavelmente recai sobre outro modelo. Dado que nenhum dos bens finitos se identifica plenamente com o bem universal, é sempre possível à razão prática encontrar diferentes opções melhores segundo diferentes aspectos do bem considerados¹²⁵. Só a felicidade, enquanto bem absoluto, é necessariamente querida pela vontade. Quando a razão apresenta à vontade diferentes objectos alternativos em vista de um mesmo fim a questão só fica decidida com o acto da vontade de *electio* de um dos objectos¹²⁶. Por isso, «não se pode concluir, de modo algum, que o juízo prático se efectue em primeiro lugar, e que a escolha siga como uma simples

¹²⁴ *Ibidem*, ad 2: «brutum animal accipit unum prae alio, quia appetitus eius est naturaliter determinatus ad ipsum».

¹²⁵ Cf. J. de SÃO TOMÁS, *Naturalis philosophiae*, IV pars, Marietti, Turin 1937, p. 402: «Omnia autem bona, quae non repraesentantur ut plene bona vel connexionem necessariam habentia cum pleno bono, displicere possunt voluntati, et non necessitant illam».

¹²⁶ Cf. CAETANO (cardeal), *Comentário à "Summa theologiae"*, I-II, q. 13, a. 6, cit., t. 6, p. 104: «simpliciter namque et absolute voluntas a toto genere eligibilium libera est, ad nullum necessario inclinatur».

tue em primeiro lugar, e que a escolha siga como uma simples consequência ou aplicação. Com efeito, o juízo prático e a escolha são concomitantes e correlacionados: a escolha não pode existir sem o juízo que lhe apresenta o bem, tampouco o juízo prático pode existir sem escolha voluntária, uma vez que ele incide sobre o que convém à vontade seguindo as suas inclinações e disposições»¹²⁷. São Tomás defende portanto que «o homem não elege necessariamente»¹²⁸ pois «tudo aquilo que a razão pode apreender como bem, para isso a vontade pode tender»¹²⁹. Isto é também verdade quando se escolhe não agir, pois vê-se nisso um bem.

Uma vez que a vontade se encontra em acto em relação a determinado fim que não pode ser alcançado imediatamente, ela move a razão prática a deliberar sobre *ea quae sunt ad finem*, num esforço de discernimento em vista da *electio*. «Propriamente a deliberação implica comparação feita entre muitas coisas»¹³⁰, ou seja comparação de meios alternativos para alcançar o fim desejado. Porém «deve-se ter em conta que nas coisas particulares e contingentes para se conhecer algo certo é preciso considerar muitas circunstâncias ou condições, que um só homem não pode facilmente considerar»¹³¹. Sozinho é difícil, discernir qual é a escolha mais virtuosa, «quando, porém, está determinada não só a coisa como também o modo, neste caso não há necessidade de deliberação»¹³² alguma, porque no fundo não há ne-

¹²⁷ S.-Th. PINCKAERS, *Notas ao tratado sobre os actos humanos*, cit., nota d, p. 189.

¹²⁸ *Summa theologiae*, I-II, q. 13, a. 6, c.: «homo non ex necessitate eligit».

¹²⁹ *Ibidem*: «Quidquid enim ratio potest apprehendere ut bonum, in hoc voluntas tendere potest». Existe uma multiplicidade grande de maneiras sob as quais a razão prática pode considerar a bondade de determinado objecto moral, e este facto ajuda-nos a perceber o porquê de pessoas perante situações objectivamente semelhantes poderem seguir escolhas tão diferentes. Todas escolhem o que lhes parece ser melhor, mas cada uma foi levada a considerar determinada razão de bem como a mais relevante. A virtude dispõe o sujeito moral à escolha excelente, mas existem uma pluralidade de virtudes e nem todos as possuem do mesmo modo, o que torna a complicar as coisas novamente. Assim o ditame da razão prática pode variar de pessoa para pessoa, e isto não implica a negação da dimensão objectiva da moralidade. Como se vê a questão é complexa e muito interessante.

¹³⁰ *Ibidem*, q. 14, a. 3, c.: «consilium proprie importat collationem inter plures habitam».

¹³¹ *Ibidem*: «Est autem considerandum quod in particularibus contingentibus, ad hoc quod aliquid certum cognoscatur, plures conditiones seu circumstantias considerare oportet, quas ab uno non facile est considerari».

¹³² *Ibidem*, a. 4, ad 3: «Sed quando determinatur non solum res, sed modus, tunc non est

nhuma escolha a fazer.

«O princípio na investigação da deliberação é o fim, que é o primeiro na intenção, mas posterior no existir. Segundo essa consideração, é necessário que a investigação da deliberação seja resolutive, começando por aquilo que se busca no futuro, até que se chegue ao que deve ser feito imediatamente»¹³³. Recordamos, que segundo são Tomás, na ordem da intenção, procede-se do fim último até ao fim mais próximo¹³⁴, e que por seu lado, na ordem da execução, procede-se do fim próximo em direcção ao fim último, «donde a ordem do raciocínio a respeito das acções é contrária à ordem das acções»¹³⁵.

São Tomás afirma que consentir «é acto da potência apetitiva»¹³⁶ e não intelectual, ou seja é um acto da vontade não do intelecto, ainda que «deve-se dizer que sentir, propriamente falando, pertence à potência apreensiva, mas por semelhança com a experiência, pertence à apetitiva»¹³⁷. Ora dado que a vontade é apetite racional, não é de estranhar que «consentir [...] implica uma certa união com aquilo a que se consente. Por isso, a vontade, à qual pertence tender para a coisa, mais propriamente se diz que consente»¹³⁸. Por vezes as paixões da sensibilidade, apresentadas pela razão prática como um bem desejável à vontade, conduzem ao consenso, mas como já foi dito, elas não têm força necessitante, como acontece nos animais irracionais,

opus consilio».

¹³³ *Ibidem*, a. 5, c.: «Principium autem in inquisitione consilii est finis, qui quidem est prior in intentione, posterior tamen in esse. Et secundum hoc, oportet quod inquisitio consilii sit resolutive, incipiendo scilicet ab eo quod in futuro intenditur, quousque perveniatur ad id quod statim agendum est».

¹³⁴ Cf. *ibidem*, q. 89, a. 6, c.: «primum quod tunc homini cogitandum occurrit, est deliberare de seipso. Et si quidem seipsum ordinaverit ad debitum finem, per gratiam consequetur remissionem originalis peccati. Si vero non ordinet seipsum ad debitum finem, secundum quod in illa aetate est capax discretionis, peccabit mortaliter, non faciens quod in se est».

¹³⁵ *Ibidem*, q. 14, a. 5, ad 1: «ideo ordo ratiocinandi de operationibus, est contrarius ordini operandi».

¹³⁶ *Ibidem*, q. 15, a. 1, c.: «consentire est actus appetitivae virtutis».

¹³⁷ *Ibidem*, ad 2: «dicendum, quod sentire proprie dictum ad apprehensivam potentiam pertinet, sed secundum similitudinem cuiusdam experientiae, pertinet ad appetitivam».

¹³⁸ *Ibidem*, ad 3: «consentire est simul sentire, et sic importat quandam coniunctionem ad id cui consentitur. Et ideo voluntas, cuius est tendere ad ipsam rem, magis proprie dicitur consentire».

que seguem necessariamente as suas paixões. O homem pode não consentir às sugestões da paixão¹³⁹. Estando assim as coisas, pode parecer que o conceito de consentimento e de escolha se identificam, mas não, «deve-se dizer que a escolha acrescenta ao consentimento uma relação com respeito àquilo para o que se escolheu previamente algo, e por isso, após o consentimento, ainda permanece a escolha. Mas pode acontecer que pela deliberação se encontrem muitas coisas que levam ao fim, e se qualquer uma delas agrada, nelas se consente. Todavia entre muitas coisas que agradam, escolhemos uma. Mas, se houver uma só que agrada, o consentimento e a eleição não se diferenciam por distinção real, mas, por distinção de razão»¹⁴⁰. Por exemplo, quando estou a comprar um gelado, posso consentir muitos sabores, mas escolho de facto dois ou três. Sobre esta distinção conceptual entre consenso e escolha, há que afirmar que «sente-se aqui a dificuldade experimentada por são Tomás em introduzir o consentimento agostiniano em sua análise. Para santo Agostinho, o consentimento era propriamente uma escolha, assumindo a responsabilidade do pecado. São Tomás reduz um pouco, por conseguinte, a natureza do consentimento, distinguindo-o da escolha e associando-o à deliberação. A distinção final entre o consentimento e a escolha é fina e um pouco subtil, mas busca explicar tão exactamente quanto possível os dados reais»¹⁴¹ da experiência.

Após ter estudado a natureza da escolha e do consentimento, são Tomás debruça-se sobre o “uso”¹⁴² enquanto acto da vontade. O uso dá-se quando nos aplicamos a determinada acção escolhida, na qual a vontade move as outras faculdades da alma aplicando-as à acção segundo a natureza própria de cada qual. «Estas estão para a vontade, pela qual são aplicadas à

¹³⁹ Cf. *ibidem*, a. 2, ad 3: «homines qui ex passione agunt, possunt passionem non sequi. Non autem bruta animalia»; *ibidem*, a. 4, c.: «consensus in actum pertinet ad rationem superiorem, secundum tamen quod in ratione voluntas includitur».

¹⁴⁰ *Ibidem*, a. 3, ad 3: «dicendum quod electio addit supra consensum quandam relationem respectu eius cui aliquid praeeligitur, et ideo post consensum, adhuc remanet electio. Potest enim contingere quod per consilium inveniuntur plura ducentia ad finem, quorum dum quodlibet placet, in quodlibet eorum consentitur, sed ex multis quae placent, praeaccipimus unum eligendo. Sed si inveniatur unum solum quod placeat, non differunt re consensus et electio, sed ratione tantum».

¹⁴¹ S.-Th. PINCKAERS, *Notas ao tratado sobre os actos humanos*, cit., nota d, p. 208.

¹⁴² Cf. S.L. BROCK, *Action and Conduct*, cit., pp. 175 ss.

acção, como instrumentos para o agente principal»¹⁴³. Uma vez que quero fugir deste cão mau que me quer morder, *uso* as minhas pernas para correr o melhor que posso. Fala-se de uso, portanto, quando chega o momento de executar a acção, pois «usar é aplicar um princípio da acção à acção, como consentir é aplicar o movimento apetitivo a algo apetecível. Aplicar uma coisa à outra só é de quem tem arbítrio sobre a coisa, e isso é só daquele que sabe referir uma coisa à outra, e isso pertence à razão. Por isso, somente o animal racional consente e usa»¹⁴⁴. Usar implica, pois, aplicar-se a determinada acção, «logo, usar é sempre daquilo que é para o fim. Por isso, as coisas convenientes para o fim se dizem úteis, e, às vezes a utilidade é chamada de uso»¹⁴⁵. Nesta linha de pensamento pode-se afirmar que a amizade é muito útil, não porque seja algo de puramente instrumental, bem pelo contrário, mas porque faz parte daquelas coisas que concorrem para alcançar a felicidade¹⁴⁶. Hoje em dia a racionalidade utilitarista dominante na cultura actual pode dificultar a compreensão adequada do sentido de útil para São Tomás. São Tomás diria, por exemplo, que a virtude é útil, coisa que soa no mínimo bizarra aos ouvidos de um utilitarista de hoje¹⁴⁷. Existe ainda outro sentido

¹⁴³ *Summa theologiae*, I-II, q. 16, a. 1, c.: «quae comparantur ad voluntatem, a qua applicantur ad agendum, sicut instrumenta ad principale agens».

¹⁴⁴ *Ibidem*, a. 2, c.: «uti est applicare aliquod principium actionis ad actionem, sicut consentire est applicare motum appetitivum ad aliquid appetendum, ut dictum est. Applicare autem aliquid ad alterum non est nisi eius quod habet arbitrium super illud, quod non est nisi eius qui scit referre aliquid in alterum, quod ad rationem pertinet. Et ideo solum animal rationale et consentit, et utitur».

¹⁴⁵ *Ibidem*, a. 3, c.: «ideo uti semper est eius quod est ad finem. Propter quod et ea quae sunt ad finem accommodata, utilia dicuntur; et ipsa utilitas interdum usus nominatur».

¹⁴⁶ Cf. CAETANO (cardeal), *Comentário à "Summa theologiae"*, I-II, q. 19, a. 2, cit., t. 6, p. 143: «id quod est ad finem, dupliciter comparari potest ad voluntatem. Uno modo, ut sic: et non habet aliam bonitatem, sed finis est eius ratio fundamentalis. Alio modo, secundum aliquam aliam propriam bonitatem: et sic non est ut ad finem, sed ut seorsum volitum».

¹⁴⁷ Assistimos nas últimas décadas à tentativa de importação da racionalidade utilitarista proveniente do âmbito económico para o discurso ético e moral. Desta tentativa são frutos a ética utilitarista, o consequencialismo e o proporcionalismo que pretendem avaliar a moralidade das acções considerando, numa perspectiva da terceira pessoa, as consequências que delas derivam. Trata-se de maximizar o *output* das nossas acções sobretudo numa perspectiva de otimizar o bem-estar pessoal e social. Tal tentativa acaba por anular a perspectiva própria da moral. Cf. *Veritatis splendor*, n. 77: «Reputatio bonorum atque malorum, quae ad actione quadam praevideri possunt, methodus apta non est ad statuendum

em que se afirma que a vontade usa. Dado que a vontade é uma faculdade espiritual, e que portanto também consegue referir-se ao próprio acto, coisa que as faculdades ligadas a um órgão material não conseguem¹⁴⁸, pode afirmar-se que a vontade usa-se a si mesma no aplicar-se aos próprios actos. São Tomás formula esta importante ideia, afirmando que «os actos da vontade reflectem-se sobre si mesmos, em qualquer acto da vontade podem ser aceites o consentimento, a eleição e o uso, como se dissesse que a vontade consente em eleger, consente em consentir, e se usa para consentir e eleger»¹⁴⁹.

d) Actos imperados pela vontade

Na q. 17 da I-II, são Tomás estuda em nove artigos a natureza dos actos imperados pela vontade através da razão às outras faculdades humanas. «Imperar é [...] essencialmente acto da razão, porque o que impera ordena o que é imperado para o agir, intimando ou advertindo»¹⁵⁰, afirma são Tomás. É a razão prática que afirma: “faz isto” ou “não deves fazer aquilo”. Como porém «o primeiro movente das potências da alma para o exercício é a vontade [...] segue-se que aquilo que a razão move por império, procede da potência da vontade. Conclui-se, pois, que imperar é acto da razão, pressuposto o acto da vontade, em virtude do qual a razão move por império para o exercício do acto»¹⁵¹. Importa sublinhar que «a definição de império

sitne delectio certae se gerendi rationis “secundum speciam suam” vel “in se ipsa” moraliter bona an mala, licita an illicita»; M. RHONHEIMER, *Legge naturale e ragione pratica*, cit., p. 335: «l’etica utilitaristica é un’etica eudamonistica, ma in quanto tale non ha affatto elaborato una teoria della felicità, ossia non conosce alcun criterio per determinare in che cosa mai consista la felicità dell’uomo».

¹⁴⁸ Por exemplo, enquanto a vontade pode querer este acto de querer, a vista não pode ver este acto de visão.

¹⁴⁹ *Summa theologiae*, I-II, q. 16, a. 4, ad 3: «actus voluntatis reflectuntur supra seipsos, in quolibet actu voluntatis potest accipi et consensus, et electio, et usus, ut si dicatur quod voluntas consentit se eligere, et consentit se consentire, et utitur se ad consentiendum et eligendum».

¹⁵⁰ *Ibidem*, q. 17, a. 1, c.: «Imperare autem est quidem essentialiter actus rationis, imperans enim ordinat eum cui imperat, ad aliquid agendum, intimando vel denunciando».

¹⁵¹ *Ibidem*: «Primum autem movens in viribus animae ad exercitium actus, est voluntas, ut supra dictum est. Cum ergo secundum movens non moveat nisi in virtute primi moventis,

ou imperar como um acto da razão contendo um impulso voluntário é muito importante, pois ela determina a definição de lei, de preceitos, de comandos como sendo obras da razão, em primeiro lugar, e não obras da pura vontade do legislador, conforme se dirá mais tarde»¹⁵². São Tomás ainda que reconheça que «a raiz da liberdade é sobretudo a vontade»¹⁵³, dá um determinante lugar à razão prática pois é essa que forma o juízo prático acerca do bem a perseguir e do mal a evitar. Evita-se assim, anular a liberdade da vontade, porque «a vontade pode livremente tender para diferentes objectos, porque a razão pode ter concepções diversas do bem»¹⁵⁴, e ainda, cair numa concepção em que se define a liberdade como um puro acto da vontade separando-a da verdade prática acerca do bem a fazer-se e do mal a evitar-se, com o perigo consequente de se cair na arbitrariedade absoluta¹⁵⁵. O Aquinate também distingue, oportunamente, o modo de agir do homem, do modo de agir dos animais irracionais, asserindo que «o impulso para a acção nos homens procede da razão. Por isso, o seu impulso para a acção tem razão de império. Mas, nos animais irracionais, o impulso procede do instinto da na-

sequitur quod hoc ipsum quod ratio movet imperando, sit ei ex virtute voluntatis. Unde relinquitur quod imperare sit actus rationis, praesupposito actu voluntatis, in cuius virtute ratio movet per imperium ad exercitium actus».

¹⁵² S.-Th. PINCKAERS, *Notas ao tratado sobre os actos humanos*, cit., nota b, p. 219. Como é sabido depois de G. Ockham entra-se numa visão profundamente voluntarista do conceito de lei. Para Ockham tem força de lei aquele preceito que vem emandado pela autoridade do legislador, independentemente da *ordo rationis*. Nesta linha de raciocínio a virtude da obediência tende a usurpar o lugar de *auriga virtutum* que são Tomás atribuía à prudência.

¹⁵³ *Summa theologiae*, I-II, q. 17, a. 1, arg. 2: «radix libertatis est maxime in voluntate».

¹⁵⁴ *Ibidem*, ad 2: «voluntas libere potest ad diversa ferri, quia ratio potest habere diversas conceptiones boni».

¹⁵⁵ Cf. *De veritate*, q. 24, a. 2, c.: «bruta nullo modo sunt liberi arbitrii. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod cum ad operationem nostram tria concurrant, scilicet cognitio, appetitus, et ipsa operatio, tota ratio libertatis ex modo cognitionis dependet. Appetitus enim cognitionem sequitur, cum appetitus non sit nisi boni, quod sibi per vim cognitivam proponitur. [...] Iudicium autem est in potestate iudicantis secundum quod potest de suo iudicio iudicare: de eo enim quod est in nostra potestate, possumus iudicare. Iudicare autem de iudicio suo est solius rationis, quae super actum suum reflectitur, et cognoscit habitudines rerum de quibus iudicat, et per quas iudicat: unde totius libertatis radix est in ratione constituta. Unde secundum quod aliquid se habet ad rationem, sic se habet ad liberum arbitrium»; CAETANO (cardeal), *Comentário à "Summa theologiae"*, I-II, q. 17, a. 2, cit., t. 6, p. 119: «radix libertatis formaliter est voluntas, causaliter est ratio».

tureza, pois o apetite deles logo que apreende o que lhes é conveniente ou inconveniente, naturalmente os move para a perseguição ou a fuga. Por isso, são ordenados por outro para a acção, não por si mesmos. Por isso neles há impulso, mas não império»¹⁵⁶.

Quanto à relação existente entre o uso e o império, a Aquinate sustenta que «o uso do que é para o fim, enquanto está na razão que o refere ao fim, precede a eleição, como acima foi dito. Por onde, muito mais precederá o império. Mas o uso daquilo que é para o fim, enquanto está sujeito a uma potência executiva, segue-se ao império»¹⁵⁷, ou seja, segundo a ordem da intenção o uso precede o império, mas se considerarmos a ordem da execução o uso segue-se ao império. Deve-se ter presente que estas distinções feitas por são Tomás se colocam sob o plano estrutural da acção humana e não implicam portanto uma necessária diferenciação temporal. Podem perfeitamente dar-se simultaneamente em determinada acção real.

Quanto à unidade entre o império e o acto imperado, são Tomás dirá que formam um só acto humano em que «o acto de uma potência inferior está materialmente para o acto da [potência] superior»¹⁵⁸. Assim a vontade aplica as outras faculdades ao acto próprio enformando-as com o próprio acto de querer. Digamos que o acto da vontade forma como que a alma da acção¹⁵⁹ que envolve diversas outras faculdades humanas com os seus actos

¹⁵⁶ *Summa theologiae*, I-II, q. 17, a. 2, ad 3: «Homines enim faciunt impetum ad opus per ordinationem rationis, unde habet in eis impetus rationem imperii. In brutis autem fit impetus ad opus per instinctum naturae, quia scilicet appetitus eorum statim apprehenso convenienti vel inconvenienti, naturaliter movetur ad prosecutionem vel fugam. Unde ordinantur ab alio ad agendum, non autem ipsa seipsa ordinant ad actionem. Et ideo in eis est impetus, sed non imperium».

¹⁵⁷ *Ibidem*, a. 3, c.: «usus eius quod est ad finem, secundum quod est in ratione referente ipsum in finem, praecedat electionem, ut supra dictum est. Unde multo magis praecedat imperium. Sed usus eius quod est ad finem, secundum quod subditur potentiae executivae, sequitur imperium».

¹⁵⁸ *Ibidem*, a. 4, c.: «actus inferioris potentiae materialiter se habet ad actum superioris».

¹⁵⁹ Cf. E. COLOM, A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Scelti in Cristo*, cit., p. 177: «la azione morale non é un semplice evento esterno al quale seguono certi effetti. L'evento e gli effetti sono solo la componente fisica dell'azione, il corpo dell'azione, ma l'azione volontaria é costituita anche, e in senso formale, dalla volontarietà, che é come la sua anima»; S. RAMÍREZ, *De actibus humanis*, cit., p. 561: «Ita se habet moralitas actus interioris ad moralitatem actus exterioris sicut anima ad corpus».

próprios, e «quando uma potência move a outra, seus actos são de certo modo um»¹⁶⁰. Quando estou a fugir do cão correndo, a minha vontade de fugir do cão correndo é a “alma” ou a forma de toda a minha acção, acção esta que engloba o uso de diversas faculdades coordenadas entre si que formam o “corpo” ou a matéria da acção.

Se a razão quanto à ordem da execução não é capaz de aplicar a vontade ao próprio acto, sendo esta a mover-se a si mesma, o mesmo não se pode dizer da vontade, pois está em seu poder o querer ou não aplicar a razão ao próprio acto em alguns casos, ou seja, posso querer pensar ou não pensar, pensar nisto ou naquilo. Quando o intelecto humano considera verdades evidentes, como por exemplo os primeiros princípios, não pode não assentir a essas, «há, porém, algumas coisas que não convencem o intelecto quando apreendidas, de modo que podemos a elas assentir ou delas dissentir [...]. Nestes casos o assentimento e o dissentimento estão em nosso poder, e podem ser imperados»¹⁶¹. Isto significa que «dependem de nós o exercício do intelecto, o esforço para estudar, buscar, e o assentimento a uma verdade que não é manifesta. Tal será o caso, em maior ou menor medida, no que se refere a nossos actos concretos, que são contingentes e complexos, como também no acto de fé, humana ou divina. O assentimento imperado não será uma obrigação da vontade, mas procederá de uma luz superior, percebida de maneira incoativa, mas segura, como é a sabedoria ou a ciência do mestre para o discípulo»¹⁶². Nesta linha «deve-se dizer que a razão impera a si mesma como a vontade move a si mesma, [...] e isto acontece quando ambas as potências reflectem sobre os seus actos, movendo-se de um ao outro»¹⁶³.

Quanto ao domínio que temos sobre os actos da sensibilidade, são Tomás reconhece que «a razão é superior ao irascível e ao concupiscível não

¹⁶⁰ *Summa theologiae*, I-II, q. 17, a. 4, ad 1: «quando una potentia est movens alteram, tunc actus earum sunt quodammodo unus».

¹⁶¹ *Ibidem*, a. 6, c.: «Sunt autem quaedam apprehensa, quae non adeo convincunt intellectum, quin possit assentire vel dissentire, vel saltem assensum vel dissensum suspendere, propter aliquam causam, et in talibus assensus ipse vel dissensus in potestate nostra est, et sub imperio cadit».

¹⁶² S.-Th. PINCKAERS, *Notas ao tratado sobre os actos humanos*, cit., nota g, p. 226.

¹⁶³ *Summa theologiae*, I-II, q. 17, a. 6, ad 1: «dicendum quod ratio hoc modo imperat sibi ipsi, sicut et voluntas movet seipsam, [ut supra dictum est,] inquantum scilicet utraque potentia reflectitur supra suum actum, et ex uno in aliud tendit».

por um domínio despótico, que é próprio do senhor em relação ao escravo, mas por um domínio político e régio, que é próprio dos homens livres»¹⁶⁴, ou seja temos algum poder sobre os actos nossas faculdades sensíveis, mas as nossas paixões podem por vezes resistir e “fazer guerra” ao domínio político da razão e da vontade. Serão necessárias as virtudes, nomeadamente a da temperança e da fortaleza, para conseguir “educar” a sensibilidade a cooperar com maior docilidade com o império da razão prática, ajudando assim o homem a alcançar mais facilmente o seu verdadeiro bem.

Em relação à faculdade motora, como é evidente a todos, esta enquanto faculdade humana está submetida à razão¹⁶⁵, «porém os membros que seguem as potências naturais não estão submetidos ao império da razão»¹⁶⁶, como é o caso do músculo cardíaco¹⁶⁷ que não está submetido ao império da razão.

e) *Considerações finais*

Como concebe são Tomás o acto humano? Para são Tomás, o acto humano é um acto livre, pois é um acto sob o qual o homem tem senhoria em virtude da sua razão e da sua vontade¹⁶⁸, e é por tal razão que se afirma que no acto voluntário o homem é verdadeiramente senhor dos seus actos¹⁶⁹. Este acto livre é um acto que *procede de uma vontade deliberada* que se concretiza numa determinada *electio*. A vontade humana é uma potência apetitiva da alma racional que tem *per natura* como objecto próprio o bem

¹⁶⁴ *Ibidem*, a. 7, c.: «quod ratio praeest irascibili et concupiscibili non principatu despotico, qui est domini ad servum; sed principatu politico aut regali, qui est ad liberos».

¹⁶⁵ Cf. *ibidem*, a. 9, c.: «omnes motus membrorum quae moventur a potentiis sensitivis, subduntur imperio rationis».

¹⁶⁶ *Ibidem*: «motus autem membrorum qui consequuntur vires naturales, non subduntur imperio rationis».

¹⁶⁷ Cf. *ibidem*, ad 2: «motus cordis est secundum naturam, et non secundum voluntatem».

¹⁶⁸ Cf. CAETANO (cardeal), *Comentário à “Summa theologiae”*, I-II, q. 10, a. 1, cit., t. 6, p. 84: «liberum habet pro causa velle, naturalem autem esse: id enim solum libere fit, quod fit quia vult».

¹⁶⁹ Cf. M. RHONHEIMER, *Legge naturale e ragione pratica*, cit., p. 174: «l’uomo è capace di indirizzare se stesso verso il bene, conoscendo e volendo il bene, e con il “dominium” dei suoi atti».

universal apreendido e ordenado pela razão humana. A razão humana, faculdade cognoscitiva da alma humana, tem por objecto próprio o *ens*, aquilo que é, e conseqüentemente a verdade acerca do ser. Porém, a mesma razão, que por natureza é especulativa, diz-se prática por extensão enquanto considera o bem a fazer-se e o mal a evitar-se, apresentando à vontade os bens para os quais esta deve tender. O bem universal ou absoluto, diz-se também fim último do agir humano e apresenta-se como uma realidade transcendente ao sujeito moral e não se identifica com o acto imanente da boa vontade. O homem está pois naturalmente inclinado para um bem absoluto transcendente, e sobre esta inclinação funda-se o seu desejo natural de felicidade¹⁷⁰ que se apresenta como algo necessário, ou seja, algo que está para além do arbítrio humano.

Qualquer ente, enquanto agente, age necessariamente por um fim¹⁷¹. Os agentes não racionais tendem naturalmente e necessariamente para fins que lhe são dados pela sua própria natureza que, não nos podemos esquecer, é uma natureza concreta criada por Deus¹⁷². A natureza do homem, é de ser um animal racional, que em virtude da sua razão prática é capaz de colher a razão de bem de diferentes fins alternativos, que por vezes se excluem mutuamente¹⁷³, e mover-se a si mesmo na perseguição de alguns. O homem age pois como “pai” das próprias escolhas, movendo-se para o seu fim com um conhecimento formal da bondade do mesmo. Para que possa viver com fidelidade esta sua vocação natural à felicidade, é necessário que chegue a com-

¹⁷⁰ Cf. *Summa theologiae*, I, q. 83, a. 1, ad 5: «naturaliter homo appetit ultimum finem, scilicet beatitudinem».

¹⁷¹ Cf. *ibidem*, I-II, q. 1, a. 2, c.: «omnia agentia necesse est agere propter finem».

¹⁷² Cf. *Compendium theologiae*, lib. 1, cap. 100: «Deus res in esse produxit non per necessitatem naturae, sed per intellectum et voluntatem, omne autem tale agens agit propter finem, operativi enim intellectus finis principium est: necesse est igitur omnia quae a Deo sunt facta, propter finem esse. Adhuc. Productio rerum a Deo optime facta est: optimi enim est optime facere unumquodque. Melius est autem fieri aliquid propter finem quam absque finis intentione: ex fine enim est ratio boni in his quae fiunt. Sunt igitur res a Deo factae propter finem. Huius etiam signum apparet in his quae a natura aguntur, quorum nihil in vanum est, sed propter finem unumquodque».

¹⁷³ Cf. CAETANO (cardeal), *Comentário à “Summa theologiae”*, I-II, q. 8, a. 3, cit., t. 6, p. 72: «idem actus voluntatis esset simul volitio et nolitio: ut patet cum quis odit peccatum propter Deum. Si enim est unus actus, erit simul velle Deum ut finem, et nolle peccatum ut repugnans fini».

preender que o fim último para o qual naturalmente tendemos, não pode ser outra coisa senão Deus, pois só Ele é Bom *simpliciter*, em todos os sentidos. Só Deus pode satisfazer de maneira total o desejo de felicidade presente no coração de cada homem.

Para são Tomás, “apetite” é uma tendência que procede de um princípio intrínseco do ente, que pode ser quer a forma natural¹⁷⁴, quer uma forma apreendida sensivelmente ou uma forma inteligível¹⁷⁵. É pois em virtude do apetite próprio, que cada ente tende para o seu bem e uma vez que o alcança repousa nele. Nos entes não dotados de conhecimento sensível o apetite segue apenas as inclinações determinadas pela sua forma substancial¹⁷⁶. No caso dos animais irracionais dotados de conhecimento sensível, o apetite inclina-se também a seguir formas conhecidas sensivelmente, formas estas

¹⁷⁴ A forma substancial determina a natureza própria de cada ente e determina também a dinâmica do seu apetite. Todos os entes têm pois, em virtude da própria natureza, determinadas inclinações naturais, que, no caso do homem, a razão prática naturalmente apreende. Cf. *Summa theologiae*, I-II, q. 94, a. 2, c.: «Sicut autem ens est primum quod cadit in apprehensione simpliciter, ita bonum est primum quod cadit in apprehensione practicae rationis, quae ordinatur ad opus, omne enim agens agit propter finem, qui habet rationem boni. Et ideo 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. Quia vero bonum habet rationem finis, malum autem rationem contrarii, inde est quod omnia illa ad quae homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona, et per consequens ut opere prosequenda, et contraria eorum ut mala et vitanda. Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium, est ordo praeceptorum legis naturae»; *ibidem*, II-II, q. 47, a. 15, c.: «fines recti humanae vitae sunt determinati».

¹⁷⁵ Cf. *ibidem*, I-II, q. 8, a. 1, c.: «omnis inclinatio consequatur aliquam formam, appetitus naturalis consequitur formam in natura existentem, appetitus autem sensitivus, vel etiam intellectivus seu rationalis, qui dicitur voluntas, sequitur formam apprehensam».

¹⁷⁶ Cf. *Contra Gentiles*, lib. 3, cap. 2, n. 6: «Omne agens vel agit per naturam, vel per intellectum. De agentibus autem per intellectum non est dubium quin agant propter finem: agunt enim praeconciptes in intellectu id quod per actionem consequuntur, et ex tali praeconceptione agunt; hoc enim est agere per intellectum. Sicut autem in intellectu praeconciptente existit tota similitudo effectus ad quem per actiones intelligentis pervenitur, ita in agente naturali praeexistit similitudo naturalis effectus, ex qua actio ad hunc effectum determinatur: nam ignis generat ignem, et oliva olivam. Sicut igitur agens per intellectum tendit in finem determinatum per suam actionem, ita agens per naturam».

que se relacionam de uma maneira um pouco mais adequada à natureza do *bonum*. Neste caso diz-se que o acto apetitivo pertence com maior intensidade ao agente, é mais “dele”, pois pressupõe um acto de conhecimento sensível sem o qual não seria levado a agir. Como tivemos oportunidade de referir previamente, esta é a razão pela qual são Tomás aplica de maneira análoga o conceito de voluntário também aos actos do apetite sensível dos animais irracionais, pois são actos que manifestam já um certo grau de imanência, de facto procedem de um princípio intrínseco e são acompanhados do conhecimento sensível do fim. Só no homem, porém, é que se dá o voluntário em sentido próprio, dado que só a razão humana colhe a *ratio boni*, de determinada acção. Isto permite exercitar uma causalidade superior sobre o próprio agir. De facto, o homem, não só conhece a finalidade intrínseca ao próprio agir, mas também é capaz de deliberar sobre a conveniência de um fim e sobre aquilo que é necessário para alcançá-lo, podendo posteriormente inclinar-se ou não para ele. Por isso dizemos que a sua inclinação é livre pois não há uma *determinatio ad unum* como nos animais irracionais. Ao contrário destes últimos, o homem pode dar verdadeiramente início, em virtude do acto da vontade, à sua inclinação em relação a determinado objecto apresentado pela razão prática como um bem conveniente¹⁷⁷. Pode até acontecer que aquilo que repugna à sensibilidade seja apreendido pela razão como um bem desejável, como quando, por exemplo, tomo um remédio de sabor muito amargo para alcançar a cura de uma doença, coisa que um animal irracional nunca desejaria naturalmente¹⁷⁸.

No acto humano, a razão e a vontade (apetite racional) trabalham mui-

¹⁷⁷ Cf. *Summa theologiae*, I, q. 82, a. 2, ad 1: «voluntas in nihil potest tendere nisi sub ratione boni. Sed quia bonum est multiplex, propter hoc non ex necessitate determinatur ad unum».

¹⁷⁸ Cf. CAETANO (cardeal), *Comentário à “Summa theologiae”*, I-II, q. 8, a. 1, cit., t. 6, p. 69: «Quod autem decipit oppositum dicentes, est quia sunt quaedam absolute volita vel nolita quae neutralia videntur, sed non sunt. Patet de hac vita martyrum, et proiectione mercium in mare: martyres enim volunt vivere absolute, et cum hoc volunt propter Deum privare vita; et similiter negotiatores nolunt proicere merces, et cum hoc nolunt perdere vita salvando merces. In istis enim videtur quod nec propter se, nec propter aliud sint volita aut nolita. Sed si quis diligenter inspiciat, martyr amat hanc vitam propter se, quoniam amat eam propter propriam ipsius vitae bonitatem, absque relatione ad alium finem: sed quia magis amat Deum, et Dei gloriam ac testimonium, quam propriam vitam, ideo vult oppositum vitae propter aliud, scilicet Deum».

to unidas e ainda que sejam convenientes várias distinções conceptuais entre ambas, seria errado separar a dinâmica própria de cada uma destas faculdades intelectuais da alma na realidade. A razão humana que por extensão tem uma valência prática, permite-nos elaborar diferentes projectos de acção, tendo em conta a nossa natureza específica com as suas inclinações naturais e o nosso desejo natural de felicidade. Estes diferentes objectos morais podem resultar seja de um estímulo da sensibilidade, como no caso em que desejo comer uma pizza depois de sentir o cheiro delicioso que saía dum restaurante italiano, ou podem também nascer de considerações da razão que não resultam imediatamente de um estímulo da sensibilidade, como, por exemplo, quando considero a hipótese de visitar um amigo que está doente no hospital. Em todos os casos, a vontade segue sempre um determinado juízo prático pronunciado pela razão, que como vimos acima não anula a liberdade de escolha¹⁷⁹. Sem uso de razão a vontade não pode mover-se absolutamente pois encontra-se sem objecto para o qual tender¹⁸⁰. Esta é a razão pela qual se afirma que sem uso de razão não podemos falar de actos humanos, propriamente, pois não pode existir nenhum acto de uma vontade deliberada. Existem apenas aqueles actos do homem, em que o agir procede sim de um princípio intrínseco – do apetite natural ou do apetite sensível, como nas crianças antes do uso de razão – mas que não é acompanhado de um conhecimento formal do fim.

A razão prática é pois a causa formal do acto da vontade, e enquanto tal, diz-se que especifica o acto da vontade, dado que a “forma” directamente querida dá a espécie ao acto da vontade¹⁸¹. Esta é a ordem da especificação. Por outro lado, segundo a ordem da execução, cabe à vontade mover-se

¹⁷⁹ Cf. *Summa theologiae*, I, q. 83, a. 3, c.: «*proprium libri arbitrii est electio*».

¹⁸⁰ Cf. L. LEHU, *Philosophia moralis et socialis praelectiones habitae in Pontificio Internationali Collegio Angelico de Urbe*, Lecoffre, Paris 1914, p. 103: «*Nam voluntas non potest appetere bonum nisi praesentatum a ratione*». O contrário não é, porém, verdade. A razão pode conhecer sem ser movida pela vontade e também aplicar-se ao próprio acto sob o império da vontade; cf. *De malo*, q. 6, c.: «*intelligo enim quia volo*».

¹⁸¹ Cf. *Summa theologiae*, I-II, q. 88, a. 6, c.: «*quia a ratione deliberata habet speciem moralis actus*». A expressão *ratione deliberata* não deve causar perplexidade ainda que seja um tanto ou quanto inusual. Basta ter presente que é a *forma* que a razão prática propõe à vontade como conclusão do processo deliberativo que está na raiz da especificação moral do movimento da vontade.

a si mesma e às outras potências da alma enquanto causa eficiente. Note-se bem que distinguir a ordem da execução da especificação não nos deve levar a pensar em actos distintos, mas são apenas duas perspectivas diferentes de considerar o mesmo único acto humano.

O ser humano apresenta-se pois com uma peculiar capacidade que o distingue do resto de toda a criação material, a capacidade de mover-se a si mesmo¹⁸² no plano da acção, de determinar o seu caminho concreto na procura da felicidade¹⁸³. A sua vida está, neste sentido, nas suas mãos. Pode através das suas escolhas realizar a própria humanidade ou corrompê-la negando na prática a verdade acerca do próprio estar em tensão para o Bem absoluto, que é o próprio Deus.

3. A MORALIDADE DOS ACTOS HUMANOS

Uma vez mais esclarecidos acerca do modo como são Tomás compreende o acto humano, estamos agora em melhores condições para considerar a questão da moralidade do mesmo, ou seja da sua distinção específica do ponto de vista moral, coisa que procuraremos fazer brevemente nos parágrafos seguintes.

O que é a espécie moral do acto humano segundo são Tomás? A resposta a esta questão permitir-nos-à posteriormente *distinguir especificamente* os actos humanos uns dos outros, agrupando-os segundo a sua espécie moral. Esta distinção específica entre os diversos actos humanos é da máxima importância, especialmente naqueles casos em que se procura discernir se determinada acção é boa segundo a sua espécie moral ou má. Como acenámos na introdução do presente estudo animaram e estimularam, toda esta nossa pesquisa, as palavras da encíclica *Veritatis splendor*, em que o Papa João Paulo II afirma com clareza que «a moralidade do acto humano depende primária e fundamentalmente do objecto razoavelmente escolhido pela vontade deliberada, como prova também a *profunda análise, ainda hoje vá-*

¹⁸² Cf. *ibidem*, I, q. 83, a. 1, ad 3: «homo per liberum arbitrium seipsum movet ad agendum».

¹⁸³ Cf. *ibidem*, q. 82, a. 1, ad 3: «sumus domini nostrorum actuum secundum quod possumus hoc vel illud eligere. Electio autem non est de fine [ultimo], sed de his quae sunt ad finem».

lida, de são Tomás»¹⁸⁴ *de Aquino*. Estamos pois, pessoalmente convencidos que a resolução de grande parte das actuais disputas acerca do objecto moral, passam pelo aprofundamento científico da doutrina de são Tomás acerca da espécie moral¹⁸⁵ dos actos humanos.

Antes de considerar as qq. 18-21 da I-II, queremos considerar previamente o a. 3 da q. 1, em que são Tomás coloca uma questão fundamental: O acto humano recebe a espécie do fim ou não? Eis o corpo da sua resposta:

«Cada coisa recebe a espécie do acto e não da potência. Donde as coisas compostas de matéria e forma serem constituídas em suas espécies por formas. Isso deve também ser considerado em seus movimentos. Como o movimento de certo modo se distingue em acção e paixão, uma e outra recebem a espécie do acto: a acção, do acto que é princípio de agir; a paixão, do acto que é termo do movimento. Por isso, a acção de aquecer nada mais é que certa moção procedente do calor, e a sua paixão nada mais é que um movimento para o calor: assim a definição manifesta a razão de espécie. Também de duas maneiras os actos humanos recebem a espécie do fim, quer sejam considerados como acção, quer sejam considerados como paixão. De ambas as maneiras os actos humanos podem ser considerados, porque o homem move-se a si mesmo e é movido por si mesmo. Acima foi dito que os actos são chamados humanos, enquanto procedem da vontade deliberada. Ora, o objecto da vontade é o bem e o fim. Por isso, é claro que o princípio dos actos humanos, enquanto são humanos, é o fim que é igualmente termo dos mesmos, pois aquilo em que termina o acto humano é o que a vontade busca como fim. Por exemplo, nos agentes naturais, a

¹⁸⁴ *Veritatis splendor*, n. 78: «actus humani moralitas pendet in primis et fundamentaliter modo ex “objecto” deliberata voluntate rationaliter electo, sicut evincitur in acuta etiam nunc valida sancti Thomae investigatione». O itálico é nosso.

¹⁸⁵ Cf. S. RAMÍREZ, *De actibus humanis*, cit., p. 559: «species moralitatis actus interioris voluntatis fundamentaliter pendent ad objecto morali».

forma da coisa gerada é semelhante à forma daquele que a gerou. Uma vez que, como Ambrósio diz: “Os costumes são propriamente chamados de humanos”, os actos morais propriamente recebem a espécie do fim, pois se identificam os actos morais e os actos humanos»¹⁸⁶.

É pois claro que a espécie moral dos actos humanos, é um certo acto, uma forma capaz de actualizar determinada potência da alma, neste caso a vontade que tem como objecto próprio o bem universal racionalmente apreendido. Este bem racionalmente apreendido pela razão prática tem razão de fim pois age sobre o apetite racional enquanto causa final, e apresenta-se pois como termo do seu movimento¹⁸⁷. São Tomás fala também do “objecto

¹⁸⁶ *Summa theologiae*, I-II, q. 1, a. 3, c.: «Respondeo dicendum quod unumquodque sortitur speciem secundum actum, et non secundum potentiam, unde ea quae sunt composita ex materia et forma, constituuntur in suis speciebus per proprias formas. Et hoc etiam considerandum est in motibus propriis. Cum enim motus quodammodo distinguatur per actionem et passionem, utrumque horum ab actu speciem sortitur, actio quidem ab actu qui est principium agendi; passio vero ab actu qui est terminus motus. Unde calefactio actio nihil aliud est quam motio quaedam a calore procedens, calefactio vero passio nihil aliud est quam motus ad calorem, definitio autem manifestat rationem speciei. Et utroque modo actus humani, sive considerentur per modum actionum, sive per modum passionum, a fine speciem sortiuntur. Utroque enim modo possunt considerari actus humani, eo quod homo movet seipsum, et movetur a seipso. Dictum est autem supra quod actus dicuntur humani, inquantum procedunt a voluntate deliberata. Obiectum autem voluntatis est bonum et finis. Et ideo manifestum est quod principium humanorum actuum, inquantum sunt humani, est finis. Et similiter est terminus eorundem, nam id ad quod terminatur actus humanus, est id quod voluntas intendit tanquam finem; sicut in agentibus naturalibus forma generati est conformis formae generantis. Et quia, ut Ambrosius dicit, super Lucam, *mores proprie dicuntur humani*, actus morales proprie speciem sortiuntur ex fine, nam idem sunt actus morales et actus umani».

¹⁸⁷ Cf. S.-Th. PINCKAERS, *Notas ao tratado sobre os actos humanos*, cit., nota m, p. 36: «O acto voluntário apresenta esta analogia com o movimento: proceder, como ele, de um princípio para atingir um termo que é o seu objecto. Pode-se considerá-lo, como uma acção, na medida em que o homem se autodetermina. Tem a sua espécie da forma que é seu princípio, isto é, do fim, objecto formal da vontade. Pode-se igualmente considerá-lo como uma paixão, na medida em que é movido por si mesmo. Nesse caso, obtém sua espécie de sua forma, que é o termo para o qual tende. Esse termo é ainda o seu fim. Qualquer que seja o enfoque que se considere, pode-se concluir que os actos humanos têm sua espécie do fim»; *Super Sent.*, lib. 2, d. 38, q. 1, a. 5, c.: «Finis autem dicitur ad quem actus

da vontade” afirmando que é o bem e o fim. Infelizmente esta expressão tomista “*obiectum*” é susceptível de diversas interpretações que por vezes conduzem a conclusões contraditórias no que respeita à moralidade dos actos humanos concretos. Essas diferentes interpretações serão examinadas detalhadamente mais adiante¹⁸⁸. Aqui somente queríamos sublinhar que o objecto da vontade deve ser concebido, não como um ente físico considerado na sua dimensão ontológica, mas sobretudo como um *projecto de acção* susceptível de ser elegido pela vontade. Tal concepção de objecto não exclui de modo algum que possa incidir sobre um determinado ente físico, aquilo que deve ser salvaguardado é que não se reduz a esse. Nesta linha de raciocínio, são Tomás afirma que «é possível que um só acto, considerado na sua espécie natural, seja ordenado a diversos fins da vontade. Assim, o facto de matar um homem, *acto único segundo sua espécie natural*, pode ser ordenado como a um fim, à preservação da justiça e à satisfação da ira. Assim *haverá diversos actos morais especificamente distintos*, porque um será acto de virtude, outro acto de vício. O movimento não recebe a espécie daquilo que é termo accidental mas daquilo que é termo por si. Os fins morais são accidentais às coisas naturais; por sua vez *a razão de fim natural é accidental à moralidade*. Portanto, *nada impede que actos que são idênticos segundo a espécie natural, sejam diversos segundo a espécie moral e vice-versa*»¹⁸⁹. Mais uma vez constatamos a necessidade absoluta de nos colocarmos na perspectiva da primeira pessoa para poder avaliar a moralidade de um acto humano. Só segundo esta perspectiva podemos conhecer qual é o «fim próximo, do qual recebe a sua espécie»¹⁹⁰ o acto humano. Este fim próximo que

proportionatus est»; *Super Sent.*, lib. 2, d. 38, q. 1, a. 5, s.c. 1: «terminus actus voluntatis est finis».

¹⁸⁸ Cf. no cap. IV, pp. 234-262.

¹⁸⁹ *Summa theologiae*, I-II, q. 1, a. 3, ad 3: «Possibile tamen est quod unus actus secundum speciem naturae, ordinetur ad diversos fines voluntatis, sicut hoc ipsum quod est occidere hominem, quod est idem secundum speciem naturae, potest ordinari sicut in finem ad conservationem iustitiae, et ad satisfaciendum irae. Et ex hoc erunt diversi actus secundum speciem moris, quia uno modo erit actus virtutis, alio modo erit actus vitii. Non enim motus recipit speciem ab eo quod est terminus per accidens, sed solum ab eo quod est terminus per se. Fines autem morales accidunt rei naturali; et e converso ratio naturalis finis accidit morali. Et ideo nihil prohibet actus qui sunt iidem secundum speciem naturae, esse diversos secundum speciem moris, et e converso». O itálico é nosso.

¹⁹⁰ *Ibidem*: «finem proximum, a quo habet speciem».

especifica o acto humano, é exactamente a mesma realidade que o objecto da *electio*¹⁹¹ do qual já falámos brevemente. Assim podemos afirmar que segundo são Tomás, o acto humano recebe a sua espécie moral do fim próximo para o qual a vontade tende¹⁹². No momento em que o João *escolhe*

¹⁹¹ Cf. *ibidem*, q. 72, a. 3, ad 2: «obiecta, secundum quod comparantur ad actus exteriores, habent rationem materiae circum quam, sed secundum quod comparantur ad actum interiorum voluntatis, habent rationem finium; et ex hoc habent quod dent speciem actui»; *ibidem*, q. 73, a. 3, ad 1: «obiectum, etsi sit materia circa quam terminatur actus, habet tamen rationem finis, secundum quod intentio agentis fertur in ipsum [...]. Forma autem actus moralis dependet ex fine»; *De malo*, q. 2, a. 4, ad 5: «Actus autem moralis, sicut dictum est, recipit speciem ab obiecto secundum quod comparatur ad rationem; et ideo dicitur communiter, quod actus quidam sunt boni vel mali ex genere; et quod actus bonus ex genere, est actus cadens supra debitam materiam, sicut pascere esurientem; actus autem malus ex genere est qui cadit supra indebitam materiam, sicut subtrahere aliena; materia enim actus, dicitur obiectum ipsius»; *ibidem*, ad 9: «finis proximus actus idem est quod obiectum, et ab hoc [actus] recipit speciem»; *Super Sent.*, lib. 2, d. 38, q. 1, a. 1, ad 3: «actus morales non specificantur a fine ultimo, sed a finibus proximis; hi autem plures diversorum sunt, sicut et fines naturales sunt plures»; *ibidem*, a. 2, ad 1: «finis operis est hoc ad quod opus ordinatum est ad agente, et hoc dicitur ratio operis»; M. RHONHEIMER, *Legge naturale e ragione pratica*, cit., p. 119: «il “finis operis” non è nient’altro che l’oggetto della electio»; T.G. BELMANS, *Le sens objectif de l’agir humain*, cit., p. 41: «de terme *finis* peut signifier deux choses: ou bien la fin prochaine qui n’est autre chose que l’objet de l’agir, ou bien la fin éloignée poursuivie à travers ce dernier». Fim próximo, fim, objecto moral, objecto da vontade, objecto da *electio*, *materia circa quam*, *finis operis* são utilizados por são Tomás substancialmente como sinónimos, ainda que cada qual acrescente por vezes a um mesmo significado substancial qualquer enfase concreto. A expressão *finis operis* pode ser fonte de alguma confusão pois pode, erroneamente, ser entendida como a finalidade de determinada acção considerada no seu *genus naturae*. Esta é, provavelmente, a razão pela qual são Tomás quase não recorre a esta expressão. M. RHONHEIMER, *Legge naturale e ragione pratica*, cit., p. 415: «la terminologia “finis operis” e “finis operantis” è da usare con prudenza. Bisogna dire infatti che il “finis operis” è sempre anche un “finis operantis”» na medida em que é um acto voluntário; *ibidem*, p. 417: «solo se l’atto [coniugale] è stato volontariamente reso infecondo, questo ha conseguenze anche per il “finis operis” dell’atto coniugale: poiché infatti i coniugi allora con l’atto coniugale non vogliono più l’atto di un amore che è ordinato alla trasmissione di vita umana. [...] non si tratta del “finis” della potenza generativa, bensì di quello dell’amore coniugale».

¹⁹² Cf. *Summa theologiae*, I-II, q. 18, a. 8, c.: «actus omnis habet speciem ab obiecto; et actus humanus, qui dicitur moralis, habet speciem ab obiecto relato ad principium actuum humanorum, quod est ratio. Unde si obiectum actus includat aliquid quod conveniat ordini rationis, erit actus bonus secundum suam speciem»; *Super Sent.*, lib. 2, d. 40, q. 1, a. 1, c.: «Forma autem voluntatis est finis et bonum, quod est ejus objectum et volitum; et ideo

deliberadamente “comer este gelado”, o acto da sua vontade vem especificado por este fim próximo desejado¹⁹³.

a) As fontes da moralidade do acto humano

No início da q. 18, são Tomás começa por definir o bem e o mal nos actos humanos com os conceitos de *plenitude* e *privação* de determinada *perfeição* devida usando uma analogia com o bem e o mal nas realidades naturais. Os actos virtuosos apresentam-se como bons em sentido pleno, por outro lado os actos viciosos dizem-se maus por estarem privados de algum bem devido¹⁹⁴.

Como acabámos de referir acima, «como a coisa material recebe a espécie da sua forma, assim também a acção recebe do objecto a sua espécie»¹⁹⁵, donde deriva que a «primeira bondade do acto moral é considerada pelo objecto conveniente»¹⁹⁶ e «também o primeiro mal nas acções morais é o que procede do objecto»¹⁹⁷. Se, por exemplo, o meu amigo João me diz que hoje à noite vai a “roubar uma mota nova” de que gostou, nem necessito de lhe perguntar o porquê desta sua acção, uma vez que considerada em si mesma, a acção do João apresenta-se já como uma acção pelo seu objecto injusta e portanto má. É neste sentido que são Tomás afirma que a primeira bondade ou maldade da acção humana provém do seu objecto¹⁹⁸. São Tomás não nega que seja necessário que o João tenha uma *intentio* prévia à *electio*, mas limita-se a constatar que se a *electio* é desordenada (má), já nem precisamos de considerar a *intentio* do João, aquilo que ele quer por si mesmo,

oportet quod in actibus voluntatis inveniatur differentia specifica secundum rationem finis».

¹⁹³ Cf. *Summa theologiae*, I-II, q. 72, a. 3, c.: «Finis autem est obiectum voluntatis, ostensum est enim supra quod actus humani habent speciem ex fine».

¹⁹⁴ Cf. CAETANO (cardenal), *Comentário à “Summa theologiae”*, I-II, q. 18, a. 5, cit., t. 6, p. 132: «malum absolute loquendo, significat privationem boni debiti [...]. Malum autem in moralibus quandoque significat privationem boni secundum rationem debiti».

¹⁹⁵ *Summa theologiae*, I-II, q. 18, a. 2, c.: «Sicut autem res naturalis habet speciem ex sua forma, ita actio habet speciem ex obiecto».

¹⁹⁶ *Ibidem*: «prima bonitas actus moralis attenditur ex obiecto convenienti».

¹⁹⁷ *Ibidem*: «ita primum malum in actionibus moralibus est quod est ex obiecto».

¹⁹⁸ Cf. S. RAMÍREZ, *De actibus humanis*, cit., p. 561: «a solo obiecto morali pendet moralitas, idest, bonitas et malitia essentialis et specifica, actus interioris voluntatis».

para saber que a sua acção é irremediavelmente desordenada segundo a sua espécie¹⁹⁹. Não há dúvida que a *intentio*, tem um carácter mais formal que a *electio*. É também muito importante ter presente a clarificação que faz são Tomás quando afirma que «o objecto não é a matéria da qual (*materia ex qua*), mas matéria acerca da qual (*materia circa quam*), e tem, de certo modo, razão de forma enquanto dá a espécie»²⁰⁰, ou seja, “querer roubar a mota” tem já razão de fim para o qual se pode tender com um acto positivo da vontade, a *electio* em vista de uma determinada *intentio*, imaginemos que seja “para vendê-la ao Carlos por um bom preço”. Para são Tomás a diferença entre a *materia ex qua* e a *materia circa quam* é muito importante do ponto de vista da especificação moral do acto uma vez que a segunda é moralmente avaliável enquanto a primeira não. Sobre a interpretação desta importante distinção conceptual dedicaremos a nossa atenção no capítulo VI.

Quando considera a relevância moral das circunstâncias, são Tomás sustenta que a acção plenamente boa, deriva a sua bondade moral não apenas do seu objecto mas também da presença das devidas circunstâncias. Não basta dizer, por exemplo, que “dar esmola” é um boa acção segundo a sua espécie, para que seja uma acção plenamente boa, além da recta intenção, são necessárias as devidas circunstâncias²⁰¹. A presença ou falta das devidas circunstâncias, ainda que por si só não altere a espécie moral do acto humano, aumenta ou diminui a bondade do mesmo, razão pela qual a virtude da prudência tem um importantíssimo papel no crescimento das outras virtudes morais. São Tomás distingue também entre *circunstâncias* e *condições*, distinção esta que teremos ocasião de estudar de modo mais detalhado no capí-

¹⁹⁹ Cf. E. COLOM - A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Scelti in Cristo*, 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».

²⁰⁰ *Summa theologiae*, I-II, q. 18, a. 2, ad 2: «objectum non est materia ex qua, sed materia circa quam, et habet quodammodo rationem formae, in quantum dat speciem».

²⁰¹ Cf. *ibidem*, a. 3, c.: «in rebus naturalibus non invenitur tota plenitudo perfectionis quae debetur rei, ex forma substantiali, quae dat speciem; sed multum superadditur ex supervenientibus accidentibus, sicut in homine ex figura, ex colore, et huiusmodi; quorum si aliquod desit ad decentem habitudinem, consequitur malum. Ita etiam est in actione. Nam plenitudo bonitatis eius non tota consistit in sua specie, sed aliquid additur ex his quae adveniunt tanquam accidentia quaedam. Et huiusmodi sunt circumstantiae debita».

tulo IX. Para o Aquinate as *condições* estão incluídas na substância do objecto da vontade, e portanto não caracterizam acidentalmente o acto humano mas pelo contrário contribuem para a sua determinação específica. Consideremos, por exemplo, a diferença específica entre a fornicação e o adultério. Neste caso o facto de um dos dois parceiros ser casado não é um simples acidente, mas é uma condição que contribui para especificar determinado acto humano. A vontade adúltera tem, sem dúvida alguma, muito em comum com a vontade fornicadora, mas a presença de um vínculo conjugal num acto deste género é qualquer coisa de substancialmente relevante.

Quando se trata de saber se a *intentio* da pessoa que age qualifica moralmente o seu acto de *electio*, importa relembrar que o objecto da *intentio*, que tem razão de fim, configura já a vontade como um certo tipo de querer específico, trata-se pois de um acto humano e portanto é já um acto moral. Como tivemos ocasião de afirmar anteriormente, para são Tomás depois de feita a *electio*, continua a existir um só movimento da vontade para o fim (*intentio*) que passa através dos *ea quae sunt ad finem* (objecto da *electio*). Ora daqui deriva que para que o acto da vontade seja plenamente bom, é necessário a) que o objecto da *electio* seja bom, b) que o objecto da *intentio* seja bom, e c) que estejam presentes as devidas circunstâncias. Ideia que são Tomás resume dizendo que «não há, porém, acção boa de modo absoluto se não concorrem todas as bondades»²⁰².

No a. 5 da q. 18²⁰³, são Tomás coloca-se a questão de saber se a acção humana é boa ou má em virtude da sua espécie moral. Esta é sem dúvida alguma outra questão importante para o nosso estudo, à qual o Aquinate responde afirmando que:

«*Todo o acto recebe do objecto a sua espécie. Por isso, é necessário que alguma diferença do objecto faça a diversidade de espécie nos actos. Deve-se, porém, considerar que uma diferença do objecto faz a diferença de espécie nos actos, na medida em que se referem a um princípio activo,*

²⁰² *Ibidem*, a. 4, ad 3: «Non tamen est actio bona simpliciter, nisi omnes bonitates concurrant».

²⁰³ Um óptima análise deste artigo é a de L. LEHU, *A propos de la règle de la moralité*, cit., pp. 449-466.

que não faz diferença nos actos, enquanto se referem a algum outro princípio activo. Como *nada que é accidental constitui a espécie, mas somente o que é por si*, pode haver por si alguma diferença no objecto, comparada com um princípio activo, e accidental em comparação com outra coisa. Assim, conhecer a cor e o som diferem por si comparados com os sentidos, mas não comparados com o intelecto. Ora, *nos actos humanos, o bem e o mal dizem-se por comparação com a razão*, porque, como diz Dioniso no cap. IV do *de Div. Nom.*: “O bem do homem é estar conforme à razão, e o mal o que está além da razão”. *Para cada coisa há o bem que lhe convém e é segundo a sua forma, e o mal que está para ele além da ordem da sua forma*. Logo, fica claro que a diferença entre bem e mal considerada acerca do objecto, compara-se por si à razão, isto é, segundo o objecto lhe é ou não conveniente. Alguns actos dizem-se humanos ou morais, enquanto procedem da razão. Donde ser evidente que *o bem e o mal diversificam a espécie nos actos morais, pois as diferenças por si diversificam a espécie*²⁰⁴.

²⁰⁴ *Summa theologiae*, I-II, q. 18, a. 5, c.: «omnis actus speciem habet ex suo obiecto, [sicut supra dictum est]. Unde oportet quod aliqua differentia obiecti faciat diversitatem speciei in actibus. Est autem considerandum quod aliqua differentia obiecti facit differentiam speciei in actibus, secundum quod referuntur ad unum principium activum, quod non facit differentiam in actibus, secundum quod referuntur ad aliud principium activum. Quia nihil quod est per accidens, constituit speciem, sed solum quod est per se, potest autem aliqua differentia obiecti esse per se in comparatione ad unum activum principium, et per accidens in comparatione ad aliud; sicut cognoscere colorem et sonum, per se differunt per comparationem ad sensum, non autem per comparationem ad intellectum. In actibus autem humanis bonum et malum dicitur per comparationem ad rationem, quia, ut Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom., bonum hominis est secundum rationem esse, malum autem quod est praeter rationem. Unicuique enim rei est bonum quod convenit ei secundum suam formam; et malum quod est ei praeter ordinem suae formae. Patet ergo quod differentia boni et mali circa obiectum considerata, comparatur per se ad rationem, scilicet secundum quod obiectum est ei conveniens vel non conveniens. Dicuntur autem aliqui actus humani, vel morales, secundum quod sunt a ratione. Unde manifestum est quod bonum et malum diversificant speciem in actibus moralibus, differentiae enim per se diversificant speciem».

Estando as coisas assim, pode-se afirmar que um acto bom e mau distinguem-se pela existência de dois objectos morais essencialmente diferentes, susceptíveis de serem distinguidos segundo a sua espécie moral por comparação com a razão²⁰⁵, como dois tipos especificamente distintos de acção. Neste linha, são Tomás exemplifica dizendo que «o acto conjugal e o adultério, enquanto comparados com a razão, diferem em espécie, e os seus efeitos [morais] são de espécies diferentes, pois um merece louvor, o outro, condenação e pena. Mas, comparados com a potência generativa, não diferem em espécie»²⁰⁶ produzindo até o mesmo efeito biológico. Portanto, tal como «um corpo vivo e um corpo morto não são da mesma espécie. De modo semelhante, o bem enquanto é segundo a razão, e o mal enquanto é além da razão, diversificam a espécie do acto moral»²⁰⁷.

No artigo seguinte são Tomás coloca a questão de saber se a intenção em vista da qual o sujeito que age especifica moralmente a sua acção ou não. Eis o corpo da sua resposta:

«Os actos dizem-se humanos enquanto são voluntários. No acto voluntário encontram-se dois actos: o acto interior da

Os itálicos são nossos.

²⁰⁵ Cf. L. LEHU, *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 de l'acte»; S. RAMÍREZ, *De actibus humanis*, cit., p. 546: «per se primo seu essentialiter, pro omni actu humano, sive interiori seu elicito sive imperato, obiectum est in ordine ad quod essentialiter constituitur in propria specie; [...] distinctio essentialis prima et fundamentalis actus humani ut sic, sive interior sive exterior sit, sumitur a distinctionem obiecti moralis in esse morali, idest *per comparisonem ad rationem regulantem*, prout est conveniens seu concordans rationi vel disconveniens aut neutrum». O itálico é nosso.

²⁰⁶ *Summa theologiae*, I-II, q. 18, a. 5, ad 3: «actus coniugalis et adulterium, secundum quod comparantur ad rationem, differunt specie, et habent effectus specie diferentes, quia unum eorum meretur laudem et praemium, aliud vituperium et poenam. Sed secundum quod comparantur ad potentiam generativam, non differunt specie».

²⁰⁷ *Ibidem*, ad 1: «corpus enim mortuum et corpus vivum non sunt eiusdem speciei. Et similiter bonum, in quantum est secundum rationem, et malum, in quantum est praeter rationem, diversificant speciem moris». Pinckaers comentando este artigo, assinala oportunamente que «são Tomás contrapõe-se aqui aos seus antecessores e afirma que a diferença entre o acto bom e mau é específica e essencial» (S.-Th. PINCKAERS, *Notas ao tratado sobre os actos humanos*, cit., nota h, p. 246).

vontade e o acto exterior. Cada um desses dois actos tem o seu objecto. *O fim é propriamente o objecto do acto voluntário interior, e aquilo acerca do qual é a acção exterior, é o seu objecto*²⁰⁸. Assim, como o acto exterior recebe a sua espécie do objecto acerca do qual versa, o acto interior da vontade recebe a espécie do fim, que é o seu objecto próprio. Assim também, *o que é da parte da vontade está como formal para aquilo que é da parte do acto exterior, porque a vontade utiliza os membros para agir como seus instrumentos*. Ademais, os actos exteriores não têm razão de moralidade, a não ser enquanto são voluntários. E assim, *a espécie de um acto humano se considera formalmente segundo o fim, materialmente segundo o objecto do acto exterior*. Donde dizer o Filósofo no livro V da *Ética*: “Aquele que rouba para cometer adultério, propriamente falando é mais adúltero que ladrão”²⁰⁹.

Com estas palavras o Aquinate sublinha com grande incisividade que o objecto da *intentio* é a verdadeira causa do agir e que uma vez que a

²⁰⁸ A interpretação dos conceitos de acto interno e acto externo não é consensual como teremos ocasião de ver mais adiante no capítulo VIII. Nesta passagem pensamos que a expressão “fim” é aqui utilizada por são Tomás em sentido estrito, ou seja para referir-se ao objecto da *intentio*, e então a expressão “acto interior da vontade” referir-se-ia ao acto de *intentio*. A “acção exterior” enquanto acto imperado da vontade, recebe a sua espécie moral do objecto da *electio* enquanto comparado com a *recta* razão.

²⁰⁹ *Summa theologiae*, I-II, q. 18, a. 6, c.: «[Respondeo dicendum quod] aliqui actus dicuntur humani, in quantum sunt voluntarii, [sicut supra dictum est]. In actu autem voluntario invenitur duplex actus, scilicet actus interior voluntatis, et actus exterior, et uterque horum actuum habet suum obiectum. Finis autem proprie est obiectum interioris actus voluntarii, id autem circa quod est actio exterior, est obiectum eius. Sicut igitur actus exterior accipit speciem ab obiecto circa quod est; ita actus interior voluntatis accipit speciem a fine, sicut a proprio obiecto. Ita autem quod est ex parte voluntatis, se habet ut formale ad id quod est ex parte exterioris actus, quia voluntas utitur membris ad agendum, sicut instrumentis; neque actus exteriores habent rationem moralitatis, nisi in quantum sunt voluntarii. Et ideo actus humani species formaliter consideratur secundum finem, materialiter autem secundum obiectum exterioris actus. Unde philosophus dicit, in V Ethic., quod *ille qui furatur ut committat adulterium, est, per se loquendo, magis adulter quam fur*». Os itálicos são nossos.

vontade está em acto em relação a tal fim “imperat” a escolha dos *ea quae sunt ad finem* do qual resultará uma acto externo (uma *electio*) com o seu objecto correspondente. Convém recordar que em campo moral os fins têm razão de princípios²¹⁰, e é por isso que aquilo que o sujeito moral deseja voluntariamente com maior intensidade, aquilo que ele procura realmente, é o objecto da sua *intentio*. Este fim remoto é portanto mais formal, porque é mais causa do que o fim próximo que é o objecto da *electio*, e que consequentemente especifica o acto interior da sua vontade. Note-se bem que no exemplo citado por são Tomás, não se afirma que quem rouba para cometer adultério, não seja ladrão, nem que se deve chamar adultério ao acto de furto, mas procura-se simplesmente sublinhar que tal agente é *mais* adúltero do que ladrão, na exacta medida que *procura mais* cometer adultério que roubar²¹¹. Roubar é apenas escolhido em vista do adultério, enquanto o adultério é querido por si mesmo como termo da acção.

Estas considerações são plenamente concordantes com o facto de são Tomás considerar que um determinado fim quanto mais remoto se apresenta segundo a ordem da execução, mais formal é na ordem da intenção²¹². Isto significa, que aqueles objectos que estão mais imediatamente ordenados à felicidade, têm uma maior razão de bem, e consequentemente produzem na vontade um acto elícito de maior intensidade.

Outra questão, muito interessante, que são Tomás se coloca, é a de saber se a espécie moral que deriva do objecto da *intentio* está contida ou

²¹⁰ Cf. *ibidem*, q. 89, a. 4, c.: «In appetibilibus autem, sicut multoties dictum est, fines sunt sicut principia; ea vero quae sunt ad finem, sunt sicut conclusiones»; CAETANO (cardeal), *Comentário à “Summa theologiae”*, I-II, q. 12, a. 3, cit., t. 6, p. 96: «finis in operabilibus sit ut principium in speculabilibus».

²¹¹ Cf. *De malo*, q. 8, a. 1, ad 15: «Intentio autem hominis provenit ex habitu; et ideo quando aliquis furatur ut moechetur, committit quidem actu peccatum furti, sed tamen intentio procedit ab habitu; et ideo non denominatur fur, sed moechus».

²¹² Comentando este artigo Pinckaers afirma: «Aqui, são Tomás opera uma inversão de perspectivas com relação à tradição: encara o acto moral não mais a partir do acto exterior, como dar esmola, cometer adultério, seguindo os exemplos clássicos, mas a partir do acto interior, do movimento voluntário, que considera como a fonte da moralidade. Do mesmo modo, concede o primado ao acto interior sobre o exterior. Ele reúne-os, contudo, como forma e matéria, como alma e corpo. Tal primado da interioridade voltará a encontrar-se na prioridade das virtudes sobre os mandamentos da lei evangélica sobre o decálogo» (S.-Th. PINCKAERS, *Notas ao tratado sobre os actos humanos*, cit., nota i, p. 248).

não na espécie moral que deriva do objecto da *electio*, assim como a espécie está contida no seu género²¹³. A resposta de são Tomás é articulada. Ele afirma que «o objecto do acto exterior pode estar para o fim da vontade de dois modos: Primeiro, como ordenado por si (*per se*) para ele; por exemplo, combater bem ordena-se por si para a vitória; segundo, acidentalmente, como tomar a coisa alheia, acidentalmente se ordena para dar esmola»²¹⁴ ou para “cometer adultério”. «Quando o objecto não está por si ordenado para o fim, a diferença específica que vem do objecto, não é por si determinativa da [espécie moral] que vem pelo fim, nem vice-versa»²¹⁵. Trata-se no fundo de uma ordenação accidental entre dois fins que *per se* não se encontram ordenados entre si, da qual é capaz apenas a razão prática. É o que se vê no caso de quem “rouba” para “cometer adultério”. “Roubar” não é uma acção humana *per se* ordenada a “cometer adultério”, mas nada impede, independentemente da sua moralidade, que o seja acidentalmente. «Daí que uma dessas espécies não está contida na outra, mas o acto moral está em duas espécies quase opostas. Por isso, aquele que rouba para praticar adultério comete duas malícias num só acto. Quando, porém, o objecto está ordenado por si para o fim, uma das diferenças referidas é por si determinativa da [espécie moral] da outra. Por isso, uma delas estará contida na outra»²¹⁶, como no exemplo citado de “combater com coragem para ganhar a batalha”. Aquela que seja fim mais específico será determinativa daquela que consiste num fim mais genérico, como ganhar uma batalha determinada se ordena a ganhar a guerra²¹⁷.

²¹³ Cf. *Summa theologiae*, I-II, q. 18, a. 7.

²¹⁴ *Ibidem*, c.: «obiectum exterioris actus dupliciter potest se habere ad finem voluntatis, uno modo, sicut per se ordinatum ad ipsum, sicut bene pugnare per se ordinatur ad victoriam; alio modo, per accidens, sicut accipere rem alienam per accidens ordinatur ad dandum eleemosynam».

²¹⁵ *Ibidem*: «quando obiectum non est per se ordinatum ad finem, differentia specifica quae est ex obiecto, non est per se determinativa eius quae est ex fine, nec e converso».

²¹⁶ *Ibidem*: «Unde una istarum specierum non est sub alia, sed tunc actus moralis est sub duabus speciebus quasi disparatis. Unde dicimus quod ille qui furatur ut moechetur, committit duas malitias in uno actu. Si vero obiectum per se ordinetur ad finem, una dictarum differentiarum est per se determinativa alterius. Unde una istarum specierum continebitur sub altera».

²¹⁷ Cf. *ibidem*: «Si vero obiectum per se ordinetur ad finem, una dictarum differentiarum est per se determinativa alterius. Unde una istarum specierum continebitur sub altera».

Existem escolhas, que quando consideradas em sua espécie moral podem apresentar-se como indiferentes à ordem moral visto que não incluem nada de pertinente em relação à ordem da razão prática²¹⁸. Contudo, importa recordar que na vida real, não existem escolhas sem um determinado fim. Logo, ainda que considerados na sua espécie certos objectos possam ser indiferentes, nunca o é porém o acto humano considerado na sua totalidade, pois também do fim visado pelo sujeito agente e das circunstâncias depende a sua moralidade²¹⁹. «Portanto, é necessário que todo acto humano procedente da razão deliberativa, considerado no indivíduo, seja bom ou mau»²²⁰ uma vez que «todo fim visado pela razão deliberativa pertence ao bem de alguma virtude, ou ao mal de algum vício»²²¹.

b) Moralidade do acto interior da vontade

Na q. 19, são Tomás propõe-se estudar a moralidade do «acto interior da vontade»²²².

A primeira ideia que sublinha o Aquinate é a de que no acto interior da vontade «o bem e o mal por si são diferenças [específicas] do acto da vontade»²²³, não se tratam portanto de diferenças acidentais. De facto um “querer bom” e um “querer mau” são dois tipos especificamente diversos de “querer” em razão do seu objecto moral distinto. «Portanto, a vontade boa e má são actos diferentes segundo a espécie. E a diferença da espécie nos ac-

Considerandum autem restat quae sub qua. Ad cuius evidentiam, primo considerandum est quod quanto aliqua differentia sumitur a forma magis particulari, tanto magis est specifica. Secundo, quod quanto agens est magis universale, tanto ex eo est forma magis universalis».

²¹⁸ Cf. *ibidem*, a. 8, c.: «Contingit autem quod obiectum actus non includit aliquid pertinens ad ordinem rationis, sicut levare festucam de terra, ire ad campum, et huiusmodi, et tales actus secundum speciem suam sunt indifferentes».

²¹⁹ Cf. T.G. BELMANS, *Le sens objectif de l'agir humain*, cit., p. 70: «il existe des agirs indifférents quant à leur espèce abstraite ; [...] un tel agir est toujours ou bien honnête ou bien déshonnête; ce qui décidera en premier lieu de sa qualification, c'est la fin visée».

²²⁰ *Summa theologiae*, I-II, q. 18, a. 9, c.: «Unde necesse est omnem actum hominis a deliberativa ratione procedentem, in individuo consideratum, bonum esse vel malum».

²²¹ *Ibidem*, ad 3: «omnis finis a ratione deliberativa intentus, pertinet ad bonum alicuius virtutis, vel ad malum alicuius vitii».

²²² *Ibidem*, q. 19, prol.: «actus interioris voluntatis».

²²³ *Ibidem*, a. 1, c.: «bonum et malum sunt per se differentiae actus voluntatis».

tos [da vontade] é segundo os objectos, como foi dito. Por isso, o bem e o mal nos actos da vontade se consideram propriamente pelos objectos»²²⁴ da vontade. Objectos morais especificamente distintos como por exemplo, “roubar um chocolate” ou “comprar um chocolate” no momento em que são termo de um acto positivo da vontade, ou seja no momento em que são queridos, produzem tipos especificamente distintos de actos voluntários²²⁵, neste caso “querer roubar um chocolate” é diferente, segundo a sua espécie moral, de “querer comprar um chocolate”. O primeiro apresenta-se como um acto mau, pois a vontade tende para um bem aparente²²⁶, contrário à virtude da justiça, enquanto o segundo apresenta-se como um acto da vontade bom, pois o objecto do acto da vontade é segundo a virtude²²⁷.

Um papel decisivo é desempenhado em todo este processo pela razão prática, pela qual é apresentada à vontade o seu objecto próprio²²⁸. Apreender a *razão de bem* dos vários objectos possíveis e *ordená-los em vista do fim* último²²⁹ é uma operação exclusiva da razão prática, motivo pelo qual se pode afirmar que a razão prática é como que a raiz da moralidade das acções humanas, uma vez que é através dela que é apresentado à vontade o seu objecto próprio. A bondade do acto da vontade dependerá, pois, da razão na mesma medida que depende do objecto²³⁰. Sem o uso da razão prática a questão da moralidade das acções não se coloca, dado que «o apetite da vontade não pode ser do bem a não ser que este tenha sido primeiro apreendido

²²⁴ *Ibidem*: «Unde voluntas bona et mala sunt actus differentes secundum speciem. Differentia autem speciei in actibus est secundum obiecta, ut dictum est. Et ideo bonum et malum in actibus voluntatis proprie attenditur secundum obiecta».

²²⁵ Cf. *ibidem*, 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».

²²⁶ Cf. *ibidem*, ad 1: «voluntas non semper est veri boni, sed quandoque est apparentis boni, quod quidem habet aliquam rationem boni, non tamen simpliciter convenientis ad appetendum. Et propter hoc actus voluntatis non est bonus semper, sed aliquando malus».

²²⁷ Cf. *ibidem*, s.c.: «bona voluntas est quae est secundum virtutem».

²²⁸ Cf. *ibidem*, a. 3, c.: «Obiectum autem voluntatis proponitur ei per rationem».

²²⁹ Cf. *ibidem*, q. 4, a. 4, c.: «rectitudo voluntatis est per debitum ordinem ad finem ultimum»; *Contra Gentiles*, lib. 1, cap. 40, n. 4: «finis igitur ultimus est quo omnia rationi boni accipiunt».

²³⁰ Cf. *Summa theologiae*, I-II, q. 19, a. 3, c.: «bonitas voluntatis dependet a ratione, eo modo quo dependet ab obiecto».

pela razão»²³¹ que move a vontade mediante o objecto²³² como foi dito. Da conveniência ou não de determinado objecto moral com os fins das virtudes morais, dependerá em definitivo a sua moralidade²³³, ou seja, a sua espécie moral dependerá da(s) virtude(s) que intencionalmente se propõe realizar e/ou da(s) virtude(s) às quais é objectivamente contrária.

Importantíssimas são as considerações de são Tomás sobre a relação entre a bondade da vontade e a lei eterna²³⁴, razão pela qual, faremos agora, um brevíssimo parêntesis ao nosso discurso, para poder aprofundar um pouco este tema que nos ajudará posteriormente a compreender melhor a ideia do Aquinate de que a moralidade do acto humano e a sua especificação moral dependem da *commensuratio* do *finis proximus* com o lei natural.

Para o Doutor Angélico, «em todas causas ordenadas, o efeito depende mais da causa primeira do que da causa segunda, porque a causa segunda não age senão em virtude da causa primeira. Que a razão humana seja a regra da vontade humana, pela qual a sua bondade é medida, procede essa regra da lei eterna, que é a razão divina. Por isso diz o Salmo 4: “muitos dizem: Quem nos mostrará o bem? Senhor, a luz do teu rosto está impressa em nós”: como se dissesse: “A luz da razão que está em nós, em tanto nos pode mostrar o bem e regular a nossa vontade, enquanto é a luz do teu rosto, isto é, derivada do teu rosto”. Por isso, é evidente que muito mais depende a bondade da vontade humana, da lei eterna, do que da razão humana; e quando falha a razão humana, é necessário recorrer à lei eterna»²³⁵. Esta lei eter-

²³¹ *Ibidem*, ad 1: «appetitus voluntatis non potest esse de bono, nisi prius a ratione apprehendatur».

²³² *Ibidem*, ad 3: «voluntas quodam modo movet rationem; et ratio alio modo movet voluntatem, ex parte scilicet obiecti».

²³³ O que é segundo a virtude é no fundo segundo a recta razão; cf. *ibidem*, q. 56, a. 4, c.: «virtus quae est in irascibili et concupiscibili, nihil aliud est quam quaedam *habitualis conformitas* istarum potentiarum *ad rationem*». O itálico é nosso.

²³⁴ Cf. *ibidem*, q. 21, a. 1, s.c.: «bonitas actus humani, ut supra ostensum est, principaliter dependet a lege aeterna, et per consequens malitia eius in hoc consistit, quod discordat a lege aeterna».

²³⁵ *Ibidem*, q. 19, a. 4, c.: «in omnibus causis ordinatis, effectus plus dependet a causa prima quam a causa secunda, quia causa secunda non agit nisi in virtute primae causae. Quod autem ratio humana sit regula voluntatis humanae, ex qua eius bonitas mensuretur, habet ex lege aeterna, quae est ratio divina. Unde in Psalmo IV, dicitur, *multi dicunt, quis ostendit nobis bona? Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*, quasi diceret, lumen rationis

na, que não conhecemos directamente²³⁶, podemos participá-la através da luz natural da razão (lei natural) e através da luz da fé pela qual acolhemos a Revelação divina, rica em considerações morais²³⁷.

Em que consiste essencialmente esta medida da moralidade dos actos humanos a que chamamos lei natural? Para são Tomás a «lei natural não é mais do que a luz da inteligência infundida por Deus em nós. Graças a ela, conhecemos o que se deve cumprir e o que se deve evitar. Esta luz e esta lei, Deus concedeu-a ao homem na criação»²³⁸. O Criador, na sua infinita sabedoria, ordenou toda a obra das suas mãos à Sua glória. É a esta ordenação de toda a criação feita e promulgada no Verbo divino, em vista do qual tudo foi criado e através do qual tudo foi redimido, que chamamos lei eterna. Nada de criado existe que a esta lei não esteja sujeito. Nos entes inanimados esta lei eterna manifesta-se através das leis físicas que os governam, nos animais irracionais exprime-se através das suas tendências instintivas e no homem na busca livre pela virtude e pelo Bem absoluto que é Deus.

Assim sendo, a suprema norma da vida humana é a própria lei divina, objectiva e universal, com a qual Deus, no desígnio da sua sabedoria e amor, ordena, dirige e governa o universo inteiro e os caminhos da comunidade humana. Desta sua lei, Deus torna o homem participante, de modo que este, segundo a suave disposição da divina providência, possa conhecer cada

quod in nobis est, in quantum potest nobis ostendere bona, et nostram voluntatem regulare, in quantum est lumen vultus tui, id est a vultu tuo derivatum. Unde manifestum est quod multo magis dependet bonitas voluntatis humanae a lege aeterna, quam a ratione humana, et ubi deficit humana ratio, oportet ad rationem aeternam recurrere».

²³⁶ Cf. E. COLOM - A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Scelti in Cristo*, cit., p. 265: «il concetto teologico di legge eterna é di strema importanza per spiegare il fondamento teonomico dell'ordine morale. Tuttavia, dal punto di vista del nostro sapere, occorre tener presente che noi non possiamo conoscere direttamente l'*ordinatio* della Sapienza divina *in se stessa*».

²³⁷ Cf. *Summa theologiae*, I-II, q. 19, a. 4, ad 3: «lex aeterna sit nobis ignota secundum quod est in mente divina; innotescit tamen nobis aliquantulum vel per rationem naturalem, quae ab ea derivatur ut propria eius imago; vel per aliqualem revelationem superadditam»; *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 doctrinam, vel per infusionem».

²³⁸ SÃO TOMÁS DE AQUINO, *De decem praeceptis*, prooemium: «lex naturae; et haec nihil aliud est nisi lumen intellectus insitum nobis a Deo, per quod cognoscimus quid agendum et quid vitandum. Hoc lumen et hanc legem dedit Deus homini in creatione».

vez mais a verdade imutável²³⁹. «Ora dado que todas as coisas sujeitas à divina providência são reguladas e medidas, [...] pela lei eterna, é claro pois que todas participam em maior ou menor grau da lei eterna, porque do seu influxo recebem uma inclinação em relação aos seus actos e fins próprios. Entre todas as criaturas a criatura racional está sujeita da maneira mais excelente à divina providência, enquanto participa nessa provendo a si mesma e a outros. Por isso, nela tem-se uma participação na razão eterna, da qual deriva uma inclinação natural em relação ao acto e ao fim devido. Tal participação da lei eterna na criatura racional chama-se lei natural»²⁴⁰. A lei natural é pois, para são Tomás, uma verdadeira *participação*, da criatura racional, na lei eterna. A promulgação da lei natural realiza-se com o uso da razão prática, pela qual, o homem se torna progressivamente consciente da lei divina que governa toda a criação.

A lei eterna apresenta-se, pois, como uma *ordinatio* feita pela Sabedoria divina que move todas as coisas, segundo a própria natureza, para o seu fim devido²⁴¹. Esta lei permanece para nós misteriosa, e é-nos revelada também com a actuação histórica da Providência divina, que, por vias admiráveis conduz tudo para a glória do Pai através do Filho no Espírito. Pode-se assim, afirmar que «duplo é o modo em que uma realidade pode estar sujeita à lei eterna, [...] por um lado enquanto a essa se participa cognitivamente, por outro lado por meio das acções e impulsos enquanto são participação [na lei eterna] a título de princípios motores [segundo a natureza própria a cada qual]. E este segundo caso é a maneira pela qual estão sujeitas à lei eterna as criaturas irracionais»²⁴².

²³⁹ Cf. *Summa theologiae*, I-II, q. 91, a. 1; q. 93, aa. 1-2.

²⁴⁰ *Ibidem*, a. 2, c.: «Unde cum omnia quae divinae providentiae subduntur, a lege aeterna regulentur et mensurentur, ut ex dictis patet; manifestum est quod omnia participant aequaliter legem aeternam, in quantum scilicet ex impressione eius habent inclinationes in proprios actus et fines. Inter cetera autem rationalis creatura excellentiori quodam modo divinae providentiae subiacet, in quantum et ipsa fit providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens. Unde et in ipsa participatur ratio aeterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem. Et talis participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur».

²⁴¹ Cf. *ibidem*, q. 93, a. 1, c.: «ratio divinae sapientiae movens omnia ad debitum finem, obtinet rationem legis. Et secundum hoc, lex aeterna nihil aliud est quam ratio divinae sapientiae, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum».

²⁴² *Ibidem*, a. 6, c.: «duplex est modus quo aliquid subditur legi aeternae, ut ex supradictis

A lei natural é portanto uma participação racional na *ordinatio rationis divinae* em vista do fim último da obra da criação. Esta afirmação supõe que «o primeiro princípio em campo operativo, campo que concerne à razão prática, é o de fim último. [...] Portanto a lei deve dizer respeito sobretudo à ordem para a felicidade»²⁴³. Isto não nega que o conceito de lei, que é um conceito analógico, se aplique também às leis humanas positivas feitas em vista do bem comum de determinada comunidade²⁴⁴, mas antes o confirma recordando porém que «nas coisas humanas qualquer coisa diz-se justa quando é recta segundo a regra da razão. Ora a razão tem como primeira regra a lei natural [...]. Logo toda a lei humana positiva tem razão de lei, enquanto deriva da lei natural. Se em alguma coisa discordasse da lei natural, então não seria uma lei mas uma corrupção da lei»²⁴⁵. Os conceitos de lei eterna, lei natural e lei humana positiva, não se podem pois separar. Se o fizessemos tal facto não poderia deixar de conduzir a graves consequências práticas seja para a vida das pessoas consideradas individualmente seja para a vida das diversas comunidades humanas²⁴⁶.

A luz da razão natural, apresenta-se pois, como um elemento chave quando abordamos o tema da lei natural. É através dela que o homem pode conhecer o seu fim último e a ele ordenar livremente o seu agir²⁴⁷. É por isso

patet, uno modo, inquantum participatur lex aeterna per modum cognitionis; alio modo, per modum actionis et passionis, inquantum participatur per modum principii motivi. Et hoc secundo modo subduntur legi aeternae irrationales creaturae». Cf. *Veritatis splendor*, n. 72.

²⁴³ *Summa theologiae*, I-II, q. 90, a. 2, c.: «Primum autem principium in operativis, quorum est ratio practica, est finis ultimus. Est autem ultimus finis humanae vitae felicitas vel beatitudo, ut supra habitum est. Unde oportet quod lex maxime respiciat ordinem qui est in beatitudinem».

²⁴⁴ Cf. *ibidem*, a. 4, c.: «definitio legis, quae nihil est aliud quam quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata».

²⁴⁵ *Ibidem*, q. 95, a. 2, c.: «In rebus autem humanis dicitur esse aliquid iustum ex eo quod est rectum secundum regulam rationis. Rationis autem prima regula est lex naturae, ut ex supradictis patet. Unde omnis lex humanitus posita intantum habet de ratione legis, inquantum a lege naturae derivatur. Si vero in aliquo, a lege naturali discordet, iam non erit lex sed legis corruptio». Cf. S. RAMÍREZ, *De actibus humanis*, cit., p. 515: «si natura confirmatura ius non erit, virtutes omnes tollantur».

²⁴⁶ Cf. *Summa theologiae*, I-II, q. 91, a. 1, c.: «nihil est aliud lex quam quoddam dictamen practicae rationis in principe qui gubernat aliquam communitatem perfectam».

²⁴⁷ Cf. A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Ética general*, Eunsa, Pamplona 1989³, p. 82: «[la ley moral] es una ordenación de la razón: ordenar es disponer los diversos actos en función de un fin, y

que são Tomás afirma que «a regra e a medida dos actos humanos é a razão, que é o primeiro princípio dos actos humanos, dado [...] que é próprio da razão ordenar ao fim, que é o primeiro princípio do agir»²⁴⁸. Assim, podemos concluir que a regra da moralidade dos actos humanos não é exclusivamente a regra fundante e suprema que é a lei eterna, mas também é a regra próxima e imediata que é a própria razão prática²⁴⁹. Ordenar todas as escolhas em vista do fim último da criatura humana torna-se pois uma das suas tarefas essenciais, disposição esta que, adquire a sua perfeição enquanto hábito na virtude da prudência, a qual por sua vez pressupõe as virtudes morais.

Podemos afirmar então que a lei eterna está presente no homem de duas maneiras, enquanto participação racional²⁵⁰ (lei natural) e enquanto inclinação natural do homem para um conjunto determinado de bens da pessoa humana. Estas inclinações naturais, determinadas²⁵¹ pela função *mensura omnia* do Intelecto divino são também, da parte do sujeito moral, objecto de conhecimento, e enquanto tal *epifania* da lei eterna²⁵². Os fins das inclinações naturais, enquanto ordenados e regulados pela razão prática em vista do fim último não são mais que as virtudes morais. É pois estreita a relação que existe entre as virtudes morais e o conhecimento da lei natural²⁵³. A simples constatação que o homem faz de si mesmo como um ser moral, impele-o a indagar sobre o sentido dessas inclinações naturais e como integrá-

esto es proprio de la razón, que conoce ese fin, la naturaleza de los actos, y su proporción respecto al fin intentado, ya se trate de algún fin particular (leyes artísticas, técnicas, etc.) o del fin último del hombre (ley moral)».

²⁴⁸ *Summa theologiae*, I-II, q. 90, a. 1, c.: «Regula autem et mensura humanorum actuum est ratio, quae est primum principium actuum humanorum, ut ex praedictis patet, rationis enim est ordinare ad finem, qui est primum principium in agendis».

²⁴⁹ Cf. *ibidem*, q. 17, a. 1, c.: «regula voluntatis humana est duplex. Una propinqua et homogenea, scilicet ipsa humana ratio; alia vero est prima regula, scilicet lex eterna, quae est quasi ratio Dei».

²⁵⁰ Cf. *ibidem*, q. 94, a. 1, c.: «lex naturalis est aliquid per rationem constitutum, sicut etiam propositio est quoddam opus rationis».

²⁵¹ Cf. *ibidem*, II-II, q. 47, a. 15, c.: «fines recti humanae vitae sunt determinati».

²⁵² Cf. *ibidem*, I-II, q. 94, a. 2, c.: «secundum igitur ordinem inclinationem naturalium est ordo praeceptorum legis naturae».

²⁵³ A lei natural é um *ordo rationis* segundo as virtudes morais. Cf. *ibidem*, q. 67, a. 1, c.: «formale in omnibus virtutibus est ipse ordo rationis».

las num projecto de vida coerente. O possesso cognitivo dos fins das virtudes morais pode dizer-se uma verdadeira participação na *ordinatio ad gloriam Dei* da lei eterna, ou seja parte da lei natural²⁵⁴. Esta lei na razão humana é um *pressuposto necessário e objectivo* do qual a razão prática não deve prescindir no momento de ordenar determinada escolha ao fim último da vida humana. O Doutor Angélico afirma-o com brevidade e profundidade enunciando que «na razão prática preexistem alguns dados que são princípios conhecidos por natureza, e que são os fins das virtudes morais; porque o fim em campo prático é aquilo que são os princípios em campo especulativo»²⁵⁵.

Cabe pois à luz da razão estabelecer qual a relação de conveniência entre determinado objecto da vontade com os fins das virtudes morais e por consequência com a lei natural²⁵⁶, determinando assim de que tipo de querer se trata. «Aquilo que é contra a ordem da razão, propriamente é contra a natureza do homem enquanto tal, por outro lado aquilo que é segundo a razão, é segundo a natureza do homem enquanto tal. O bem do homem é ser segundo a razão [...]. Logo a virtude humana [...] é segundo a natureza humana enquanto concorda com a razão. Contrariamente o vício é contrário à natureza humana enquanto é contrário à ordem da razão»²⁵⁷. Sem esta lei da razão seria impossível julgar da conveniência ou não, de determinado fim próximo para o bem integral da pessoa humana enquanto tal. A bondade ou

²⁵⁴ Cf. *ibidem*, q. 100, a. 2, c.: «ordo virtutis, qui est ordo rationis».

²⁵⁵ *Ibidem*, 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».

²⁵⁶ Cf. *ibidem*, I-II, q. 92, a. 2, c.: «sunt autem tres differentiae humanorum actuum. Nam sicut supra dictum est, quidam actus sunt boni ex genere, qui sunt actus virtutum, et respectu horum, ponitur legis actus praecipere vel imperare; praecipit enim lex omnes actus virtutum, ut dicitur in V Ethic. Quidam vero sunt actus mali ex genere, sicut actus vitiosi, et respectu horum, lex habet prohibere. Quidam vero ex genere suo sunt actus indifferentes, et respectu horum, lex habet permittere».

²⁵⁷ *Ibidem*, q. 71, a. 2, c.: «id quod est contra ordinem rationis, proprie est contra naturam hominis inquantum est homo; quod est autem secundum rationem, est secundum naturam hominis, inquantum est homo. Bonum autem hominis est secundum rationem esse [...] unde virtus humana [...] inquantum est secundum naturam hominis, inquantum convenit rationi: vitium autem inquantum est contra naturam hominis, inquantum est contra ordinem rationis».

malícia do acto humano dependem pois da sua conformidade com a lei eterna que no homem é participada através da luz da razão natural²⁵⁸.

É verdade que alguns estudiosos tendem a tomar em pouca consideração, ou mesmo a ignorar, o facto de que as inclinações naturais são uma expressão moralmente relevante da lei eterna. Sem a consideração adequada das inclinações naturais, o sujeito moral fica mutilado, e facilmente atribuirá à razão uma função de *ordinatio* demasiado criativa pois não considera as inclinações naturais como moralmente relevantes para o bem integral da pessoa humana, para a sua felicidade. Esta posição, a que podemos chamar racionalista, apoia-se normalmente numa antropologia de tipo dualista. Como todos sabemos, na antropologia dualista a dimensão corpórea da pessoa humana não é adequadamente integrada como elemento constitutivo do sujeito moral²⁵⁹. A pessoa humana não é só a sua alma racional. É pois oportuno relembrar que a *ordo rationis* que constitui a lei natural não cria as inclinações naturais, mas descobre-as. Elas, de facto estão radicadas ontologicamente na estrutura do ser e manifestam-se como inclinações determinadas pelo Criador da natureza humana, inseridas no contexto do plano divino que ordena todas as coisas, ou seja derivam da força ordenadora da lei eterna²⁶⁰.

Por outro lado, existem estudiosos que fazem uma leitura de são Tomás tendencialmente legalista, sublinhando quase unilateralmente o facto de que a razão descobre e descreve a lei eterna que governa toda a criação e descurando o facto de que o trabalho principal da razão prática é essencialmente o de *ordenar* as escolhas humanas em vista do fim último. «Faz parte, diga-se em abono da verdade, da tradição de uma determinada interpretação de são Tomás negligenciar o conceito de lei natural como *ordinatio* da *ratio*

²⁵⁸ Cf. *ibidem*, a. 6, ad 4: «ius naturale, quod continetur primo quidem in lege aeterna, secundario modo in naturali iudicatorio rationis humanae».

²⁵⁹ Cf. *Veritatis splendor*, n. 49: «Doctrina quae moralem actum a corporeis condicionibus disiungit Sacrae Scripturae praeceptis repugnat et Traditioni: eiusmodi doctrina, immutata specie, veteres errores instaurat, quos Ecclesia semper respuit, quia personarum humanorum redigunt ad quandam libertatem “spiritualem” mere formalem».

²⁶⁰ Cf. *Summa theologiae*, I-II, q. 94, a. 4, ad 3: «sicut ratio in homine dominatur et imperat aliis potentiis, ita oportet quod omnes inclinationes naturales ad alias potentias pertinentes ordinentur secundum rationem».

naturalis»²⁶¹.

Parece-nos que a recta interpretação de são Tomás sobre este ponto situa-se entre estas duas posições igualmente redutoras. Por um lado é imperioso reconhecer as inclinações naturais como epifania da lei eterna, não fazê-lo poder-nos-ia levar, por exemplo, a afirmar que o matrimónio entre duas pessoas do mesmo sexo que se amam é legítimo, o que é manifestamente falso. Por outro lado, seria redutor atribuir à luz natural da razão um papel meramente descritivo da lei eterna e não reconhecer-lhe também uma dimensão activa, própria da sua natureza, aquela de ser capaz de ordenar o agir humano, de acordo com as inclinações naturais, em vista do fim²⁶².

Depois deste breve parêntesis, necessário para clarificar o conceito que são Tomás tem da lei natural, podemos agora colocar-nos a questão de saber se se deve ou não seguir sempre o juízo da razão prática acerca da moralidade de um acto concreto, mesmo quando este juízo é erróneo. Segundo são Tomás, «deve dizer-se de modo absoluto que toda a vontade que discorda da razão, seja recta, ou errónea, é sempre má»²⁶³ dado que age contra

²⁶¹ M. RHONHEIMER, *Legge naturale e ragione pratica*, cit., p. 265: «fa parte, a dire il vero, della tradizione di una determinata interpretazione di Tommaso il trascurare il concetto di legge naturale come *ordinatio* della *ratio naturalis*».

²⁶² Cf. *Summa theologiae*, I-II, q. 90, a. 2, c.: «rationis enim est ordinare ad finem»; *ibidem*, q. 91, a. 2, ad 2: «omnis operatio, rationis et voluntatis derivatur in nobis ab eo quod est secundum naturam, ut supra habitum est, nam omnis ratiocinatio derivatur a principiis naturaliter notis, et omnis appetitus eorum quae sunt ad finem, derivatur a naturali appetitu ultimi finis».

²⁶³ *Ibidem*, q. 19, a. 5, c.: «[cum conscientia sit quodammodo dictamen rationis (est enim quaedam applicatio scientiae ad actum, ut in primo dictum est), idem est quaerere utrum voluntas discordans a ratione errante sit mala, quod quaerere utrum conscientia errans obliget. Circa quod, aliqui distinxerunt tria genera actuum, quidam enim sunt boni ex genere; quidam sunt indifferentes; quidam sunt mali ex genere. Dicunt ergo quod, si ratio vel conscientia dicat aliquid esse faciendum quod sit bonum ex suo genere, non est ibi error. Similiter, si dicat aliquid non esse faciendum quod est malum ex suo genere, eadem enim ratione praecipuntur bona, qua prohibentur mala. Sed si ratio vel conscientia dicat alicui quod illa quae sunt secundum se mala, homo teneatur facere ex praecepto; vel quod illa quae sunt secundum se bona, sint prohibita; erit ratio vel conscientia errans. Et similiter si ratio vel conscientia dicat alicui quod id quod est secundum se indifferens, ut levare festucam de terra, sit prohibitum vel praeceptum, erit ratio vel conscientia errans. Dicunt ergo quod ratio vel conscientia errans circa indifferentia, sive praecipiendo sive prohibendo, obligat, ita quod voluntas discordans a tali ratione errante, erit mala et peccatum. Sed ratio

aquilo que pensa ser o bem a fazer ou o mal a evitar, que lhe é proposto pela razão enquanto objecto²⁶⁴. Por exemplo, se o João acha que “comer carne que foi previamente imolada por outras pessoas aos ídolos pagãos” é uma ofensa a Deus, e mesmo assim come-a, peca²⁶⁵, não porque comer carne imolada aos ídolos considerado em si, seja de facto pecado, não o é como bem sabemos, mas porque escolhe deliberadamente um objecto moral ele considera – erroneamente – como sendo contrário ao *ordo rationis*, causando conseqüentemente a desordem no acto da vontade. O acto da vontade é sempre necessariamente especificado moralmente pelo objecto moral que lhe é apresentado como conveniente ou não conveniente por parte da razão prática, independentemente do facto, do juízo sobre a moralidade de um tal objecto ser erróneo ou não. Se penso que uma dada acção é imoral, esteja eu certo ou errado no meu juízo sobre a sua moralidade, não a posso nunca eleger. Fazê-lo seria agir contra o ditame da razão prática, coisa que jamais devemos fazer²⁶⁶ pois implica rejeitar a ordem em relação ao fim último.

vel conscientia errans praecipiendo ea quae sunt per se mala, vel prohibendo ea quae sunt per se bona et necessaria ad salutem, non obligat, unde in talibus voluntas discordans a ratione vel conscientia errante, non est mala. Sed hoc irrationabiliter dicitur.] [...] dicendum est simpliciter quod omnis voluntas discordans a ratione, sive recta sive errante, semper est mala».

²⁶⁴ Cf. *ibidem*: «In indifferentibus enim, voluntas discordans a ratione vel conscientia errante, est mala aliquo modo propter obiectum, a quo bonitas vel malitia voluntatis dependet, non autem propter obiectum secundum sui naturam; sed secundum quod per accidens a ratione apprehenditur ut malum ad faciendum vel ad vitandum. Et quia obiectum voluntatis est id quod proponitur a ratione, ut dictum est, ex quo aliquid proponitur a ratione ut malum, voluntas, dum in illud fertur, accipit rationem mali. Hoc autem contingit non solum in indifferentibus, sed etiam in per se bonis vel malis. Non solum enim id quod est indifferens, potest accipere rationem boni vel mali per accidens; sed etiam id quod est bonum, potest accipere rationem mali, vel illud quod est malum, rationem boni, propter apprehensionem rationis».

²⁶⁵ Cf. *1Cor*, 8,7: «Alguns, habituados, até há pouco, ao culto dos ídolos, comem a carne dos sacrifícios como se fosse realmente oferecida aos ídolos, e a sua consciência, que é fraca, fica manchada».

²⁶⁶ Cf. S.-Th. PINCKAERS, *Notas ao tratado sobre os actos humanos*, cit., nota h, p. 268: «Devido à análise do papel do intelecto no movimento voluntário, do lado de seu objecto, são Tomás pode conceder à razão uma participação ativa na função legisladora que deriva da lei eterna. Atingir a razão é necessariamente, para ele, atingir a lei divina. É por isso que não podemos jamais agir contra a nossa razão ou contra a nossa consciência».

Simultaneamente, é também verdade que a consciência errónea não desculpa sempre uma escolha objectivamente desordenada. Só quando existe uma ignorância involuntária invencível acerca de aspectos que determinam a moralidade do objecto moral²⁶⁷. Quando «a razão ou a consciência erram por erro voluntário, ou directamente ou por negligência, porque é erro sobre aquilo que se deve saber, então tal erro da razão ou da consciência não desculpa a vontade [...] de ser má»²⁶⁸.

Passando do tema da consciência errónea para a questão da bondade complexiva do acto humano, outra ideia importante para o Aquinate, é aquela segundo a qual uma má intenção (objecto da *intentio*) é suficiente para causar uma má vontade no acto da *electio* ainda que o objecto desta considerado em si seja bom. Importa recordar mais uma vez, que na ordem da intenção os fins têm razão de princípios, logo «deve dizer-se que não se pode dizer boa a vontade, se a intenção má é a causa do querer. Quem deseja dar esmola por causa da vanglória, quer o que em si é bom, sob a razão de mal, e portanto enquanto o acto é assim querido por ele é mau. Uma vez que a vontade dele é má»²⁶⁹. Basta qualquer acto desordenado da vontade para tornar má toda uma acção. «Se a vontade tem por objecto [da *electio*] o que é em si mau, embora sob a razão de bem [graças ao objecto da *intentio*], ou o que é bom [segundo o objecto da *electio*] sob a razão de mal [devido ao objecto da *intentio*], a vontade será sempre má. Mas para que a vontade seja boa é necessário que tenha por objecto o bem sob a razão de bem, isto é que queira o bem e por causa do bem»²⁷⁰.

²⁶⁷ Cf. *Summa theologiae*, I-II, q. 19, a. 6, c.: «Si autem sit error qui causet involuntarium, proveniens ex ignorantia alicuius circumstantiae absque omni negligentia; tunc talis error rationis vel conscientiae excusat, ut voluntas concordans rationi erranti non sit mala».

²⁶⁸ *Ibidem*: «Si igitur ratio vel conscientia erret errore voluntario, vel directe, vel propter negligentiam, quia est error circa id quod quis scire tenetur; tunc talis error rationis vel conscientiae non excusat quin voluntas concordans rationi vel conscientiae sic erranti, sit mala».

²⁶⁹ *Ibidem*, a. 7, ad 2: «dicendum quod voluntas non potest dici bona, si sit intentio mala causa volendi. Qui enim vult dare eleemosynam propter inanem gloriam consequendam, vult id quod de se est bonum, sub ratione mali, et ideo, prout est volitum ab ipso, est malum. Unde voluntas eius est mala».

²⁷⁰ *Ibidem*, ad 3: «sive voluntas sit eius quod est secundum se malum, etiam sub ratione boni; sive sit boni sub ratione mali; semper voluntas erit mala. Sed ad hoc quod sit voluntas bona, requiritur quod sit boni sub ratione boni; idest quod velit bonum, et propter bonum».

Na visão que são Tomás tem acerca do agir humano, é fácil integrar boa vontade com a vontade divina, dado que para que a vontade seja boa, é necessário que esteja orientada para o seu fim último, que é Deus²⁷¹. «A bondade da vontade depende da intenção do fim»²⁷² último, fim esse que foi estabelecido pela vontade divina. De facto a inclinação natural para a felicidade não está sob o nosso arbítrio. Assim, quando a vontade humana se ordena para o fim último que lhe é destinado pela vontade divina é verdadeiramente recta. «Logo, para que a vontade humana seja boa, requer-se que se conforme com a vontade divina»²⁷³ em todos os fins (fim último e fins das virtudes morais) que esta determinou para a perfeição do homem. Quanto a esta conformidade da vontade humana com a vontade divina «deve dizer-se que quer mais o que Deus quer, aquele que conforma a sua vontade com a vontade divina quanto à razão do que quer, do que o que conforma quanto à coisa mesma querida. Porque a vontade se dirige com mais intensidade para o fim, do que para aquilo que é em vista do fim»²⁷⁴. Assim, por exemplo, age com maior conformidade com a vontade divina quem castiga o próximo para sua correcção e salvação do que quem dá esmola para não ser mais incomodado por um indigente. Quanto mais último for o fim em causa mais importante é a conformidade com o querer de Deus. Por outro lado, quando consideramos um fim próximo, que é portanto menos formal e determinante para o recto orientamento da vontade, «desconhecemos o que Deus quer. Sob este aspecto não somos obrigados a conformar a nossa vontade com a vontade divina. No estado de glória, porém, todos verão, em cada coisa que queiram, a ordem delas para o que Deus quer a respeito de cada uma. Por isso, em todas as coisas a vontade humana estará em conformidade com a vontade divina, não só formalmente, mas também materialmente»²⁷⁵.

²⁷¹ Cf. *ibidem*, a. 9, c.: «Finis autem ultimus voluntatis humanae est summum bonum, quod est Deus».

²⁷² *Ibidem*: «bonitas voluntatis dependet ex intentione finis».

²⁷³ *Ibidem*: «Ergo ad hoc quod voluntas hominis sit bona, requiritur quod conformetur voluntati divinae».

²⁷⁴ *Ibidem*, a. 10, ad 4: «dicendum quod magis vult quod Deus vult, qui conformat voluntatem suam voluntati divinae quantum ad rationem voliti, quam qui conformat quantum ad ipsam rem volitam, quia voluntas principaliter fertur in finem, quam in id quod est ad finem».

²⁷⁵ *Ibidem*, ad 1: «[in particulari] nescimus quid Deus velit. Et quantum ad hoc, non

c) *Moralidade do acto exterior da vontade*

O acto exterior da vontade, como tivemos ocasião de explicar anteriormente, é realização de facto de uma *electio* que se tomou depois do processo de deliberação. Normalmente, o acto exterior implica o uso de outras faculdades da pessoa, faculdades essas que respondem ao comando da vontade, mas não necessariamente como acontece nas *electio* de omissão. Simultaneamente é também importante ter presente que o acto exterior à vontade não é necessariamente externamente observável, como por exemplo quando “quero recordar um título de um filme” que vi. Aqui a vontade impera à memória o recordar, porém ninguém externamente “vê” este esforço da memória. Finalmente, é oportuno recordá-lo mais uma vez, existem actos exteriores da vontade os quais são de difícil interpretação da parte de um observador externo quanto ao sentido de tal comportamento, razão pela qual é necessário colocar-nos na *perspectiva da pessoa que age*, para poder discernir sem erro qual é o objecto moral em causa.

Na q. 20, são Tomás aborda o tema da moralidade do acto exterior, e defende que a moralidade deste depende seja do objecto da *electio*, como por exemplo “dar esmola”²⁷⁶, seja do objecto da *intentio*, como por exemplo “por causa da vanglória”. «Como é o fim o objecto próprio da vontade, é claro que essa razão de bem ou de mal que tem o acto exterior em ordem ao fim, se encontra primeiro no acto da vontade e dele procede para o acto exterior»²⁷⁷. Pode-se, pois, concluir que, segundo a ordem da execução, o acto

tenemur conformare voluntatem nostram divinae voluntati. In statu tamen gloriae, omnes videbunt in singulis quae volent, ordinem eorum ad id quod Deus circa hoc vult. Et ideo non solum formaliter, sed materialiter in omnibus suam voluntatem Deo conformabunt». Cf. S. RAMÍREZ, *De actibus humanis*, cit., p. 571: «non semper cognoscimus in concreto quatenam sit voluntas Dei».

²⁷⁶ Cf. *Summa theologiae*, I-II, q. 20, a. 1, c.: «aliqui actus exteriores possunt dici boni vel mali dupliciter. Uno modo, secundum genus suum, et secundum circumstantias in ipsis consideratas, sicut dare eleemosynam, servatis debitis circumstantiis, dicitur esse bonum. Alio modo dicitur aliquid esse bonum vel malum ex ordine ad finem, sicut dare eleemosynam propter inanem gloriam, dicitur esse malum».

²⁷⁷ *Ibidem*: «Cum autem finis sit proprium obiectum voluntatis, manifestum est quod ista ratio boni vel mali quam habet actus exterior ex ordine ad finem, per prius invenitur in actu voluntatis, et ex eo derivatur ad actum exteriorem». Neste passo pensamos que são Tomás usa a expressão “finis” em sentido estrito, ou seja para se referir ao o objecto da *intentio*.

interior da vontade comunica a sua bondade ao acto exterior, uma vez que «a vontade está para o acto exterior como causa eficiente. Por isso, a bondade do acto da vontade é forma do acto exterior, enquanto existente na causa eficiente»²⁷⁸. Se, por outro lado, considerarmos a ordem da intenção em vez da ordem da execução, então «deve-se dizer que o acto exterior é objecto da vontade enquanto é a ela proposto pela razão, como um bem apreendido e ordenado pela razão, e assim é anterior ao bem do acto da vontade»²⁷⁹. Segundo esta ordem, o acto exterior tem razão de fim, de objecto próprio da vontade *que existe na razão prática* antes de qualquer acto da vontade e da realização efectiva da acção. Nesta linha de pensamento, são Tomás afirma que «a bondade ou a malícia que tem o acto exterior, considerado em si mesmo, por causa de sua matéria e de suas circunstâncias, não procede da vontade, mas antes da razão»²⁸⁰ prática. No exemplo utilizado pelo Aquinate, “dar esmola por causa da vanglória” é um projecto de acção exterior apreendido e ordenado pela razão prática ainda antes de qualquer acto da vontade (“*querer* dar esmola por causa da vanglória”), e enquanto tal apresenta já uma maldade moral que deriva da sua desordem em relação aos fins das virtudes morais e consequentemente em relação ao fim último do homem. «Por isso se considera que a bondade do acto exterior, enquanto está na ordenação e apreensão da razão, é anterior à bondade do acto da vontade»²⁸¹.

Uma acção humana «para que seja absolutamente boa, um só bem particular não será suficiente, pois se requer a integridade da bondade. Se, pois, a vontade é boa seja pelo objecto próprio seja pelo fim, consequentemente o acto exterior será bom»²⁸². Ora, dado que «o acto interior da vontade e o

²⁷⁸ *Ibidem*, ad 3: «Voluntas autem comparatur ad actum exteriorem sicut causa efficiens. Unde bonitas actus voluntatis est forma exterioris actus sicut in causa agente existens».

²⁷⁹ *Ibidem*, ad 1: «dicendum quod actus exterior est obiectum voluntatis, in quantum proponitur voluntati a ratione ut quoddam bonum apprehensum et ordinatum per rationem, et sic est prius quam bonum actus voluntatis».

²⁸⁰ *Ibidem*, c.: «Bonitas autem vel malitia quam habet actus exterior secundum se, propter debitam materiam et debitas circumstantias, non derivatur a voluntate, sed magis a ratione».

²⁸¹ *Ibidem*: «Unde si consideretur bonitas exterioris actus secundum quod est in ordinatione et apprehensione rationis, prior est quam bonitas actus voluntatis».

²⁸² *Ibidem*, a. 2, c.: «quod sit simpliciter bonum, non sufficit unum singulare bonum, sed requiritur integritas bonitatis. Si igitur voluntas sit bona et ex obiecto proprio, et ex fine,

acto exterior, considerados no género moral, constituem um só acto»²⁸³, a bondade dos actos elícitos da vontade, concretamente da *intentio* e da *electio* é comunicada ao acto exterior através do *imperium* às outras faculdades²⁸⁴.

Um acto humano, pode ter *tantas especificações morais, quantas forem as razões de bem* dos diversos objectos morais que a razão prática concebeu e ordenou entre si. Podem existir entre estes objectos alguns que são puramente instrumentais e que considerados em si mesmo não possuam mais nenhuma razão de bem que aquela de ser simplesmente meio para alcançar outro bem. Neste caso, só são bons porque são ordenados a alcançar um fim virtuoso do qual derivará conseqüentemente a sua bondade²⁸⁵. Veja-se, por exemplo, a acção de “ligar o carro” considerada em si, não apresenta nenhuma razão de bem especial, derivando pois a sua bondade do fim ao qual foi ordenado tal acto, imaginemos que fosse “ir trabalhar”. Quando, porém, o acto exterior, que segundo a ordem da intenção tem razão de objecto moral²⁸⁶, «tem bondade ou malícia por si mesmo [...] neste caso a bon-

consequens est actum exteriorem esse bonum». Cf. *ibidem*, 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».

²⁸³ *Ibidem*, q. 20, a. 3, c.: «actus interior voluntatis et actus exterior, prout considerantur in genere moris, sunt unus actus». Aqui acto interior da vontade e acto exterior são usados como sinónimos de acto elícito e acto imperado da vontade.

²⁸⁴ Cf. *ibidem*, ad 4: «a bonitate voluntatis derivatur bonitas actus exterioris».

²⁸⁵ Cf. CAETANO (cardeal), *Comentário à “Summa theologiae”*, I-II, q. 20, a. 3, 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».

²⁸⁶ Cf. *De malo*, q. 2, a. 3, c.: «per prius esse malum in actu exteriori quam in voluntate, si actus exterior in apprehensione consideretur: e converso autem si consideretur in executione operis quia actus exterior comparatur ad actum voluntatis ut obiectum quod habet rationem finis». Nestes artigos é muito importante ter presente a diferença entre a ordem da intenção e da execução. Por vezes, são Tomás “salta” de uma para a outra sem aviso prévio, facto que pode dar origem a algumas confusões e ambiguidades, veja-se por exemplo o uso da expressão “acto externo”, que segundo a ordem da intenção não é mais do que o objecto moral e portanto é a causa formal do acto interior da vontade, mas que se considerarmos a ordem da execução o “acto externo” é causado pelo acto interno (elícito)

dade do acto exterior é uma, e a bondade da vontade que procede do fim é outra»²⁸⁷. Por isso, recordando um exemplo dado anteriormente, aquele que “rouba para cometer adultério” é sem dúvida mais adúltero que ladrão, mas não deixa de ser ladrão, contrariamente que quem “toma um remédio amargo para alcançar a cura de uma doença” tem apenas um tipo específico de bondade, “querer a cura”, dado que não se diversificam especificamente do ponto de vista da razão de bem a bondade da cura e a do remédio²⁸⁸. A única razão de bem que possui “tomar um remédio amargo” (*finis proximus*) é aquela que deriva da sua ordenação ao “restabelecimento da saúde” (*finis operantis*). Considerado isoladamente não possui nenhuma relação intrínseca de conveniência ou inconveniência com a ordem da razão, coisa que acontece claramente com o furto, que considerado em si mesmo é contrário à ordem da razão, independentemente do fim subsequente a que venha ordenado pelo sujeito agente.

O acto exterior, segundo são Tomás, pode afectar o acto interior da vontade, ainda que nunca altere a espécie moral, aumentando ou diminuindo a sua bondade e isto pode acontecer de três maneiras. Primeiro, quando a uma escolha não realizada se segue uma outra escolha igual que se vem a realizar. Aqui, o acto externo influi sobre o *número* dos actos internos que se duplicaram²⁸⁹. O segundo modo, dá-se quando um determinado acto externo requer uma grande perseverança da parte da vontade, ora esse “perseverar mais” no bem ou no mal aumenta obviamente a voluntariedade da acção²⁹⁰. Finalmente, o terceiro modo é aquele que influi sobre a intensidade

da vontade que tem razão de causa eficiente; T.G. BELMANS, *Le sens objectif de l'agir humain*, cit., p. 44: «la distinction entre l'acte interne et l'acte externe permet de préciser la thèse citée: le dernier constituant l'objet du premier, chacun des deux communique à l'autre sa propre bonté, l'acte interne au point de vue de l'exécution, l'acte externe à celui de la spécification».

²⁸⁷ *Summa theologiae*, I-II, q. 20, a. 3, c.: «[actus exterior] habet bonitatem vel malitiam secundum se, scilicet secundum materiam vel circumstantias, tunc bonitas exterioris actus est una, et bonitas voluntatis quae est ex fine, est alia».

²⁸⁸ Cf. *ibidem*: «potio amara ex hoc solo est bona, quod est sanativa. Unde non est alia bonitas sanitatis et potionis, sed una et eadem».

²⁸⁹ Cf. *ibidem*, a. 4, c.: «Uno modo, secundum numerum. Puta, cum aliquis vult aliquid facere bono fine vel malo, et tunc quidem non facit, postmodum autem vult et facit; duplicatur actus voluntatis, et sic fit duplex bonum vel duplex malum».

²⁹⁰ Cf. *ibidem*: «Alio modo, quantum ad extensionem. Puta, cum aliquis vult facere aliquid

do acto interior. «Há actos exteriores que enquanto são delectáveis ou penosos, por sua natureza intensificam ou enfraquecem a vontade»²⁹¹.

Podemos também considerar o acto exterior enquanto termo ou fim do movimento da vontade. Deste ponto de vista o acto exterior «acrescenta bondade ou malícia à vontade, porque toda a tendência ou movimento completam-se ao conseguirem o fim, ou ao atingirem o termo. Por isso não é perfeita a vontade, a não ser que seja tal que, dada a oportunidade, opere. Se não houver oportunidade para a vontade perfeita, que se pudesse agiria, a deficiência de sua perfeição que vem do exterior é absolutamente involuntária. Assim como o acto involuntário não merece pena ou prémio ao fazer o bem ou o mal, assim também não se exclui o prémio ou a pena, se o homem involuntariamente deixa de fazer o bem ou o mal»²⁹².

Quanto à relevância moral das consequências do acto, tema que teremos de teremos ocasião de considerar mais vezes ao longo do nosso estudo²⁹³, são Tomás defende que estas não mudam a espécie moral do acto, mas quando se tratam de consequências previsíveis, evidentemente estas são acidentes que aumentam ou diminuem a bondade ou a malícia do acto²⁹⁴. Se porém as consequências não foram previstas pelo sujeito agente, é necessário distinguir aquelas que derivam *per se* da acção, daquelas que derivam acidentalmente da acção. As primeiras aumentam ou diminuem a bondade ou malícia do acto enquanto as segundas não²⁹⁵.

bono fine vel malo et propter aliquod impedimentum desistit; alius autem continuat motum voluntatis quousque opere perficiat; manifestum est quod huiusmodi voluntas est diuturnior in bono vel malo, et secundum hoc est peior vel melior».

²⁹¹ *Ibidem*: «Sunt enim quidam actus exteriores qui, in quantum sunt delectabiles vel poenosi, nati sunt intendere voluntatem vel remittere».

²⁹² *Ibidem*: «addit ad bonitatem vel malitiam voluntatis, quia omnis inclinatio vel motus perficitur in hoc quod consequitur finem, vel attingit terminum. Unde non est perfecta voluntas, nisi sit talis quae, opportunitate data, operetur. Si vero possibilitas desit, voluntate existente perfecta, ut operaretur si posset; defectus perfectionis quae est ex actu exteriori, est simpliciter involuntarium. Involuntarium autem, sicut non meretur poenam vel praemium in operando bonum aut malum, ita non tollit aliquid de praemio vel de poena, si homo involuntarie simpliciter deficiat ad faciendum bonum vel malum».

²⁹³ Veja-se, por exemplo, todo o capítulo X.

²⁹⁴ Cf. *ibidem*, a. 5, c.: «Si est praecogitatus, manifestum est quod addit ad bonitatem vel malitiam».

²⁹⁵ Cf. *ibidem*: «Si autem eventus sequens non sit praecogitatus, tunc distinguendum est.

Outra questão muito importante é a de saber se um mesmo acto exterior, pode ser bom e mau simultaneamente. Para evitar confusões são Tomás distingue o acto no seu *genus naturae* do acto no seu *genus moris*²⁹⁶, para depois poder afirmar que «nada impede que um acto seja um referido ao seu *genus naturae*, mas pode acontecer que seja múltiplo no seu *genus moris*, e vice-versa»²⁹⁷. Veja-se, o exemplo já muito citado, do adultério, da fornicação e do acto conjugal, que têm todos o mesmo *genus naturae* mas são distintos especificamente segundo o seu *genus moris*. Se considerarmos o acto externo no seu *genus moris*, então o acto externo coincide com o objecto da *electio* como vimos acima, e é óbvio que um mesmo objecto da vontade não pode ser bom e mau ao mesmo tempo. «Portanto, se se toma um acto enquanto está no *genus moris*, é impossível que ele seja bom e mau pela bondade e malícia morais. Contudo, se é uno por unidade da natureza e não por unidade moral, pode ser bom e mau»²⁹⁸ pois existem dois actos da vontade especificamente distintos e não apenas um.

Quia si per se sequitur ex tali actu, et ut in pluribus, secundum hoc eventus sequens addit ad bonitatem vel malitiam actus, manifestum est enim meliorem actum esse ex suo genere, ex quo possunt plura bona sequi; et peiorem, ex quo nata sunt plura mala sequi. Si vero per accidens, et ut in paucioribus, tunc eventus sequens non addit ad bonitatem vel ad malitiam actus, non enim datur iudicium de re aliqua secundum illud quod est per accidens, sed solum secundum illud quod est per se». Comentando esta passagem Pinckaers afirma que «a consideração das consequências do acto moral é um complemento aos olhos de são Tomás. Assume talvez mais importância para nós, hoje, que estamos melhor informados e atentos às consequências psicológicas, sociológicas e políticas de nossas acções. Certos moralistas chegarão ao ponto de julgar os actos por estimativa de seus efeitos mais ou menos favoráveis e a um prazo mais o menos longo. Sua perspectiva é com frequência de tipo mais técnico e utilitário do que propriamente moral» (S.-Th. PINCKAERS, *Notas ao tratado sobre os actos humanos*, cit., nota e, p. 288).

²⁹⁶ Analizaremos com maior detalhe no capítulo V esta útil distinção que faz são Tomás aqui.

²⁹⁷ *Summa theologiae*, I-II, q. 20, a. 6, c.: «nihil prohibet aliquem actum esse unum secundum quod refertur ad genus naturae, qui tamen non est unus secundum quod refertur ad genus moris, sicut et e converso».

²⁹⁸ *Ibidem*: «Si ergo accipiatur unus actus prout est in genere moris, impossibile est quod sit bonus et malus bonitate et malitia morali. Si tamen sit unus unitate naturae, et non unitate moris, potest esse bonus et malus».

d) Consequências derivantes da moralidade dos actos humanos

A bondade ou malícia das acções humanas tem consequências importantes sobre o sujeito moral que as produziu. É pelas suas acções que o homem se torna bom ou mau. As acções boas, são aquelas que se apresentam ordenadas para o fim devido e as más aquelas que incluem alguma desordem em relação ao fim devido²⁹⁹. Esta ordenação dos actos para o fim devido é medida, segundo uma regra³⁰⁰, que, como já tivemos oportunidade de mostrar, no caso do homem manifesta-se a dois níveis ordenados entre si, «a regra próxima é a razão humana e a regra suprema, a lei eterna. Logo, quando o acto humano se ordena para o fim segundo a ordenação da razão e da lei eterna, será recto. Quando, porém, se desvia dessa rectidão, diz-se que há pecado. Dessas premissas evidentemente se conclui que todo acto voluntário é mau porque se afasta da ordenação da razão e da lei eterna, será recto todo o acto bom que concorda com a razão e a lei eterna. Daí segue-se que o acto humano pelo facto de ser bom ou mau, tem razão de rectidão ou de pecado»³⁰¹. É importante notar o papel central de que se reveste o conceito de fim último ao permitir integrar a dimensão racional da lei eterna (lei natural) com a dimensão revelada da lei eterna à qual temos acesso pela fé teológica³⁰². Deus dá-nos estas duas vias de acesso ao plano da sua Providência,

²⁹⁹ Cf. *ibidem*, q. 21, a. 1, c.: «peccatum proprie consistit in actu qui agitur propter finem aliquem, cum non habet debitum ordinem ad finem illum».

³⁰⁰ Cf. *ibidem*: «Debitus autem ordo ad finem secundum aliquam regulam mensuratur».

³⁰¹ *Ibidem*: «regula proxima est ratio humana; regula autem suprema est lex aeterna. Quando ergo actus hominis procedit in finem secundum ordinem rationis et legis aeternae, tunc actus est rectus, quando autem ab hac rectitudine obliquatur, tunc dicitur esse peccatum. Manifestum est autem ex praemissis quod omnis actus voluntarius est malus per hoc quod recedit ab ordine rationis et legis aeternae, et omnis actus bonus concordat rationi et legi aeternae. Unde sequitur quod actus humanus ex hoc quod est bonus vel malus, habeat rationem rectitudinis vel peccati».

³⁰² Cf. S.-Th. PINCKAERS, *Notas ao tratado sobre os actos humanos*, cit., nota b, p. 292: «O cristianismo transformou profundamente a concepção do pecado e fez dele um acto contrário à lei de Deus expressa na revelação. Para os gregos, o “pecado” é antes uma falta, uma acção que não é correcta. São Tomás retoma a noção grega: o pecado é o contrário da rectidão. Ele a eleva, confere-lhe uma dimensão moral e religiosa conforme à concepção bíblica e cristã. A passagem é assegurada pelo ordenamento ao fim, em especial ao fim último verdadeiro, de acordo com a razão. Essa ordem serve ao mesmo tempo para definir a obra da lei divina e a natureza da rectidão moral, depois o desvio é o pecado. Este não é

pelas quais o homem pode realizar, com o auxílio da graça, a sua vocação à bem-aventurança eterna. «No pecado da vontade há sempre uma deficiência em relação ao fim último intencionado, porque nenhum acto voluntário mau é ordenável para a bem-aventurança, que é o fim último»³⁰³ – importa ter presente que «por seu acto cada coisa se ordena para o fim; por isso a razão de pecado, que consiste no afastamento da ordenação para o fim, está propriamente no acto»³⁰⁴ desordenado.

«Outra coisa não é ser louvado ou culpado, do que imputar a alguém a maldade ou a bondade dos seus actos. Assim, um acto é imputado ao agente quando está sob o seu poder, e naqueles aspectos sob o quais tenha domínio nos seus actos»³⁰⁵. É pois evidente, que só somos responsáveis moralmente, e consequentemente imputáveis, pelos nossos actos livres, pois é só sobre estes que exercitamos um domínio. Nestes actos voluntários, um acto ilícito da vontade mais intenso causa uma maior bondade ou maldade da pessoa que o cumpre, e é por essa razão que a gravidade da culpa depende mais da intensidade do acto da vontade do que das consequências que desse derivaram³⁰⁶. O efeito imanente do acto humano, é bem mais importante do ponto de vista moral que o efeito transitivo da acção, facto que escapa não poucas vezes a muitos dos nossos contemporâneos³⁰⁷.

concebido em uma perspectiva legalista, que contrapõe o permitido e o proibido, mas em uma perspectiva finalista e dinâmica: é um defeito no movimento da vontade em direcção ao fim último verdadeiro.

O termo pecado conserva em são Tomás um sentido mais amplo do que para nós. De acordo com o vocabulário aristotélico, pode designar tanto uma falta na ordem da natureza, quanto na ordem moral. Também é mais extenso em sua acepção do que o termo culpabilidade».

³⁰³ *Summa theologiae*, I-II, q. 21, a. 1, ad 2: «in peccato voluntatis, semper est defectus ab ultimo fine intento, quia nullus actus voluntarius malus est ordinabilis ad beatitudinem, quae est ultimus finis».

³⁰⁴ *Ibidem*, ad 3: «unumquodque ordinatur ad finem per actum suum, et ideo ratio peccati, quae consistit in deviatione ab ordine ad finem, proprie consistit in actu».

³⁰⁵ *Ibidem*, a. 2, c.: «nihil enim est aliud laudari vel culpari, quam imputari alicui malitiam vel bonitatem sui actus. Tunc autem actus imputatur agenti, quando est in potestate ipsius, ita quod habeat dominium sui actus».

³⁰⁶ Cf. *ibidem*, II-II, q. 13, a. 3, c.: «in gravitate culpae magis attenditur intentio voluntatis perversae quam effectus operis».

³⁰⁷ Por exemplo, do ponto de vista moral é muito mais grave cometer um assassinio do que morrer assassinado.

«Portanto, resulta que o bem ou o mal são razão de louvor ou de culpa somente nos actos voluntários»³⁰⁸, actos estes que enquanto contribuem positivamente para realizar ou não o bem comum político têm razão de mérito ou demérito segundo a virtude da justiça³⁰⁹, e enquanto são ordenados a Deus igualmente os «nossos actos têm razão de mérito ou de demérito diante de Deus. Em razão do próprio Deus, enquanto é o fim último do homem, pois, [...] é um dever ordenar todos os actos para Deus como fim último. Por isso, quem pratica um acto mau que não pode ser referido a Deus, não observa a honra de Deus, que se deve ao fim último»³¹⁰. Existem porém diferenças entre o mérito perante a comunidade política e perante Deus, dado que «o homem não está ordenado para a comunidade política com todo o seu ser e com todas as suas coisas. Por isso, não é necessário que qualquer

³⁰⁸ *Ibidem*, I-II, q. 21, a. 2, c.: «Unde relinquitur quod bonum vel malum in solis actibus voluntariis constituit rationem laudis vel culpae».

³⁰⁹ Cf. *ibidem*, a. 3, c.: «meritum et demeritum dicuntur in ordine ad retributionem quae fit secundum iustitiam. Retributio autem secundum iustitiam fit alicui ex eo quod agit in profectum vel nocumentum alterius. Est autem considerandum quod unusquisque in aliqua societate vivens, est aliquo modo pars et membrum totius societatis. Quicumque ergo agit aliquid in bonum vel malum alicuius in societate existentis, hoc redundat in totam societatem sicut qui laedit manum, per consequens laedit hominem. Cum ergo aliquis agit in bonum vel malum alterius singularis personae, cadit ibi dupliciter ratio meriti vel demeriti. Uno modo, secundum quod debetur ei retributio a singulari persona quam iuvat vel offendit. Alio modo, secundum quod debetur ei retributio a toto collegio. Quando vero aliquis ordinat actum suum directe in bonum vel malum totius collegii, debetur ei retributio primo quidem et principaliter a toto collegio, secundario vero, ab omnibus collegii partibus. Cum vero aliquis agit quod in bonum proprium vel malum vergit, etiam debetur ei retributio, inquantum etiam hoc vergit in commune secundum quod ipse est pars collegii, licet non debeatur ei retributio inquantum est bonum vel malum singularis personae, quae est eadem agenti, nisi forte a seipso secundum quandam similitudinem, prout est iustitia hominis ad seipsum. Sic igitur patet quod actus bonus vel malus habet rationem laudabilis vel culpabilis, secundum quod est in potestate voluntatis; rationem vero rectitudinis et peccati, secundum ordinem ad finem; rationem vero meriti et demeriti, secundum retributionem iustitiae ad alterum».

³¹⁰ *Ibidem*, a. 4, c.: «actus nostri boni vel mali habent rationem meriti vel demeriti apud Deum. Ratione quidem ipsius, inquantum est ultimus hominis finis, est autem debitum ut ad finem ultimum omnes actus referantur, ut supra habitum est. Unde qui facit actum malum non referibilem in Deum, non servat honorem Dei, qui ultimo fini debetur». As reflexões que são Tomás faz nestes artigos acerca do mérito humano encontram-se ainda apenas ao nível natural.

acto seu seja meritório ou demeritório enquanto ordenado à comunidade política. Mas, tudo o que ele é, pode e tem, deve ser ordenado para Deus. Por isso todo o acto humano, bom ou mau, tem razão de mérito ou demérito diante de Deus, segundo a própria razão do acto»³¹¹. Como não recordar aqui a famosas palavras de são Paulo: «quer comais, quer bebais, quer façais qualquer outra coisa, *fazei tudo para a glória de Deus*»³¹².

³¹¹ *Ibidem*, ad 3: «homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum, et secundum omnia sua, et ideo non oportet quod quilibet actus eius sit meritorius vel demeritorius per ordinem ad communitatem politicam. Sed totum quod homo est, et quod potest et habet, ordinandum est ad Deum, et ideo omnis actus hominis bonus vel malus habet rationem meriti vel demeriti apud Deum, quantum est ex ipsa ratione actus».

³¹² *ICor* 10,31. O itálico é nosso.

