

**Rodrigo Camilo Camargo**

**A PROPRIEDADE DA JUSTIÇA**

UM ESTUDO FILOSÓFICO DO JUSTO MEIO ENQUANTO PROPRIEDADE DA  
JUSTIÇA EM TOMÁS DE AQUINO

Dissertação de Mestrado em Filosofia

Orientador: Prof. Dr. João Augusto Anchieta Amazonas MacDowell

Apoio PROSUP-CAPES

Belo Horizonte  
FAJE – Faculdade de Filosofia e Teologia  
2021

**Rodrigo Camilo Camargo**

**A PROPRIEDADE DA JUSTIÇA**

UM ESTUDO FILOSÓFICO DO JUSTO MEIO ENQUANTO PROPRIEDADE DA  
JUSTIÇA EM TOMÁS DE AQUINO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia

Orientação: Prof. Dr. João Augusto Anchieta  
Amazonas MacDowell

Belo Horizonte  
FAJE – Faculdade de Filosofia e Teologia  
2021

## FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

C172p	<p>Camargo, Rodrigo Camilo</p> <p>A propriedade da justiça: um estudo filosófico do justo meio enquanto propriedade da justiça em Tomás de Aquino / Rodrigo Camilo Camargo. - Belo Horizonte, 2021. 98 p.</p> <p>Orientador: Prof. Dr. João Augusto Anchieta A. Mac Dowell Dissertação (Mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Filosofia.</p> <p>1. Ética. 2. Justiça. 3. Tomás, de Aquino, Santo. I. Mac Dowell, João Augusto Anchieta Amazonas. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de Filosofia. III. Título</p> <p>CDU 17</p>
-------	---

Dedico esta dissertação primeiramente a santíssima Trindade, pois devo a ela todo o dom da vida e da pouca sabedoria que possuo. À Virgem Imaculada Conceição, minha doce e paciente mãe. Ao meu santo Anjo da guarda, que cuida e zela pela minha integridade física e espiritual. Por último, dedico todo meu labor a Santo Tomás de Aquino, o Doutor Angélico.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus, fonte de toda a vida, bondade, verdade, justiça e amor. Seu dom constante me permitiu alcançar o término dessa dissertação. Percebo sua intervenção, através de sua graça, a qual me permitiu desenvolver cada parte dessa dissertação. Como um Pai zeloso e amoroso me guiou até aqui.

À Maria, Virgem Imaculada Conceição, que zelou e intercedeu por mim junto a seu filho em cada passo do meu trajeto até aqui. Cuidou de mim como uma mãe zelosa cuida do seu filho mais pobre e indefeso. Agradeço também a São José, o castíssimo e justo esposo de Maria, que através de seu exemplo me ensinou a confiar na providência divina e seguir sem temer as vicissitudes da vida mundana.

Aos meus pais, Luis e Hérica, que se sacrificaram durante anos para que eu pudesse ser bem formado intelectualmente, espiritualmente e moralmente. Encontro neles a semente do divino, foi graças ao modo deles serem pai e mãe que pude ter uma experiência positiva da paternidade divina e da maternidade mariana. Agradeço igualmente aos meus irmãos, Ellen e João Pedro, graças a experiência de partilha, brigas e afeto que tive com eles pude amadurecer humanamente e aprender um pouco sobre como ser irmão.

A minha namorada, Marina, que nesse período de mestrado caminhou junto comigo. Ela, como uma excelente companheira, incentivou-me nos momentos que eu me desanimei, alegrou-me nos momentos que eu me entristeci e acreditou no meu potencial nos momentos que eu não acreditei. O seu carinho e amor foram capitais para a minha trajetória.

Ao meu orientador, Prof. Dr. João Augusto Anchieta Amazonas MacDowell, que me orientou diligentemente. O seu exemplo de humildade e de inestimável sabedoria foi fundamental para o meu desenvolvimento enquanto estudante e enquanto homem.

Aos Professores Fernando Luiz do Nascimento e Walter Ferreira Salles, que durante esse tempo de mestrado me aconselharam inúmeras vezes ao surgirem dúvidas e indecisões. Agradeço especialmente ao Prof. Dr. Fernando por incentivar constantemente o meu desenvolvimento acadêmico profissional.

Aos Religiosos fr. André Tavares, pe. Kleber Chevi e pe. Estêvão, que me apoiaram e me orientaram inúmeras vezes, distanciando-me de possíveis males, os quais tentavam-me diariamente. Graças aos seus conselhos pude me aproximar um pouco mais da pessoa de Cristo. Agradeço, ainda, de modo especial ao fr. André Tavares. Ele foi decisivo para o aperfeiçoamento dessa dissertação e por me animar a estudar o sapientíssimo Doutor Angélico.

À Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, no nome da Prof. Dr. Cláudia Maria Rocha de Oliveira, Coordenadora do Curso de Pós-Graduação de Filosofia, por toda instrução, suporte e ensinamento que me concederam. Graças a confiança que me depositaram pude iniciar e encerrar essa fase da vida acadêmica.

A todos funcionários, docentes e colegas da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, que não mediram esforços para colaborar com o meu desenvolvimento humano, através da prestação de seus serviços com dedicação e seriedade.

Ao governo federal, no nome do PROSUP-CAPES, responsável pelo financiamento dessa pesquisa. Sem esse estímulo financeiro, não seria possível a realização desse projeto de pesquisa. Espero poder retribuir esse estímulo com serviços a educação do nosso país. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

A todos aqueles que me acolheram na cidade de Belo Horizonte, especialmente às Irmãs Carmelitas do Carmelo de Santa Teresa d'Ávila. O afeto e simpatia de cada pessoa em Belo Horizonte foi primordial para a minha estadia nessa cidade repleta de gentilezas e acolhimento.

“É bom ter sempre presente que a definitiva inversão dos valores humanos não está na intemperança, que se pode ler na cara e no comportamento externo da pessoa; está antes na injustiça, que se não descobre tão facilmente no homem, porque ele a traz essencialmente no espírito ”.

Josef Pieper

## RESUMO

**RESUMO:** Esta dissertação oferece uma interpretação sobre os fundamentos, aspectos e consequências da formulação do justo meio propriedade da justiça em Tomás de Aquino presente em sua obra *Suma de Teologia* (*Summa Theologiae*). Tal formulação foi investigada, essencialmente, do ponto de vista filosófico, considerando os aspectos teológicos de maneira periférica. Esse exercício é oportuno, pois o entendimento filosófico do conceito de justo meio pode colaborar com paradigmas éticos atuais. Nosso objetivo, inicialmente, é descrever os aspectos metafísicos-antropológicos fundamentais para a elaboração e compreensão do justo meio enquanto propriedade da virtude. Em seguida, demonstrar as principais noções que envolvem a justiça enquanto virtude moral. Por fim, investigar a origem do conceito de justo meio e como Tomás de Aquino o desenvolveu enquanto propriedade da justiça. Concluimos esta dissertação com o papel e a importância do justo meio para a formulação de uma filosofia moral que contribua para a realização humana, buscando, especialmente, a ordem social e o bem supremo.

**PALAVRAS-CHAVE:** Virtude. Propriedade. Justiça. Justo meio. Tomás de Aquino.

**ABSTRACT:** This dissertation provides an interpretation about the foundations, aspects, and consequences of the formulation of the middle way within Thomas Aquinas's philosophy of justice, evidenced in his work *Summa Theologiae*. Such formulation was investigated, essentially, from a philosophical point of view, considering the theological aspects from the periphery. This exercise is both relevant and beneficial, as the philosophical understanding of the Golden Mean can be applied to our modern-day ethical paradigms. Our objective is to first describe the metaphysical-anthropological aspects of Aquinas' writing fundamental to the conceptualization of the Golden Mean as an essential property of virtue. Subsequently, we will elaborate the principal notions that concern justice as moral virtue. We will then investigate the origin of the Golden Mean and explore how Thomas Aquinas developed this concept as a fundamental property of justice. This dissertation concludes with the role and the importance of the middle way for the formulation of a moral philosophy that contributes to the human realization, seeking, especially, the social order and the supreme good.

**KEYWORDS:** Virtue. Property. Justice. Middle Way. Thomas Aquinas.



## ABREVIATURAS E SIGLAS

a. – Artigo

*Commentarium in Sententiis – Scriptum super Sententis* (Comentário às Sentenças de Pedro Lombardo)

*De anima – Sentencia libri De anima* (Comentários do livro Sobre a alma)

*De potentia Dei – Questiones disputatae: de potentia* (Questões disputadas sobre a potência de Deus)

Ex 20, 1-17 – Êxodo, capítulo 20, versículos 7 a 17

obj. – Objeção

q. – Questão

rep. – Resposta do artigo

s. c. – Argumento em sentido contrário

sol. – Solução da objeção

*ST – Summa Theologiae* (Suma de Teologia)

*SCG – Summa Contra Gentiles* (Suma contra os Gentios)

*Sent. Ethic.- Sententia libri Ethicorum* (Comentário à Ética Nicômaco de Aristóteles)

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	11
1. PRESSUPOSTOS ANTROPOLÓGICO-METAFÍSICOS.....	14
1.1. Noção de natureza segundo Tomás de Aquino .....	14
1.2. Estrutura básica da natureza ou essência humana .....	17
1.3. Estrutura própria do agir humano .....	20
1.4. O hábito .....	24
1.4.1. A origem etimológica do hábito, uma perspectiva grega.....	25
1.4.2. A relação entre as potências da alma humana e o hábito .....	27
1.4.3. As espécies do hábito .....	29
2. A JUSTIÇA .....	37
2.1. A natureza da justiça .....	37
2.1.1. O objeto da justiça .....	41
2.1.2. As espécies do direito .....	44
2.1.3. A justiça legal e a justiça particular .....	47
2.2. As partes da justiça.....	49
2.2.1. As partes subjetivas da justiça: a comutação e a distribuição. ....	49
2.2.2. As partes integrais da justiça: manifestação específica da lei .....	53
2.2.3. As espécies da lei.....	56
2.2.4. A distinção entre a lei e a justiça .....	58
2.3. A injustiça .....	60
2.3.1. As características do vício em geral .....	60
2.3.2. A injustiça enquanto vício (corrupção) da Justiça .....	62
3. O Justo Meio enquanto Propriedade da Virtude.....	65
3.1. As propriedades da virtude .....	66
3.2. O justo meio: uma formulação aristotélica .....	68

3.2.1. O justo meio enquanto propriedade da virtude, recordação de uma formulação aristotélica-tomista.....	69
3.2.2. Questão sobre o justo meio como quantitativo ou qualitativo .....	73
3.2.3. Questão sobre a relatividade do justo meio.....	77
3.3. O justo meio enquanto propriedade da justiça.....	83
3.3.1. O justo meio intrínseco à natureza da Justiça.....	83
3.3.2. A manifestação do justo meio nas justiças legal e particular .....	85
3.3.3. A manifestação do justo meio nas justiças comutativa e distributiva.....	86
3.3.4. A corrupção do justo meio enquanto propriedade da justiça (os extremos) .....	89
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	93

## INTRODUÇÃO

Esta dissertação possui como objetivo central expor o papel e a relevância do conceito justo meio enquanto propriedade da justiça, no pensamento de Tomás de Aquino, sobretudo na segunda parte da obra *Suma de Teologia*. Para alcançarmos tal objetivo, esse trabalho foi dividido em três capítulos, descreveremos sintaticamente o conteúdo de cada um, explicitando suas subdivisões.

No primeiro capítulo, foi investigado os pressupostos metafísicos-antropológicos para a formulação do conceito justo meio. Na primeira subseção investigamos de modo geral os conceitos fundamentais da formulação metafísica-ética do Aquinate. Expomos os conceitos de natureza, essência, matéria, forma, ato, potência, substância e acidente.

Na segunda subseção, adequamos esses conceitos gerais à natureza específica do ser humano. Descrevemos o homem segundo o seu modo próprio de ser substancialmente (animal racional), explicitando sua composição substancial (corpo e alma) e a unidade dos três níveis da alma humana (vegetativo, sensitivo e espiritual).

Na terceira subseção, foi demonstrado como a ação humana é gerada segundo sua natureza própria. Para isso se fez necessário compreender a diversidade das potências da alma humana, o objeto de cada potência e suas relações entre si. Concluiu-se essa subseção com a relação entre as duas potências essencialmente humanas: a vontade e o intelecto.

Na quarta subseção, investigamos o conceito de hábito, fundamental para compreender o justo meio. Na primeira subdivisão, perscrutamos a origem etimológica (grega) do hábito e como essa formulação se assemelha à elaboração de hábito tomasiano. Na segunda subdivisão, analisamos o hábito enquanto disposição do agir e como se dá a relação entre os hábitos e as potências próprias da alma humana. Na terceira e última subdivisão, investigamos as espécies do hábito: a virtude e o vício. Em seguida, explicitamos a definição causal da virtude e a subdivisão delas segundo o Aquinate. Por último, investiga-se sobre a gênese da virtude e a divisão própria das virtudes morais, nesse ponto destacamos o que especifica a justiça enquanto virtude moral.

O segundo capítulo dessa dissertação trata sobre o conceito de justiça em Tomás de Aquino, a partir do seu tratado sobre a justiça encontrado na segunda secção da segunda parte de sua obra *Suma de Teologia*. Na primeira subseção desse capítulo, foi demonstrado qual a definição tomasiana de justiça, e de quais tradições ele herdou essa formulação. Em seguida, investigamos todos os aspectos em torno dessa definição.

Nessa subseção há três subdivisões. Na primeira subdivisão é descrito qual é o objeto da justiça e como ele pode ser compreendido segundo sua constituição formal e material. Na segunda subdivisão foram descritas as espécies do objeto formal da justiça, o direito. Explicitamos as diferenças entre o os direitos natural, positivo e das gentes. Na terceira subdivisão descrevemos sucintamente a distinção entre os dois tipos de justiça: legal e particular.

Em seguida, inicia-se a segunda subseção do segundo capítulo, na qual discorremos sobre as partes (integrantes, subjetivas e potenciais) da justiça definidas pelo Aquinate. Na primeira subdivisão dessa subseção, inquirimos sobre as partes subjetivas da justiça, as quais se dividem em comutativa e distributiva. Na segunda subdivisão, elucidamos as partes integrantes da justiça (fazer o bem e evitar o mal) e relacionamo-las com a lei. Na terceira subdivisão, descrevemos as diferentes espécies da lei e a relação entre elas. Na quarta e última subdivisão dessa subseção, evidenciamos a diferença entre o direito e a justiça, e consideramo-la especialmente na relação entre justiça (virtude moral), direito positivo e lei positiva.

Na terceira e última subseção do segundo capítulo, será investigado a injustiça. Na primeira subdivisão, investigamos mais profundamente as características gerais do vício. Em seguida, na última subdivisão do terceiro capítulo, descrevemos a injustiça enquanto vício contrário (corrupção) à virtude da justiça, discorrendo sobre suas espécies e sua especificação a partir de seus objetos formal e material.

No terceiro e último capítulo dessa dissertação, foi investigado o conceito aristotélico-tomista de justo primeiro. Primeiramente, foi demonstrado a possível influência do pensamento porfiriano dos predicáveis como influenciador da elaboração tomasiana do justo meio enquanto propriedade da virtude. Adiante, na primeira subseção, foi elucidado como Tomás de Aquino essa noção de propriedade nas virtudes em geral.

Na segunda subseção, demonstramos brevemente a possível origem do conceito de justo meio. Em seguida, na primeira subdivisão dessa seção, investigamos os aspectos principais dessa formulação aristotélica-tomista. Na segunda subdivisão, aprofundamos a questão sobre a característica qualitativa/quantitativa do justo meio aristotélico, demonstrando as interpretações de Gauthier, Urmson e Hurthouse sobre assunto, por fim, explicitamos como podemos compreender essa questão na interpretação tomasiana. Na terceira e última subdivisão dessa subseção, investigamos a questão da relatividade do justo meio elaborado por Aristóteles, apresentamos como Leithton, Brown e Gauthier interpretam essa formulação aristotélica, e, por último, como podemos concebê-la no pensamento de Tomás de Aquino.

Na terceira subseção do terceiro capítulo foi apresentado o justo meio enquanto propriedade da justiça. Na primeira subdivisão demonstramos brevemente as especificidades do justo meio enquanto propriedade da justiça e algumas consequências dessa concepção. Na segunda subdivisão distinguimos a aplicação do justo meio das justiças legal e particular. Além disso, apresentamos algumas consequências práticas de sua relação com a lei. Na terceira subdivisão, investigamos a manifestação do justo meios nas justiças comutativa e distributiva. Por fim, na última subdivisão do terceiro capítulo, discorremos sobre a corrupção (os extremos) do justo meio da justiça. Finalizando, desse modo, a exposição da importância e papel do justo meio no pensamento tomasiano.

## 1. PRESSUPOSTOS ANTROPOLÓGICO-METAFÍSICOS

Para melhor compreender o justo meio enquanto propriedade da justiça, em Tomás de Aquino, faz-se necessário investigar conceitos mais gerais deste mesmo autor, dado que seu pensamento moral é um desdobramento de sua formulação metafísica. No primeiro capítulo, apresentaremos o seu conceito de natureza (humana). Posteriormente, analisaremos as noções de vontade e intelecto, potências que constituem a essência da natureza humana e são responsáveis pelo modo específico do agir humano. Em seguida, trataremos da noção de hábito, que constitui o gênero do qual a virtude com seu contrário, o vício, é uma das espécies. Pretende-se, através de cada seção, descrever pressupostos antropológico-metafísicos fundamentais na construção do justo meio da justiça em Tomás de Aquino.

### 1.1. Noção de natureza segundo Tomás de Aquino

O conceito de natureza é capital para compreendermos o pensamento ético Aquinate. Primeiramente, devemos explicar o que é natureza para ele. Gardeil, em seu vocabulário técnico, distingue três significados do termo: I- natureza enquanto corresponde ao conceito aristotélico de *physis*, ou seja, refere-se aos princípios constitutivos do ente que implicam movimento (ato e potência); II- designa o conjunto dos seres pertencentes ao mundo material de nossa experiência sensível; III- significa a essência de um ser qualquer, mesmo sendo ele espiritual. O autor destaca: “Do ponto de vista do conteúdo inteligível, a natureza corresponde à forma e à essência<sup>1</sup>”, enquanto princípios de movimento ou mudança.

Faz-se conveniente explicitarmos, brevemente, os significados das palavras forma e essência. Gardeil define a forma como “princípio determinativo de um ser<sup>2</sup>” e essência como “Aquilo pelo qual uma coisa é tal e se distingue das outras coisas<sup>3</sup>”, o autor complementa “A essência compõe-se realmente com a existência para constituir o ser limitado e contingente. Corresponde à ‘substância segunda’, que designa o conteúdo inteligível da substância<sup>4</sup>”.

Ser, segundo Gardeil, “é um termo analógico que comporta múltiplas acepções ou divisões<sup>5</sup>”. Em nosso trabalho, é fundamental apresentarmos três acepções do ser: I - o ser na qualidade de ente; II - a segunda acepção se refere ao ser real (atual ou possível), Gardeil o

---

<sup>1</sup> GARDEIL, 2013, p. 533.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 528.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 533.

<sup>4</sup> GARDEIL, *loc. cit.*

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 537.

define como tudo “o que existe ou pode existir<sup>6</sup>”, essa definição identifica-se com a definição do ente real; III – o terceiro modo de compreendermos o ser é como ser da razão, “aquele que não pode existir senão na inteligência que o concebe<sup>7</sup>”, como os conceitos universais, enquanto tais. Utilizaremos essas três concepções de ser em nossa dissertação, todavia, adotaremos mais frequentemente a primeira conotação, uma vez que, neste sentido, a noção de ser (= a ente) abrange, em sua amplitude, o ser real e o ser de razão.

Explicitados concisamente esses conceitos capitais, trataremos nessa subseção especialmente da terceira conotação de natureza<sup>8</sup> apresentada anteriormente, que é fundamentalmente metafísica. Perguntar “O que é a natureza?” ou “Qual é a natureza de determinado ente?”, equivale ontologicamente a questionar: “O que é a essência?” “Qual é a forma de determinado ente?” “Sua diferença específica entre os outros seres?”

Para reconhecer a essência de um ente, é necessário partir daquilo que há de mais geral entre os entes, até alcançar aquilo que é mais específico. O que se encontra de mais geral entre os entes sensíveis é o movimento<sup>9</sup>, logo podemos classificá-los segundo o modo específico de cada ente se movimentar. É evidente que algumas coisas se movem por si mesmas e outras pela ação externa a si (SCG, I, XIII).

Deve-se destacar que a compreensão de movimento não pode ser limitada ao mero deslocamento espacial, como na física moderna. Desde os pré-socráticos, o movimento era reconhecido como expressão máxima da natureza física (*Φysis*). Tomás acolheu a tradição filosófica clássica, seguindo Aristóteles (ARISTÓTELES, *Física* VIII, 4, 254b-256a), ao definir o movimento como “o ato do que existe em potência, enquanto tal<sup>10</sup>” (SCG, I, XIII). Em outros termos, o movimento é a passagem da potência ao ato, a atualização da potência.

É oportuno afirmar que o termo ato significa tudo aquilo que é e está sendo, diversamente do termo potência, que significa tudo aquilo que pode vir a ser. Exemplo: uma semente é semente em ato, mas árvore em potência. Pois a essência ou natureza da semente (se saudável e nas condições ideais) possui nela mesma a possibilidade de vir a ser uma árvore. Destaca-se que dessa conotação de potência desdobra-se uma segunda conotação. Isso é, a potência pode implicar na capacidade ontológica do ente. Tal conotação ocorre quando nos referimos à potência ativa de um ente, a sua capacidade de agir segundo determinado modo e

---

<sup>6</sup> GARDEIL, *loc. cit.*

<sup>7</sup> GARDEIL, *loc. cit.*

<sup>8</sup> Caso, em algum momento, seja utilizado o termo natureza com as outras conotações, será destacado entre parênteses.

<sup>9</sup> “São duas as obras que sobretudo manifestam a vida: o conhecimento e o movimento.” *Vita autem maxime manifestatur duplici opere, scilicet cognitionis et motus* (ST, I, q. 75, a. 1, rep.).

<sup>10</sup> [...] *quia motus est actus existentis in potentia secundum quod huiusmodi.*



não meramente de sofrer ou receber uma ação de outro (enquanto potência passiva). Por exemplo: o cachorro possui a potência de latir. Por mais que, ao nascer ele não lata, está inscrito em sua essência essa capacidade, esse vir a ser em condições adequadas.

Com isso, podemos concluir que cada ente sensível possui, de algum modo, sua unidade sujeita ao movimento gerado por atos e potências intrínsecas a si mesmo. Podemos reforçar esse raciocínio, justificando-o pela afirmação de Tomás, na qual ele assegura a dupla composição da unidade dos seres materiais: “A primeira é a da forma e da matéria, que constituem uma natureza<sup>11</sup>” (*ST*, I, q. 50, a. 2, sol. 3) e a segunda é a composição de substância e acidente (*ST*, *loc. cit.*). Ou seja, essa dupla composição implica, necessariamente, certa sujeição dos seres sensíveis ao movimento, uma vez que tanto a matéria, quanto o acidente são princípios do vir a ser.

Aqueles entes naturais que se movem por si mesmos (seres animados), possuem um princípio intrínseco, chamado de alma. Ela é “o primeiro princípio de vida dos seres vivos que nos cercam<sup>12</sup>” (*ST*, I, q. 75, a. 1, rep.). Tomás explicou que “ser princípio de vida, ou ser vivo, não convém ao corpo enquanto é corpo, do contrário, todo corpo seria vivo ou princípio de vida<sup>13</sup>” (*ST*, *loc. cit.*). Só se pode considerar um corpo como princípio de vida, enquanto ele é determinado corpo. Portanto, a alma não deve ser corpo (matéria), mas ato do corpo (forma). Pois ela atualiza o corpo, informa a matéria primeira<sup>14</sup>, enquanto seu princípio primeiro.

Essa relação implica a composição necessária para a unidade do ente natural animado. O ente natural animado é composto de alma (forma) e corpo resultante da informação da matéria prima pela alma. Ressalta-se que o corpo vivo do ente natural animado é material, mas não é matéria prima. É o composto resultante da informação da matéria prima (pura se assim determinada) por uma forma própria dos entes materiais vivos. A alma é a forma do ente que se apresenta como corpo vivo.

Essa união entre corpo e alma é nomeada por Tomás como substância, Gardeil define substância como aquilo “[...] que é apto a existir em si e não em um outro<sup>15</sup>”; em seguida o autor apresenta uma divisão do conceito: “Substância primeira: o sujeito concreto individual

<sup>11</sup> *Prima quidem formae et materiae, ex quibus constituitur natura aliqua.*

<sup>12</sup> *Respondeo dicendum quod ad inquirendum quod anima dicitur esse primum principium vitae in his quae apud nos vivunt: animata enim viventia dicimus, res vero inanimatas vita carentes.*

<sup>13</sup> *Manifestum est enim quod esse principium vitae, vel vivens, non convenit corpori ex hoc quod est corpus: alioquin omne corpus esset vivens, aut principium vitae.*

<sup>14</sup> “2. Matéria prima: sujeito primeiro e absolutamente indeterminado que, com a forma substancial, constitui a substância dos corpos” (GARDEIL, 2013, p. 531).

<sup>15</sup> GARDEIL, 2013, p. 537.

[...] Substância segunda: a essência abstrata do sujeito<sup>16</sup>”. Faz-se de suma importância destacar que substância se opõe ao conceito de acidente, uma vez que este significa “Aquilo a que convém existir em um outro como em um sujeito de inerência<sup>17</sup>”.

Esclarecidos os conceitos gerais (natureza e essência, ato e potência, matéria e forma, substância e acidente) que fundamentam a ética de Tomás de Aquino, torna-se imprescindível analisar como eles se realizam especificamente no ser humano, uma vez que o justo meio é uma propriedade que pertence à ação propriamente humana.

## 1.2. Estrutura básica da natureza ou essência humana

Demonstrados esses conceitos gerais torna-se possível apresentarmos um primeiro modo de distinção entre a substância humana e as substâncias inanimadas: o homem se move por si mesmo, dado que ele é uma composição de alma (forma) e corpo material (*ST*, I, q. 75, a. 4). Todavia, tal distinção não basta—para explicitarmos quais são as ações específicas do homem. Faz-se necessário distingui-lo dos outros seres naturais animados. Em todo caso, sua diferença específica deve ser justificada a partir de um estudo sobre a sua alma, uma vez que dela emana a determinação da matéria.

Tomás afirma que a distinção entre as espécies da alma deve ser feita “[...] segundo as diferentes maneiras com as quais as ações da alma ultrapassam a ação da natureza corporal<sup>18</sup>” (*ST*, I, q. 78, a. 1, rep.). Como explicado, qualquer ser animado, através de seu movimento próprio, faz agir sua matéria. Posto que, o corpo, em si, não possui capacidade de mover-se por si mesmo. Mas, entre esses seres há maneiras distintas dessa ultrapassagem, manifestadas pelo seu modo de ser próprio.

Gardeil afirma que se pode distinguir três tipos de almas (vegetativa, sensitiva e racional) entre os seres animados ao considerarmos essa ultrapassagem, as quais podem ser movidas por cinco gêneros de potências diferentes<sup>19</sup>(vegetativa, sentido, inteligência, apetite e motriz) e se realizam em quatro modos de vida divergentes, o autor explicitou:

Encontram-se aqui seres que têm apenas faculdades vegetativas (as plantas); outros que, além disso, têm a faculdade sensitiva, mas sem serem dotados de motricidade (os animais inferiores); outros ainda que, além disso, têm a faculdade de se mover (os animais superiores que vão por si mesmos, em busca daquilo que lhes é necessário

<sup>16</sup> GARDEIL, *loc. cit.*

<sup>17</sup> *Ibid.* p. 521.

<sup>18</sup> [...] *quod diversimode operatio animae supergreditur operationem naturae corporalis.*

<sup>19</sup> Cada tipo de alma possui determinada potência. Ex. Uma substância que possui alma sensitiva pode possuir as potências vegetal, sentido, apetite e motriz.

para viver); outros, por fim, que possuem, além disso, a inteligência (os homens). O apetite, por sua vez, não é característico de nenhum gênero particular de vida, visto que é encontrado analogicamente em todo ser<sup>20</sup>.

Investiguemos melhor as diferenças entre esses tipos de alma.

A alma vegetativa se caracteriza basicamente por três funções: I – nutritiva, todo ser animado necessita de nutrição, pois sem essa função não seria possível sua subsistência, Tomás afirmou que “Diz-se propriamente nutrido aquele que recebe em si mesmo algo em vista de sua conservação<sup>21</sup>” (*De anima* II, 1, 9 [citado por GARDEIL, 2013, p. 46]); II – crescimento, todo ser animado move-se essencialmente para um fim mais perfeito<sup>22</sup>, o crescimento gerado pela nutrição é o nome desse movimento; III – geração<sup>23</sup>, função fundamental para a conservação das espécies, posto que sem essa função não seria possível a multiplicação dos seres animados<sup>24</sup>. Essas três funções capacitam os entes que possuem potência vegetativa a se moverem por si mesmo (através de um princípio intrínseco) a partir da relação com agentes (motores) externos (*ST*, I, q. 75, a. 1, rep.).

O segundo tipo de alma, a sensitiva, possui três gêneros de faculdades: I – o conhecimento sensível, definido como “o resultado da ação direta dos objetos materiais sobre os sentidos<sup>25</sup>”, divide-se em dois conjuntos de potências (sentidos externos e internos); II – o apetite sensível, sendo mais específico que o apetite natural (inclinação de toda forma ao seu bem ou perfeição) por tender à forma apreendida pelo conhecimento sensível<sup>26</sup>, ele divide-se em apetite concupiscível e irascível); III – potência motriz, responsável pela locomoção do ente que possui potência sensitiva e motriz<sup>27</sup>. As principais diferenças do modo de ser desse tipo de alma em relação à alma vegetativa está na locomoção gerada em alguns casos pela potência motriz (o que não é próprio do reino das plantas, nem mesmo de todos os integrantes do reino animal) e, principalmente, na atualização do princípio interno de sua ação através de um órgão corporal, próprio dos sentidos externos, não de uma qualidade corpórea (como ocorre nas substâncias que possuem alma vegetativa [*ST*, I, q. 75, a. 1, rep.]).

<sup>20</sup> GARDEIL, 2013, p. 43-44.

<sup>21</sup> *Id proprie nutrir dicemus quod in seipso aliquid recipit ad sui conservationem.*

<sup>22</sup> A essência de todo movimento é tender para o seu fim, o qual se identifica metafisicamente com a perfeição ontológica desse ser.

<sup>23</sup> Vale ressaltar a afirmação de Gardeil: “Abaixo do nível da vida vegetativa, encontra-se, como se sabe, um tipo inferior de geração, a dos elementos materiais, que se distingue sobretudo da precedente por seu caráter de atividade puramente transitiva” (GARDEIL, 2013, p. 50)

<sup>24</sup> GARDEIL, 2013, p. 45-50)

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>26</sup> Gardeil exemplifica: “o animal vê sua presa e é levado a lançar-se sobre ela” (*Ibid*, p. 77) e acrescenta “Esse tipo de apetite se distingue do precedente de vários modos” (GARDEIL, *loc. cit.*).

<sup>27</sup> GARDEIL, 2013, p. 53-81.

A terceira espécie de alma possui certa semelhança com as duas anteriores, porém é mais complexa. Encontra-se sua manifestação no indivíduo humano e possui como principais atividades o conhecimento e as apetências racionais. De fato, essas atividades no homem são elevadas a um nível mais perfeito e se realizam a partir de duas faculdades espirituais nomeadas respectivamente intelecto e vontade<sup>28</sup>. Exemplifiquemos para esclarecer as propriedades desse tipo de alma e as diferenças em relação às almas precedentes.

O presente leitor pode imaginar a si mesmo para o exercício de exemplificação, ou, ainda melhor, uma pessoa que o mesmo conhece, próxima ou distante, minimamente saudável. Em todo o caso, esse indivíduo será nomeado aleatoriamente como João.

João não apreende somente as qualidades corporais através de órgãos corporais, mas consegue apreender a noção universal de número um, ou da cor verde através da abstração das particularidades sensíveis. Com isso, o seu movimento não é determinado somente pelos seus órgãos corporais, ultrapassando-os. É necessário, assim, haver um princípio anterior e imaterial, chamado de intelecto (*ST*, I, q. 79. a.1). Pois somente algo imaterial possibilita um apreender algo não material.

Graças a esse princípio o homem tem um modo próprio de agir. O ser humano possui a condição de não se determinar pelas necessidades dos órgãos corporais, diferente dos animais irracionais. Explicita-se tal condição num indivíduo que possui a prática de jejum intermitente, contrariando voluntariamente a necessidade de seus órgãos corporais. Ou, ainda, um indivíduo que se exercita para ganhar massa muscular, mesmo que sinta dor. Nesses casos, a finalidade da ação humana não se limita numa determinação dos órgãos corporais, mas os transcende.

Tomás classificou esse modo de agir como próprio da alma intelectiva, ou racional (*ST*, I, q. 78, a.1, rep.). Faz-se importante ressaltar que esse tipo de alma não é contrário aos outros, mas distinto. Além disso, o ente natural, determinado pela alma intelectiva, contém, ao seu modo, as potências das almas inferiores (menos complexas). Assim como um animal contém, ao seu modo, as potências da alma vegetativa (*ST*, I, q. 76, a. 4, rep).

Sublinha-se que esse conter não é uma espécie de somatória de almas. Tomás, usando como referência o homem, afirmou que as almas vegetativa, sensitiva e intelectiva são numericamente a mesma no indivíduo. Ele explicou:

Assim, pois, a alma intelectiva contém virtualmente tudo o que tem a alma sensitiva dos animais e a alma vegetativa das plantas. Assim como uma superfície que tem a figura do pentágono não é quadrado por uma e pentágono por outra, porque a figura do quadrado seria inútil, pois está contida no pentágono. Da mesma forma, Sócrates

---

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 83.

não é homem por uma alma, e animal por outra, mas por uma só e mesma alma<sup>29</sup> (ST, I, q. 76, a. 3, rep.)

Consequente, o homem age segundo sua forma substancial, a alma intelectiva. Vale destacar que a sua ação não é puramente intelectual; possui certa influência qualitativa das potências das almas inferiores (sensitiva e vegetativa). Dessa formulação sucede a distinção entre a ação humana e a ação do homem. O Aquinate diferenciou a ação consciente e livre gerada propriamente pela potência intelectiva - ação humana, da ação gerada pelas potências sensitivas e vegetativas - ação do homem, ele afirmou: “Das ações realizadas pelo homem, são ditas propriamente humanas as que pertencem ao homem enquanto homem<sup>30</sup>” (ST. I-II, q. 1, a. 1, rep.).

Dado essa afirmação, faz-se conveniente investigarmos quais são as potências da alma humana responsáveis por esse tipo de ação, pois a moralidade depende delas, e o justo meio se encontra no âmbito da moral.

### 1.3. Estrutura própria do agir humano

Como demonstrado anteriormente, o Aquinate distinguiu três níveis de vida (ou de alma): a vegetativa, sensitiva e intelectiva (ou racional) e identificou nas almas sensitiva e intelectiva duas potências distintas: a cognitiva (ou receptiva) que acolhe o objeto em si de forma intencional; e a apetitiva (ou tendencial) que busca possuir determinado objeto. Essa divisão é construída a partir da diferença dos atos e objetos a que se referem tais níveis e potências da alma (*De anima* II, I, 6 [citado por GAUTHIER, 2013, p. 40]). A alma intelectiva enquanto forma do ser humano, por ser a mais perfeita entre os tipos de alma, possui consequentemente todas as potências nomeadas acima.

Todavia, nem todas estas potências são especificamente humanas. Voltemos nossos olhos para a ação humana para buscar quais são as potências específicas do homem e como se dá a relação com as potências inferiores.

---

<sup>29</sup> *Sic igitur anima intellectiva continet in sua virtute quidquid habet anima sensitiva brutorum, et nutritiva plantarum. Sicut ergo superficies quae habet figuram pentagonam, non per aliam figuram est tetragona, ex quo in pentagona continetur; ita nec per aliam animam Socrates est homo, et per aliam animal, sed per unam et eandem.*

<sup>30</sup> *Respondeo dicendum quod actionum quae ab homine aguntur, illae solae proprie dicuntur humanae, quae sunt propriae hominis in quantum est homo.*

Gallagher explicitou que, segundo Tomás, “as ações propriamente humanas são aquelas sobre as quais uma pessoa tem controle<sup>31</sup>”. Ter controle, segundo o autor, “significa que quando a pessoa age, é possível agir de outra maneira ou simplesmente não agir<sup>32</sup>”, distintamente dos seres irracionais que são determinados pela natureza, como os animais irracionais, por exemplo. Também no ser humano há ações espontâneas do intelecto que não são controladas nem controláveis pela vontade: todo tipo de evidência racional. A distinção ato do homem/humano é própria da filosofia moral, enquanto a ação moral deve ser não só consciente, mas também livre.

Tomás afirmou que o controle da ação humana é realizado através de um princípio chamado vontade. Segundo ele, todo ato ou movimento de um agente é gerado por um princípio exterior ou por um princípio intrínseco a ele mesmo. Aqueles sujeitos que possuem um princípio intrínseco de movimento podem se mover por si mesmos ou não. Movem-se perfeitamente por si mesmos aqueles que agem tendo consciência do fim de suas ações, “porque neles está não só o princípio da ação, como também da ação pelo fim<sup>33</sup>” (*ST*, I-II, q. 6, a. 1, rep.). Os movimentos e atos gerados por esse princípio são predicados como voluntários ou livres.

A possibilidade de agir ou não agir por si mesmo no homem é evidente pelo seu ato de querer. Cada indivíduo humano pode querer ou não querer determinada ação. Nos animais, como dito, há uma espécie de apetite gerado pelas necessidades dos órgãos corporais. No homem é perceptível semelhante apetite, porém há, ainda, um segundo apetite que possibilita a indeterminação do agir humano frente à necessidade do órgão corporal. Tomás chama-o de apetite intelectual, ou vontade (*ST*, I, q. 80, 2, rep.).

Para entender a necessidade do homem de um duplo apetite, faz-se conveniente a definição de potência apetitiva para o Aquinate: “[...] uma potência apetitiva é uma potência passiva, cuja natureza é ser movida pelo objeto apreendido<sup>34</sup>” (*ST*, *loc. cit.*). Passividade, aqui, identifica-se com a noção de potencialidade quanto ao movimento. Ou seja, passivo é aquilo que pode receber o movimento de um outro que está em ato. O movimento causado por uma potência passiva se dá apenas como consequência do princípio movente.

---

<sup>31</sup>*For Aquinas, properly human actions are those actions over which a person has control* (POPE, 2002, p. 70). Tradução Nossa.

<sup>32</sup>*To have control means that when the person acts, it is possible to act otherwise or not to act at all* (POPE, *loc. cit.*). Tradução Nossa.

<sup>33</sup> [...] *quia in eis est principium non solum ut agant, sed etiam ut agant propter finem.*

<sup>34</sup> *Potentia enim appetitiva est potentia passiva, quae nata est moveri ab apprehenso.*

Explicuemos mais adequadamente, Tomás afirmou uma duplicidade do ato: o primeiro é a forma, enquanto princípio e fim de uma ação; e o ato segundo é a ação em si. A distinção entre as potências se faz segundo essa duplicidade. Por isso, consideram-se dois tipos de potência: I- a passiva, que corresponde ao ato primeiro; II- e a ativa, correspondente ao ato segundo. Desse modo, tudo aquilo que padece<sup>35</sup> ao receber a atualização de um outro é potência passiva (*De potentia Dei*, q. 1, a. 1, rep.).

Façamos um breve exercício de imaginação para uma compreensão mais adequada da potência passiva. Imaginemos o funcionamento de um ventilador elétrico. Seu motor transforma a energia elétrica em energia mecânica. Podemos, analogamente, considerar os dois tipos de potência no ato de transformar. Não esqueçamos que toda analogia possui suas limitações. Nessa, a limitação se encontra na comparação entre movimentos com graus metafísicos distintos. Pois o ventilador não possui movimento próprio, apenas opera a partir da atividade de um outro ente. Se analisarmos a potência do funcionamento do ventilador ele será uma potência ativa, dado que ele está para o ato segundo, a operação própria do ventilador. Mas esta só é possível pelo ato primeiro, o qual está para a potência passiva, o seu motor. Pois nele está a capacidade de transformar a energia elétrica (princípio) em energia mecânica (fim).

A razão do movimento do ventilador será dada pela união entre seu princípio ativo (ato segundo) com sua potência passiva (que está para o ato primeiro), pois através do padecer dela que será gerada a operação própria do ventilador (gerar vento). Transpondo essa realidade dos movimentos físicos para a realidade metafísica, podemos deduzir que “O que é passivo e o que é móvel se distinguem segundo a diversidade dos princípios ativos e motores<sup>36</sup>” (*ST*, I, q. 80, a. 2, rep), porquanto “a própria potência passiva tem sua razão própria tirada da sua relação com o princípio ativo” (*ST*, *loc. cit.*).

No homem há um duplo apetite, pois há dois princípios ativos distintos que constituem seu modo próprio de agir. Um é apreendido pelo intelecto, através dos objetos particulares, com razão de universal (determinada pela essência do ente). O outro é apreendido pelo sentido, através dos particulares, com razão de particular (determinada pela parte material do ente). O

---

<sup>35</sup>Padecer, nessa proposição, possui um sentido mais geral. Significa o receber de um outro aquilo para o qual estava em potência em si, não lhe sendo tirado nada (*ST*, I, q. 79, a. 2). Como quando conhecemos algo.

<sup>36</sup>A proposição originalmente latina é: *Passiva autem et mobilia distinguuntur secundum distinctionem activorum et motorum*. O verbo *distinguuntur* se encontra conjugado na terceira pessoa do plural do indicativo em sua forma passiva. Por isso, propomos uma tradução diferente, sintaticamente, das edições Loyola: “Por outro lado, aquelas coisas que são passivas e móveis são distinguidas segundo a diversidade dos princípios ativos e motores”. A tradução dessa maneira, torna o texto mais claro. Pois, Tomás, nesse trecho, não busca a distinção entre a qualidade de móvel e de passivo, mas a distinção e relação entre aquilo que é móvel e motor, e passivo e ativo.

primeiro é chamado de vontade (ou apetite intelectual) e o segundo de apetite sensitivo (*ST, loc. cit.*).

Percebe-se que, apesar da distinção, os dois apetites se manifestam concomitantemente no ser humano, exigindo-se, assim, certa ordenação entre os dois para que haja uma ação propriamente humana. Por certa razão universal e por certa indeterminação diante dos órgãos corpóreos, a vontade é superior ao apetite sensitivo, pois essas qualidades são próprias de um princípio e de um fim (forma) mais perfeitos. Ademais, a determinação por um princípio material é mais suscetível à corrupção. Portanto, o apetite sensitivo deve-se ordenar ao apetite intelectual para uma ação humana, caso contrário, tal ação será predicada como do homem.

Independentemente da disposição entre as potências apetitivas da alma, a ação subsequente será realizada pela potência motora do homem, que o permite se locomover em direção ao seu objeto enquanto termo de sua ação. Resta-nos, ainda, compreender qual é a potência ativa responsável por atualizar o apetite intelectual, uma vez que ele é o responsável por uma ação denominada humana. Tomás a nomeia como intelecto agente (*ST, I, q. 79, a. 3, rep.*), estabelecendo uma distinção entre os intelectos agente e possível, sugerindo, assim, que o ato anterior à vontade possui uma potencialidade passiva e ativa. Parece haver aqui uma contradição.

Deve-se esclarecer essa aparente contradição do pensamento tomasiano. O intelecto (princípio da alma intelectual), enquanto potência da alma humana, é uma potência passiva. Pois padece através do conhecimento dos inteligíveis, ou seja, recebe o conhecimento dos inteligíveis (universais) a partir da experiência dos particulares pelos sentidos. O intelecto seria uma potência ativa se possuísse em si o conhecimento de todos inteligíveis em ato, não havendo a necessidade do movimento (*ST, I, q. 79, a. 2, rep.*)<sup>37</sup>.

Todavia, enquanto potência passiva para o conhecimento das espécies (universais), ele não possui a capacidade de extrair do objeto particular apreendido a razão de universalidade, visto que, uma potência passiva se move segundo a mesma razão do movimento de seu princípio ativo. Daí a necessidade de uma potência ativa no intelecto, que abstrai as espécies universais da imagem sensível (*phantasma*) e as imprime no intelecto possível, que conhece. Tomás denominou essa parte do intelecto de intelecto agente (*ST, I, q. 79, a. 3, rep.*)<sup>38</sup>, e concluiu: “[...]”

<sup>37</sup>Tomás, nesse artigo, ressalta que os intelectos divino e angélico não possuem potência passiva, uma vez que conhecem prescindindo dos sentidos, necessários para o ato de conhecer de uma substância corporal.

<sup>38</sup>Nessa questão, o Aquinate apresenta brevemente a divergência entre Platão e Aristóteles. Para afirmar o intelecto agente, o autor concorda com o pensamento aristotélico sobre a não possibilidade de existência das formas das coisas naturais (físicas) sem matéria.



na parte vegetativa todas as potências são ativas; na parte sensitiva todas são passivas; mas na parte intelectual, há um princípio ativo e passivo<sup>39</sup>” (*ST*, I, q. 79, a. 3, sol. 1)<sup>40</sup>.

A relação entre a potência apetitiva intelectual (vontade) e a potência intelectual (intelecto) não se encerra nessa consideração. Quando analisada pela razão de potência ativa, o intelecto é princípio da atividade humana, enquanto o objeto conhecido pelo intelecto como bom, move a vontade. Porém, a vontade move o intelecto enquanto, segundo sua natureza ou forma, busca a verdade como seu fim, e, portanto, seu bem, para o qual é movido pela vontade<sup>41</sup>. Por isso, o Aquinate concluiu que essas duas potências se implicam mutuamente diante de seus atos: “[...] pois o intelecto compreende que a vontade quer, e a vontade quer que o intelecto compreenda<sup>42</sup>” (*ST*, I, q. 82, a. 4, sol. 1), desse modo pode-se estabelecer a relação entre o bem e a verdade<sup>43</sup>, “[...] o bem está incluído na verdade, enquanto é uma verdade conhecida, e a verdade está incluída no bem, enquanto é um bem desejado<sup>44</sup>” (*ST*, I, q. 82, *loc. cit.*).

Explicitado a estrutura do agir humano através das potências específicas da alma intelectual, passemos a investigar o hábito enquanto resultado e princípio do agir humano, o qual é fundamental para o entendimento do justo meio, dado que ele é considerado como propriedade da virtude, e essa é uma espécie do hábito.

#### 1.4. O hábito

O conceito de hábito é capital para compreendermos o conceito de justo meio. Por isso, dedicamos uma subseção mais extensa para a sua investigação. O primeiro passo para entendermos o papel e a importância dessa noção é elucidarmos a origem etimológica grega do termo e sua utilização nos escritos filosóficos de Aristóteles, os quais influenciaram diretamente Tomás de Aquino. Em seguida, elucidaremos a aplicação desse conceito na formulação

---

<sup>39</sup> *Et sic patet quod in parte nutritiva omnes potentiae sunt activae; in parte autem sensitiva, omnes passivae; in parte vero intellectiva est aliquid activum, et aliquid passivum.*

<sup>40</sup> A investigação sobre a parte vegetativa da alma não foi elaborada, pois ela não determina substancialmente a operação propriamente humana, visto que é comum a todo ser animado. Todavia, numa realidade ôntica ela é responsável pela possibilidade de realização plena do homem segundo o plano natural. Pois, sem a resposta adequada de seus órgãos frente aos estímulos das qualidades corporais, o indivíduo se torna débil, incapacitando-o de sua realização propriamente humana.

<sup>41</sup> Tomás definiu a vontade como “[...] o princípio das operações que estão em nós, pelas quais aquele que faz o ato de inteligência age em vista de um fim; com efeito, o fim e o bem são objeto da vontade” (*SCG*, IV, c. 19).

<sup>42</sup> [...] *quia intellectus intelligit voluntatem velle, et voluntas vult intellectum intelligere.*

<sup>43</sup> Uma vez que a verdade é o objeto almejado pelo intelecto, e o bem é o objeto almejado pela vontade.

<sup>44</sup> *Et simili ratione bonum continetur sub vero, inquantum est quoddam verum intellectum; et verum continetur sub bono, inquantum est quoddam bonum desideratum.*

filosófico-teológica do autor medieval, e por fim, faz-se conveniente apresentarmos as espécies dos hábitos morais (virtudes e vícios) e a subdivisão das virtudes.

#### 1.4.1. A origem etimológica do hábito, uma perspectiva grega

O primeiro passo para compreender o conceito de hábito em Tomás de Aquino, é investigar a origem desse termo. Hábito, do latim *habitus*, origina-se da palavra grega ἥξις (*héxis*)<sup>45</sup>. O termo tem sua raiz no verbo ἔχω (ter), como no latim *habitus* é uma derivação do verbo *habere* (ter) (*ST*, I-II, q. 49, a. 1, rep).

O verbo ter, na língua portuguesa, pode ser utilizado para representar diferentes tipos de posse, como a posse de um bem extrínseco: “Eu tenho um carro”; ou de uma qualidade: “Maria tem grande beleza”; ou de um sentimento: “Ele tem grande paixão pelo futebol”; ou, ainda, de um comportamento: “João tem a feia mania de cuspir no chão”.

Essa diversidade de aplicações era presente também no grego, como é explícito no diálogo platônico *Teeteto*. Nele Sócrates discute com Teeteto a distinção entre ter (κεκτηῖσθαι) uma vestimenta e ter/utilizar (ἔχειν) a sabedoria (*Theaetetus*, 197a-197b). A noção tomasiama de *habitus* é fruto, indiretamente, dessa distinção.

A influência grega no Aquinate dá-se diretamente por meio dos seus estudos das obras aristotélicas. Aristóteles, discípulo de Platão, reconhece, como seu mestre, diferentes termos que expressam diferentes sentidos do verbo ter<sup>46</sup>. O vocábulo *héxis*, segundo o estagirita, significa não uma mera posse, mas “uma qualidade dificilmente removível<sup>47</sup>” (*ST*, I-II, q. 49, a. 1, s. c.), ou seja, a disposição estável de uma potência em vista de seu fim (certa ordenação de certas partes ao seu todo).

Vale ressaltar a oposição considerada por Aristóteles entre os termos *héxis*/ἥξις (hábito) e *diáthesis*/διάθεσις (disposição). Essa distinção tem como razão a dificuldade ou facilidade de corrupção dessas duas qualidades. O hábito pode até mesmo ser chamado de disposição, mas deve ser-lhe acrescentado o predicado: estável (dificilmente removível). A disposição é uma qualidade facilmente mutável, como a saúde (*ST*, I-II, q. 50, a. 1, rep), apesar da possibilidade de uma disposição se tornar um hábito e vice-versa<sup>48</sup>.

<sup>45</sup> CAMPOS, 2017, p. 84.

<sup>46</sup> SÁNCHEZ, 2000, p. 19.

<sup>47</sup> [...] *qualitas de difficili mobilis*.

<sup>48</sup> SÁNCHEZ, 2000, p. 38.

Lima Vaz contribuiu com o aprofundamento da compreensão da palavra grega *héxis* ao afirmar uma sutil distinção entre *ethos* (*ἔθος/épsilon* inicial) e *héxis*. O primeiro “designa o processo genético do hábito ou da disposição habitual para agir de uma certa maneira<sup>49</sup>”, o segundo representa a forma acabada, o fruto desse processo genético (VAZ, loc. cit.). Na esfera lógica, há essa sutil distinção, mas na esfera do real a distinção é meramente temporal, não substancial.

A relação entre *ethos-héxis* se dá mediante ao costume enquanto fonte de ações nomeadas como éticas:

O domínio da *physis* ou o reino da necessidade é rompido pela abertura do espaço humano do *ethos* no qual irão inscrever-se os costumes, os hábitos (...) e as ações. Por conseguinte, o espaço do *ethos*, enquanto espaço humano, não é dado ao homem, mas por ele *construído* ou incessantemente reconstruído<sup>50</sup>.

Esse estilo de vida pode ser chamado de *ethos* (*ἔθος/etá* inicial), ou de morada do homem, ou, ainda, de costume. O hábito (*ethos-héxis*) é gerado pela repetição de uma determinada espécie da ação humana (*práxis*)<sup>51</sup>. Em última instância, o hábito é fruto do costume, enquanto por ele é formado. Assim, dá-se a gênese do hábito (*ethos-héxis*).

A explicação (*ethos-héxis*) de Lima Vaz se identifica com a concepção tomasiana de hábito (*habitus*). Uma primeira justificativa para essa afirmação pode ser dada pela argumentação de Tomás em sua *Suma de Teologia*, quando ele classificou o hábito como qualidade (*ST*, I-II, q. 49, a. 2, rep). Segundo o autor, uma qualidade se refere ao modo de ser da substância, o qual se pode considerar em dois níveis.: I. aquele que define o modo de ser da substância como tal, determinando a potência da matéria, esse modo corresponde à diferença específica da substância, como a racionalidade no caso do homem; II. a qualidade enquanto accidental, um dos dez predicamentos aristotélicos, que também diferencia a substância, mas acidentalmente, p. ex. determinado hábito, ou também a feição de determinada pessoa. Este último que nos interessa.

Tomás diferenciou quatro tipos específicos de qualidade accidental: I- a partir do modo e determinação do sujeito em relação à sua natureza, chamada de hábito ou disposição; II- de acordo com o modo ou determinação da ação, enquanto não possui razão de fim<sup>52</sup>; III- conforme à maneira ou determinação da paixão do indivíduo, enquanto, como o segundo, não

<sup>49</sup> VAZ, 2004, p. 14-15.

<sup>50</sup> VAZ, loc. cit.

<sup>51</sup> VAZ, loc. cit.

<sup>52</sup> Razão (*ratio*) significa aqui o modo de ser, o sentido ou conteúdo inteligível de algo. Neste segundo tipo a ação não é entendida em sua relação com seu fim, a realização da natureza, mas em si mesma.

possui razão de fim; IV- de acordo com o modo ou determinação do sujeito segundo a quantidade<sup>53</sup> (ST, loc. cit.).

O primeiro tipo específico de qualidade accidental, chamado de hábito, se reverbera na formulação vaziana, pois a formulação de hábito-héxis de Vaz é uma espécie de modo de ser “accidental” do homem, algo que brota de sua natureza, mas não de forma essencial. É necessária uma construção através da ação humana, dos costumes. Tornar-se-á mais evidente essa reverberação durante as próximas subseções, nas quais apresentaremos como se realiza a formação do hábito em Tomás de Aquino.

A sutil definição tomasiana das qualidades accidentais permite distinguir o hábito, enquanto bom ou mau (moralmente), de outras qualidades que não têm essa conotação. Pois a bondade, ou a maldade nascem da consideração do movimento do sujeito em direção ao seu fim natural. As outras qualidades accidentais, referentes ao modo da ação ou da paixão como tal, ou à quantidade, não podem ser consideradas dessa maneira, porque elas não possuem razão de fim em si. Nesse sentido, uma ação, p. ex. escrever uma carta, pode ser qualificada como fácil ou difícil (sob diferentes aspectos) e uma paixão, p. ex. o cansaço de uma caminhada, pode ser forte ou fraco, breve ou duradouro. Desse modo é possível compreender donde nasce a qualificação ética de uma ação humana

#### 1.4.2. A relação entre as potências da alma humana e o hábito

Resta-nos compreender a relação entre as potências próprias da alma humana e o hábito. Uma vez que as primeiras são princípios da ação humana, e o segundo é gerado pelas ações humanas. Para isso, devemos compreender melhor a origem real do hábito. Primeiramente, deve-se distinguir dois tipos de hábitos: “[...] os hábitos que dispõem um sujeito em vista de uma certa forma e aqueles que dispõem as faculdades em vista de seus atos”<sup>54</sup>.

Os hábitos que dispõem o sujeito em vista de sua forma possuem menor razão de hábito, porque podem se corromper facilmente. Por exemplo: a saúde ou beleza de determinado indivíduo. A disposição<sup>55</sup> para agir das faculdades, gerada pela repetição de um mesmo tipo de

<sup>53</sup>Quantidade se refere àquilo que é próprio da matéria. Qualquer constituição estritamente material pode ser quantificada de algum modo.

<sup>54</sup>[...] *les habitus qui disposent un sujet en vue d'une certaine forme et ceux qui disposent les facultés en vue de leurs actes* (ELDERS, 2005, p. 159). Tradução Nossa.

<sup>55</sup>Sublinha-se que essa disposição para agir de certo modo se constrói frente a inúmeras possibilidades de ação, aumentando, assim, a razão de hábito. Pois “[...] se requer uma disposição habitual quando o sujeito está em potência para muitas coisas.” [...] *dictum est autem quod habitualis dispositio requiritur ubi subiectum est in potentia ad multa* (ST, I-II, q. 50, a. 1, rep.).

ação, possui maior razão de hábito, visto que é dificilmente removível. Portanto, o hábito propriamente dito será encontrado na alma, pois é através das potências que o homem age (*ST*, I-II, q. 50, a.1, rep.).

O hábito é encontrado, sobretudo, nas faculdades intelectivas da alma humana, posto que elas não são determinadas a uma única ação. As faculdades sensitivas podem possuir hábitos, desde que sua ação seja imperada pela razão. Como, por exemplo, quando sentimos fome (apetite sensitivo) mas comemos uma quantidade menor do que aquela requerida pelo nosso apetite, visando uma estética corporal mais definida. Caso a ação das potências sensitivas seja determinada pelo instinto natural, que visa somente o seu bem (o gozo), não haverá hábitos (*ST*, I-II, q. 50, a. 3, rep.).

Vale ressaltar que uma coisa movente por si mesma, a partir de um princípio intrínseco determinado, não possui hábito. O hábito nasce da indeterminação da ação do sujeito diante das possibilidades do agir: “Na medida em que as faculdades são movidas por qualquer coisa distinta delas, elas sofrem uma influência causal e pode se formar nelas uma disposição, que nós chamamos de um hábito”<sup>56</sup>.

Como demonstrado, a formação do hábito se dá, principalmente, pela repetição das ações<sup>57</sup>. Leo Elders demonstrou como se dá essa geração e se é possível a geração de um hábito através de um único ato. Segundo o autor, para essa compreensão é necessário distinguir entre as faculdades cognitivas e apetitivas. Ressalta-se que só pode ser gerado um hábito por um único ato se esse superar e atualizar a capacidade total de determinada faculdade, gerando uma espécie de segunda natureza<sup>58</sup>.

Tomás explicou que para ser produzida uma qualidade (hábito) num princípio passivo (potência apetitiva) é necessário que o princípio ativo (a razão) domine totalmente o passivo (*ST*, I-II, q. 51, a. 3, rep). Ele propôs uma comparação: “Por isso vemos que o fogo, não podendo vencer totalmente o seu combustível, não consegue inflamá-lo de pronto, mas vai pouco a pouco eliminando as disposições contrárias, para vencê-lo de todo, e, deste modo, imprime-lhe a sua semelhança<sup>59</sup>” (*ST*, *loc. cit.*). Analogamente, a razão não consegue vencer as faculdades apetitivas num único ato, uma vez que elas são atraídas em diferentes direções. Desse modo, é

---

<sup>56</sup> *Dans la mesure où les facultés sont mues par quelques chose d'autre, elles subissent une influence causale et il peut se former en elles une disposition, que nous appelons un habitus* (ELDERS, 2005, p. 160). Tradução Nossa.

<sup>57</sup> ELDERS, 2005, p. 160.

<sup>58</sup> *Ibid*, p. 160-161.

<sup>59</sup> *Unde videmus quod, quia ignis non potest statim vincere suum combustibile, non statim inflammat ipsum, sed paulatim abiicit contrarias dispositiones, ut sic totaliter vincens ipsum, similitudinem suam ipsi imprimat.*

necessária uma multiplicidade de atos da razão para a geração de um hábito nas faculdades apetitivas.

Já os sentidos internos<sup>60</sup> dependem da repetição dos atos para que possam criar um hábito. Exemplo disso é a memória que através de repetição pode ser atualizada<sup>61</sup>. Desse modo, conclui-se que dentre as potências intelectivas humanas, somente o intelecto possível pode gerar um hábito através de um único ato.

Tomás, ainda, afirmou que um hábito pode ser gerado no homem através de um único ato divino (*ST*, I-II, q. 51, a. 4, rep). Tal afirmação é de grande relevância para o pensamento tomasiano, pois sua fundamentação possui como referência a noção de natureza humana e aponta para a finalidade última do homem.

O hábito causado por um único ato divino é necessário, pois a finalidade última humana ultrapassa<sup>62</sup> a capacidade de sua natureza, “E como os hábitos devem ser proporcionais àquilo a que nos dispõem<sup>63</sup>” (*ST*, I-II, q. 51, a. 4, rep.), faz-se necessário alguns hábitos (princípios) gerados por Deus para que possamos alcançar a bem-aventurança. Esses são chamados de virtudes teologais<sup>64</sup>.

### 1.4.3. As espécies do hábito

Santo Tomás afirmou que o hábito pode ser considerado tanto como forma (princípio determinativo de um ser), quanto como hábito propriamente (ordenação ou disposição para certo fim). Com isso, pode-se encontrar, inicialmente, duas diferenças específicas, uma própria das formas - segundo o princípio ativo de cada uma; e outra própria do hábito - segundo a distinção das coisas pela qual e para qual está ordenado<sup>65</sup> (*ST*, I-II, q. 54, a. 2, rep.).

<sup>60</sup>Tomás chama de sentidos internos as potências sensitivas internas: “o sentido comum (senso comum), a fantasia ou a imaginação, a estimativa e a memória” (*ST*, I, q. 78, a. 4, s. c). Elas são responsáveis pela percepção, imaginação, cogitação e conservação dos estímulos recebidos através dos sentidos externos (visão, tato, olfato, audição e paladar), informando-os ao intelecto.

<sup>61</sup>“[...] a meditação fortalece a memória”. [...] *meditatio confirmat memoriam* (*ST*, I-II q. 51, a. 3, rep.).

<sup>62</sup> Faz-se importante destacar essa proposição. Um fim que ultrapassa a capacidade natural humana não implica numa contradição, num fim contra a natureza, mas num fim supranatural, ou sobrenatural. A ação divina (graça) não corrompe a natureza humana, mas a eleva e a sustenta num grau mais elevado de perfeição. Deve-se recordar do adágio tomasiano: “A fé pressupõe o conhecimento natural, como a graça pressupõe a natureza, e a perfeição o que é perfectível”. [...] *sic enim fides praesupponit cognitionem naturalem, sicut gratia naturam, et ut perfectibile* (*ST*, I, q. 2, a. 2, sol. 1). Isto é, a graça age segundo as possibilidades da natureza, não a aniquila.

<sup>63</sup> *Et quia habitus oportet esse proportionatus ei ad quod homo disponitur secundum ipsos* [...].

<sup>64</sup> “Ora, esses princípios se chamam virtudes teologais, primeiro por terem Deus como objeto, no sentido que nos orientam retamente para ele; depois, por nos serem infundidos só por Deus; e, finalmente, porque essas virtudes são dadas a conhecer unicamente pela revelação divina, na Sagrada Escritura” (*ST*, I-II, q. 62, a. 1, rep.).

<sup>65</sup> Garrigou Lagrange afirmou: “Contudo, as potências operativas, os hábitos operativos e as próprias operações ou atos são definidos segundo sua relação (relação transcendental) com o objeto.” (LAGRANGE, 1947, p. 375).

Dessa última, distingue-se mais duas diferenças específicas. A primeira implica na ordenação disposta pelas partes do próprio agente, ou seja, na disposição da natureza do sujeito, enquanto a segunda implica na ordenação para um objeto exterior ao sujeito, isto é, a ação ordenada a um fim, a qual é gerada pela disposição da natureza do agente. Desse modo, apresentam-se três critérios para a distinção dos hábitos: “ [...] pelos princípios ativos dessas disposições, pela natureza e pelos objetos especificamente diferentes<sup>66</sup>” (ST, I-II, q. 54, a. 2, rep.). Sublinha-se que esses critérios não são cumulativos.

A primeira classe de espécies do hábito, apresentada por Tomás, se divide em virtudes e vícios. Sendo denominadas virtudes as disposições dificilmente removíveis que colaboram com a realização ontológica do sujeito e vícios aquelas que, contrariamente, não colaboram. Nesse sentido, Tomás afirmou:

[...] chama-se bom o hábito que dispõe a atos convenientes à natureza do agente e mau o que dispõe a atos não convenientes a essa natureza, como os atos das virtudes convêm à natureza humana quando conformes à razão, ao passo que os atos viciosos, sendo contra a razão, estão em desarmonia com a natureza<sup>67</sup> (ST, I-II, q. 54, a. 3, rep.).

Essa divisão está de acordo com o critério da ordenação para a natureza humana<sup>68</sup>. Ainda considerando tal critério, é proposto uma subdivisão entre as virtudes: I. as virtudes humanas – dispõem “a atos convenientes à natureza inferior<sup>69</sup>” (ST, I-II, q. 54, a. 3, rep.); II. as virtudes divinas ou heroicas – dispõem “a atos convenientes a uma natureza superior<sup>70</sup>” (ST, *loc. cit.*)<sup>71</sup>.

Essa subdivisão implica que, mesmo diante de um mesmo objeto específico, a possibilidade de existência de duas virtudes distintas. Uma vez que, a natureza humana pode ser movida para esse objeto ora por princípios ativos intrínsecos naturais, ora por princípios ativos extrínsecos supranaturais (hábitos divinos). A mesma lógica não se segue para os vícios,

---

Tradução Nossa. “*Potentiae autem operativae, habitus operativi et operationes ipsae vel actus dicuntur secundum ordinem (relationem transcendentalem) ad objectum*”. Segue uma breve definição da relação transcendental: “é a ordenação a um termo exterior quando esta ordenação está incluída em uma realidade absoluta e concorre para defini-la. A realidade absoluta é então, toda ela, ordenada, referida a um objeto externo atualmente existente ou não. Por exemplo, a inteligência ao ser, a potência ao seu objeto, a matéria à forma e a forma à matéria, a alma ao corpo e o ser criado (*ab alio*), à sua Causa incriada. Qualificar como transcendental uma tal relação é dizer que ela pertence às diversas categorias de ser das quais ela não se distingue” (NICOLAS, 2014, p. 96).

<sup>66</sup> *Uno quidem modo, secundum principia activa talium dispositionum: alio vero modo, secundum naturam; tertio vero modo, secundum obiecta specie differentia.*

<sup>67</sup> [...] *nam habitus bonus dicitur qui disponit ad actum convenientem naturae agentis; habitus autem malus dicitur qui disponit ad actum non convenientem naturae.*

<sup>68</sup> Tendo, sobretudo, a razão como forma determinante de sua espécie.

<sup>69</sup> A natureza inferior está para a realização natural do homem, ou seja, a bem-aventurança imperfeita.

<sup>70</sup> A natureza superior está para a realização supranatural (sobrenatural) do homem, ou seja, a bem-aventurança perfeita.

<sup>71</sup> *Alio modo secundum naturam habitus distinguuntur; ex eo quod habitus unus disponit ad actum convenientem naturae inferiori; alius autem habitus disponit ad actum convenientem naturae superiori.*

pois a razão do mal não está, propriamente, na ação conveniente à natureza, mas está na ordenação inadequada dos meios-para-o-fim. Por conseguinte, frente a uma única virtude (ordenação adequada a um fim) há vícios opostos entre si. Visto que, a ordenação inadequada dos atos ao fim da natureza (superior e inferior) pode ser disposta de diferentes maneiras (*ST*, I-II, q. 54, a. 3, sol. 3).

Faz-se apropriado, para o melhor entendimento do tema presente, apresentarmos a definição da virtude segundo as suas causas, explicitada por Santo Tomás, as quais estão sintetizadas na definição: a virtude é “uma boa qualidade da mente pela qual se vive retamente, da qual ninguém faz mau uso e produzida por Deus em nós, sem nós<sup>72</sup>” (*ST*, I-II, q. 55, a. 4). A causa formal deve ser extraída de seus gênero e diferença específica, configurando, assim, a sua espécie. Como já demonstrado, a espécie da virtude é constituída pelo gênero de hábito (qualidade) e pela diferença específica de bom (*ST*, I-II, q. 55, a. 4, rep.).

A virtude não possui uma causa material “pela qual” se realiza, logo não possui acidentes. Todavia, ela possui como objeto uma matéria “a respeito da qual” e “na qual” se realiza<sup>73</sup>. Por tratarmos de uma definição geral da virtude, não podemos considerar essa matéria “a respeito da qual” enquanto definição, dado que a virtude é especificamente determinada pelo seu objeto. Tomás concluiu “Por isso, afirma-se o sujeito, em lugar de sua causa material, quando se diz que a virtude é uma boa qualidade ‘da mente’<sup>74</sup>” (*ST*, *loc. cit.*).

Santo Tomás afirmou que a causa eficiente das virtudes divinas ou heroicas é o próprio Deus, sendo elas geradas por Ele em nós, sem a nossa participação, mas com o nosso consentimento através do querer (*ST*, *loc. cit.*). Ainda, o Aquinate afirmou que “se tirássemos isso da definição, o restante caberia tanto às virtudes adquiridas quanto às infusas<sup>75</sup>” (*ST*, *loc. cit.*), dando a entender que as virtudes adquiridas (humanas) não possuem como causa eficiente Deus.

Todavia, na sexta solução desse mesmo artigo ele esclareceu: “Quanto às nossas ações, porém, Deus as causa em nós, mas não sem nossa intervenção, porque ele atua em toda vontade

<sup>72</sup> *Virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur.*

<sup>73</sup> “A matéria – ou o sujeito – a qual se liga às virtudes é diferente a cada vez” (ELDERS, 2005, p. 171). Isto é, o objeto da virtude em geral é diverso, uma vez que ela se direciona para objetos exteriores múltiplos. Por exemplo: a virtude da temperança tem como objeto o apetite sensitivo concupiscível, enquanto a virtude da fortaleza o apetite sensitivo irascível.

<sup>74</sup> *Unde ponitur subiectum loco causae materialis, cum dicitur quod est bona qualitas mentis.* Em latim *Mens*, -tis, podendo ser traduzida como espírito.

<sup>75</sup> *Quae quidem particula si auferatur, reliquum definitionis erit commune omnibus virtutibus, et acquisitis et infusis.*



e natureza<sup>76</sup> (ST, I-II, q. 55, a. 4, sol. 6). Portanto, a virtude adquirida, enquanto fruto da ação humana tem, de certo modo, Deus como sua causa eficiente primeira, de uma maneira diferente das virtudes infusas. A primeira pressupõe a nossa ação integral, nossa intervenção, enquanto a segunda pressupõe apenas nosso consentimento, o ato da vontade<sup>77</sup>. Contemplamos, assim, as quatro causas necessárias para definir apropriadamente a virtude.

Considerando a definição causal e a primeira subclassificação da virtude (segundo a razão de natureza inferior e superior), Tomás concebeu uma subdivisão dos hábitos virtuosos humanos segundo os princípios ativos de sua geração. Pode-se considerar dois motores da ação humana, como já demonstrado, a razão e a vontade. Portanto, toda virtude humana deve aperfeiçoá-los. Aquela que gera a perfeição da razão é definida como intelectual, enquanto a que gera a perfeição da vontade é nomeada como moral (ST, I-II, q. 58, a. 3, rep.).

Para melhor compreendermos essa subdivisão, faz-se necessário nos atentarmos para a duplicidade da orientação de um hábito à ação boa. Pode-se, por um bom hábito, adquirir a capacidade de agir bem, mas não necessariamente usá-lo sempre ao agir (ST, I-II, q. 56, a. 3, rep.). Por exemplo, quando adquirimos o conhecimento da gramática, ou ainda, ou o conhecimento da engenharia civil, apesar de sermos capazes de redigir uma redação gramaticalmente boa, ou de construir uma casa bem construída, isso não implica que a nossa ação irá condizer com o hábito adquirido (do conhecimento). Podendo, ocasionalmente, cometer erros gramaticais na redação, ou construirmos uma péssima casa. Esses hábitos se referem às virtudes intelectuais.

Em segundo lugar, pode-se por um bom hábito não só ter a capacidade de agir bem, mas, também, exercê-la conjuntamente (ST, *loc. cit.*). Por exemplo: aquele que tem a virtude da justiça, não apenas saberá como ser justo, mas será justo em suas ações. Tais hábitos se referem às virtudes morais. Salienta-se que essas possuem absolutamente a razão de virtude. O Aquinate justificou:

Ora, o bem, como o ente, não é atribuído absolutamente a algo enquanto está em potência, mas enquanto está em ato [...] E, como a virtude torna bom quem a tem e

<sup>76</sup> *Quae vero per nos aguntur; Deus in nobis causat non sine nobis agentibus: ipse enim operatur in omni voluntate et natura.*

<sup>77</sup> Faz-se importante ressaltar que essa distinção é considerada quando analisados isoladamente os dois tipos de virtude, todavia, na realidade há uma ligação entre as virtudes infusas (especialmente a caridade) e as virtudes adquiridas; por conseguinte, o nosso consentimento e nossa intervenção não são ações totalmente contrárias ou isoladas. Tomás explicou tal relação, sobretudo, na ST, I-II, q. 65, a. 3.

boas as suas obras, tais hábitos se chamam, simplesmente, virtudes, porque tornam boa a ação em ato e bom, simplesmente, que os possui<sup>78</sup> (*ST, loc. cit.*).

Para melhor esclarecer a distinção tomasiana, devemos refletir sobre a gênese desses dois tipos de virtudes. Máxime, da virtude moral enquanto adquirida, pois podemos compreender mais facilmente como se dá a aquisição das virtudes absolutamente intelectuais<sup>79</sup>. A complexidade de entender a origem da virtude moral se encontra em sua própria definição, uma vez que ela não se constitui enquanto mera capacidade de agir bem. Se assim fosse, como é a virtude intelectual, a virtude seria adquirida através de um aprendizado teórico, através do exercício de memorização, compreensão e aplicação, como quando aprendemos sobre a natureza e a solução das equações matemáticas.

Todavia, a virtude moral é gerada a partir do conhecimento do bem agir, mas também, através do bem agir. Percebamos que num primeiro momento parece contraditório isso. Pois, poderíamos questionar: como a virtude moral adquirida pode aperfeiçoar uma ação se é um conjunto de ação que a gera? A resposta desse suposto paradoxo é encontrada através de uma análise um pouco mais minuciosa dessa geração.

Um conjunto de ação humana, gerada pelo mesmo princípio, voltada a um mesmo objeto especificamente a partir de uma mesma natureza gera um hábito específico. Se for um bom hábito, é denominado de virtude. Ou seja, a repetição de determinada ação humana causa a virtude. Por sua vez, a virtude possui um efeito. Este é uma espécie de “memória”, de determinação da virtude, causada pelas ações repetidas, no espírito<sup>80</sup> humano. Gera-se como uma segunda natureza humana, uma disposição dificilmente removível. Deve-se ressaltar que isso não implica numa determinação total da ação humana. Dado que, o ser humano ao agir, mesmo sob a determinação da virtude, possui a liberdade indeterminada de escolher (*ST, I-II, q. 53, a. 1, rep.*). Desse modo, o modo de agir humano é aperfeiçoado pela virtude.

Ainda sobre a distinção em virtudes morais e intelectuais, devemos recordar a estrita relação entre intelecto e vontade. Faz-se importante essa consideração, pois ela aponta para a

---

<sup>78</sup> *Et quia bonum, sicut et ens, non dicitur simpliciter aliquid secundum id quod est in potentia, sed secundum id quod est in actu [...] Et quia virtus est quae bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit, huiusmodi habitus simpliciter dicuntur virtutes: quia reddunt bonum opus in actu, et simpliciter faciunt bonum habentem.*

<sup>79</sup> Aquelas que se direcionam para as coisas necessárias, isto é, não contingentes (*ST, I-II, q. 57, a. 5, sol. 3*). Tomás classificou três especificamente: a sabedoria, a ciência e o intelecto (*ST, I-II, q. 57, a. 2*). Elas pertencem à perfeição do intelecto especulativo. Em seguida, explicaremos melhor essa distinção.

<sup>80</sup> “Um espírito é uma “forma” à qual pertence ser por si mesma princípio e sujeito de existência e de operação. Isto é verdadeiro mesmo com respeito ao espírito humano, que pode informar a matéria a ponto de constituir com ela uma única substância. A forma constitutiva do ser humano é a um só tempo alma e espírito. A alma animal não possui espírito. É necessário observar que Sto. Tomás utilizará a expressão ‘forma pura’ para os anjos e ‘ato puro’ para Deus, em vez de ‘puro espírito’. Quanto à alma humana enquanto espírito, ele a denomina preferencialmente de *mens*, tradução do *nous* grego” (NICOLAS, 2014, p. 75).

possibilidade de certo câmbio entre as virtudes humanas<sup>81</sup>. Para a felicidade última do homem é necessário mormente a retitude (perfeição) da vontade (*ST*, I-II, q. 56, a. 6, rep.), pois ela é a potência responsável pela ordenação referente ao fim último, determinado pelo intelecto (*ST*, I-II, q. 4, a. 4, rep). Contudo, toda potência movida por ela deve ser “retificada”, especialmente o intelecto, caso não aja corretamente segundo a razão, dado que a finalidade última humana consiste, também, no “conhecimento perfeito inteligível do fim” (*ST*, I-II, q. 4, a. 3, rep).

É oportuno apresentarmos a distinção entre as duas espécies do intelecto concebida no pensamento tomasiano. Segundo o Aquinate, o intelecto é uma única potência, porém, pode-se considerar dois fins diferentes considerando seu ato próprio. O primeiro fim é não ordenar aquilo que foi apreendido para ação, mas somente para a verdade, ele é buscado pelo intelecto especulativo. Enquanto o segundo fim, ao contrário do primeiro, é ordenar para ação aquilo que foi apreendido, ele é visado pelo intelecto prático (*ST*, I, q. 79, a. 11, rep.). Elders explicou:

[...] a felicidade humana deve consistir num ato do intelecto especulativo. O intelecto prático se dirige para fazer algo e organizar atividades, o intelecto especulativo se caracteriza pela posse e pela contemplação. E, portanto, o intelecto prático colabora na conquista da felicidade regulando as paixões<sup>82</sup> e organizando nossa vida segundo as virtudes<sup>83</sup>.

Desse modo, pode-se inferir uma grande importância, de modo especial, do intelecto prático para a vida moral e para a retidão da vontade. Uma vez que ele ordena as ações humanas em vista do fim determinado pela vontade. A principal virtude<sup>84</sup> correspondente à sua perfeição é a prudência. Segundo Santo Tomás, sem a prudência não é possível a aquisição perfeita<sup>85</sup> de nenhuma virtude moral, por ser propriedade da virtude moral, enquanto hábito eletivo, fazer

<sup>81</sup> Na *ST*-II, q. 68 Tomás descreve como se dá a conexão entre as virtudes morais, intelectuais e teologais (infusas).

<sup>82</sup> “3. Entramos aqui no domínio do que é sentido, do psicológico. Denomina-se, então, paixão, todo movimento do apetite provocado pela percepção de algum objeto e que inclui uma alteração, uma modificação do sujeito que sente. Trata-se das paixões da alma” (NICOLAS, 2014, p. 75).

<sup>83</sup> ELDERS, 2005, p. 46.

<sup>84</sup> Há também a arte enquanto objeto do intelecto prático (*ST*, I-II, q. 57, a. 4).

<sup>85</sup> Tomás de Aquino divide as virtudes morais em perfeitas e imperfeitas considerando a conexão entre elas: “Imperfeita, a virtude moral, como a temperança e a fortaleza, nada mais é que uma inclinação nossa para alguma obra boa, quer essa inclinação esteja em nós pela natureza, quer pelo costume. Nesse sentido, as virtudes morais não estão ligadas entre si, pois vemos pessoas que, por temperamento ou por hábito, estão prontas para as obras da liberalidade, mas não para atos de castidade. Perfeita, porém, a virtude moral é um hábito que predispõe a realizar bem as obras boas. E, nesse sentido, deve-se dizer que as virtudes morais estão ligadas entre si [...]” *Imperfecta quidem moralis virtus, ut temperantia vel fortitudo, nihil aliud est quam aliqua inclinatio in nobis existens ad opus aliquod de genere bonorum faciendum: sive talis inclinatio sit in nobis a natura, sive ex assuetudine. Et hoc modo accipiendo virtutes morales, non sunt connexae: videmus enim aliquem ex naturali complexione, vel ex aliqua consuetudine, esse promptum ad opera liberalitatis, qui tamen non est promptus ad opera castitatis. Perfecta autem virtus moralis est habitus inclinans in bonum opus bene agendum. Et sic accipiendo virtutes morales [...]* (*ST*, I-II, q. 65, a. 1, rep.).

retas escolhas. Cabe a prudência “aconselhar, julgar e determinar os meios em vista do fim”<sup>86</sup> (ST, I-II, q. 65, a. 1, rep.).

Outrossim, não é possível existir a prudência sem a aquisição das outras virtudes morais “pois ela é a razão reta do que se deve fazer e essa razão procede dos fins do agir humano, em relação aos quais corretamente alguém se dispõe pelas virtudes morais” (ST, loc. cit.). Essa interdependência entre a prudência (virtude intelectual-moral<sup>87</sup>) e as virtudes morais pode ser compreendida analogamente a partir da relação entre ato primeiro e ato segundo. A perfeição da vontade, como o ato primeiro, proporciona o princípio, o qual é o querer do fim, enquanto a perfeição do intelecto consiste, no caso, em oferecer pela prudência os meios (ato segundo) que as virtudes morais, próprias da vontade, devem seguir para que o fim verdadeiro, determinado pelo intelecto e querido pela vontade seja alcançado.

Resta-nos investigar como se dá a diversidade das virtudes morais segundo a pluralidade de seus objetos. Em vista disso, recorremos ao trecho no qual Tomás explicitou que na ordem moral<sup>88</sup> a impressão da razão recebida pela potência apetitiva não ocorre de maneira unívoca, isto é, a razão não gera um movimento da mesma espécie na potência apetitiva, uma vez que ela não é racional por essência. Tal recepção ocorre de maneira análoga, ou seja, a atualização causada pela razão na potência apetitiva ocorre ao modo da última, sendo ela racional por participação.

Por isso, a diversidade das virtudes morais é segundo as diversas relações que se mantêm entre a potência apetitiva e a razão. Leo Elders esclareceu que, apesar da reta razão determinar a moralidade de todos os nossos atos, o intelecto deve se adaptar ao modo próprio da vontade, “dessa maneira, virtudes morais diferentes se formam no apetite. Além disso, essas virtudes são ordenadas cada uma a diferentes objetivos (objetos), mesmo se o fim último é o mesmo”<sup>89</sup>.

Isso posto, os objetos das virtudes morais são o princípio de sua diferenciação específica. De modo geral, pode-se dividi-los em dois: paixões e ações. As paixões têm como

---

<sup>86</sup> Deve-se destacar que “O ato próprio da virtude prudência não é, portanto, decidir, intelectualmente, como deve ser o agir, mas antes, no sentido ativo, decidir agir. É um imperativo. A prudência faz agir prudentemente; ela não diz somente como a gente pode agir prudentemente. Como toda virtude, ela decide o uso.” *L'acte propre de la prudence vertu n'est donc pas de décider; intellectuellement, de ce que doit être l'agir; mais bien, au sens actif, de décider de l'agir. C'est un impératif. La prudence fait agir prudemment; elle ne dit pas seulement comment on peut agir prudemment. Comme toute vertu, elle décide de l'usage* (SERTILLANGES, 1922, p. 185). Tradução Nossa.

<sup>87</sup> “Assim, a prudência, virtude intelectual em razão de seu sujeito, em razão de sua essência, é uma virtude moral pela sua matéria, que é a ação prática: também vamos classificá-la entre as virtudes cardiais, que são virtudes morais”. *Ainsi, la prudence, vertu intellectuelle en raison de son sujet, en raison de son essence, est une vertu morale par sa matière, qui est l'action pratique: aussi la rangera-t-on parmi les vertus cardinales, qui sont vertus morales* (SERTILLANGES, 1922, p. 184). Tradução nossa.

<sup>88</sup> Relativo a virtudes morais.

<sup>89</sup> *De la sorte, des vertus morales différentes se forment dans l'appétit. De plus, ces vertus sont ordonnées chacune à différents buts, même si la fin dernière est la même (article 1* [ELDER, 2005, p. 182]). Tradução Nossa.

objeto os próprios movimentos internos do sujeito. O bem e o mal delas serão determinados segundo a adequação ao fim ordenado pelo intelecto prático. As virtudes morais que versam sobre as paixões consideram apenas o seu sujeito, ou seja, o indivíduo que padece por elas (*ST*, I-II, q. 60, a. 2, rep.). Destaca-se que as paixões podem oferecer certa resistência à adequação à razão, uma vez que as paixões movem nosso apetite sensitivo para fins sensíveis e particulares.

O segundo objeto das virtudes morais são as ações. O bem e o mal delas se encontram na relação de um que age (agente) com outro que é influenciado por essa ação (paciente). A virtude que aperfeiçoa a ação exterior deverá regular perfeitamente essa ligação (*ST*, loc. cit.) estabelecendo e dando a cada um o que lhe é devido. Ao contrário da paixão, as ações exteriores por si mesmas não oferecem resistência à razão. Setillanges esclareceu que apesar de objetos distintos, esses dois tipos de fenômenos (ação e paixão) estão intimamente ligados, ele explicou:

As paixões têm seus efeitos fora de si e se traduzem em ações; de modo que as virtudes reguladoras das paixões regularão, por isso mesmo, uma série de atos. Da outra parte, os atos externos os quais dizemos que não oferecem à razão alguma resistência por eles mesmos, podem oferecer por causa da paixão que encontra lá obstáculo ou alimento<sup>90</sup>.

Dessa divisão se deriva a classificação geral das virtudes morais. Há duas virtudes que tratam sobre às paixões: a temperança<sup>91</sup> e a fortaleza<sup>92</sup>, e uma virtude que aperfeiçoa as ações exteriores: a justiça (*ST*, I-II, q. 60, a. 2, rep.). Essas três, mais a prudência, são identificadas por Santo Tomás como virtudes cardeais (*ST*, I-II, q. 61, a. 1, rep.).

Explicitado os pressupostos antropológico-metafísicos da justiça e sua especificação, deter-nos-emos nas particularidades da justiça enquanto virtude moral, uma vez que nosso objeto central de pesquisa é propriedade dessa virtude.

---

<sup>90</sup> *Les passions ont leurs effets hors d'elles-mêmes et se traduisent en actions; de sorte que les vertus régulatrices des passions régleront par là même une foule d'actes. D'autre part, ces actes extérieurs dont on vient de dire qu'ils n'offrent à la raison aucune résistance par eux-mêmes, en peuvent offrir du fait de la passion qui y trouve ou obstacle ou pâture* (SERTILLANGES, 1922, p. 193). Tradução Nossa.

<sup>91</sup> A temperança aperfeiçoa as paixões do apetite concupiscível, o qual tem como objeto o bem e o mal sensíveis considerados em si mesmos, tendo como consequência o prazer e a dor (*ST*, I-II, q. 23, a. 1, rep.).

<sup>92</sup> A fortaleza aperfeiçoa as paixões do apetite irascível, o qual tem como objeto o bem e o mal sensíveis que possuem razão de árduos, pois implicam certa dificuldade para conquista-lo (o bem) ou fugir dele (o mal) (*ST*, I-II, q. 23, a. 1, rep.).

## 2. A JUSTIÇA

Antes de tratarmos propriamente do justo meio enquanto propriedade da justiça, faz-se necessário investigarmos sobre a justiça e os seus principais aspectos. Na *ST* se encontra 66 questões que tratam especificamente sobre ela. Essa é a virtude que possui o maior número de questões na *ST*. Até mesmo a caridade, a maior entre as virtudes teologais, possui apenas 24 questões. O tratado da justiça se encontra na segunda seção da segunda parte (II-II) da *Suma de Teologia*. Todavia, já na primeira seção da segunda parte (I-II) o autor apresentou algumas maneiras de se compreender essa virtude. Por isso, no primeiro capítulo em que tivemos principalmente a *ST*, I-II, como nosso objeto de investigação, foi necessário, de antemão, expor algumas características e a definição geral da justiça.

Na primeira seção da segunda parte da *ST* se destacam essas ideias sobre a justiça: ela é um hábito operativo que possui como sujeito a vontade, enquanto potência da alma humana, e como objeto as ações exteriores (*ST*, I-II, q. 50, a.5, s. c./ q. 55, a. 4, sol. 4/ q. 59, a. 4, s. c./ q. 61, a. 2, rep.), as quais possuem uma relação necessária com um outro (*ST*, I-II, q. 66, a. 4, rep.). É próprio da justiça pagar a cada um o que se deve (*ST*, I-II, q. 60, a. 3, rep.). A justiça é a maior entre as virtudes simplesmente morais (*ST*, I-II, q. 66, a. 4, s. c.), e a sua perfeição depende diretamente da posse da prudência (*ST*, I-II, q. 65, a. 4, rep.). Aprofundaremos essas definições e características tendo como principal objeto o tratado sobre a justiça<sup>1</sup> elaborado pelo Aquinate na *ST*, II-II.

### 2.1. A natureza da justiça

Iniciemos perscrutando a natureza da justiça. Tomás a definiu a partir da citação da concepção jurídica de Ulpiano<sup>2</sup>: “a justiça é a vontade constante e perpétua de dar a cada um o seu direito<sup>3</sup>”, e filosófica de Aristóteles “a justiça é o hábitus<sup>4</sup> que leva alguém a agir segundo a escolha que faz do que é justo<sup>5</sup>” (citado por TOMÁS DE AQUINO, *ST*, II-II, q.58, a. 1, rep.).

<sup>1</sup> As questões sobre a Justiça se encontram entre a q. 57 até a q. 122. Todavia, focalizaremos as questões 57 a 80. Pois as questões restantes tratam a justiça em relação a Deus, expressa pela virtude da religião.

<sup>2</sup> *Domitius Ulpianus* nasceu aproximadamente em 170 d. C. e morreu em 228 d. C. Foi um renomado jurisconsulto romano.

<sup>3</sup> [...] «la justice est la volonté constante et continue de rendre à chacun son droit» [*iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum unicuique tribuens*]. Citado por SON, 2018, p. 68.

<sup>4</sup> A tradução elaborada pelas edições Loyola optou por traduzir *habitus* como hábitus, evitando certa confusão entre o hábito enquanto costume e o hábito enquanto disposição dificilmente removível.

<sup>5</sup> *Et quasi est eadem definitio cum ea quam Philosophus ponit, in V Ethic., dicens quod iustitia est habitus secundum quem aliquis dicitur operativus secundum electionem iusti.*

Resultando na máxima: “A justiça é o hábitus, pelo qual, com vontade constante e perpétua, se dá a cada um o seu direito<sup>6</sup>” (ST, II-II, q. 58, a. 1, rep.).

A principal mudança feita por Tomás de Aquino na fórmula de Ulpiano foi o acréscimo da palavra *habitus* (hábito) enquanto condicionante da vontade. A autora Eunsil Son afirma que essa alteração pode ser explicada pela intenção do autor medieval de inserir a definição do jurisconsulto romano no quadro conceitual aristotélico<sup>7</sup>. Ela defende tal interpretação explicando que a definição da justiça somente enquanto vontade (uma faculdade) gera uma dificuldade, visto que Aristóteles afirmou: “as virtudes não são nem paixões, nem faculdades, mas disposições<sup>8</sup>” (EN, 1106 a 11, citado por SON, p. 70, 2018).

Por fim, ela confrontou as duas definições (de Ulpiano e Aristóteles) e concluiu que esse acréscimo elaborado por Tomás na fórmula de Ulpiano para conciliá-la com o pensamento aristotélico é válido, dado que:

Essas duas definições comportam, cada uma, duas condições requeridas pela virtude da justiça: i) é uma disposição; a primeira a liga a uma vontade durável, a segunda à uma escolha refletida; ii) é uma virtude determinada pelo direito ou pelo justo; a primeira especifica pelo «dar a cada um o seu direito», enquanto a segunda permanece bastante vaga, dizendo «*operativus iusti*»<sup>9</sup> (SON, 2018, p. 70).

Desse modo, Tomás elaborou uma síntese das duas fontes, jurídica e aristotélica, “destacando tanto o fato que a justiça é um hábito, ou seja, uma disposição da faculdade da alma que é a vontade, quanto a implicação de uma exigência objetiva enquanto ela é determinada pelo direito<sup>10</sup>”. Afasta assim qualquer possibilidade de considerar a justiça como um mero ato ocasional.

Dado o esclarecimento sobre como Tomás definiu a justiça, é importante elucidarmos as partes dessa definição que ainda não foram contempladas em nossa dissertação. Primeiro a consideração da vontade enquanto perpétua e constante. Santo Tomás esclareceu que somente a vontade de Deus, enquanto ato, pode ser adjetivada como perpétua, pois dura perpetuamente (ST, II-II, q. 58, a. 1, sol. 3). A perpetuidade da vontade humana necessária para a justiça não

<sup>6</sup> [...] *iustitia est habitus secundum quem aliquis constanti et perpetua voluntate ius suum unicuique tribuit.*

<sup>7</sup> SON, p. 69, 2018.

<sup>8</sup> «*Les vertus ne sont ni des passions, ni des facultés*», mais «*des dispositions*».

<sup>9</sup> *Ces deux définitions comportent chacune deux conditions requises par la vertu de justice: i) elle est une disposition; la première la rapporte à une volonté durable, la seconde à un choix réfléchi; ii) elle est une vertu déterminée par le droit ou le juste; la première le précise par «ius suum unicuique tribuit», tandis que la seconde reste assez vague en disant seulement: «operativus iusti».* Tradução Nossa.

<sup>10</sup> [...] *met en valeur à la fois le fait que la justice est un habitus, à savoir une disposition de cette faculté de l'âme qu'est la volonté, et qu'elle implique une exigence objective en tant qu'elle est déterminée par le droit* (SON, loc. cit.) Tradução Nossa.

se refere ao seu ato propriamente, mas ao seu objeto. Isto é, para ser justo “é preciso que o homem, sempre e em tudo, tenha a vontade de observar a justiça<sup>11</sup>” (*ST, loc. cit.*). Não basta que alguém queira de vez em quando observar a justiça. Mesmo o injusto ocasionalmente pode querer observar a justiça. É necessária a decisão obstinada de fazer o que é justo (objeto).

Deve-se salientar que a constância é uma característica diferente da perpetuidade. Dado que a perpetuidade não se refere ao ato da vontade humana, torna-se adequado o acréscimo do adjetivo constante na definição de justiça. Santo Tomás concluiu: “Assim, dizendo vontade perpétua, se indica que se tem o propósito de observar sempre a justiça; acrescentando constante, se exprime a firme perseverança nesse propósito<sup>12</sup>” (*ST, II-II, q. 58, a. 2, sol. 4*).

Em segundo lugar, para compreendermos a proposição “dar a cada um o seu direito” devemos esclarecer alguns pressupostos implícitos. Para isso, é necessário investigarmos, num primeiro momento, a ação exterior, pela qual é possível a realização da justiça, dando a cada um o seu direito. Quando pensamos na ação exterior, podemos considerá-la sob três aspectos: I. na relação de coerência com o sujeito; II. na relação de coerência com o outro; III. a ação em si mesma<sup>13</sup>. Perante essa distinção, Caetano<sup>14</sup> questionou se Santo Tomás não haveria misturado e confundido as duas últimas partes da ação exterior (Comentário a I, II, 60, 2, citado por PIEPER, 2018, p. 84). O próprio comentador não dá uma resposta para esse questionamento, apenas recomenda ao leitor: “*Hoc non te moveat* – não te inquietes por causa disso<sup>15</sup>”.

Josef Pieper responde a essa pequena inquietação de Caetano, afirmando: “Se o ato é, na verdade, um ato, uma ‘ação exterior’, há de fatalmente comportar, só por ser o que é, uma ligação com o ‘outro’: de modo que, na realidade, tanto faz dizer ‘ato em si mesmo considerado’ como ‘ato considerado na sua relação com o outro’<sup>16</sup>”. Para o filósofo alemão, toda ação externa é social na perspectiva tomasiana. Expressão disso é o próprio falar, ação propriamente humana, que só ocorre visando se comunicar com um outro. Ele diz que todo uso de algo é em vista do bem próprio, ou do bem alheio e a justiça nada mais é do que distinguir o bem próprio do alheio<sup>17</sup>.

<sup>11</sup> [...] *sed requiritur quod homo habeat voluntatem perpetuo et in omnibus iustitiam conservandi.*

<sup>12</sup> [...] *ut sicut per hoc quod dicitur perpetua voluntas designatur quod aliquis gerat in proposito perpetuo iustitiam conservandi, ita etiam per hoc quod dicitur constans designatur quod in hoc proposito firmiter perseveret.*

<sup>13</sup> PIEPER, 2018, p. 84.

<sup>14</sup> Caetano, ou *Tommaso De Vio*, nasceu em 1469 e morreu em 1534. Ele foi um frade dominicano. Foi reconhecido pela sua grande capacidade intelectual. Comentou a Suma de Teologia de Tomás de Aquino.

<sup>15</sup> PIEPER, *loc. cit.*

<sup>16</sup> PIEPER, *loc. cit.*

<sup>17</sup> PIEPER, *loc. cit.*



À primeira vista, poderíamos questionar essas afirmações do autor com algumas indagações como: o que assegura a relação necessária da ação exterior com um outro? Haveria na *Suma de Teologia* algum escrito tomasiano que apresente isso de maneira mais axiomática? Para responder a essas questões, faz-se necessário olharmos para a realidade e procurar nela exemplos de ações exteriores que possam contradizer tal afirmação. Uma ação que poderia expressar maximamente essa contradição seria o suicídio, dado que o indivíduo tira a própria vida.

Tomás, na *ST*, II-II, q. 64, a. 5, ao escrever sobre os vícios contra a justiça trata especificamente do suicídio. A resposta dele é clara “Matar-se a si mesmo é absolutamente ilícito” (*ST*, II-II, q. 64, a. 5, rep.). Ele dá três motivos para essa ilicitude: I. aquele que mata a si vai contra a tendência natural do amor próprio e da caridade; II. cada indivíduo humano é parte da comunidade, matando-se fere de algum modo a comunidade; III. não é direito do homem tirar a própria vida, visto que ela é dom de Deus e somente Ele deve ter o domínio da vida e da morte (*ST*, *loc. cit.*).

No segundo motivo exposto pelo Aquinate, podemos encontrar a chave para responder à indagação sobre um fundamento seguro donde discorre o raciocínio de Pieper sobre a integração entre ação exterior e o outro. O fundamento implícito nesse motivo é a consideração do homem enquanto ser necessariamente social, defendida por Santo Tomás: “[...] o homem é naturalmente animal político e social” (*SCG*, III, LXXXV, 10).

Esse axioma assegura o status ontológico do homem enquanto ser social, ou seja, do indivíduo que se forma em sociedade e para a sociedade, tornando-se possível compreender a importância da ação exterior de um indivíduo frente à comunidade. O Aquinate afirmou: “[...] toda parte, por natureza, existe para o todo [...] Cada pessoa está para a sociedade, como a parte está para o todo” (*ST*, II-II, q. 64, a. 2, rep.). Desse modo, toda ação exterior, mesmo que voltada para o próprio indivíduo, de algum modo, atinge o outro, mesmo que o outro seja expresso pelo todo social.

Elders nos alerta que essa concepção tomasiana não significa uma subordinação total da pessoa humana ao Estado. Significa que o bem feito pelo indivíduo deve beneficiar a sociedade; ele concluiu: “essa doutrina exclui todo subjetivismo extremo. E nesse sentido, a justiça é uma virtude geral<sup>18</sup>” (ELDERS, 2005, p. 284). O mesmo autor explica que “na medida em que o governo de um Estado, como também seus cidadãos, dá seu direito à comunidade (e portanto a

---

<sup>18</sup> *Cette doctrine exclut tout subjectivisme extrême. En ce sens, la justice est une vertu générale.* Tradução Nossa.

seus membros), a justiça pela qual eles agem é a justiça legal, ou seja a justiça como dirigida para a sociedade<sup>19</sup> (ELDERS, *loc. cit.*), também chamada de justiça social.

Explicitados os principais aspectos da ação exterior e da sua relação com o outro, resta-nos investigar o conceito do direito, o qual se faz presente na definição tomasiana de justiça. Qual a compreensão do direito na proposição “dar a cada um o seu direito”? Guiados por esse questionamento, investigaremos o objeto da justiça na próxima subseção.

### 2.1.1. O objeto da justiça

O direito tem um papel fundamental para a compreensão da justiça, uma vez que ele é assumido como seu objeto. Tomás afirmou: “Isidoro esclarece: ‘o direito (*jus*) é assim chamado porque é o justo’. Ora, o justo é o objeto da justiça. É o que afirma o Filósofo. ‘Todos concordam em dar o nome da justiça ao hábitus que nos leva a praticar coisas justas’. Portanto, o direito é o objeto da justiça” (ST, II-II, q. 57, a. 1, s. c.). Essa explicação tem como fundamento a etimologia do vocábulo *jus* (direito) segundo Isidoro<sup>20</sup> e um texto da *Ética Nicomaquéia* (EN, 1129a 7) de Aristóteles<sup>21</sup>. Podemos expressar a sintetização desses dois matizes, elaborada pelo Aquinate, por meio do silogismo construído por Son:

“A premissa maior: O direito (*ius*) é chamado assim porque ele é justo (*iustum*).

A premissa menor: O justo (*iustum*) é o objeto da justiça (*iustitia*).

Conclusão: O direito (*ius*) é, portanto, o objeto da justiça (*iustitia*)<sup>22</sup>”.

Num primeiro momento, pode-se questionar: a ação externa também é objeto da justiça, como é possível que o direito também o seja? Para respondermos a tal questionamento devemos recorrer a uma distinção que considera no objeto da virtude ou de qualquer ato humano os seus aspectos material e o formal. Embora não usada nestes termos por Santo Tomás, a distinção entre aquilo que é visado em um ato (objeto material) e o aspecto sob o qual o mesmo objeto é visado (objeto formal) é fundamental para ele e responde à dúvida há pouco levantada.

O objeto formal define a natureza do ato. P.ex. uma mesma fruta (objeto material) pode ser visada enquanto cognoscível (objeto formal) por um ato do intelecto ou enquanto desejável

<sup>19</sup> *Dans la mesure où le gouvernement d'un État, mais également de ses citoyens, donne son dû à la communauté (et donc à ses membres), la justice par laquelle ils agissent est la iustitia legalis, c'est-à-dire la justice en tant que dirigée vers la société, qu'on appelle aussi la «justice sociale» (article 5).* Tradução Nossa.

<sup>20</sup> *Isidorus Hispalensis*, ou Isidoro de Sevilha nasceu em 560 d. C. e morreu em 636 d. C. Ele foi um arcebispo de Sevilha considerado um dos maiores intelectuais de sua época.

<sup>21</sup> SON, 2018, p. 65.

<sup>22</sup> *La majeure: Le droit (ius) est ainsi appelé parce qu'il est juste (iustum).*

*La mineure: Le juste (iustum) est l'objet de la justice (iustitia).*

*Conclusion: Le droit (ius) est donc l'objet de la justice (iustitia* [SON, 2018, p. 65]). Tradução Nossa.

(objeto formal) por um ato da vontade. O mesmo ser-humano pode ser estudado (atos de conhecimento) sob diferentes aspectos (objeto formal), p. ex. como organismo vivo (biologia) ou nas suas relações com outros (sociologia). No caso presente, o objeto material da justiça é o ato exterior (p. ex. dar algo a alguém); o objeto formal é o que caracteriza objetivamente este ato como ato de justiça: dar algo a alguém, ao qual ele tem direito; dar a alguém aquilo ao qual tem direito, o que lhe é devido. Portanto, o objeto formal da virtude da justiça é o que torna justo um ato (interior) da vontade, objetivado numa ação exterior (objeto material), enquanto esta ação satisfaz ao direito de outro. P. ex. o objeto material do ato da virtude de justiça é o ato exterior de dar R\$100,00 a alguém. Mas será um ato de justiça se esta quantia é devida àquela pessoa (objeto formal). O mesmo ato exterior de dar R\$100,00 (objeto material possível de diferentes atos interiores) pode ter outro objeto formal: dar a mesma quantia não como devido (justiça), mas como presente (liberalidade) ou como esmola (misericórdia).

De maneira absoluta, a justiça humana não pode referir-se a outro tipo de ser, p. ex. um animal irracional, uma vez que o direito é próprio da condição ontológica<sup>23</sup> do homem<sup>24</sup>. Logo, o objeto da justiça deve ter, absolutamente, como condição formal um outro homem. Dessa condição se deduz a propriedade do objeto da justiça, que é a igualdade. Ela emerge do pressuposto que todo homem possui um direito inviolável<sup>25</sup>, portanto, a ação entre eles deve ser equitativa, uma vez que é devido a cada homem aquilo que esse direito lhe assegura, como, por exemplo, a liberdade.

Abordar a justiça a partir dos predicáveis de seu objeto, não só proporciona uma compreensão mais integral do tema, como pode ajudar a refutar uma interpretação como a do autor David O'Connor citada por Eunsil Son<sup>26</sup>. Antes de expô-la, devemos considerar que há duas linhas<sup>27</sup> possíveis de interpretação sobre a compreensão aristotélica da relação das virtudes morais. Uma é chamada de «leitura dicotômica», essa destaca a diferença entre a justiça e as

---

<sup>23</sup> Um direito no pleno sentido do termo, firme e inviolável, só pode na verdade existir quando o detentor do *suum* é de tal natureza que possa sentir e reclamar como seu (PIEPER, 2018, p.70).

<sup>24</sup> É pelo fato de o homem ser pessoa, isto é, um ente espiritual, um ser inteiro, existindo em si e para si em ordem à sua plenitude, é por isso que, em um sentido insofismável, qualquer coisa pertence ao homem, é por isso que ele tem um *suum* inviolável, um direito que ele pode exigir a todos, e que todos têm a obrigação de, pelo menos, não lesar [...] ‘a constituição do ente espiritual que o torna (o homem) senhor dos seus atos’ [...] Nesse mesmo capítulo da ‘Suma contra os gentios’, desdobra-se o conceito de pessoa em todos os seus elementos: liberdade, imortalidade, capacidade de reação perante a totalidade do mundo (PIEPER, 2018, p. 72).

<sup>25</sup> PIEPER, 2018, p.73.

<sup>26</sup> SON, 2018, 66.

<sup>27</sup> B. Kent, «Justice, Passion, and Another's Good: Aristotle Among the Theologians», *Miscellanea Medievalia* 28, *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie na der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte, Berlin, New York*, 2001, p. 705-706 (Citadao pela SON, 2018, p. 66).

outras virtudes morais. A outra é chamada de «leitura conciliadora», pois destaca especialmente as semelhanças entre a justiça e as outras virtudes morais<sup>28</sup>.

David O'Connor acusa Tomás de fazer uma «leitura dicotômica» do texto aristotélico. Ele afirma que o autor medieval cometeu uma “grave confusão na sua compreensão da concepção de virtude em Aristóteles<sup>29</sup>”. Son, num primeiro momento, afirma que pode ser válida a acusação de Connor por causa da passagem: “[...] nas atividades das outras virtudes, a retidão visada pela intenção virtuosa como seu objeto próprio só tem em conta o agente. A retidão, porém, na ação da justiça, mesmo sem considerar a referência ao agente, se constitui pela relação com o outro” (*ST*, II-II, a.1 q. 57, rep.).

Todavia, num segundo momento, recorrendo ao comentário de Caetano, Son defende os escritos tomasianos dessa acusação. O comentador da *Suma de Teologia* afirmou que a diferença entre a retidão da justiça e das outras virtudes morais pode ser entendida de duas formas:

[...] tanto no que se refere às obras mesmas, na medida que elas procedem das virtudes, quanto absolutamente. Se é na medida que elas procedem das virtudes, é evidente que é comum a toda ação virtuosa, enquanto tal, resultar do agente, como está escrito na *Ética* II, ou seja, aquele que conhece e que [age] pela escolha, e em vista da virtude, e de maneira constante. E nisso não há diferença entre a retidão segundo a justiça e as outras virtudes<sup>30</sup> (CAETANO, *Commentaria*, in: *Thomas d'Aquin, Opera Omnia*, t. 9, p. 4, citado por SON, 2018, p. 67).

Son conclui que essa interpretação de Caetano aponta para uma distinção entre os objetos das virtudes e não propriamente em relação às virtudes<sup>31</sup>.

A objeção de O'Connor realmente não tem fundamento e a resposta de Caetano é válida, como pretende Son. No entanto, a sua interpretação é imprecisa. Como mostram Porter<sup>32</sup>, e outros comentadores, Santo Tomás distingue claramente a justiça das outras duas virtudes morais (temperança e fortaleza) justamente por ter como objeto o direito, que é algo objetivo (uma relação social), independente da disposição das pessoas (Caetano: “absolutamente”).

<sup>28</sup> SON, *loc. cit.*

<sup>29</sup> [...] *sérieuse confusion dans sa compréhension de la conception de la vertu chez Aristote* (SON, *loc. cit.*). Tradução Nossa.

<sup>30</sup> “[...] *elle se comprend soit quant aux oeuvres elles-mêmes, en tant qu’elles viennent des vertus, soit absolument. Si c’est en tant qu’elles viennent des vertus, il est évident qu’il est commun à toute action vertueuse, en tant que telle, de résulter de l’agent, comme il est écrit dans l’Éthique II, à savoir celui qui sait et qui [agit] par choix, et en vue de la vertu, et de manière stable. Et en cela, il n’y a pas de différence entre la rectitude selon la justice et les autres vertus*” (Tradução Nossa).

<sup>31</sup> SON, 2018, 67.

<sup>32</sup> PORTER, Jean. *The Recovery of Virtue. The Relevance of Aquinas for Christian Ethics*. Louisville, Kentucky: Westminster / John Knor Press, 1990, p.110.

Alguém pode praticar voluntariamente uma ação justa, não porque tenha a vontade perpétua e constante de praticar a justiça (cf. supra p.3), mas por outros motivos interesseiros, conforme o texto há pouco citado (*ST*, II-II, a.1 q. 57). Neste caso, a ação foi objetivamente justa, mas não constitui um ato da virtude da justiça por não se basear na disposição requerida da vontade do agente (virtude, hábito moral positivo). Portanto, a posição do Aquinate, não é dicotômica., como pretende O'Connor. Ele considera a disposição virtuosa do agente essencial ao ato da virtude da justiça, como na temperança e fortaleza. Por outro lado, não nivela simplesmente esta virtude com as outras duas, porque o seu objeto formal (o justo) condiciona a sua natureza mesmo genericamente como virtude, ou seja, nela, ao contrário das outras duas, a disposição subjetiva (hábito da virtude) implica a atenção à relação objetiva com o outro.

Para confirmar uma leitura conciliadora feita por Tomás dos escritos aristotélicos, podemos evocar, ainda, o esclarecimento do filósofo Josef Pieper, no qual ele afirmou como se dá na realidade a relação das outras virtudes com a justiça:

É sempre na atuação do indivíduo para fora de si que ele se revela justo ou injusto. Com isso não se pretende evidentemente dizer que não haja um comportamento externo próprio da fortaleza, da moderação, da intemperança... Fica de pé no entanto a afirmação de São Tomás: *circa actiones est iustitia*: onde quer que haja uma ação externa, aí se encontra em jogo a justiça ou a injustiça. Ele próprio cita um exemplo: “Se uma pessoa, em um ímpeto de cólera, espanca outra, a justiça fica lesada por meio deste espancamento indevido, enquanto na intemperança da cólera fica perturbada a paz interior<sup>33</sup>”.

Após definirmos a justiça, compreendermos os três elementos necessários para a realização de sua obra (“a alteridade, o devido e a igualdade”<sup>34</sup>), e investigarmos algumas das controvérsias ao redor da compreensão do objeto da justiça em Santo Tomás, resta-nos ainda investigar quais são as espécies do direito enquanto objeto da justiça.

### 2.1.2. As espécies do direito

Tomás distingue, primeiramente, dois tipos de direito, enquanto objeto da justiça: o direito natural e o direito positivo. Elders explica que “essa divisão dos direitos depende das diferentes maneiras pelas quais algo é devido a outras pessoas<sup>35</sup>”. Exemplo de direito natural

---

<sup>33</sup> PIEPER, 2018, p. 84.

<sup>34</sup> SON, 2018, p. 66.

<sup>35</sup> *Cette division des droits dépend des différentes façons dont quelque chose est dû aux autres personnes* (ELDERS, 2005 p. 281). Tradução Nossa.

está no direito de um homem se unir a uma mulher para gerar filhos, visto que a própria natureza do homem e da mulher lhe garantem essa ação.

O direito positivo se refere àquilo que é devido ao outro por meio de uma convenção ou comum acordo (*ST*, II-II, q. 57, a. 2, rep.). Por exemplo, quando uma pessoa realiza uma transação imobiliária com outra pessoa, e as duas partes estabelecem um valor para a venda do imóvel. Esse tipo de direito ainda se subdivide segundo as partes da convenção. Pois tal acordo pode ser tanto entre dois indivíduos, numa convenção particular, como entre várias pessoas de uma comunidade, numa convenção pública. O governante legítimo dessa comunidade possui, também, o poder de positivar algum direito enquanto seu representante.

Ressalta-se que a vontade humana deve tornar justo através de uma convenção somente aquilo que não é contrário ao direito natural. Tomás, citando Aristóteles, afirmou: “O justo legal é aquilo que, antes, não importava ser de um ou de outro modo; porém, importa, sim, depois de estabelecido<sup>36</sup>” (*ST*, II-II, q. 57, a. 2, sol. 2). Sertillanges apontou quais são os limites da vontade humana diante do direito natural: “ela pode somente determinar, a certas cotas ou a certas formas, a indeterminação relativa nelas observadas. Ela pode, nos seus limites, decretar: Que isso seja justo!<sup>37</sup>”.

Ainda, há um terceiro tipo de direito, chamado por Santo Tomás de direito das gentes. Segundo ele o direito natural pode corresponder ou àquilo que é devido a um outro de maneira absoluta, ou àquilo que é devido a um outro segundo as suas consequências, sendo o último reconhecido necessariamente pela razão (*ST*, II-II, q. 57, a. 3, rep.). É este tipo de direito, enquanto próprio da natureza humana (natural) e reconhecido pela razão, que é chamado direito das gentes.

Para melhor compreendermos essa distinção, devemos lembrar os possíveis sentidos do termo natureza demonstrados no primeiro capítulo. O primeiro sentido do direito natural se refere à natureza enquanto gênero, representa a forma mais genérica do direito, que é comum até mesmo aos animais, como, por exemplo, a relação sexual entre o homem e a mulher e o cuidado dos pais para com a prole, que correspondem a inclinações instintivas (*ST*, II-II, q. 57, a. 3, rep.).<sup>38</sup> Ao passo que no segundo sentido do direito natural temos o direito reconhecido

<sup>36</sup> *Unde philosophus dicit, in V Ethic., quod legale iustum est quod ex principio quidem nihil differt sic vel aliter, quando autem ponitur, differt.*

<sup>37</sup> [...] *elle peut seulement déterminer à certaines quantités ou à certaines formes l'indétermination relative qu'on y relève. Elle peut, dans ces limites décréter: Que cela soit juste!* (SERTILLANGES, 1922, p. 234). Tradução Nossa.

<sup>38</sup> É importante observar que a expressão “ius naturale”, empregada aqui por Santo Tomás retoma uma fórmula clássica do direito romano, recolhida no *Corpus Iuris Civilis* de Justiniano, que considera este direito comum a todos os animais: *ius quod dicitur naturale secundum primum modum commune est nobis et aliis animalibus* (*ibidem* a.3, rep.). Com esta afirmação, Tomás parece atribuir direitos aos animais. Esta não é, porém, a sua posição, como fica claro a partir da própria noção de direito que implica a natureza social do homem, de modo que

por meio da natureza integral do homem, pressupondo o uso de sua capacidade específica: a razão. Esse é o direito das gentes (*ST, loc. cit.*). É esse tipo de direito, enquanto próprio da natureza humana (natural) e reconhecido pela razão, que Pieper nomeou como inviolável<sup>39</sup> e estritamente humano<sup>40</sup> como apresentamos na subseção anterior.

Essas condições do direito das gentes se tornam evidentes quando Tomás o define citando o jurisconsulto Gaio: “aquilo que a razão natural estabelece entre todos os homens, todas as nações o observam<sup>41</sup>” (*ST, II-II, q. 57, a. 3, rep.*). Ressalta-se que o autor medieval não defende uma instituição especial (universal) que declare esse tipo de direito, uma vez que ele é estabelecido pela própria razão natural (*ST, II-II, q. 57, a. 3, sol. 3*).

Um exemplo de um direito natural denominado como das gentes é o direito à propriedade privada. Tomás explicou que naturalmente, de maneira absoluta (genérica), nenhuma criatura possui maior direito que outra em relação à posse da superfície da terra e de bens exteriores. Todavia, quando utilizada a capacidade racional por meio da análise das consequências, pode-se concluir que determinada pessoa possui maior capacidade de cultivar certa propriedade e usá-la pacificamente, tendo o direito de sua posse (*ST, II-II, 57, a. 3, rep.*). Isso não é contrário ao direito natural primário.

Há ainda um quarto tipo de direito explicitado pelo Aquinate. Ele é nomeado como direito civil. Para a sua distinção em relação aos outros, torna-se oportuno explicitarmos a íntima relação que existe entre o direito e a lei, e como esse direito é derivado da lei positiva em Tomás de Aquino.

O direito é aquilo que é devido a determinada pessoa e a lei é o ditame da razão que, quando voltada a um outro, tem o papel de assegurar algum direito específico. A lei humana (positiva), como o direito positivo, deve possuir certa razão de lei natural, caso contrário, ela será uma corrupção da lei natural, não possuindo, assim, sua razão de ser: assegurar aquilo que é justo (*ST, I-II, q. 95, a. 2, rep.*). Consequentemente, ela deve suprir as exigências do direito natural, constituindo um tipo de direito específico, o direito positivo, como já explicitado anteriormente.

Tomás esclareceu que a lei humana pode ser derivada da lei da natureza de dois modos:

---

o outro, sujeito de direitos, é um membro da comunidade humana ou dessa própria comunidade (cf. supra p.41). Aliás, os romanistas discutem se os próprios juristas romanos, a partir dessa noção de direito natural, consideravam os animais não-humanos sujeitos de direito, sendo negativa a resposta da maioria. (Cf. Heron José de Santana Gordilho e Cristóvão José dos Santos Junior. *The Legal Status of Animals in Roman Tradition. RLJB*, ano 6 (2020) n.4, p.1411-1445; [https://www.cidp.pt/revistas/rjlb/2020/4/2020\\_04\\_1411\\_1445.pdf](https://www.cidp.pt/revistas/rjlb/2020/4/2020_04_1411_1445.pdf)).

<sup>39</sup> PIEPER, 2018, p. 72.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p.70.

<sup>41</sup> *Quod naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes gentes custoditur.*

[...] como conclusões dos princípios, e como algumas determinações do que é geral o primeiro modo é semelhante àquele no qual nas ciências se produzem conclusões demonstrativas dos princípios. O segundo modo, contudo, é semelhante àquele segundo o qual nas artes as formas comuns são determinadas para algo especial. Por exemplo, é necessário que o artífice determine a forma comum da casa para essa ou aquela figura de casa<sup>42</sup> (ST, I-II, q. 95, a. 2, rep.).

Desses dois modos distintos de derivação da lei natural na lei humana, Tomás distinguiu o direito das gentes, como fora evidenciado, e o direito civil. Isto é, a lei humana é o ditame que assegura o direito positivo, o qual se subdivide entre direito das gentes – “pertencem ao direito das gentes aquelas coisas que derivam da lei da natureza como as conclusões dos princípios<sup>43</sup>” (ST, I-II, q. 95, a. 4, rep.); e direito civil – que representa aquelas coisas que derivam da lei natural ao modo de determinações, Reis afirma: “o direito civil positivo ou *ius civile* corresponde ao justo próprio aos homens de uma cidade. Ele é conforme ao direito das gentes, mas mais específico à realidade adequada a um certo espaço-tempo<sup>44</sup>”.

Após essa explicitação, encerramos nossa especulação sobre o objeto da justiça e suas espécies. Na próxima subseção nos deteremos na distinção entre justiça legal (geral) e justiça particular, além disso, procuraremos investigar qual a relação delas com os diferentes tipos de direito.

### 2.1.3. A justiça legal e a justiça particular

Tomás distinguiu dois tipos de justiça, de maneira análoga ao modo como distinguiu os dois tipos de direito natural. Ao observar a justiça num aspecto mais genérico, enquanto se refere aos direitos da comunidade ou grupo social, ele a classificou como justiça legal, ou geral. E, ao observá-la enquanto virtude de um indivíduo específico, ele a nomeou de justiça particular.

Eunsil Son esclarece que a justiça legal pode ser nomeada como justiça geral, por ser uma virtude geral. Diferentemente da justiça particular que é uma virtude cardial<sup>45</sup>. Ela explica a razão dessa diferenciação. A autora demonstra que, segundo Santo Tomás, os atos de qualquer virtude podem se elevar à justiça que ordena o homem em vista do bem comum. Além disso, é

<sup>42</sup> *Primus quidem modus est similis ei quo in scientiis ex principiis conclusiones demonstrativae producuntur. Secundo vero modo simile est quod in artibus formae communes determinantur ad aliquid speciale, sicut artifex formam communem domus necesse est quod determinet ad hanc vel illam domus figuram.*

<sup>43</sup> *Nam ad ius gentium pertinent ea quae derivantur ex lege naturae sicut conclusiones ex principiis [...].*

<sup>44</sup> *Le droit civil positif ou ius civile correspond au juste propre aux hommes d'une cité. Il est conforme au droit des gens, mais plus spécifique à la réalité adéquate à un certain espace-temps* (REIS, 2015, p. 219-220). Tradução Nossa.

<sup>45</sup> SON, 2018, p. 71.



papel da lei nos orientar em vista do bem comum, por isso tal justiça que deve ser expressa na lei é chamada de geral, ou legal<sup>46</sup>.

Nesse sentido, a justiça legal é responsável por ordenar o homem ao outro de maneira imediata no que se refere ao bem comum, mas de maneira apenas mediata no referente ao bem individual. Por essa razão, deve haver uma justiça particular que ordene o homem imediatamente ao bem de uma outra pessoa singular (*ST*, II-II, q. 58, a. 7, sol 1 [SON, *loc. cit.*]). É conveniente elucidar que “o bem comum vem a ser o fim das pessoas particulares que vivem em comunidade, como o bem do todo o é de cada parte. Ora, o bem de uma pessoa particular não é o fim da outra<sup>47</sup>”. Deve-se ressaltar que há uma correlação entre essas duas justiças.

Tomás cita essa correlação ao comentar a *Ética a Nicômaco*, obra na qual aparece tal distinção. O Aquinate afirma que o termo justiça é aplicado univocamente à justiça particular e à justiça legal. Por isso elas portam o mesmo nome. A univocidade do termo justiça se explicita no fato das duas terem como objeto um outro, por isso as duas confundem-se com relação ao gênero, apesar da justiça legal visar especificamente tudo o que é um bem comum, e a justiça particular ordenar ao outro o que lhe pertence como pessoa privada. Tomás concluiu comentando Aristóteles: “[...] existem várias justiças, a saber a justiça legal e a justiça que visa a igualdade: e além da justiça legal, que é coextensiva a toda virtude, há uma certa justiça particular<sup>48</sup>” (*Sent. Ethic., lib. 5, lec. 3* [citado por SON, 2018, p. 72]).

Explicitada tal correlação, Tomás considera a justiça legal como a maior das virtudes morais, uma vez que o seu objeto (o bem comum) contém, de certa maneira, o objeto das outras virtudes (o bem particular [*ST*, II-II, q. 58, a. 12, rep.]). Desse modo a justiça legal “convida toda virtude moral a ir além do seu caráter particular e a entrar no domínio público, no qual todo ser humano é convidado a se realizar<sup>49</sup>”.

Mas como se dá a relação dessas duas justiças com os seus determinados objetos? Dentro das espécies de direito analisadas há algum que se refere propriamente ao bem comum e outro ao bem individual? Na *Suma de Teologia*, o Aquinate não aponta uma relação própria de determinado direito com determinada justiça. O que nos leva a considerar a possibilidade de

---

<sup>46</sup> SON, *loc. cit.*

<sup>47</sup> [...] *bonum commune est finis singularum personarum in communitate existentium, sicut bonum totius finis est cuiuslibet partium. Bonum autem unius personae singularis non est finis alterius.*

<sup>48</sup> [...] *qu'il existe plusieurs justices, à savoir la justice légale et la justice visant l'égalité; et qu'en plus de la justice légale qui est coextensive à toute vertu, il y a une certaine justice particulière. [...] quod sunt plures iustitiae, scilicet legalis et aequalis; et quod praeter iustitiam legalem quae est tota virtus, est quaedam alia particularis iustitia».*

<sup>49</sup> *Elle invite toute vertu morale à dépasser son caractère particulier et à rejoindre le domaine public, dans lequel tout être humain est invité à s'accomplir* (REIS, 2015, p. 212). Tradução Nossa.

que tanto a justiça legal, quanto a justiça particular, versam sobre as três espécies de direito citadas anteriormente.

Com essa consideração, encerramos a primeira seção do segundo capítulo de nossa dissertação. Na próxima seção descreveremos as partes da justiça.

## **2.2. As partes da justiça**

Tomás de Aquino, na *ST*, II-II, q. 48, a. único, ao explicar as partes da prudência, descreveu quais são as partes constituintes de uma virtude. Ele considerara três espécies de partes: I. as integrantes – são os elementos necessários para o ato perfeito de uma virtude, são analogamente como as paredes, o teto e a fundação que são partes de uma casa; II. as subjetivas – são suas espécies distintas, como a onça, a orca e o cachorro fazem parte do gênero animal; III. e as potenciais – são as virtudes conexas que estão ordenadas a atos ou matérias secundárias, como, por exemplo, as potências vegetativas e sensitivas são partes da alma humana.

Nessa segunda parte do segundo capítulo, será conveniente investigarmos as partes subjetivas e integrantes da justiça. Possibilitando um maior aprofundamento em nossa dissertação sobre esse conceito, tal exercício possui grande importância para compreendermos o principal objeto de nossa pesquisa: o justo meio enquanto propriedade da justiça. Primeiramente, apresentaremos as suas partes subjetivas. Em seguida, explicitaremos as suas partes integrantes e a ligação delas com a lei. Além disso, explicitaremos quais são os tipos de leis. Por fim, elucidaremos os aspectos mais importantes que diferenciam a lei da justiça, e como eles se encontram no direito.

### **2.2.1. As partes subjetivas da justiça: a comutação e a distribuição.**

Após dividir a justiça em geral e particular, Tomás propôs uma subdivisão da justiça particular, nomeando as partes decorrentes dessa de subjetivas. Para melhor entendermos essa subdivisão, devemos ressaltar a analogia usada pelo autor para explicá-la. O Aquinate utilizou como figura de linguagem a relação de uma parte com o seu todo. Numa relação assim, faz-se possível considerar três tipos de relações: I. a relação da parte em vista ao seu todo; II. a relação do todo com a parte; III. a relação da parte direcionada a outra parte (*ST*, II-II, q. 61, a. 1, rep.).

Na justiça legal está implícita o primeiro tipo de relação, na qual o indivíduo humano age em vista do bem comum, do bem social (o todo). Na justiça particular está implícita tanto

o segundo tipo, quanto o terceiro tipo de relação, pois as duas pressupõem o bem individual (parte) de um outro. Sendo evidente, desse modo, duas espécies de justiça particular.

A justiça que se refere à relação do todo com a sua parte é nomeada de distributiva, Tomás afirmou: “[...] na justiça distributiva, se dá algo a uma pessoa privada enquanto o que é do todo é devido à parte<sup>50</sup>” (ST, II-II, q. 61, a. 2, rep.). Enquanto a justiça que se refere à relação da parte direcionada a outra parte é chamada de comutativa: “[...] nas comutações dá se algo a uma pessoa particular, por causa de uma coisa que dela se recebeu <sup>51</sup>[...]” (ST, loc. cit.). Pieper ilustrou num simples fluxograma como se configuram os diferentes tipos de justiça em relação aos seus diferentes tipos de credores e devedores:

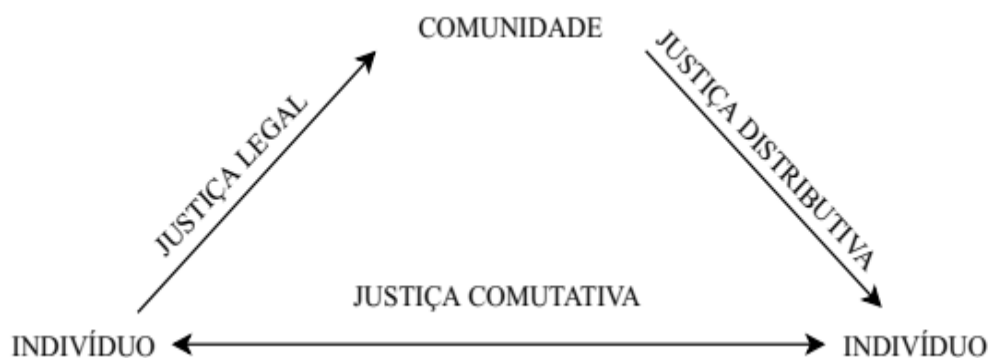


IMAGEM 1<sup>52</sup>

Demonstrada essa distinção, devemos elucidar as diferenças entre as duas espécies de justiça particular. A diferença mais evidente é a matéria em que versa cada uma. A distributiva possui como matéria a distribuição, enquanto a comutativa a comutação, como troca de bens (ST, II-II, q. 61, a. 3, s. c.). Tomás explicou que apesar dessa diferença, se considerarmos o objeto da justiça genericamente, tanto a justiça distributiva quanto a comutativa versam sobre o mesmo objeto, isto é, trata-se de “certas operações externas, [...], que consistem no uso de elementos exteriores: coisas pessoas ou mesmo obras<sup>53</sup>” (ST, II-II, q. 61, a. 3, rep.) Leo Elders explica melhor essa situação:

A justiça distributiva e a justiça comutativa podem focar os mesmos objetos, como somas de dinheiro ou dos objetos usuais, mas seus atos específicos são bem diferentes.

<sup>50</sup> [...] in distributiva iustitia datur aliquid alicui privatae personae inquantum id quod est totius est debitum parti.

<sup>51</sup> [...] in commutationibus redditur aliquod alicui singulari personae propter rem eius quae accepta est [...].

<sup>52</sup> Pieper, 2018, p. 142.

<sup>53</sup> [...] iustitia est circa quasdam operationes exteriores, scilicet distributionem et commutationem, quae quidem sunt usus quorundam exteriorum, vel, rerum, vel personarum vel etiam operum.

Na justiça comutativa, a gente troca os bens; na justiça distributiva a gente distribui os bens ou ajuda segundo um valor fixado previamente<sup>54</sup>.

Essa diferença do ato próprio de cada justiça implica na diferença de compreender a igualdade de cada uma. Andréa Teixeira dos Reis, citando Potter, afirma que os dois tipos de justiça visam a forma geral da igualdade, mas cada uma ao seu modo<sup>55</sup> e explicita: “a justiça comutativa preserva a igualdade nas trocas, portanto na troca entre duas pessoas, nenhuma delas é lesada pela outra<sup>56</sup>”, ao passo que “[...] a justiça distributiva preserva a proporção adequada entre o que indivíduo merece da comunidade e o que ele recebe dela<sup>57</sup>”.

Esclarecido essas diferenças, iremos nos deter mais profundamente na natureza específica de cada justiça particular. Primeiramente, demonstremos algumas particularidades da justiça comutativa. Pieper afirma que ela é a forma clássica da justiça. Ele aponta alguns motivos para isso: I. é pela comutação que há um outro verdadeiramente como pessoa singular, diferentemente das outras duas realidades da justiça que implicam um outro como “um grupo” de indivíduos, ao qual de alguma maneira somos pertencentes. II. é na aplicação da “[...] justiça comutativa que a igualdade, de natureza e de direito, entre as partes, se verifica sem restrições<sup>58</sup>”.

Um aspecto a se destacar especialmente na realização da justiça comutativa é o reconhecimento de um “estranho” como um outro. Pieper explica que muitas vezes classificamos nossos semelhantes (seres humanos) como estranhos por um mero sentimento interior, ou até mesmo por vê-los como concorrentes que ameaçam nossos interesses, ou, ainda, por antipatia pessoal. Frente a essas possibilidades, a justiça comutativa concede a esse “estranho” aquilo que lhe pertence e nada menos<sup>59</sup>. Por isso a justiça comutativa possui eminente importância na convivência harmoniosa de qualquer sociedade.

Um dos principais atos que manifestam a justiça comutativa é a restituição<sup>60</sup>. Torna-se compreensível o porquê dessa afirmação a partir do significado do ato de reconstituir exposto por Santo Tomás: “Restituir não é mais do que restabelecer alguém na posse ou no domínio do

---

<sup>54</sup> *La justice distributive et la justice commutative peuvent concerner les mêmes objets, comme des sommes d'argent ou des objets usuels, mais leurs actes spécifiques sont bien différents. Dans la justice commutative, on échange des biens; dans la justice distributive on distribue des biens ou des aides selon une valeur fixée auparavant* (ELDERS.2011, p. 249-250 [citado por REIS, 2015, p. 203]) Tradução Nossa.

<sup>55</sup> REIS, 2015, p. 204.

<sup>56</sup> *La justice commutative préserve l'égalité dans les échanges, donc dans un échange entre deux personnes, aucune ne subit les frais de l'autre* (REIS, loc. cit.). Tradução Nossa.

<sup>57</sup> [...] *la justice distributive préserve la proportion propre entre ce qu'un individu mérite de la communauté et ce qu'il reçoit d'elle* (REIS, loc. cit.). Tradução Nossa.

<sup>58</sup> PIEPER, 2018, p. 101.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 104.

que é seu<sup>61</sup>” (ST, II-II, q . 62, a. 1, rep.). Pieper nos chama a atenção para a riqueza dessa formulação. Ele afirma que o reconhecimento do *suum* (seu) não deve se limitar àquilo que foi retirado, ou roubado (implicando um débito involuntário), mas deve se estender às obrigações voluntárias (compra, aluguel e empréstimo) e “onde quer sobretudo que se deva prestar a devida honra e apresentar o devido agradecimento – aí será sempre uma restituição o dar de direito<sup>62</sup>”.

Apresentando esses aspectos da justiça comutativa, voltemo-nos para alguns aspectos da justiça distributiva. O primeiro é a figura da autoridade pública como representante do todo social. A justiça distributiva, divergentemente da comutativa, possui como devedor um todo social e como credor um indivíduo que pertence de algum modo a esse todo. De modo geral, o todo é representado por alguma autoridade pública (o príncipe, o governante, o legislador)<sup>63</sup>. Desse modo, a responsabilidade da aplicação desse tipo de justiça se encontra nessa autoridade.

Outro elemento peculiar à justiça distributiva é como é dado aquilo que é devido. Na comutativa, o devido é restituído segundo aquilo que pertence ao próprio indivíduo, um pertencer singular. Divergentemente, na justiça distributiva o modo de aplicação é pelo ato de repartição, pois o todo deve dar ao indivíduo aquilo que lhe pertence enquanto parte desse todo. Logo, “o soberano ou governante dá a cada um segundo o seu mérito<sup>64</sup>”.

Pieper indica algumas consequências dessa perspectiva tomasiana. Primeiro a necessidade da autoridade pública na qualidade de calculador e fixador da parte que é devida ao indivíduo diante do bem comum. Na justiça comutativa é possível tanto o devedor, quanto o credor, até mesmo um terceiro, calcular o devido. Mas na justiça distributiva o credor não possui essa possibilidade de fixador daquilo que lhe é devido, Pieper exemplifica:

Mas se a minha casa for destruída pela guerra, e se, em justa distribuição dos danos sofridos, tiver direito a uma indenização por parte do Estado, não posso nesse caso fixar do meu ponto de vista aquilo que me é devido. Só pode fazê-lo o responsável pelo bem da comunidade, segundo o critério do *bonum commune*<sup>65</sup>.

Outra consequência é o devido ser considerado segundo o mérito do indivíduo constituinte do todo. Tomás afirmou: “na justiça distributiva, se dá algo a uma pessoa privada enquanto o que é do todo é devido à parte. Essa dívida será tanto maior, quanto maior for a

---

<sup>61</sup> *Respondeo dicendum quod restituere nihil aliud esse videtur quam iterato aliquem statuere in possessionem vel dominium rei suae.*

<sup>62</sup> PIEPER, 2018, p. 105.

<sup>63</sup> *Ibid.* p. 107.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 109.

<sup>65</sup> PIEPER, *loc. cit.*

preeminência dessa mesma parte no todo<sup>66</sup>” (ST, II-II, q. 61, a. 2, rep.). Isso significa que a autoridade pública deve levar em conta a importância do sujeito segundo o papel social que ele desempenha. Nesse sentido o Aquinate concluiu: “Eis porque, em justiça distributiva, se dá a alguém tanto mais dos bens comuns, quanto maior for sua preeminência na comunidade<sup>67</sup>” (ST, *loc. cit.*).

Esses são os aspectos mais relevantes da justiça comutativa e distributiva. Apresentando-os, conclui-se a investigação sobre as partes subjetivas da justiça. Na próxima subseção, torna-se oportuno investigarmos as partes integrais da justiça.

### 2.2.2. As partes integrais da justiça: manifestação específica da lei

Tomás examinou as partes integrais tanto referente à justiça geral quanto à justiça particular. Nesses dois tipos de justiça se encontram duas partes integrantes, as quais são manifestadas pelas máximas “fazer o bem” e “evitar o mal”. Antes de investigarmos como essas máximas se manifestam no ato das justiças geral e particular, investigaremos a lei, conceito fundamental para a compreensão das partes integrantes da justiça.

O Aquinate descreve a lei como “certa regra e medida dos atos, segundo a qual alguém é levado a agir, ou a apartar-se da ação<sup>68</sup>” (ST, I-II, q. 90, a. 1, rep.). Ou seja, a lei é um princípio prescritivo que leva o homem a agir em direção ao bem proposto, ou contrariamente ao mal proibido. Essa característica de obrigar a agir própria da lei a liga à razão, Grisez explica:

O fim é o primeiro princípio quando o assunto é a ação; a razão ordena para o fim; logo, a razão é o princípio da ação. O princípio da ação é a regra da ação; logo, a razão é a regra da ação. A regra da ação obriga; logo, a razão obriga. Ora, obrigar é característico da lei; logo, a lei pertence à razão<sup>69</sup>.

Essa ligação da razão com a lei possibilita o direcionamento da ação humana ao bem comum. Isso fica claro ao considerarmos a lei como medida e regra dos atos humanos, sendo, consequentemente, considerada como princípio da ação humana. Com isso, a lei deve proporcionar a ordenação das ações humanas ao seu fim último: o bem universal (comum)<sup>70</sup>.

<sup>66</sup>*Respondeo dicendum quod, sicut dictum est in distributiva iustitia datur aliquid alicui privatae personae in quantum id quod est totius est debitum parti. Quod quidem tanto maius est quanto ipsa pars maiorem principalitatem habet in toto.*

<sup>67</sup>*Et ideo in distributiva iustitia tanto plus alicui de bonis communibus datur quanto illa persona maiorem principalitatem habet in communitate.*

<sup>68</sup> *Respondeo dicendum quod lex quaedam regula est et mensura actuum, secundum quam inducitur aliquis ad agendum, vel ab agendo retrahitur.*

<sup>69</sup> GRISEZ, 2007, p. 193.

<sup>70</sup> GRISEZ, *loc. cit.*

Ainda em relação à lei enquanto princípio da ação humana, Tomás explicou que o bem é o primeiro apreendido pela razão prática, segundo sua condição natural. A razão prática se ordena à obra, a agir, e todo agente age em vista de um fim, o qual possui razão de bem. Portanto, o primeiro princípio da razão prática deve ser aquilo que se fundamenta numa razão de bem, o qual todos desejam. Desse raciocínio desdobra-se o primeiro princípio da lei: “o bem deve ser feito e procurado, e o mal, evitado<sup>71</sup>” (ST, I-II, q. 94, a. 2, rep.). Tal desdobramento é justificado “porque o bem tem razão de fim, e o mal, razão do contrário, daí é que todas aquelas coisas para as quais o homem tem inclinação natural, a razão apreende como bens, e por consequência como obras a serem procuradas, as contrárias dessas como males a serem evitados” (ST, *loc. cit.*).

Torna-se necessário esclarecer que a lei não é um mero princípio de obrigação da razão. Antes disso, ela “[...] é um princípio de ordem, uma regra de vida, uma norma de moralidade<sup>72</sup>”. Esse modo de pensar se faz presente sobretudo nos *Commentarium in Sententiis*, III, d. 37, q. 1, a. 1, em que Santo Tomás esclareceu a necessidade de as criaturas possuírem princípios que os ordenassem ao seu fim próprio (realização). Como nos animais há o instinto pela estimativa natural. O homem, diferentemente dos animais irracionais, conhece o seu fim como tal e ordena suas ações a ele. Tal direção é dada segundo a lei natural<sup>73</sup>.

Lottin explica que essa “«lei natural não é uma forma imprimida violentamente de fora para a atividade do ser», mas «em certo sentido, a forma mesmo do ser»<sup>74</sup>”. Ele conclui que a lei deve ser entendida enquanto princípio interno de direção própria do homem<sup>75</sup>. Desse modo, a lei natural será expressa em níveis distintos da vivência humana. Tanto em vivências que o homem possui algo em comum com qualquer ser vivo, como a conservação da vida, quanto em vivências especificamente humanas as quais são expressas pelo seu modo próprio de ser, como conhecer o seu fim enquanto tal e agir em vista dele (ST, I-II, q. 94, a. 2, rep.).

Esses aspectos da lei se ligam diretamente com as partes integrais da justiça. Em especial com a justiça legal. Fazer o bem e evitar o mal deve se estender a toda virtude, como explicou Santo Tomás. A justiça geral, como já explicitado, possui de certa maneira os bens (particulares) de todas as virtudes morais, por isso o primeiro princípio da lei deve se manifestar sobretudo em sua execução, Tomás afirmou: “assim entendida, a justiça se refere a uma razão

<sup>71</sup> *Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum.*

<sup>72</sup> [...] la loi, avant d’être principe d’obligation, est un principe d’ordre, une règle de vie, une norme de moralité (LOTTIN, 1931, p.354 – 355 [citado por REIS, 2015, p. 226]). Tradução Nossa.

<sup>73</sup> REIS, 2015, p. 226.

<sup>74</sup> [...] «la loi naturelle n’est pas une forme imprimée violemment du dehors à l’activité de l’être», mais «en un sens la forme même de l’être» (LOTTIN, 1931, p.356 – 355 [citado por REIS, 2015, p. 226]). Tradução Nossa.

<sup>75</sup> LOTTIN, *loc. cit.*

especial de bem, a saber, o que é devido à lei divina e humana<sup>76</sup>” (ST, II-II, q. 79, a. 1, rep.), ademais, “[...] à justiça geral compete fazer o bem enquanto é devido à sociedade ou a Deus, e evitar o mal contrário<sup>77</sup>” (ST, *loc. cit.*).

Em toda virtude moral o princípio fazer o bem e evitar o mal se faz presente. Logo, na execução da justiça particular esse princípio da lei também se manifesta, todavia, de maneira específica: fazendo o bem devido ao próximo e evitando o mal que o prejudica (ST, *loc. cit.*). Tomás explicou que tais disposições são fundamentais para a perfeição da justiça particular, por isso são consideradas suas partes integrantes (ST, *loc. cit.*).

Para compreender essa afirmação, faz-se essencial compararmos como se manifesta o princípio da lei fazer o bem e evitar o mal nas virtudes morais. Quando se trata das virtudes morais que versam sobre as paixões, fazer o bem possui como consequência necessária evitar o mal, pois seu objeto (as paixões) determina isso (ST, II-II, q. 79, a. 1, sol. 1). Por exemplo: na virtude da temperança voltada para a alimentação, fazer o bem e evitar o mal está contido tanto quando comemos algo para alcançar a temperança, como quando deixamos de comer para evitar a gula. Não é possível um ato de temperança sem fazer o bem (buscar a temperança) e evitar o mal (fugir dos excessos).

Distintamente da justiça particular que versa sobre as ações exteriores. Devido ao seu objeto a execução desse tipo de justiça implica dois tipos de ações diferentes: uma se volta para o bem e a outra para evitar o mal, Tomás afirmou: “a justiça versa sobre ações e realidades exteriores, nas quais uma coisa é realizar a igualdade e outra, não destruí-la, uma vez estabelecida<sup>78</sup>” (ST, *loc. cit.*).

Exemplifiquemos: numa relação de compra e venda. Estabelecer tal relação e pagar o devido ao credor é um ato da justiça, pelo qual está expresso o fazer o bem. Estabelecido essa relação e efetuada justamente, tanto o devedor, quanto o credor devem preservá-la para evitarem a perversão do bem já estabelecido. A ação de evitar o mal comporta um ato próprio da vontade, o qual repudia o mal. Por isso, tal atitude não só evita o castigo, mas também é digna de recompensa, sobretudo quando há certo assédio incentivando a prática do mal, Tomás concluiu: “deve-se dizer que fazer o bem é o ato completivo da justiça e como sua parte principal. Apartar-se do mal é um ato menos perfeito e parte secundária da mesma. É como

---

<sup>76</sup> *Quamvis etiam iustitia hoc modo accepta respiciat quandam rationem boni specialem: prout scilicet est debitum in ordine ad legem divinam vel humanam.*

<sup>77</sup> *Ad iustitiam vero generalem pertinet facere bonum debitum in ordine ad communitatem vel ad Deum, et vitare malum oppositum.*

<sup>78</sup> *Sed iustitia consistit circa operationes et res exteriores, in quibus aliud est facere aequalitatem, et aliud est factam non corrumpere.*



uma parte material, sem a qual não pode existir a parte formal e completiva<sup>79</sup>” (ST, II-II, q. 79, a. 1, sol. 3).

Essa dupla ação implícita nas partes integrais da justiça é justificada pelo estado de natureza humana. Tomás considerou que naturalmente o homem não possui a justiça. O estado máximo de justiça só é possível através da graça (dom) de Deus (ST, I, q. 100, a. 1, rep.). Ressalta-se que nesta passagem de Santo Tomás, justiça não significa propriamente a virtude moral da justiça, mas a relação positiva com Deus. De qualquer modo, para viver essa justiça é preciso praticar a justiça como virtude moral e fazer o bem, em geral. Esse estado de natureza implica na necessidade da busca pelo reestabelecimento da justiça (fazer o bem). Além dessa condição, há o dado de constante mudança pelo qual o homem padece. Essa segunda condição da natureza humana implica em restabelecer a justiça, lutar por mantê-la (evitar o mal). Esses apelos são feitos a todo ser humano. Viver justamente depende desse exercício, Pieper acrescenta:

Ser homem é saber que se é injusto – dizia Goethe. O justo, com efeito, é acima de tudo aquele que não se confirma e não se obstina na iniquidade de que talvez ele se sinta imediatamente responsável. É principalmente aquele que reconhece a injustiça, confessa a sua própria injustiça e procura destruí-la.<sup>80</sup>

Demonstradas as partes integrantes da justiça e seus modos de manifestação na justiça geral e particular, na próxima subseção investigaremos mais sobre a lei e sua relação com a justiça e o direito.

### 2.2.3. As espécies da lei

Expostas as principais características da lei, torna-se necessário investigarmos as suas espécies. O primeiro tipo de lei apresentada pelo Aquinate é a eterna. Ele afirmou que todas as coisas são governadas de certo modo por Deus. Através de sua providência, Deus governa toda comunidade do universo. A razão desse governo de Deus é chamada de lei eterna, ou divina (ST, I-II, q. 91, a. 1, rep.). Reis nomeia a lei eterna como matriz de todos os outros tipos de lei, ela afirma: “A lei eterna é a lei suprema do universo, graças a qual a providência divina opera.

<sup>79</sup> *Ad tertium dicendum quod facere bonum est actus completivus iustitiae, et quasi pars principalis eius. Declinare autem a malo est actus imperfectior, et secundaria pars eius. Et ideo est quasi pars materialis, sine qua non potest esse pars formalis completiva.*

<sup>80</sup> PIEPER, 2018. p. 105.

A lei eterna não é outra coisa que a lei de Deus, em si eterno. De fato, Deus conhece tudo, mas não prevê nada, porque sua concepção de mundo é eterna, daí a liberdade humana<sup>81</sup>”.

O segundo tipo de lei apresentada por Tomás é chamado de natural. Cattin explica que “a lei natural é a lei eterna retomada e expressada pela razão humana<sup>82</sup>”. Ou seja, a lei natural é a lei eterna enquanto inserida por Deus na razão humana, Santo Tomás chama essa inserção de participação. Ela não é criada pela razão humana, mas nela está inscrita, sendo possível tomar consciência da lei eterna com maior ou menor clareza. O Aquinate explicou que Deus é atemporal, e sua razão governadora do universo é eterna, portanto, todas as coisas que estão condicionadas pelo tempo devem se submeter, conforme a seu modo específico, a essa razão através da lei natural, a qual é a expressão adequada da lei eterna. Reis explica: “A lei natural é o modo próprio ao homem – animal racional – de participar da lei eterna. Ele não está simplesmente sujeito à ordem, mas ele também pode ordenar, graças à relação particular que mantém, de acordo com a sua faculdade racional, com a providência divina<sup>83</sup>”.

Como já demonstrado no capítulo anterior, o homem é convidado a uma realização supranatural. Para tal realização é necessário a consideração de um outro tipo de lei, que supera a lei natural, chamada de divina, Tomás afirmou:

[...] a lei eterna é participada pela lei natural, segundo a proporção da capacidade da natureza humana. Mas é necessário que de modo mais elevado seja o homem dirigido para o último fim sobrenatural. E assim acrescenta-se a lei divinamente dada, pela qual a lei eterna é participada de modo mais elevado<sup>84</sup>. (ST, I-II, q. 91, a. 4, sol. 1).

A lei divina, para os cristãos, corresponde a uma revelação histórica de Deus. Ela pode coincidir basicamente no seu conteúdo com a lei natural como os mandamentos promulgados por Deus na aliança com o povo de Israel (Ex 20, 1-17) ou acrescentar outras prescrições (Cf. p. ex. Ex 21-23).

Explicitadas as três espécies de lei (eterna, natural, divina), resta-nos investigar o último tipo de lei demonstrada pelo Aquinate. Ele a nomeia como lei humana. A lei humana é positividade da lei natural, a qual comporta de seu modo a lei eterna. Demonstrado o estado

<sup>81</sup> *La loi éternelle est la loi suprême de l'univers, grâce à laquelle la providence divine opère. La loi éternelle n'est autre chose que la loi de Dieu, lui même éternel. En effet, Dieu connaît tout, mais ne prévoit rien, car sa conception du monde est éternelle, d'où par ailleurs la liberté humaine* (REIS, 2015, p. 229-230). Tradução Nossa.

<sup>82</sup> [...] *la loi naturelle est la loi éternelle reprise et posée par la raison humaine* (CATTIN, 2001, p. 140). Tradução Nossa.

<sup>83</sup> *La loi naturelle est le mode propre à l'homme – animal rationnel – de participer de la loi éternelle. Il n'est pas simplement soumis à l'ordre, mais peut lui aussi ordonner, grâce au rapport particulier qu'il entretient, d'après sa faculté raisonnable, avec la providence divine* (REIS, 2015, p.230-231). Tradução Nossa.

<sup>84</sup> *Ad primum ergo dicendum quod per naturalem legem participatur lex aeterna secundum proportionem capacitatis humanae naturae. Sed oportet ut altiori modo dirigatur homo in ultimum finem supernaturalem, Et ideo superadditur lex divinitus data, per quam lex aeterna participatur altiori modo.*

imperfeito da natureza humana, para a busca de sua realização é conveniente e necessário, em alguns casos, critérios objetivos que irão guiar a educação da vontade humana em busca de sua perfeição (o bem universal [ST, I-II, q. 95, a. 1, rep.]).

Reis afirma que a lei humana (positiva ou civil) é necessária para a orientação do homem em vista da vivência social, ela explicou: “a lei humana é a lei natural detalhada e estabelecida pelo legislador a fim de dirigir os cidadãos em direção ao bem comum. Segundo Tomás de Aquino, ela se justifica pelo fato que certos cidadãos sejam maldispostos à virtude, sendo trazidos à prática [do bem] apenas por coerção<sup>85</sup>”. Dessa maneira, a lei positivada possui o papel de ser um critério objetivo para a decisão do cidadão<sup>86</sup>.

Esse papel da lei positiva faz com que ela seja um meio ordenado a determinado fim e que seja expressa por certa regra ou medida, a qual é regulada ou mensurada por outra regra ou medida superior (as leis divina e natural [ST, I-II, q. 95, a. 3, rep.]). Deduzem-se três condições da lei positiva segundo seu papel: “que seja congruente com a religião, enquanto é proporcionada à lei divina; que convenha à disciplina, enquanto é proporcionada à lei da natureza; que favoreça a salvação, enquanto é proporcionada à utilidade humana<sup>87</sup>” (ST, *loc. cit.*).

Portanto, a lei positiva ou civil não pode ser contrária à lei natural ou à lei divina e deve possuir um caráter justo e honesto. Além disso, sua aplicação deve ser possível segundo a natureza, os costumes da pátria, sendo conveniente temporalmente e espacialmente (ST, *loc. cit.*). Cattin nota que “jamais a lei natural é traduzida automaticamente na lei positiva, mas sempre a última a adapta ao interpretá-la, com os riscos que isso comporta<sup>88</sup>”. Sendo necessário um constante movimento da comunidade humana em expressar o conteúdo da lei natural e divina nas leis civis.

Elucidados os diferentes tipos de lei, resta-nos investigar a relação entre a lei, o direito e a justiça.

#### 2.2.4. A distinção entre a lei e a justiça

---

<sup>85</sup> *La loi humaine est la loi naturelle détaillée et posée par le législateur dans le but de diriger les citoyens vers le bien commun. Selon Thomas d'Aquin, elle se justifie par le fait que certains citoyens soient mal disposés à la vertu, n'étant amenés à sa pratique que par la contrainte* (REIS, 2015 p. 234). Tradução Nossa.

<sup>86</sup> REIS, *loc. cit.*

<sup>87</sup> *[...]scilicet quod religioni congruat, inquantum scilicet est proportionata legi divinae; quod disciplinae conveniat, inquantum est proportionata legi naturae; quod saluti proficiat, inquantum est proportionata utilitati humanae.*

<sup>88</sup> *[...]jamais la loi naturelle n'est automatiquement traduite et comme transcrite dans la loi positive, mais toujours celle-ci l'adapte en l'interprétant, avec les risques que cela comporte* (CATTIN, 2001, p. 149). Tradução Nossa.

Investigamos anteriormente o direito enquanto objeto da justiça. Dessa investigação, pode-se concluir que o direito depende da virtude da justiça particular para se efetivar. Dado que através da realização do ato da justiça pode se alcançar o direito, o qual identifica-se com o justo. Essa conclusão é válida, todavia a virtude da justiça particular não é a única responsável por assegurar o direito. Se assim fosse, provavelmente viveríamos num caos social, considerando a dificuldade de possuir tal virtude.

Graneris sublinha que a razão de o direito e a justiça não serem equivalentes, em Tomás de Aquino, não se dá unicamente pelo direito ser uma parte da justiça, ou seja, seu objeto, mas também porque o “[...] o direito<sup>89</sup> é considerado como a coisa justa, já revestida pela lei jurídica<sup>90</sup>”. Essa condição do direito jurídico permite que ele seja alcançado sem a realização plena da justiça enquanto virtude moral.

Torna-se claro essa posição quando Tomás oferece dois modos de interpretação ao ato da justiça: I. sob seu aspecto material; II. sob seu aspecto formal. De maneira material, “o ato de justiça consiste em fazer coisas justas<sup>91</sup>” (ST, II-II, q. 32, a. 1, sol. 1), tal ato não necessita da virtude particular da justiça para ser realizado, pode ser praticado motivado pela razão natural ou pelo temor, ou pela esperança de alcançar algum bem. De maneira formal, “o ato da virtude da justiça consiste em realizar uma ação justa de igual modo como o justo o pratica, isto é, com prontidão e prazer<sup>92</sup>” (ST, loc. cit.), esse ato necessita da virtude para sua realização.

Com essa distinção, podemos compreender melhor a relação entre a lei, o direito e a justiça no Aquinate. A lei, especialmente a positiva, assegura sobretudo o aspecto material do ato da justiça. Através dela é possível a obrigação da prática do direito, mesmo que o indivíduo não possua a virtude da justiça. A lei humana se torna fundamental para a educação do indivíduo em vista da virtude da justiça, para a efetivação do direito no âmbito social e para a possibilidade mínima de uma vida social harmônica.

A distinção entre lei positiva e justiça particular fica ainda mais evidente quando observamos que a primeira possui a força de anulação da segunda, dado que a virtude necessita de um ato voluntário e do prazer enquanto resultado da realização de tal ato. A lei positiva exige apenas a realização de determinada ação, independente da disposição do indivíduo. Graineris

---

<sup>89</sup> Nessa passagem, podemos interpretar o direito enquanto um regime jurídico (p. ex. direito civil brasileiro). Pois, somente nesse sentido o direito deve ser explicitado pela lei jurídica. A lei jurídica pode ser considerada a lei prescrita (positiva), dado que a lei eterna e a lei natural muitas vezes serão cumpridas pela justiça enquanto virtude moral, sem a necessidade de uma prescrição da lei positivada. E é essa relação que o autor quer evidenciar.

<sup>90</sup> [...] *il diritto viene considerato come la cosa giusta, già rivestita della legge giuridica* (GRANERIS, 1949, p. 62 [citado por REIS, 2015, p. 221]) Tradução Nossa.

<sup>91</sup> [...] *sicut actus iustitiae est facere iusta*.

<sup>92</sup> [...] *sicut actus iustitiae est actio iusta eo modo quo iustus facit, scilicet prompte et delectabiliter*.

chama esse aspecto da lei de execução coerciva e o liga ao direito, ele afirma: “a execução coerciva, à qual o direito está sempre pronto a recorrer, porque ela constitui um de seus deveres mais virtuosos, é própria da negação da justiça-virtude<sup>93</sup>”.

Explicitado a distinção entre a ação justa gerada simplesmente pela coerção da lei positiva e a ação justa que é gerada pelo indivíduo virtuoso, concluímos a presente subseção com a afirmação sintética da filósofa Reis: “o direito é o resultado da ação virtuosa em relação ao outro, o qual a lei, regra da ação, visa assegurar. [...] A justiça não determina o que é justo, ela o executa<sup>94</sup>. A determinação é dada pela lei – escrita ou não<sup>95</sup>”. Nessa perspectiva é que se dá a relação entre a lei e a justiça.

### 2.3. A injustiça

Ainda na ST, I-II, q. 71, Santo Tomás tratou sobre os vícios e os pecados em si mesmos. No primeiro capítulo de nossa dissertação, tratamos brevemente sobre o assunto. Afirmamos que o vício, para o teólogo medieval, é uma espécie de hábito contrário à virtude. Além disso, afirmamos que o vício é uma disposição contrária à realização da natureza humana e que há vícios opostos entre si.

Nesta última seção do segundo capítulo, convém, para nossa investigação sobre a justiça, elucidarmos essas afirmações e investigarmos quais são os vícios contrários à justiça. Através da compreensão daquilo que não pode ser a justiça, poderemos melhor compreender o que ela é, culminando numa maior clareza no conceito objeto dessa pesquisa, a reta medida da justiça em Tomás de Aquino.

#### 2.3.1. As características do vício em geral

A primeira característica do vício a ser aprofundada é sua contrariedade com a virtude. Tomás afirmou que se deve considerar de modo especial duas coisas na virtude: sua essência e seu fim. Ainda, em relação à essência da virtude se pode considerar aquilo que se apresenta

---

<sup>93</sup> *L'exécution contrainte, à laquelle le droit est toujours prêt à recourir, parce qu'il constitue l'un de ses devoirs les plus vertueux, est propre à la négation de la justice-virtu* (GRANERIS, 1949, p. 128 [citado por REIS, 2015, p. 222]). Tradução Nossa.

<sup>94</sup> A execução se dá de duas maneiras: I. material, sem a necessidade da virtude particular da justiça; II. formal, realizando um ato que é manifestação da disposição virtuosa da justiça.

<sup>95</sup> *Le droit est le résultat de l'action vertueuse envers autrui, ce que la loi, règle d'action, envisage d'assurer. [...] La justice ne détermine pas ce qui est juste, elle l'exécute. La détermination est donnée par la loi – écrite ou pas* (*Ibid.*, p. 227). Tradução Nossa.

diretamente a ela e aquilo que é sua consequência. Diretamente a essência da virtude se refere à disposição de algo que está conforme a sua natureza; por consequente, refere-se à bondade moral, a qual consiste para cada em praticar o bem segundo sua própria natureza (ST, I-II, q. 71, a.1, rep.).

Desses três aspectos da virtude é possível afirmar os respectivos contrários. Do ponto de vista da finalidade, temos o pecado enquanto contrário ao fim da virtude. O pecado é a ação realizada segundo um desordenamento com o seu fim adequado (conforme a natureza). Levando em conta que da noção de virtude resulta que ela seja uma espécie de bondade, seu contrário será a malícia. Por fim, o contrário da virtude considerada essencialmente e diretamente é o vício, conclui Santo Tomás: “[...] porque o vício de uma coisa parece ser não estar nas disposições que convêm à sua natureza. Donde a palavra de Agostinho “Chama vício o que vês faltar à perfeição da natureza”<sup>96</sup>” (ST, *loc. cit.*).

Aquilo que não está disposto segundo a natureza humana é chamado também de mal. Uma vez que a boa disposição da natureza humana é seu bem, Elders afirma: “Na natureza, nos atos humanos ou nas coisas feitas pelo homem, o mal é a privação de uma qualidade que um sujeito ou uma ação deveria ter”<sup>97</sup>. É importante ressaltar que apesar do mal ser uma privação, ele se faz presente na realidade ao considerarmos a esfera do sujeito, Elders, explica:

O mal é real, isso quer dizer que é uma ausência real ou a falta de qualquer coisa, mas ele não tem existência própria, porque ele existe somente num sujeito. O mal nos seres naturais se produz ao nível de sua substância (a corrupção da coisa) ou de seus acidentes (a privação das qualidades accidentais), ou ainda de uma falta da possibilidade de utilização pelas outras coisas<sup>98</sup>.

Na ação moral o mal pode ser considerado duplamente. Primeiro na ação própria, como quando direcionada a um fim, ela não consegue alcançá-lo. Tal mal pode ser causado pela falta da capacidade em realizar tal ato, ou por alguma dificuldade na própria faculdade em realizá-lo, ou na ignorância sobre os meios-para-o-fim necessários para alcançar determinado fim. Em segundo lugar, o mal na ação moral é manifestado pela privação de algo que ela deveria ter, como uma ordem adequada em vista de seu fim<sup>99</sup>.

<sup>96</sup> [...] vitium enim uniusque rei esse videtur quod non sit disposita secundum quod convenit suae naturae. Unde Augustinus dicit, in III de Lib. Arb.: Quod perfectioni naturae deesse perspexeris, id voca vitium.

<sup>97</sup> Dans la nature, dans les actes humains ou dans les choses faites par l'homme, le mal est la privation d'une qualité qu'un sujet ou une action devrait avoir (ELDERS, 2005, p. 197). Tradução Nossa.

<sup>98</sup> Le mal donc est réel, c'est-à-dire une absence réelle ou le manque de quelque chose, mais il n'a pas d'existence propre, car il existe seulement dans un sujet. Le mal dans les êtres naturels se produit au niveau de leur substance (la corruption des choses) ou leurs accidents (la privation des qualités accidentelle), ou encore d'un manque de possibilité d'utilisation pour les autres choses (ELDERS, loc. cit.). Tradução Nossa.

<sup>99</sup> Ibid., p.197-198.

O mal implícito no vício possui a razão de qualidade accidental, afinal o vício é um hábito especificado como mal. Além disso, o vício moral causa formalmente, sobretudo, a segunda maneira do mal se manifestar na ação moral, apesar de poder causar também a primeira maneira do mal se manifestar através da imprudência.

Esclarecida a contrariedade implicada no vício e como o mal causado por ele se manifesta de modo geral, torna-se conveniente afirmar que o vício especificamente humano, refere-se à disposição má da natureza humana enquanto essa é ordenada pela razão. Pois a natureza do homem é constituída pela parte racional e sensitiva, sendo que a primeira deve ordenar a segunda. Lembremos que, por essa particularidade específica, o homem não é determinado totalmente pela sua natureza, sendo capaz de gerar hábitos propriamente ditos. Logo, apesar dos vícios serem contrários à sua natureza, o ser humano pode adquiri-los.

Explicitadas as principais características do vício, em seguida nos deteremos sobre o vício enquanto injustiça, quais são suas particularidades e como ele se manifesta.

### **2.3.2. A injustiça enquanto vício (corrupção) da Justiça**

A injustiça é o vício contrário à virtude da justiça. Lefébure, ao elaborar uma introdução à Suma de Teologia, define a injustiça como a sombra daquilo que a justiça é substancialmente, ou a negação daquilo que a justiça é positivamente, ou ainda, a privação da realização da justiça, ele afirma: “A injustiça é, por assim dizer, algo negativo que somente precisa se desenvolver para descobrir o que é a justiça<sup>100</sup>”. De fato, é quando alguém sofre ou constata uma injustiça que começa a perceber o que é justiça.

O mal enquanto privação do bem é basilar para essa definição. Essa contrariedade nos ajuda a compreendermos melhor esse vício. Se o objeto da justiça é o direito, portanto, o objeto da injustiça será a corrupção do direito. Do ponto de vista genérico o objeto da injustiça é uma ação, especificamente se acrescenta, contrária à justiça. Absolutamente, o objeto da injustiça deve ter em vista a corrupção do direito de outro homem. Portanto, a injustiça absolutamente consiste na relação desigual entre os homens (ST, II-II, q. 59. a. 1, rep.).

Como na justiça, podemos encontrar dois tipos de injustiça. A primeira é a mais geral que se refere à injustiça ilegal, a qual é oposta à justiça legal. Seu objeto próprio é o desprezo pelo bem comum, por isso ela pode ser considerada um vício especial. Mas, como ao desprezar

---

<sup>100</sup> *Injustice is, as it were, a negative which we have only to develop in order to find out what justice is.* (LEFÉBURE, 1945 [citado por RHONHEIMER, 2002, p.287]). Tradução Nossa.

o bem comum, torna-se possível cometer outros atos maus, a injustiça ilegal pode ser predicada como geral (ST, loc. cit.).

O segundo tipo de injustiça tem como objeto um bem particular, mas, ao contrário da justiça particular, ela busca agir em vista de um bem que gera a desigualdade na relação com o outro, tornando-se, portanto, em mal. Desse âmbito subdivide-se duas espécies de injustiças. Explicitaremos melhor essas duas espécies de injustiças particulares quando tratarmos do justo meio, no próximo capítulo.

Outro aspecto importante da injustiça é que o seu ato próprio pode ser realizado sem a pessoa possuir propriamente tal disposição, como ocorre na justiça. Tal ato pode ser gerado de dois modos: I. quando alguém comete um ato injusto sem intencioná-lo, através da ignorância, por exemplo. A injustiça nesse caso ocorre de maneira involuntária; II. Quando alguém pratica um ato injusto por causa de uma paixão específica, como a ira, por exemplo. Esses dois tipos de ato são considerados injustos apenas materialmente, formalmente eles não constituem o vício da injustiça, dado que para ser vício é necessário que haja o hábito, e o hábito nasce de uma escolha, a qual agrada ao seu sujeito (ST, II-II, q. 59, a. 2, rep.). Embora não represente diretamente o vício da injustiça, o ato injusto praticado sob o influxo de uma paixão não deixa de ser moralmente mau na medida em que for voluntário ou livre.

Ainda, em relação ao ato material e formal da injustiça, Tomás defendeu que formalmente um indivíduo só comete um ato injusto se aquele que é o paciente do ato não o quiser (ou seja, o paciente do ato o recebe contra sua vontade), uma vez que “o elemento formal e essencial se refere à vontade do agente e do paciente<sup>101</sup>” (ST, II-II, q. 59, a. 3, sol. 3). Ele explicou:

[...] a falar essencial e formalmente, ninguém pode cometer uma injustiça, senão querendo; e somente não querendo, pode sofrê-la. Ao contrário, por acidente e como que materialmente, pode acontecer que alguém cometa algo de verdadeiramente injusto, sem o querer, assim no caso de agir sem intenção; e poderá sofrer voluntariamente uma injustiça, dando, por exemplo, de livre vontade a outrem mais do que lhe deve<sup>102</sup> (ST, II-II, q. 59, a. 3, rep.)

Assim encerramos o segundo capítulo de nossa dissertação. Tendo demonstrado como são compreendidas a justiça e a injustiça em Santo Tomás, torna-se possível adentrarmos ao

<sup>101</sup> [...] *id autem quod est ibi formale et per se, attenditur secundum voluntatem agentis et patientis, ut ex dictis patet.*

<sup>102</sup> *Dicendum est ergo quod iniustum, per se et formaliter loquendo, nullus potest facere nisi volens, nec pati nisi nolens. Per accidens autem et quasi materialiter loquendo, potest aliquis id quod est de se iniustum vel facere nolens, sicut cum quis praeter intentionem operatur; vel pati volens, sicut cum quis plus alteri dat sua voluntate quam debeat.*



cerne de nossa investigação: o justo meio, enquanto propriedade da justiça em Tomás de Aquino.

### 3. O JUSTO MEIO ENQUANTO PROPRIEDADE DA VIRTUDE

Antes de investigarmos o justo meio enquanto propriedade da justiça, faz-se conveniente elucidar, primeiramente, como se torna possível classificá-lo enquanto propriedade da virtude em geral.

No título da seção em questão, a conotação do termo propriedade deve ser compreendida conforme o entendimento da filosofia clássica, o qual é encontrado, especialmente, no pensamento de Porfírio<sup>1</sup>. O filósofo neoplatônico, em sua obra *Isagoge*, classificou a propriedade como um dos cinco predicáveis. O conceito fora definido anteriormente por Aristóteles, todavia, ganhou certo destaque na obra porfiriana, a qual é classificada como uma introdução à temática do *Órganon* aristotélico.

Porfírio distinguiu quatro conotações possíveis para o termo propriedade (ou próprio): I - aquilo que pertence acidentalmente a uma única espécie, mesmo não pertencendo a todos os indivíduos dela, como, por exemplo, o exercício da medicina ou da engenharia civil; II - o que pertence acidentalmente a todos os indivíduos de uma espécie, mas, pertence também, a outras espécies, como ser bípede para o homem. III - algo que pertence acidentalmente a uma única espécie e a todos os indivíduos dela num determinado momento de suas existências, por exemplo, o branqueamento dos cabelos quando chegada a velhice do homem; IV - aquilo que pertence acidentalmente a uma só espécie, a todos os indivíduos dela e a qualquer momento de sua existência individual, como a faculdade de sorrir ou se admirar para o ser humano (Porfírio, *Isagoge*).

Tomás, provavelmente, influenciado por essa formulação porfiriana<sup>2</sup>, definiu as propriedades da virtudes enquanto qualidades, portanto como acidentes em sentido aristotélico, que pertencem necessariamente a todos atos de virtude. Ele classificou em quatro as propriedades da virtude: a igualdade delas, a duração de cada uma, suas conexões e o justo meio (ST, I-II, q. 64, proêmio). Ressalta-se que a virtude não deve ser analisada de maneira unívoca, como quando se classifica o homem como animal racional. Todavia, deve ser interpretada de maneira análoga, pois predica-se de muitos segundo a prioridade e posteridade, como, por

---

<sup>1</sup> Porfírio de Tiro, nasceu em 234 d. C. e morreu aproximadamente em 305 d. C. Ele foi um influente filósofo neoplatônico do Império Romano. Foi reconhecido especialmente pela sua obra sobre a biografia de Plotino e na colaboração da edição na obra *Eneadas*.

<sup>2</sup> A tradução latina do *Isagoge*, de Porfírio, transliterada por Boécio, possui grande influência na querela dos universais do século XII/XIII. Tomás de Aquino se tornou um dos protagonistas dessa discussão. Recomenda-se para maior esclarecimento sobre o assunto o artigo: *Os argumentos de Boécio (CA. 480-524) pró e contra os universais no "segundo comentário à Isagoge de Porfírio"*, Bento Silva Santos. Publicado no v.30, n. 97, da Revista de Filosofia *Síntese*. Além desse, a obra *La querelle des universaux*, Alain de Libera.

exemplo, a substância em relação ao acidente (*ST*, I-II, q. 61, a. 1, sol. 1). Logo, a classificação das propriedades da virtude segue uma ordem prioritária, não essencial, sendo necessário certa adequação às distinções do conceito de propriedade porfiriana. Na subseção seguinte, discorreremos brevemente sobre as quatro propriedades da virtude, em Tomás de Aquino.

### 3.1. As propriedades da virtude

Em relação à duração das virtudes, Santo Tomás se preocupou, sobretudo, com o depois dessa vida mundana (*ST*, I-II, q. 67). Fundamentado na verdade da fé sobre a bem-aventurança última do homem (o paraíso cristão), ele respondeu a algumas questões colocadas pela tradição sobre a permanência das virtudes após a cessação do modo de ser substancial humano na vida terrena (alma unida ao corpo corruptível)<sup>3</sup>.

Partindo da subdivisão das virtudes pelos princípios ativos e naturais (virtudes morais, intelectuais e teologais), o Aquinate analisou cada espécie de virtude. Ele afirmou, como Agostinho, que as virtudes morais não permanecem depois dessa vida, ao menos pelo que têm de material, “quanto ao que há, porém, de formal nelas, essas virtudes subsistirão depois desta vida em estado perfeitíssimo, nos bem-aventurados” (*ST*, I-II, q. 67, a. 1, rep.) Do mesmo modo ocorre com as virtudes intelectuais, aquilo que se refere ao material (as representações imaginárias) não permanece na vida dos bem-aventurados, mas o elemento formal dessas virtudes (as espécies inteligíveis existentes no intelecto possível) permanece depois desta vida (*ST*, I-II, q. 67, a. 3, rep.).

Em relação às virtudes teologais, Santo Tomás explicitou que cada virtude, segundo sua perfeição própria, permanecerá ou não na vida futura (bem-aventurança). A fé e a esperança, de modo geral, não devem permanecer no bem-aventurado, dado que a fé pressupõe a não visão do bem assentido pelo intelecto enquanto razão de verdade (a bem-aventurança é a visão do próprio Bem [*ST*, I-II, q. 67, a. 3, rep.]); e a esperança implica num movimento para aquilo que ainda não se tem (a bem-aventurança implica na posse do Bem [*ST*, I-II, q. 67, a. 4, rep.]). A caridade, por sua vez, deve permanecer depois desta vida, na glória. Visto que na própria razão da caridade não há nenhuma imperfeição, ou perfeição relativa unicamente à vida presente (*ST*, I-II, q. 67, a. 6, rep.).

---

<sup>3</sup> Seguindo Santo Agostinho, em sua obra *De Trinitate*, XIV, 9, citou o pensamento de Cícero negando a permanência das virtudes na alma separada (após essa vida presente).

As propriedades da igualdade e da conexão entre as virtudes possuem certa relação, dado que, algumas virtudes são consideradas maiores devido outras dependerem dessas para sua realização (como no caso da prudência). Nesse sentido, Tomás explicou:

[...] a causa é sempre superior ao seu efeito e entre os efeitos o que está mais perto da causa é superior aos outros. Ora, é claro, pelo anteriormente dito, que a causa e raiz do bem humano é a razão e, por isso, a prudência, que aperfeiçoa a razão, precede em bondade as demais virtudes morais, que aperfeiçoam a potência apetitiva, enquanto participante da razão (*ST*, I-II, q. 66, a. 1, rep.).

Ao apresentarmos essa propriedade, é conveniente para a nossa pesquisa citarmos a superioridade da virtude da justiça em comparação com as virtudes morais voltadas para as paixões (a temperança e a fortaleza). Segundo Tomás de Aquino “a justiça sobressai entre todas as virtudes morais como a mais próxima da razão e isso se patenteia tanto pelo seu sujeito como pelo seu objeto” (*ST*, I-II, q. 66, a. 4, rep.), uma vez que o sujeito da justiça é a vontade, enquanto o da temperança e da fortaleza o apetite sensitivo.

Ainda em relação à propriedade da igualdade, faz-se importante destacarmos que ela é considerada, também, “segundo a participação do sujeito, isto é, enquanto as virtudes nele crescem ou diminuem e nesse sentido todas as virtudes de um mesmo sujeito são iguais” (*ST*, I-II, q. 66, a. 2, rep.). Tomás exemplificou essa igualdade com o exemplo do crescimento dos dedos das mãos, apesar de serem diferentes em tamanhos (como as virtudes são quando consideradas segundo os seus efeitos), crescem igualmente de modo proporcional (como ocorre com as virtudes [*ST*, *loc. cit*]).

Sobre a propriedade da conexão, devemos ressaltar sua manifestação na relação entre as virtudes morais, visto que há a interdependência, já apresentada, entre a prudência e as virtudes morais. Deve-se esclarecer que, apesar dessa condição, é possível ter alguma virtude moral independentemente das outras. Todavia, essa será imperfeita, dado que, “[...] uma virtude perfeita [...] é um hábito que nos inclina a realizar as boas ações<sup>4</sup>”, e sem tal conexão seria possível apenas “[...] uma tendência a qualquer ação virtuosa<sup>5</sup>”, não sendo integral a bondade da ação, pois essa tendência consideraria apenas o fim (objeto da vontade), e não os meios-para-o-fim.

A quarta propriedade da virtude explicitada por Tomás de Aquina é o justo meio. Seguindo a tradição aristotélica, o Aquinate afirmou que “o bem de uma coisa consiste no meio-

<sup>4</sup> *Une vertu parfaite [...] est un habitus qui nous incline à accomplir de bonnes actions* (ELDERS, 2005, p. 192). Tradução Nossa.

<sup>5</sup> [...] *tendance à quelque action vertueuse* [...] (ELDERS, 2005, p. 192). Tradução Nossa.

termo<sup>6</sup>, na medida em que se conforma a uma regra ou medida, que pode ultrapassar ou não alcançar<sup>7</sup>” (*ST*, I-II, q. 64, a. 3, rep.). Sendo as virtudes humanas o máximo bem das faculdades do homem, elas se realizam, necessariamente, por meio da conformidade entre determinada faculdade com sua regra, ou sua medida, a qual é a expressão mais perfeita da própria realidade ontológica humana. Tal regra, ou medida deve estar contida na lei natural e deve ser interpretada e aplicada pela razão.

Como podemos compreender o justo meio enquanto propriedade da virtude em Tomás de Aquino? Ademais, quais os seus fundamentos e a sua importância para a discussão moral? Nas próximas subseções, investigaremos primeiramente a origem do conceito e, em seguida, procuraremos responder a tais questionamentos.

### 3.2. O justo meio: uma formulação aristotélica

O primeiro ponto a se destacar é a provável origem da formulação do justo meio, Elders defende que:

A teoria do meio entre os extremos foi desenvolvida por Alcmeon e era empregada pelos velhos físicos. Segundo vários tratados do *Corpus hippocraticum*, o corpo humano é um sistema de quatro elementos opostos em um certo equilíbrio. Para permanecer em boa saúde, nós devemos preservar esse equilíbrio. Platão fala de um equilíbrio no universo e na alma humana. Aristóteles desenvolveu a teoria de uma distribuição equilibrada do frio e do calor no corpo humano (em particular entre a digestão e a respiração) e nos sentidos externos, que se encontram no meio do caminho das qualidades contrárias. Voir Th. THRACY, *Physiological Theory and the Doctrine of Mean in Plato and Aristotle*, La Haye, 1969<sup>8</sup>”.

Gauthier salienta que o justo meio foi muito familiar à poesia grega, tal conceito, segundo o autor, se fazia presente em todos os domínios da vida e do pensamento na época que Aristóteles viveu, ele afirmou:

---

<sup>6</sup> O termo empregado em latim por Tomás de Aquino é *medium*. Consideramos que a melhor tradução para o português é justo meio, uma vez que meio-termo, como traduzido nas edições Loyola, pode gerar uma interpretação equivocada do conceito. Pois tal expressão pode denotar certa mediocridade entre dois extremos, perdendo sua força positiva de virtude. Consideramos como equivalente à expressão justo meio as expressões: medida de ouro, precisa medida, reta medida e justa medida.

<sup>7</sup> *Respondeo dicendum, quod bonum alicuius rei consistit in medio, secundum quod conformatur regulae vel mensurae quam contingit transcendere et ab ea deficire.*

<sup>8</sup> *La théorie du milieu des extrêmes a été développée par Alcmeon et était employée par les anciens physiciens. Selon plusieurs traités du Corpus hippocraticum, le corps humain est un système de quatre éléments contraires dans un certain équilibre. Afin de demeurer en bonne santé, on doit préserver cet équilibre. Platon parle d'un équilibre dans l'univers et dans l'âme humaine. Aristote a développé la théorie d'une distribution équilibrée de froid et de chaud dans le corps humain (en particulier entre la digestion et la respiration) et dans les sens externes, qui se trouvent à mi-chemin entre des qualités contraires* (ELDERS, 2005, p. 190). Tradução Nossa.

Encontramo-la (a ideia de justo meio) no século V a.C. em todos os campos: nos jovens físicos jônicos, em Pródicos, que a introduzem na retórica, nos Pitagóricos, que a introduzem nas matemáticas e sobretudo nos médicos, sendo através da Medicina que ela passou, com Demócrito, à filosofia moral<sup>9</sup>.

Aristóteles foi a principal influência teórica na formulação do conceito de justo meio tomasiano. Tendo isso em vista, recordaremos a formulação aristotélica/tomista de hábito moral, enquanto justo meio, em seguida demonstraremos algumas interpretações de autores contemporâneos sobre os principais pontos dessa doutrina aristotélica e, finalizando essa subseção, iremos contrapor-las à interpretação tomasiana desse conceito.

### **3.2.1. O justo meio enquanto propriedade da virtude, recordação de uma formulação aristotélica-tomista**

Influenciado sobretudo pela doutrina aristotélica encontrada no livro IV da *Ética Nicomaquéia*, Tomás, na *Suma de Teologia*, compreendeu o justo meio como aquilo que se encontra no meio entre dois extremos: o excesso e a falta, ele explicou e exemplificou: “[...] o bem de tudo o que é medido e regulado está em conformar-se à sua regra, como o bem nas obras artísticas está em seguir as regras da arte<sup>10</sup>” (*ST*, I-II, q. 64, a. 1, rep.). Seguindo essa lógica, para Santo Tomás o mal estará “[...] no desacordo de uma coisa com a sua regra ou medida. E isso pode acontecer ou porque ela ultrapassa a medida ou porque fica aquém dela, como se vê claramente em tudo o que é medido e regulado<sup>11</sup>” (*ST*, *loc. cit.*)

Anteriormente na *Suma de Teologia*, na definição de hábito, citando Santo Agostinho, Santo Tomás já havia indicado a necessidade de certa medida para a realização humana: “Propriamente falando, a qualidade implica certo modo da substância. Mas o modo, segundo Agostinho, é ‘prefixado pela medida’, e assim, implica certa determinação segundo alguma medida<sup>12</sup>” (*ST*, I-II, q. 49, a. 2, rep.). Tal medida é fundamental para a moralidade humana, pois ela é o elo entre o desejo da alma humana e a regra formulada pelo intelecto prático<sup>13</sup>.

Foi explicitada, através da perspectiva antropológica, a gênese dos desejos humanos. Faz-se necessário compreendermos como surge a regra do intelecto prático. Segundo Leo

<sup>9</sup> GAUTHIER, 1992, p. 56.

<sup>10</sup> *Bonum autem cuiuslibet mensurati et regulati consistit in hoc quod conformetur suae regulae: sicut bonum in artificiatu est ut consequantur regulam artis.*

<sup>11</sup> *Malum autem per consequens in huiusmodi est per hoc quod aliquid discordat a sua regula vel mensura.*

<sup>12</sup> *Proprie enim qualitas importat quendam modum substantiae. Modus autem est, ut dicit Augustinus, super Gen. Ad litteram, quem mensura praefigit: unde importat quendam determinationem secundum aliquam mensuram.*

<sup>13</sup> NASCIMENTO, 2004, p.134.

Elders, os primeiros princípios do intelecto<sup>14</sup> constituem algo como uma determinação permanente do intelecto, o qual emprega-os nos julgamentos e raciocínios subsequentes<sup>15</sup>. Para a moral importa de maneira especial os princípios do intelecto prático, pois eles são os fundamentos da lei natural, a qual é expressão geral da regra da razão. Devemos conformar nossas paixões e ações a essa regra especificada pelas circunstâncias.

Ou seja, o justo meio é a realização concreta dessa medida adequada<sup>16</sup>, segundo seu objeto próprio. Tal medida deve levar o homem ao seu fim último. Ele deve ser desejado pela parte apetitiva da alma, ao mesmo tempo que é formulado (descoberto) pela razão cumprindo as exigências da lei natural. Nessa perspectiva, o justo meio é também o elo entre vontade e razão. Numa relação adequada em que a vontade deseja o bem universal, e a razão se aproxima da verdade eterna, teremos como fruto inevitável o justo meio.

Apesar da dupla perfeição, da vontade e da razão, gerar necessariamente o justo meio, faz-se conveniente destacar que ele não é fruto apenas dessa condição. Como já demonstramos, o justo meio pode se realizar através de uma virtude enquanto ainda imperfeita. Um exemplo capital para o nosso entendimento pode ser obtido através da análise da virtude da continência. Segundo Tomás, a continência é uma virtude imperfeita pela qual o homem fortalece sua razão contra as paixões, para não agir dominado por elas. Contudo, ele não alcança a perfeição da virtude moral, enquanto ainda surjam nele paixões contrárias à virtude moral, mesmo que vencidas pela decisão da vontade (*ST*, q. 155, a. 1, rep.). Trata-se do continente, na concepção aristotélica, aquele que age contra suas paixões desordenadas, a partir do justo meio oferecido pela razão, mesmo que seu apetite sensitivo não esteja conforme com a sua vontade<sup>17</sup>.

Podemos concluir que a formulação aristotélica-tomista compreende dois modos de manifestação do justo-meio, os quais não são contraditórios, mas representam níveis distintos

<sup>14</sup> “Esses são os primeiros princípios do intelecto especulativo, como o princípio de não contradição, e os do intelecto prático, como: <<Deve fazer o bem e evitar o mal>>, etc.” (ELDERS, 2005, p. 159). Tradução Nossa: *Ce sont les premiers principes de l'intellect spéculatif, comme le principe de non-contradiction, et ceux de l'intellect pratique, comme: << Il faut faire le bien et éviter le mal>>, etc.*

<sup>15</sup> ELDERS, 2005, p. 159.

<sup>16</sup> Essa concepção oferecida por Tomás nos permite traduzir o justo meio como justa medida.

<sup>17</sup> A virtude da continência proporciona quatro níveis de disposições que podemos encontrar no pensamento ético aristotélico-tomista: I. O virtuoso, consiste em desejar o bem, intencionar o bem e agir bem (manifestação máxima do justo meio); II. o continente, consiste em desejar o mal, intencionar o bem e fazer o bem (o justo meio não se realiza apenas no âmbito do apetite sensitivo); III. o incontinente, consiste em desejar o mal, intencionar o bem e fazer o mal, pois não é capaz de resistir as suas paixões desordenadas (o justo meio se realiza apenas enquanto perfeição da razão através da intenção); IV. o vicioso, consiste em desejar o mal, intencionar o mal e agir mal (não há manifestação do justo meio [URMSON, 1988, p. 32, citado por VEIGA, 2017, p. 57]). Nos quatro casos o primeiro termo (desejar) corresponde à inclinação espontânea do apetite sensível, o segundo (intencionar) corresponde ao apetite racional (vontade livre) na sua relação positiva ou negativa com o proposto pela reta razão; o terceiro à execução da decisão. Os termos “desejar” e “querer” e mesmo “vontade” na linguagem ordinária não têm um sentido preciso. No entanto, “querer” está mais próximo da decisão livre da vontade e “desejar” da inclinação espontânea do apetite sensitivo ou do racional.

da realização humana. Um é manifestado por qualquer virtude ainda em grau imperfeito, a qual implica certa perfeição de determinada disposição humana adquirida, como no caso o hábito da continência, ou, ainda, por certa disposição natural do sujeito. O outro modo é a expressão máxima do justo meio, a qual deve ser manifestada pela realização concomitantes das virtudes cardeais (fortaleza, temperança, justiça e prudência)<sup>18</sup> adquiridas pelo hábito que nasce da repetição voluntária de seus atos próprios.

Especialmente nesse segundo modo, a virtude da prudência é fundamental para a realização do justo meio moral, pois pertence a ela discenir as diretivas da razão prática nas circunstâncias concretas (*ST*, II-II, q. 50, a. 1, rep.). Logo, a realização máxima do justo meio, encontrado na concretização concomitante das virtudes morais, depende do prudente, Tomás explicou: “Com efeito, ainda que atingir o meio-termo seja o fim da virtude moral, no entanto este meio-termo não é encontrado senão pela reta disposição dos meios<sup>19</sup>” (*ST*, II-II, q. 47, a. 7, rep.), ademais: “está dito na definição de virtude moral, referida acima, que ‘consiste no meio-termo determinado pela razão, como o sábio (prudente) determinar<sup>20</sup>’” (*ST*, II-II, q. 47, a. 7, s. c.).

Outro aspecto importante defendido por Tomás de Aquino em sua obra é que o justo meio não é um ponto indivisível, no qual é necessário alcançarmos para possuir a virtude. O autor afirma, ao contrário dos estoicos, que basta se aproximar desse ponto para possuímos a virtude, ele explica: “Ademais, de um mesmo ponto indivisível um pode se aproximar mais e com mais presteza que outro, como se vê nos arqueiros, que atiram num ponto preciso<sup>21</sup>” (*ST*, I-II, q. 66, a. 1, rep.).

Torna-se, ainda, oportuno explicitar que a justa medida pode ser compreendida tanto como ato próprio da razão, realizado pelas virtudes intelectuais, quanto como o “que é afirmado pela razão em alguma matéria” (*ST*, I-II, q. 64, 2), pertinente à virtude moral, a qual possui como matérias as ações e paixões humanas.

Esse modo de compreender o justo meio pode representar uma das divergências da aplicação elaborada por Santo Tomás em relação à aplicação aristotélica do justo meio.

---

<sup>18</sup>A realização concomitante dessas quatro virtudes realiza maximamente o justo meio pois nelas se encontra a razão máxima de virtudes humanas, como explicou o Aquinate na *ST*, q. I-II, q. 61, a. 1, rep. Em seguida, apresentaremos uma nova divisão das virtudes, segundo a divisão entre o justo meio próprio da razão e o justo meio real.

<sup>19</sup> *Licet enim attingere medium sit finis virtutis moralis, tamen per rectam dispositionem eorum quae sunt ad finem medium invenitur.*

<sup>20</sup> *Sed contra est quod in supraposita definitione virtutis moralis dicitur quod est in medietate existens determinata ratione prout sapiens determinabit.*

<sup>21</sup> *Idem etiam indivisible signum unus propinquius et promptius attingit quam alius: sicut etiam patet in sagittatoribus trahentibus ad certum signum.*



Gauthier interpretar que para Aristóteles não se deve reconhecer um justo meio enquanto ato próprio da razão, ele afirma:

Deve-se notar que a virtude intelectual não é, para Aristóteles, um justo meio e que ela não poderia ser tal, na medida em que o justo meio é a conformidade do desejo e da acção à regra racional, que é a sua medida. Se esta regra tem também a sua própria medida, esta medida não é uma outra regra – ir-se-ia assim até ao infinito – mas a própria realidade das coisas e a conformidade do espírito à realidade não é o justo meio, mas a verdade<sup>22</sup>.

Santo Tomás, divergentemente, afirmou que a realidade possui um carácter de regra, e a virtude intelectual só pode se realizar quando se conforma com essa regra ao afirmar ser o que é e negar não ser o que não é (*ST*, I-II, q. 64, a. 3, rep.). Pode-se justificar esse modo de compreender o justo meio tomasiano a partir de sua cosmovisão, a qual, diferente de Aristóteles, possui uma hierarquia ontológica mais definida e extensa, devido à influência da verdade revelada (a verdade teológica). Uma vez que, Deus (através da revelação cristã) é a medida última do ser, ao contrário de Aristóteles que possui como medida última o desvelamento do ser à razão humana na própria realidade.

Esse modo de compreensão de Santo Tomás fica ainda mais evidente na *ST*, I-II, q. 61, a. 5, rep, em que o autor classifica as virtudes cardeais em: exemplares – aquelas que nos assemelham a Deus; políticas – as virtudes cardeais voltadas para a boa organização das coisas humanas; e purificadoras (ou intermediárias) – são aquelas que estão no meio do caminho entre as virtudes políticas e exemplares.

Ressalta-se que essa limitação da realidade concebida por Santo Tomás de Aquino pela verdade teológica não é contraditória à limitação aristotélica. Ela vai além da verdade aristotélica por causa da influência das verdades reveladas. Por isso, mesmo nessa questão da *Suma de Teologia*, Santo Tomás recorre à autoridade de Aristóteles: “Mas, como pertence também ao homem aproximar-se o mais possível do divino, como diz também o Filósofo<sup>23</sup>” (*ST*, I-II, q. 61, a. 5, rep.).

Apresentado os principais aspectos do justo meio enquanto propriedade do hábito virtuoso na formulação aristotélica-tomista, deter-nos-emos em algumas particularidades dessa doutrina, nas quais há divergência de opiniões na interpretação do texto aristotélico. Por fim, procuraremos dar respostas a essas questões partindo de uma interpretação plausível da *Suma Teologia* e dos *Comentários à Ética Nicomaquéia*, de Tomás de Aquino.

<sup>22</sup> GAUTHIER, 1992, p. 71.

<sup>23</sup> *Sed quia ad hominem pertinet ut etiam ad divina se trahat quantam potest, ut etiam Philosophus dicit, in X Ethic.*

### 3.2.2. Questão sobre o justo meio como quantitativo ou qualitativo

Gauthier afirma que Aristóteles, num primeiro momento, parece acolher essa noção presente em sua época de maneira puramente quantitativa, uma vez que a ação é um movimento contínuo, o justo meio da ação deve ser a medida igual em contraposição de uma divisão desigual, na qual haveria uma parte maior e outra menor<sup>24</sup>. Segundo o autor, essa maneira de conceber o justo meio se faz presente sobretudo na obra aristotélica *Ética a Eudemo* (EE, II, 3, 1220b 26-27), e, implicitamente, na *Ética a Nicômaco* (EN, I, 4, 1096a 25-26; II, 5, 1106a 26-27).

James O. Urmson leva em conta essa característica quantitativa do justo meio aristotélico. Todavia, sua interpretação tende a considerá-lo não como uma ação mediana entre dois extremos, pois, se assim fosse, incorreríamos no erro de concebê-lo enquanto um princípio determinador da ação adequada ou inadequada nas diversas circunstâncias. Logo, o justo meio seria apenas um juízo do pensamento prático e não um atributo do caráter<sup>25</sup>.

A interpretação Urmsoniana contempla o justo meio como uma disposição que o agente da ação deve possuir ao agir. Tal disposição deve estar “no meio entre estar bastante disposto e pouco disposto a sentir e exibir cada emoção<sup>26</sup>”. Sendo assim, o justo meio é compreendido de modo quantitativo, dado que o virtuoso “deve apresentar a quantidade correta de emoção<sup>27</sup>” em cada circunstância.

Faz-se importante acentuar que, para Urmson, o virtuoso aristotélico é aquele que age bem e sem esforço, isto é, sem conflito entre o ato correto (externo) e o seu desejo interno<sup>28</sup>. Portanto, a virtude moral é aquela que permite apresentarmos “uma disposição de sentir e exibir o grau correto no que se refere às emoções, na ocasião certa e do modo que a ocasião solicita<sup>29</sup>”.

Urmson acrescenta que uma doutrina da moderação (o justo meio enquanto mediania da ação) pode até fazer sentido para o âmbito prático. Mas não seria válido numa análise estritamente filosófica, dado que, determinadas circunstâncias exigem uma ação que nos levam a emoções extremas (ausência ou excesso), Hobuss cita o exemplo utilizado por Urmson: “Reagir com moderação a uma provocação jocosa de um amigo ou a uma agressão física a um

---

<sup>24</sup> GAUTHIER, 1992, p. 57.

<sup>25</sup> URMSON, 1988, p. 29.

<sup>26</sup> URMSON, 1988, p.32-33 (citado por HOBUSS, 2006, p. 60).

<sup>27</sup> HOBUSS, 2006, p. 112.

<sup>28</sup> Opostamente ao continente, como demonstramos anteriormente (URMSON, 1988, p.31-32).

<sup>29</sup> HOBUSS, 2006, p. 60.

idoso não parece fazer nenhum sentido”<sup>30</sup>. Portanto, numa perspectiva urmsoniana, o justo meio aristotélico não é nem certa moderação ao agir, nem um conselho como agir (URMSON, 1988, p. 29).

Gauthier, num segundo momento, contrariando a interpretação quantitativa de Urmson, afirma que Aristóteles modifica a compreensão do justo meio, passando de um plano meramente quantitativo para um plano qualitativo. Nesse sentido, o justo meio passa a ser uma metáfora, ele esclarece:

O exemplo que há pouco nos serviu não pertence ainda, de facto, à ordem moral: comer aquilo de que necessitamos, nem mais nem menos, não é senão um preceito da Medicina (*EN*, II, 2, 1104 a9 e 16-17). O preceito moral é o de comer aquilo que é nosso dever comer, como afirma Aristóteles expressamente: «O justo meio é fazer aquilo que devemos, relativamente às pessoas que devemos, pelo fim pelo qual se deve fazer e na forma pela qual deve ser feito» (*EN*, II, 5, 1106 b 21-24; cf. III, 10, 1116 a 7; IV, 7, 1123 b 14; IV, II, 1126 b 5-6, 17-18, etc.) Numa palavra, o justo meio é o dever (IV, 3, 1121 b 12)<sup>31</sup>.

Hurthouse parece concordar com essa interpretação de Gauthier. A autora critica diretamente a interpretação de Urmson, afirmando que uma concepção quantitativa seria razoável para a ciência da medicina (especialmente quando nos referimos à temperança), mas, para a ciência moral a maior importância não está na quantificação de algo, mas na sua conformidade com o bem ou com o mal. Hobuss expressa a interpretação da autora: “[...] o temperante não se resigna a preservar a saúde, mas garantir que o indivíduo não decaia em prazeres que são desonrosos. O intemperante define-se pelo fato de acordar preferências a objetos incorretos, que não são dignos de honra”<sup>32</sup>.

Hurthouse ressalta que a quantidade e as circunstâncias possuem certa relevância para a ética aristotélica, mas esses não devem ser os fundamentos do justo meio. Este deve ser definido pelo objeto correto, aquilo que é devido. E os vícios (excessos e faltas) devem ser definidos pela não conformidade com aquilo que é correto: “O excesso e a falta não definem o vício, pois este é definido por sua propensão ao que é incorreto”<sup>33</sup>.

Dessa forma, Hurthouse questiona também a interpretação de Urmson sobre a necessidade de certa quantidade de emoção no ato de virtude de uma pessoa virtuosa. Nessa nova perspectiva, a emoção será virtuosa se direcionada para um fim nobre e honroso. O temor da morte nos ajuda a compreender essa crítica de Hurthouse: “não é possível afirmar que o

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>31</sup> GAUTHIER, 1992, p. 58-59.

<sup>32</sup> HOBUSS, 2006, p. 76-77.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 79.

temor da morte na quantidade correta é temê-la de maneira excessiva (*too much*) ou deficiente (*too little*), mas temê-la de modo correto em vista daquilo que é honroso (ou nobre)<sup>34</sup>”.

A interpretação desses aspectos do justo meio aristotélico feita por Tomás de Aquino tende a ser semelhante com as interpretações de Gauthier e Hurthouse. Podemos notar essa tendência ao lermos atentamente seu comentário à *Ética Nicomaquéia* de Aristóteles. Ao explicar alguns aspectos fundantes do justo meio, Tomás faz duas considerações importantes. A primeira trata sobre os objetos das virtudes morais: as paixões e as operações (ações). Especulando o justo meio da virtude moral ele afirmou que ao nos dispormos frente às paixões e às operações podemos nos dispor mais ou menos do que aquilo que é necessário, cito-o: “E ele [Aristóteles] disse que o que dissemos deve ser entendido sobre a virtude moral, que incide sobre as paixões e as operações, em que é necessário reconhecer um excesso e um defeito e um meio<sup>35</sup>” (*Sent, Ethic. lib. 2, lect. 6*).

Na segunda consideração podemos observar a complexidade que envolve o justo meio. O Aquinate afirmou que tal propriedade da virtude moral deve ser reconhecida por algumas condições que se conformam com o bem, ele afirmou:

Mas se alguém teme ou ousa, — o mesmo vale das outras paixões — quando é devido e quanto àquilo que é devido e em relação àqueles aos quais algo é devido e por devidos motivos e da maneira devida, esse é o meio próprio das paixões e nisso consiste a perfeição da virtude. E de maneira semelhante, há nas ações um excesso, uma falta e um meio<sup>36</sup> (*Sent, Ethic. lib. 2, lect. 6, n. 12*).

Essa última citação demonstra que, apesar de Tomás reconhecer o caráter qualitativo do justo meio como Gauthier e Hurthouse, o autor medieval não identifica a virtude com as paixões/sentimento como, aparentemente, faz Hurthouse. Para o aquinate, a virtude aristotélica implica, sem dúvida, o controle/educação/ordenação do sentimento, mas o ato da virtude é um ato livre da vontade racional (decisão de agir de tal modo). Ademais, a virtude da fortaleza, por exemplo, não consiste em ter mais ou menos medo da morte, mas, formalmente, em enfrentar a morte da maneira correta, conforme as circunstâncias. Explicita-se ainda mais tal posição do autor nos trechos:

Mas a virtude moral refere-se às paixões e às ações como sua matéria própria; de maneira que nelas o excesso é vicioso e a falta censurável, mas o meio é elogiado e

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 78-79.

<sup>35</sup> *Et dicit quod hoc quod dictum est, debet intelligi de virtute morali, quae est circa passiones et operationes in quibus est accipere superabundantiam et defectum et medium.* Tradução Nossa.

<sup>36</sup> *Sed si aliquis timeat et audeat et sic de aliis quando oportet et in quibus oportet et ad quos oportet et cuius gratia oportet et eo modo quo oportet, hoc erit medium in passionibus et in hoc consistit optimum virtutis. Et similiter etiam circa operationes est superabundantia et defectus et medium.* Tradução Nossa.

correto. Com efeito, estas duas propriedades pertencem à virtude: a saber a retidão, que se opõe à perversidade viciosa, e o louvor, que se opõe à censura, que decorrem das duas primeiras<sup>37</sup> (*Sent, Ethic. lib. 2, lect. 6*).

e “[...] deve-se dizer que nos atos e nas paixões o meio e o extremo dependem de diversas circunstâncias. Assim, nada impede que em determinada virtude algo constitua um extremo, quanto a uma circunstância e um meio, quanto a outra, por sua conformidade com a razão<sup>38</sup>” (*ST, I-II, q. 64, a. 1, sol. 2*).

Além disso, desses trechos podemos concluir que Tomás, apesar de reconhecer que há certo meio nas ações e paixões, não reduz à doutrina do justo meio aristotélico a uma mera doutrina da moderação. Nas passagens citadas, ele esclareceu que o meio da virtude moral consiste em realizar o meio das ações e das paixões, e que esse último não é absoluto, uma vez que depende de condições circunstanciais. Afastando-se, assim, do erro advertido por Urmson quanto a algumas interpretações dessa doutrina.

Filosoficamente, a interpretação tomasiana da doutrina aristotélica se esquivou dessa acusação futura ao explicar que um acidente depende essencialmente de seu sujeito, de diversas maneiras. Tomás afirmou que numa definição abstrata do acidente a relação com o sujeito começa no acidente e termina no sujeito. Nesse sentido, o justo meio (propriedade que possui um caráter accidental) da virtude moral (qualidade accidental do homem) é toda e qualquer disposição da vontade humana que se conforma com a reta razão.

Enquanto numa definição concreta, a relação começa pelo sujeito e termina no acidente. Nessa perspectiva, o justo meio da virtude moral é definido pela ação ou paixão humanas que se manifestam de maneira mais, ou menos, ou igual ao que é postulado pela reta razão humana, Tomás afirmou: “[...] deve-se dizer que em sua essência, a virtude não é meio termo entre as paixões, mas o é por seu efeito, ou seja, porque constitui o meio entre elas<sup>39</sup>” (*ST, I-II, q. 59, a.1, sol. 1*).

Evidenciemos essa posição de Tomás através de alguns exemplos utilizados pelo próprio autor. Ao comentar sobre as virtudes da virgindade e da pobreza, primeiramente, o autor questionara se essas disposições constituiriam certo meio, visto que a virgindade pressupõe a

---

<sup>37</sup> *Virtus autem moralis est circa passiones et operationes sicut circa materiam propriam; ita quod in eis superabundantia est vitiosa et defectus vituperabilis, sed medium laudatur et recte se habet. Haec autem duo ad virtutem pertinent: scilicet rectitudo, quae opponitur perversitati vitiosae et laus quae opponitur vituperio, quae consequuntur ex primis duobus.* Tradução Nossa.

<sup>38</sup> *Ad secundum dicendum quod medium et extrema considerantur in actionibus et passionibus secundum diversas circumstantias: unde nihil prohibet in aliqua virtute esse extremum secundum unam circumstantiam, quod tamen est medium secundum alias circumstantias, per conformitatem ad rationem.*

<sup>39</sup> *Ad primum ergo dicendum quod virtus, secundum suam essentiam, non est medium inter passiones: sed secundum suum effectum, qui scilicet inter passiones medium constituit.*

inexistência da atividade sexual, e a pobreza a abstenção de toda riqueza material. Num segundo momento, o autor respondeu ao seu próprio questionamento afirmando que se tais hábitos forem adquiridos e realizadas por aquilo que convém e segundo o que convém, eles serão virtudes; logo, constituirão um justo meio da ação e da paixão. Mas, “[...] se isso acontecer segundo o que não convém, ou seja, por alguma superstição ilícita ou ainda por vanglória, será algo inútil. Se, por outro lado, não se faz quando convém e segundo o que convém, haverá um vício por deficiência<sup>40</sup>” (ST, I-II, q. 64. A. 1, sol. 3).

Com essa exemplificação, encerramos a questão sobre o justo meio como quantitativo ou qualitativo. Até então, pode-se concluir que o justo meio enquanto propriedade da virtude moral possui um caráter essencialmente qualitativo em Tomás de Aquino. Essa perspectiva será ampliada ao estudarmos especificamente a virtude da justiça, a qual se emprega o justo meio como qualitativo, mas, também, o emprega com um caráter quantitativo. Dado que, Tomás considerou o justo meio relativamente à realidade<sup>41</sup>(coisas) ou à nós.

Nas virtudes morais (da temperança e da fortaleza) que versam sobre as paixões, a justa medida deve ser considerada em relação a nós, “visto que os homens se comportam de diferentes maneiras em suas paixões<sup>42</sup>” (ST, I-II, q. 64, a. 2, rep.). Todavia, na virtude da justiça, a qual versa sob ações exteriores, a justa medida coincide com a medida real, uma vez que “[...] ela dá a cada um o que lhe é devido, nem mais nem menos<sup>43</sup>” (ST, I-II, *loc. cit.*). Por isso, aquilo que é reto frente à justiça “[...] deve ser definido de forma absoluta e por si mesmo [...]”<sup>44</sup> (ST, *loc. cit.*), isto é, quantitativamente.

Antes de investigarmos mais profundamente essa característica do justo meio da justiça, faz-se conveniente aprofundarmos sobre essa relatividade presente no conceito de justo meio.

### 3.2.3. Questão sobre a relatividade do justo meio

Outro debate em torno do conceito de justo meio aristotélico se encontra na relatividade desse conceito em relação ao seu sujeito. Na obra *Ética Nicomaquéia* Aristóteles afirmou: “Em todo contínuo e divisível é possível tomar mais, menos e igual, e isso conforme a própria coisa ou relativo a nós” (EN, 1006 a 26-30). A discussão se faz em torno desses “nós” (*pros hêmas*).

<sup>40</sup> *Si autem hoc fiat secundum quod non oportet, idest secundum aliquam superstitionem illicitam, vel etiam propter inanem gloriam; erit superfluum. Si autem non fiat quando oportet, est vitium per defectum [...].*

<sup>41</sup> Aquilo que é externo a nós.

<sup>42</sup> [...] *propter hoc quod homines diversimode se habent ad passiones.*

<sup>43</sup> [...] *et ideo medium rationis in iustitia dat unicuique quod debet, et non plus nec minus.*

<sup>44</sup> *Cuius ratio est quia iustitia est circa operationes, quae consistunt in rebus exterioribus, in quibus rectum institui debet simpliciter et secundum se [...].*

O que Aristóteles quer indicar: relativo ao nosso caráter, as nossas circunstâncias, ao gênero humano, a cada indivíduo do gênero humano?

Segundo Hobuss, Stephen Leighton, em sua obra *Relativizing moral excellence in Aristotle*, propõe dois modos possíveis de interpretação dessa relatividade. O primeiro afirmando que o relativo a nós se refere às nossas circunstâncias, o segundo se referindo a quem nós somos<sup>45</sup>. Leighton logo nega a possibilidade do primeiro modo de interpretação dessa relatividade. Uma vez que a natureza da virtude depende da natureza dos sujeitos envolvidos, as circunstâncias não seriam suficientes para determinar integralmente o justo meio. Desse modo, o justo meio deve ser relativo a quem nós somos<sup>46</sup>.

Dessa conclusão de Leighton podemos deduzir um possível problema. Se o justo meio depende do sujeito, assim como a virtude, haveria algo como um relativismo das virtudes. Dado que, para cada indivíduo, uma virtude se manifestaria de um modo singular. Como poderíamos identificar uma pessoa temperante, ou uma pessoa justa, visto que o justo meio seria relativo à individualidade de cada um?

O próprio autor tenta afastar a sua interpretação desse relativismo radical ao afirmar que a relatividade não depende do indivíduo, mas da comunidade na qual o indivíduo está inserido. Para justificar essa sua hipótese, Leighton utiliza a passagem que Aristóteles apresentou o exemplo de Mílon (*EN*, 1106 a 36 – b 5). Para o autor, é evidente a intenção do Filósofo em demonstrar que o justo meio de Mílon só é tal por causa de suas capacidades, sua atividade específica e seu estágio de participação nessa atividade<sup>47</sup>. Por isso, o justo meio de Mílon difere do justo meio da virtude do neófito.

Leighton nomeia essa maneira de compreender a relatividade do justo meio como *attribute relativism*<sup>48</sup>, ele afirma:

O relativismo do atributo (uma teoria ontológica) requer os correspondentes procedimentos ontológicos, pois não é somente que o meio não é único nem o mesmo para todos, e que as diferenças são colocadas em termos de atividades, capacidades e estágios de desenvolvimento<sup>49</sup>.

Lesley Brown interpreta de maneira diferente essa relatividade implícita no conceito do justo meio aristotélico. Para a autora, “o nós” se refere ao gênero humano, e essa interpretação

---

<sup>45</sup> HOBUSS, 2006, p. 24-25.

<sup>46</sup> LEIGHTON, 1992, p.50-51.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p.53.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p.54.

<sup>49</sup> LEIGHTON, 1992, p.55 (citado por HOBUSS, 2006, p.29-30).

tem como consequência uma noção normativa, a qual “estaria conectada às necessidades e propósitos da natureza humana, pressupondo um determinado “tipo de habilidade e juízo”<sup>50</sup>.

A autora afirma que essa conclusão se torna possível ao analisarmos detalhadamente a descrição do justo meio na *EN*, 1106 a 26-32. Segundo Brown, pode-se encontrar um duplo significado para a palavra grega *ison*. O primeiro se refere à igualdade (igual), e o segundo se refere à normatividade (aquilo que é justo e correto). Logo, torna-se possível compreender dois tipos de justo meio: “uma noção não normativa e uma noção normativa”<sup>51</sup>.

Brown interpreta que a noção não normativa do justo meio é relativa ao objeto, enquanto a noção normativa que especifica o correto e o justo é relativa a nós, isto é, os seres humanos<sup>52</sup>. Nessa perspectiva, seria inadequado concluir que as virtudes se diferenciam conforme cada indivíduo. A autora defende que essa interpretação é confirmada quando Aristóteles coloca como medida da virtude o modo de sentir e agir em determinada situação pelo *phronimos* (prudente)<sup>53</sup>. Sendo assim, a virtude não é relativa ao agente da ação (o indivíduo), mas à situação em que ele se encontra<sup>54</sup>.

A autora justifica sua interpretação através do exemplo de Mílon (como Leighton). Segundo Brown, o agente moral responsável pelo justo meio normativo não são Mílon e o neófito, mas o treinador dos dois. Dado que ele define a dieta adequada (justo meio da temperança) segundo a situação em que se encontram os dois homens. Cito-a: “a melhor dieta variará de acordo com o recipiente, ao físico requerido e ao propósito pelo qual é referido, mas não deverá variar de acordo com o nutricionista<sup>55</sup>”.

É importante entender que o exemplo dos atletas é uma comparação: a dieta determinada pelo treinador não tem em vista a virtude (temperança) dos atletas, mas a sua saúde e o desempenho atlético. O que podemos compreender das explicações de Brown é que o “nós” se refere ao gênero humano, enquanto é a reta razão que determina para todos o justo meio, como critério de qualquer ação virtuosa (noção normativa de justo meio). Mas o justo meio não se encontra normativamente na realidade objetiva, enquanto a norma da reta razão é aplicada de maneiras diversas segundo as circunstâncias.

Gauthier propõe uma terceira perspectiva hermenêutica dessa característica do justo meio. O autor dá o acento ao indivíduo enquanto autor da ação. Desse modo, “a ação inclui

---

<sup>50</sup> HOBUSS, 2006, p. 31.

<sup>51</sup> BROWN, 1997, p.79 (citado por HOBUSS, 2006, p. 32).

<sup>52</sup> BROWN, 1997, p.79-80.

<sup>53</sup> HOBUSS, 2006, p. 33.

<sup>54</sup> BROWN, 1997, p.89.

<sup>55</sup> BROWN, 1997, p. 88 (citado por HOBUSS, 2006, p. 35).



uma relação com o sujeito e nesse sentido podemos afirmar que ela é subjetiva”<sup>56</sup>. Poderíamos deduzir que a virtude, disposição para o agir, se torna subjetiva, como a ação, sendo passível de uma relativização radical.

Todavia, o autor francês complementa afirmando que essa relação é também uma realidade, e a ação determinada por essa realidade “é uma acção objectivamente determinada”<sup>57</sup>, isto é, “uma coisa”<sup>58</sup>, Gauthier conclui: “O justo meio é, em Aristóteles, a qualidade desta coisa e, nesse sentido, ele é valor objectivo” (GAUTHIER, *loc. cit.*). Logo, a virtude não pode ser considerada radicalmente relativa e a relatividade do “nós” do justo meio deve levar em conta a subjetividade do indivíduo, condicionada pela objetividade da relação entre ação-sujeito.

Devemos esclarecer a posição de Gauthier: o indivíduo é evidentemente o autor da ação moral. Toda ação humana é ação de um indivíduo, de um sujeito. A ação relaciona o sujeito ao seu (da ação) objeto. O objeto é p. ex. o descanso. A relação determina quando e quanto aquela pessoa deve dormir (justo meio) em determinadas circunstâncias. A relação segundo o justo meio (ação moralmente virtuosa) não é determinada arbitrariamente pelo sujeito, mas obedece à norma objetiva e universal da reta razão (recuperação das forças) aplicada pelo sujeito à situação particular.

Resta-nos interpretar como se encontra essa relatividade do justo meio no pensamento tomasiano. O Aquinate comentou que, segundo Aristóteles, há três elementos que condicionam a bondade da ação: o demasiado pouco (falta=mau), o demasiado (excesso=mau) e o igual (meio=bom). Esse meio pode ser em relação à coisa (absolutamente) e a nós (*Sent, Ethic. lib. 2, lect. 6, n. 5*).

Em seguida, ele procurou explicar a diferença dessas duas relatividades segundo Aristóteles. Nesse trecho podemos encontrar subsídios para entendermos a interpretação do autor sobre o aspecto do justo meio em questão. Segue a citação:

Então ele diz primeiramente que o meio de acordo com a coisa, é o que tem igual distância dos extremos. E como é considerado de acordo com a quantidade absoluta da coisa. Ele é o mesmo para todos. Mas o meio é relativo a nós contanto que ele não ultrapasse nem falte naquilo que nos é devido. Por isso, também, o meio não é o mesmo para todos. Por exemplo, se tomamos para um calçado o meio relativo a nós, que nem ultrapassa, nem falta a medida do pé. Como todos não possuem a mesma medida do pé, esse meio não é o meio para todos<sup>59</sup> (*Sent, Ethic. lib. 2, lect. 6, n. 6*).

---

<sup>56</sup> GAUTHIER, 1992, p. 58.

<sup>57</sup> GAUTHIER, *loc. cit.*

<sup>58</sup> GAUTHIER, *loc. cit.*

<sup>59</sup> *Dicit ergo primo, quod medium secundum rem est, quod aequaliter distat ab utroque extremorum. Et quia consideratur secundum absolutam quantitatem rei, est idem quoad omnes. Sed medium quoad nos est quod neque superabundat neque deficit a debita proportione ad nos. Et propter hoc, istud medium non est idem quoad*

A partir dessa citação, pode-se concluir que o justo meio em relação à coisa possui um caráter quantitativo, visto que ele é determinado pela mediania entre dois extremos absolutos. Enquanto que o justo meio em relação a nós possui um caráter qualitativo, uma vez que ele é determinado segundo àquilo que nos é devido. Além disso, com o exemplo da medida do calçado dado pelo autor, torna-se possível deduzir que o pronome pessoal “nós” se refere, na interpretação tomasiana, às particularidades do indivíduo humano, não à comunidade (como Leighton interpretou), nem mesmo à situação que se encontra o indivíduo do gênero (como Brown interpretou).

Vale esclarecer que no caso do calçado, o quantitativo vale apenas para o exemplo, o qual é uma comparação com a realidade da virtude. O pé é a medida do bom calçado para todos. Corresponde ao justo meio entre o frouxo e o apertado, isto é, o mais e menos, o excessivo e o faltante. O bom calçado é o que se ajusta ao pé. Mas nem assim o pé como justo meio indica uma quantificação determinada, como um número ideal de calçado, um calçado de tamanho médio, que fosse melhor do que os outros. O pé está para o calçado assim como a reta razão está para a virtude, ou seja, é a medida, o critério, o padrão. A reta razão é puramente qualitativa, não tem nada de quantitativo. Não há mais ou menos reta razão.

O “a nós” (os indivíduos) refere-se à aplicação do critério: o bom calçado é o que se adapta ao pé de cada um. Como os pés têm tamanhos diferentes, o bom calçado para um não é o mesmo que para outro. No caso da virtude, a aplicação do critério corresponde aos atos singulares da virtude. Conforme o exemplo, a reta razão determina na sua aplicação aos vários atos diferentes da virtude como pés diferentes exigem calçados diferentes. Mas, toda comparação é deficiente. Santo Tomás, ao falar de pés diferentes de diferentes indivíduos, não pretende focalizar os indivíduos como tais, como motivo das diferentes aplicações do mesmo critério, mas a singularidade das diversas situações (circunstâncias, etc.). A ação virtuosa do mesmo indivíduo em diferentes situações pode não ser a mesma, como mostra a experiência. Aliás, também o bom calçado para o mesmo indivíduo pode variar, p.ex. segundo a sua idade. Mas esta variação não significa uma relativização da virtude: virtuoso é sempre o ato que corresponde ao justo meio determinado pela reta razão, ainda que este justo meio não seja o mesmo em diferentes circunstâncias ou para diferentes sujeitos. Mas a imposição da reta razão naquilo que deve ser feito em cada circunstância é absoluta; o justo meio não depende das preferências do sujeito.

---

*omnes. Sicut si accipiamus in calceo medium quoad nos quod neque excedit mensuram pedis, neque deficit. Et quia non omnes habent eandem quantitatem pedis, ideo hoc medium non est idem quoad omnes.* Tradução Nossa.

Nesse contexto há outro ponto importante a ser considerado. S. Tomás ao falar do justo meio refere-se sempre ao justo meio das ações (decisão livre) e das paixões (sentimentos, inclinações sensíveis). A qualificação bom/mal moralmente recai sobre o ato livre da vontade, não sobre os sentimentos (paixões). Em que sentido o justo meio refere-se às paixões? Aqui intervém outro aspecto da teoria aristotélica da virtude, a distinção entre os quatro estados: virtuoso, continente, incontinente, vicioso. O continente pratica atos moralmente bons, mas não possui ainda perfeitamente a virtude correspondente, porque seus atos supõem uma contradição ou luta interior, ainda que com a vitória da reta razão sobre a inclinação contrária. A virtude se dá apenas quando o sentimento ou inclinação espontânea coincide com o ordenado pela reta razão. Em outras palavras, quando a pessoa gosta de agir bem, faz o bem com facilidade, naturalmente. Nisto consiste o justo meio da paixão, indispensável para a virtude perfeita.

Faz-se conveniente explicar algumas dessas características do justo meio a partir de seu enquadramento teórico no predicável de propriedade. O justo meio deve possuir uma manifestação particular segundo o indivíduo (como no caso da medida do calçado). Todavia, isso não gera uma radical relativização de sua manifestação, dado que o justo meio enquanto propriedade da virtude é um predicado necessário (*in quid*), mas não constitutivo (*ex constitutivis*), apesar de emergir da constituição da virtude. Isso significa que, apesar do caráter contingente do justo meio (sua manifestação através da ação individual) ele é ligado diretamente à essência da virtude por ser necessário à sua manifestação. E, a virtude enquanto qualidade accidental do ser humano, deve garantir as realizações maximamente boas das faculdades humanas. Portanto, o justo meio possuirá certa subjetividade, a qual deve ser condicionada pela objetividade daquilo que é essencial à virtude (o correto e louvável). O objetivo é a natureza/razão humana que exige certas maneiras de agir (universal da virtude); o subjetivo é a ação individual (ação moral do sujeito), que se adapta às circunstâncias de cada situação, que são também reais/objetivas e levam a um julgamento objetivo e imperativo da reta razão (discernimento), que o sujeito pode ou não aceitar, agindo bem ou mal moralmente.

A objetividade defendida por Gauthier também pode ser compreendida na interpretação tomasiana. O que torna o justo meio condicionado por duas objetividades: I. àquilo que é o melhor para a natureza humana (essencialmente); II. às condições que determinam a bondade da ação humana (intenção, circunstâncias, objeto).

Isso nos leva a concluir que as interpretações de Brown e Leighton não são totalmente contrárias à formulação tomasiana, mas são menos complexas. Essa conclusão se torna mais evidente especialmente ao compararmos a interpretação de Brown com a do Aquinate. Uma vez que Tomás integra as duas conotações do *ison* (explicitadas por Brown) ao explicitar as

conexões das virtudes, pois a justiça versa sobre as coisas que possuem uma igualdade, enquanto a temperança e fortaleza versam sobre as paixões, as quais não possuem um *ison* enquanto igual, mas enquanto justo e correto<sup>60</sup>.

Finalmente, investiguemos o justo meio enquanto propriedade da justiça, em Tomás de Aquino.

### 3.3. O justo meio enquanto propriedade da justiça

No tratado sobre a Justiça, localizado entre as questões 57 e 80 da *Suma de Teologia*, Tomás dedicou apenas dois artigos à questão do justo meio (*ST*, II-II, q. 58, a. 10; q. 61, a. 2.) Apesar de não haver outras questões ou artigos que tratem especificamente sobre o tema, pode-se, através da explanação tomasiana sobre a justiça, deduzir conclusões que apontam para o papel e para a importância do justo meio enquanto propriedade da justiça, tanto no campo teórico, quanto no campo da prática.

Tendo em vista essa possibilidade, procuraremos demonstrar quais são as implicações do justo meio em cada aspecto da justiça apresentados no segundo capítulo dessa dissertação. A partir desse exercício, pretende-se melhor compreender a elaboração da justiça, em Tomás de Aquino, vislumbrando qual a dinâmica e a razoabilidade dessa elaboração teórica na realidade concreta, além de compreender a importância e o papel do justo meio tomasiano em sua elaboração ética.

#### 3.3.1. O justo meio intrínseco à natureza da Justiça

Tomás definiu a justiça como: “o hábitus, pelo qual, com vontade constante e perpétua, se dá a cada um o seu direito” (*ST*, II-II, q. 58, a. 1, rep.). Nosso objetivo agora, aliás, o objetivo final de nossa pesquisa, é investigar como o justo meio dessa virtude se manifesta condicionado por essa definição.

Na *ST*, q. 58, a. 10, o Aquinate demonstrou que o justo meio da justiça é realizado de maneira diferente em relação às outras virtudes morais (justiça e temperança). Com efeito, a matéria da justiça (que versa sobre uma relação objetiva para com o outro) é distinta da matéria das outras virtudes morais (que versam sobre algo de subjetivo, as paixões). Visto que a justiça implica essencialmente uma relação com o outro, “o meio-termo da justiça consiste em certa

---

<sup>60</sup> Essa afirmação ficará mais clara ao discorrermos sobre o justo meio na *Suma de Teologia* e enquanto propriedade da Justiça.

igualdade de proporção da realidade exterior com a pessoas exterior” (*ST*, II-II, q. 58, a. 10, rep.). Retomemos alguns aspectos da justiça para articulá-los com essa definição apresentada pelo autor.

Vimos que a virtude da justiça consiste numa reta disposição da vontade, conforme à razão, em dar aquilo que pertence ao outro, ou seja, o seu direito, em outros termos, aquilo que lhe é devido (*ST*, II-II, q. 58 a.1-3). Dado essa afirmação, o justo meio da justiça só pode ser manifesto havendo: (1) uma vontade constante do sujeito; (2) um outro a qual se direciona essa vontade constante e que possui algo para receber que é de seu direito. Isso significa que o justo meio da justiça implica num querer constante e perpétuo em dar aquilo que é devido ao outro.

Esse condicionamento do justo meio exige para sua realização uma articulação ordenada entre a razão e a vontade do sujeito, tendo como objeto próprio a relação com outros seres humanos. Logo, o justo meio da justiça deve possuir uma manifestação exterior, visto que dar ao outro que lhe pertence consiste necessariamente numa ação exterior.

Além disso, esse aspecto de exterioridade permite uma objetividade única entre as manifestações do justo meio das virtudes morais. Tornando-se possível certa quantificação do justo meio da justiça, uma vez que ele é absoluto e por si mesmo (*ST*, I-II, q. 64, a. 2, rep.).

Objetividade que não se identifica com simplicidade. Apesar de ser mais fácil reconhecer a validade ou perfeição moral de um ato gerado pela virtude da justiça do que de um ato gerado pela virtude da temperança e da fortaleza, isso não o torna mais simples de ser praticado e concebido, uma vez que além de todas as condições que circundam a ação humana geradora da virtude (circunstâncias, objeto, finalidade [*ST*, I-II, q. 18]), ele envolve a consideração do outro (a quem devo algo), algo que não aparece especificamente nas outras virtudes morais (*ST*, II-II, q. 58, a. 10, rep.).

Desse modo, devemos considerar dois polos que constituem o justo meio da justiça. O primeiro é o sujeito, o qual deve ser possuidor da vontade perpetua e constante; o segundo é o outro, ao qual é devido algo. O outro não deve ser considerado genericamente, mas em sua particularidade. Tal particularidade é representada especialmente por sua dignidade, pois devo algo ao outro por ele ser digno desse algo. É a dignidade do outro que determina aquilo que lhe devo, o seu direito.

Alguns questionamentos que podem surgir dessa concepção do justo meio da justiça são “Como a dignidade do outro deve ser considerada? Há uma igualdade entre a dignidade de cada outro? E quando o outro se refere à comunidade, ou ao indivíduo enquanto membro da comunidade, como devemos considerar essa dignidade?” Para respondermos a essas perguntas

devemos investigar as diferentes espécies de justiça, e qual será o modo próprio do justo meio se manifestar em cada espécie.

### 3.3.2. A manifestação do justo meio nas justiças legal e particular

Analisaremos primeiramente o justo meio enquanto propriedade da justiça legal. O outro enquanto objeto dessa espécie de justiça é a comunidade (sociedade à qual pertencemos). A dignidade da comunidade pode ser compreendida em função do bem comum. Ora, toda ação virtuosa praticada por alguém seja em relação a si mesmo, seja em relação a outros, contribui para o bem comum, que é o objeto da justiça legal (*ST*, II-II, q. 58, a. 5, rep.]). Logo, o justo meio da justiça legal deve corresponder a essa condição.

Um aspecto importante a se destacar para entendermos essa formulação é a quais tipos de bem a justiça se refere. Tomás afirmou que o justo meio da justiça pode se referir a bens que por abuso podem se tornar um mal para a pessoa, como as riquezas e as honras, que, em si mesmos, por sua natureza são algo bom: “É o que se vê, com evidência, nas riquezas e honras. Nessas coisas, há lugar para excesso, deficiência e um meio-termo, em relação aos homens, que delas podem usar bem ou mal<sup>61</sup>” (*ST*, II-II, q. 58, a. 10, sol. 2).

Além disso, faz-se conveniente sublinharmos que a dignidade humana considerada categorialmente constitui o justo meio de todas as espécies de justiça. Tal dignidade é predicada também como estática, visto que possui uma correlação direta com a essência do homem, enquanto racional. Há também a dignidade dinâmica, a qual é concebida e classificada a partir do modo da ação humana em direção ao bem. Se o homem busca o bem por vontade própria, maior será sua dignidade comparada com a daquele que busca o bem pelo conselho de outro, ou por coação, ou ainda, não o busca<sup>62</sup>. Além disso, a dignidade deve ser, igualmente, relativa à responsabilidade que determinado indivíduo possui frente à qualidade do bem. Por exemplo, numa sociedade monárquica o monarca possui uma maior dignidade, dado que ele é o responsável máximo pela administração em vista do bem comum.

A justiça legal é condicionada pela dignidade dinâmica. Portanto, o justo meio da justiça legal deve ser constituído tendo como parâmetro a dignidade dinâmica da comunidade, a qual se submete ao bem comum. Um desdobramento que podemos deduzir dessa consideração é que a lei positiva deve ser a manifestação parcial do justo meio da justiça legal, uma vez que

<sup>61</sup> [...] sicut patet de divitiis et honoribus. Et in talibus potest accipi superfluum, diminutum et medium quantum ad homines, qui possunt eis uti vel bene vel male. Et sic circa simpliciter bona dicitur esse iustitia.

<sup>62</sup> SALLES, 2015, p.41.

esse tipo de lei estabelece uma regra elaborada segundo costumes e necessidades próprias de determinada comunidade, não representando a totalidade do justo meio da justiça legal, o qual se encontra expresso mais integralmente na lei natural. Nesse ponto, o justo meio possui extrema importância, pois é somente através do seu reconhecimento que se torna possível o ser humano instaurar leis positivas justas.

Outra consequência prática que se pode deduzir dessa elaboração é que a aplicação de toda lei positiva deve levar em conta tudo aquilo que constitui o justo meio para que possa ser uma aplicação justa (considerando o âmbito da justiça legal). Ou seja, a lei positiva deve ser promulgada, instaurada e aplicada tendo em consideração a dignidade do agente, a dignidade do outro (enquanto comunidade), as circunstâncias, a finalidade e a intenção que envolvem a ação.

O justo meio enquanto propriedade da justiça particular diverge em relação à justiça legal. Podemos encontrar diferença tanto na extensão prática desses conceitos, uma vez que a justiça particular visa o bem particular do indivíduo e a justiça legal visa o bem comum, quanto no caráter de universalização, dado que a última possui um forte caráter de universalização, distintamente da primeira.

Outro ponto a ser acentuado presente nessa perspectiva tomasiana, é que a formulação da lei positiva, a qual deve obrigar a realização de um ato da justiça legal, depende do prudente/justo, o qual deve possuir necessariamente a virtude da justiça particular. Ele deve formulá-la em conformidade com as leis natural, divina. Além disso, somente o prudente/justo é capaz de aplicar um julgamento justo a partir da interpretação da lei positiva. Tal julgamento consiste na avaliação da conformidade da ação do sujeito com a particularidade do justo meio clamado pela lei, ou com o justo meio necessário nas relações particulares (da justiça particular). Podemos deduzir dessa elaboração que a lei positiva não é auto interpretativa, uma vez que sua reta interpretação depende do exercício do prudente/justo.

Explicitadas as principais consequências e particularidades do justo meio enquanto propriedade da justiça legal e particular, faz-se conveniente investigarmos sua manifestação nos diferentes tipos da justiça particular: comutativa e distributiva.

### **3.3.3. A manifestação do justo meio nas justiças comutativa e distributiva**

Na *ST*, II-II, q. 61, a. 4, Tomás de Aquino defendeu que há uma distinção entre o justo meio da justiça distributiva e da comutativa. Na justiça distributiva o justo meio é considerado a partir de uma proporção geométrica, isto é, uma proporção em que o seu termo é resultado de

uma razão numérica em comum. Tomás exemplificou “Como se disséssemos: 6 está para 4, como 3 está para 2, pois em ambos se encontra a mesma proporção sequiáltera, na qual o número maior inclui uma vez e meia o menor<sup>63</sup>” (ST, II-II, q. 61, a. 2, rep.)

Distintamente, na justiça comutativa, o justo meio é considerado segundo uma proporção aritmética. Isto é, ele é estabelecido pela igualdade do excedente quantitativo, o autor exemplificou:

[...] assim, 5 é o meio entre 6 e 4, pois entre um e outro, conserva sempre a diferença de uma unidade. Se, portanto, de início, as duas partes tinham 5, e uma delas recebe 1 que pertencia à outra, terá então 6, enquanto essa outra ficará com 4. Haverá justiça, se ambas voltarem ao justo meio, tirando-se 1 a quem tem 6 e dando-o a quem tem 4. Um e outro terão 5, o que corresponde ao meio-termo<sup>64</sup> (ST, loc. cit.).

O Aquinate explicou que essa diferença entre as manifestações do justo meio das duas espécies de justiça ocorre porque o justo meio dessa virtude se estabelece com relação à realidade, não somente à razão, como é o caso das outras virtudes morais; portanto, “haverá [...] diversidade no meio-termo, se há diversidade na realidade<sup>65</sup>” (ST, II-II, q. 61, a. 2, sol. 1).

Apontada a diferença da manifestação do justo meio nas duas espécies da justiça particular, investigaremos, a seguir, qual é a consequência dessa diferença quando relacionada com a dignidade do objeto de cada espécie da justiça particular, ou seja, se há algum desdobramento na constituição do justo meio de cada justiça particular.

Na justiça distributiva a dignidade dinâmica é essencial para sua constituição, visto que a distribuição leva em conta a dignidade do indivíduo enquanto pertencente à comunidade. Isso fica evidente nas seguintes palavras de Santo Tomás: “Com efeito, a igualdade da justiça distributiva consiste em dar às diferentes pessoas atribuições diversas, proporcionalmente à dignidade dessas pessoas<sup>66</sup>” (ST, II-II, q. 63, a. 1, rep.). Logo, o justo meio dessa espécie de justiça é constituído, especialmente, pelo tipo ou grau de dignidade possuída pelo indivíduo que receberá determinada distribuição.

<sup>63</sup> *Sicut si dicamus quod se habent sex ad quatuor, ita se habent tria ad duo, quia utrobique est sesquialtera proportio, in qua maius habet totum minus et mediam partem eius [...]*. A tradução da Edições Loyola, utilizada por nós, mantém o termo latino (sequialtera), que não se encontra no vocabulário português. O significado é 1,5, ou seja, 3 é 1,5 de 2 e 6 é 1,5 de 4.

<sup>64</sup> [...] *sicut quinque est medium inter sex et quatuor, in unitate enim excedit et exceditur. Si ergo a principio uterque habebat quinque, et unus eorum accepit unum de eo quod est alterius; unus, scilicet accipiens habebit sex, et alii relinquentur quatuor. Erit ergo iustitia si uterque reducatur ad medium, ut accipiat unum ab eo qui habet sex, et detur ei qui habet quatuor: sic enim uterque habebit quinque, quod est medium.*

<sup>65</sup> [...] *et ideo secundum diversitatem rerum diversimode medium accipitur.*

<sup>66</sup> *Consistit enim aequalitas distributivae iustitiae in hoc quod diversis personis diversa tribuuntur secundum proportionem ad dignitates personarum.*



Outro aspecto importante para a constituição do justo meio da justiça distributiva é a consideração do tipo de comunidade em que ele será aplicado. Uma vez que, dependendo do modo de organização das relações políticas e econômicas de uma comunidade, o bem determinante da dignidade dinâmica é relativizado seguindo as determinações do ideal dessa organização comunitária, Tomás exemplificou: “Em uma comunidade aristocrática, essa preeminência (do indivíduo na comunidade) se considera tendo em conta a virtude; na oligárquica, se olha a riqueza; na democrática, se mira a liberdade. Em outras comunidades, se levam em conta outros critérios<sup>67</sup>” (ST, II-II, q. 61, a. 2. rep.).

A justiça comutativa analisada de modo absoluto considera sobretudo a dignidade categorial. Podemos afirmar isso, pois ela visa manter ou “restabelecer alguém na posse ou no domínio do que é seu<sup>68</sup>” (ST, II-II, q. 62, a. 1, rep.). Para melhor explicitarmos essa relação entre a justiça comutativa e a dignidade categorial humana iremos expor brevemente a ST, II-II, q. 66, a. 1.

Nesse artigo, Tomás demonstrou que a posse das coisas exteriores é, de certo modo, natural ao homem<sup>69</sup>, dado que pela razão e pela vontade, o ser humano pode usá-las para aquilo que lhe é útil. Sua justificativa é sustentada pela sua cosmovisão, explicou o Aquinate: “Pois sempre os seres menos perfeitos existem para o mais perfeito [...] E tal domínio natural sobre as outras criaturas compete ao homem, porque é dotado de razão, na qual consiste a imagem de Deus<sup>70</sup>” (ST, II-II, q. 66, a. 1, rep.). O direito que nasce dessa condição deve ser garantido especialmente pela justiça comutativa, uma vez que o seu objeto é garantir aquilo que pertence ao homem. Logo, de maneira absoluta, o justo meio da justiça comutativa é constituído atendendo à dignidade categorial do ser humano.

Todavia, em determinadas situações, a justiça comutativa deve levar em consideração a dignidade dinâmica do homem. Torna-se evidente tal afirmação quando o Aquinate afirmou:

Em todos esses casos, o princípio da justiça comutativa exige igualdade na compensação entre a injúria infligida, e a ação reparadora. Porém, a igualdade não seria sempre realizada, se o culpado tivesse que sofrer um mal especificamente idêntico ao que causou. Com efeito, quando alguém fere uma pessoa mais elevada do que ele, a ação praticada superaria a pena a ele infligida, se esta fosse idêntica ao mal

---

<sup>67</sup> *Quae quidem principalitas in aristocratica communitate attenditur secundum virtutem, in oligarchica secundum divitias, in democratica secundum libertatem, et in aliis aliter.*

<sup>68</sup> *Respondeo dicendum quod restituere nihil aliud esse videtur quanto iterato aliquem statuere in possessionem vel dominium rei suae.*

<sup>69</sup> Posse enquanto uso.

<sup>70</sup> [...] *semper enim imperfectiora sunt propter perfectiora [...] Hoc autem naturale dominium super ceteras creaturas, quod competit homini secundum rationem, in qua imago Dei consistit [...].*

causado pela ação. Quem fere o príncipe não é punido apenas por uma ferida semelhante, mas por penalidade maior<sup>71</sup> (*ST*, II-II, q. 61, a. 4, rep.)

Uma vez que o príncipe é um indivíduo, ao feri-lo, a “restituição” do bem deve ser feita por um ato de justiça comutativa. Esse ato deve considerar também a dignidade dinâmica do príncipe. Portanto, o justo meio da justiça comutativa deve ser constituído segundo os dois tipos de dignidade: a categorial e a dinâmica.

Logo, a diferença na constituição do justo meio das justiças comutativa e distributiva não se distingue radicalmente quando analisada sob o aspecto da dignidade de seus objetos. Apesar da justiça comutativa visar sobre tudo a dignidade categorial, ela também visa (ao seu modo) a dignidade dinâmica, como a justiça distributiva. Finalizada a investigação sobre esse aspecto do justo meio, explicitaremos, por fim, como se manifesta o justo meio em relação aos extremos (injustiças) da justiça, possibilitando, assim, uma análise completa do justo meio enquanto propriedade da justiça, em Tomás de Aquino.

### 3.3.4. A corrupção do justo meio enquanto propriedade da justiça (os extremos)

Como demonstramos, Tomás destacou dois tipos de injustiças, uma oposta à justiça legal e a outra oposta à justiça particular (*ST*, II-II, q. 59, a. 1, rep.). O justo meio da justiça legal é agir em vista do bem comum, logo, o não cumprimento do justo meio será agir corrompendo o bem comum, isso será a injustiça legal. Tomás não esclareceu em sua obra *Suma de Teologia* quais são os extremos de maneira específica da injustiça ilegal. É possível deduzirmos uma possibilidade. Investiguemos.

Encontramos um breve trecho em que Tomás descreve brevemente os extremos da justiça genericamente na *ST*, I-II, q. 64, a. 2, rep., ele afirma “o meio-termo de razão na justiça coincide com o meio real, precisamente porque ela dá a cada um o que lhe é devido, nem mais nem menos<sup>72</sup>”. Esse trecho por si só não é suficiente para compreendermos os extremos da justiça, em Tomás de Aquino. A única coisa que se pode concluir é que a injustiça consiste em ter mais do que é devido ou ter menos.

Podemos confirmar e complementar essa interpretação ao investigarmos os *Comentários à Ética Nicomaquéia* elaborados pelo Aquinate. Nessa obra ele afirmou:

<sup>71</sup> *Nam primo quidem, cum quis iniuriose laedat alterius personam maiorem, maior est actio quam passio eiusdem speciei quam ipse pateretur Et ideo ille qui percutit principem non solum repercutitur, sed multo gravius punitur.*

<sup>72</sup> *Et ideo medium rationis in iustitia est idem cum medio rei, inquantum scilicet iustitia dat unicuique quod debet, et non plus nec minus.*

E ele [Aristóteles] diz que o ato de injustiça é duplo: uma forma de injustiça consiste em ter menos quanto aos bens, o que corresponde a ter mais quanto aos males, isto é sofrer uma injustiça. A outra forma de injustiça consiste em ter mais quanto aos bens e menos quanto aos males, e isso é agir injustamente. Logo, a partir daí, pode-se argumentar que à injustiça pertence agir injustamente: mas ter menos bens ou mais males não é agir injustamente, mas sofrer a injustiça; logo, isso não pertence à malícia da injustiça. A justiça é o meio entre ter de mais e ter de menos, como acima foi considerado; logo, a justiça não é a medida entre duas malícias<sup>73</sup> (*In Ethic., lib. V, l. 10, n.6-7*).

Num primeiro momento, pode-se afirmar que a mediania da justiça se consolida entre duas disposições contrárias, uma representada pelo polo que age voluntariamente dando menos bens ao outro do que lhes é devido, ou adquirindo mais bens do outro do que tem direito. Esses dois atos implicam na mesma disposição: ter mais dos bens e menos dos males. O outro extremo é representado pelo polo que padece esses dois tipos de atos, ou seja, o outro.

Essa elaboração possui consequências práticas. Pois um ato formalmente injusto contém em si os dois extremos em relação ao justo meio da justiça. O que torna tal justo meio singular, visto que o justo meio das outras virtudes morais (temperança e fortaleza) está entre dois extremos opostos que não se manifestam juntos quando realizados.

Fundamentada a noção dos extremos da justiça, pode-se deduzir que a injustiça ilegal é constituída pelo extremo de um indivíduo que age corrompendo o bem comum, e por outro extremo, representado pela comunidade, que, involuntariamente, padece pelo ato injusto do indivíduo. Como, por exemplo, quando um governante age buscando interesses próprios que divergem dos interesses da comunidade.

A injustiça particular será constituída dessa mesma maneira. Todavia, ela atinge o âmbito particular. Quando um indivíduo lesa voluntariamente outro indivíduo que sofre involuntariamente as consequências desse ato se constituem os dois extremos da injustiça. Por exemplo: o furto de um carro, ou o não pagamento de alguma compra efetuada.

Por fim, convém ressaltar que somente a injustiça enquanto princípio ativo (daquele que age) pode ser considerada como vício, uma vez que o padecer involuntariamente não deve ser considerado como vício. Portanto, o justo meio da justiça não se encontra entre duas paixões, como nas virtudes que versam sobre as paixões, mas entre um ato fruto de uma disposição

---

<sup>73</sup> *Et dicit, quod duplex est iniustificatio: una quidem quae consistit in minus habere de bonis, ad quam refertur plus habere de malis, quod est eiusdem rationis: et hoc est iniustum pati. Alia autem iniustificatio est habere maius in bonis et minus in malis, et hoc est iniustum facere. Ex his ergo potest sic argumentari: ad iniustitiam pertinet iniustum facere: sed habere minus in bonis vel plus in malis, non est iniustum facere sed iniustum pati; ergo hoc non pertinet ad malitiam iniustitiae. Iustitia vero est medium inter plus habere et minus habere, ut supra habitum est; ergo iustitia non est media inter duas malitias.* Tradução Nossa.

viciosa e uma paixão, pela qual o paciente sofre involuntariamente, havendo, assim, dois polos distintos que implicam entre si e manifestam dois aspectos opostos da injustiça.

Desse modo, apresentamos mais um aspecto que torna singular o justo meio enquanto propriedade da justiça. Encerrando, assim, nossa dissertação, a qual possuía como objetivo específico explicar cada particularidade dessa noção tomasiana.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nessa dissertação, objetivamos demonstrar o papel e a importância do justo meio enquanto propriedade da justiça na formulação filosófica-teológica de Tomás de Aquino. Para alcançarmos esses objetivos, fez-se necessário apresentarmos os pressupostos metafísicos-antropológicos que, juntos, formam o fundamento teórico moral tomasiano. Investigamos os conceitos centrais da doutrina moral tomasiana: natureza, natureza humana, a estrutura do agir humano e o hábito.

Partindo daquilo que há de mais genérico na definição do homem (a natureza), traçamos um percurso teórico até a qualidade accidental (o hábito) que possibilita a ação nomeada especificamente como humana. Demonstrada a relevância do hábito no pensamento do Aquinate, aprofundamos a investigação em torno desse conceito através da pesquisa sobre sua origem etimológica, sua relação com as potências da alma humana e a sua divisão em espécies distintas. Concluímos, esse primeiro capítulo de nossa dissertação, apontando para a função indispensável do hábito para o pensar moral de Tomás de Aquino.

No segundo capítulo de nossa dissertação, detivemo-nos na exposição do conceito de justiça e seus aspectos principais, encontrados especialmente na obra *Suma de Teologia*, de Tomás de Aquino. Perscrutamos o sentido dessa virtude desde a noção de sua natureza, até a definição de seu contrário, ou seja, a injustiça.

Identificamos nessa perscrutação a riqueza da herança conceitual (filosófica e jurídica) assumida por Tomás de Aquino; a complexidade e magnitude dessa virtude devido ao seu objeto próprio. Verificamos também que as relações entre justiça, direito e lei são imprescindíveis para que haja uma sociedade justa e harmoniosa. Examinamos, por último, a peculiaridade do vício da injustiça e o dano que pode gerar tal vício para cada indivíduo humano e para sociedade.

No último capítulo de nossa dissertação, discorremos sobre o justo meio enquanto propriedade da virtude e sobre sua realização específica enquanto propriedade da justiça. Nesse capítulo, constatamos a riqueza da noção aristotélica de justo meio através das diversas interpretações possíveis desse conceito, bem como a importância e o papel do justo meio enquanto propriedade da justiça na formulação tomasiana, presente sobretudo na *Suma de Teologia*.

Com isso chegamos a diversas conclusões. Por um lado, o justo meio no caso da virtude é sempre relativo a nós, mesmo no caso da justiça, embora de modo especial. Quanto à própria coisa, porém, o justo meio é simplesmente o correto segundo a reta razão. Mas este correto (no

caso da temperança e fortaleza) equivale à maneira racional de comportar-se em relação aos apetites concupiscíveis (desejos/repugnâncias sensíveis, espontâneas em relação ao agradável/desagradável) e irascíveis (reações espontâneas em relação aos obstáculos/ameaças). Este justo meio não existe abstratamente, como um ideal de mais ou menos temperança e fortaleza. Não existem dois justos meios, um quanto à coisa e outro quanto a nós. O ideal (quanto à coisa) é aquilo que é o conteúdo da decisão correta, que está em conformidade com a reta razão, de tal modo, porém, que também as paixões/sentimentos sejam conformes a essa decisão (não contrários). Em concreto: que se goste de agir bem. Mas este justo meio correto depende sempre das circunstâncias particulares (individuais), em que se encontra o agente (quanto a nós).

O melhor termo para essa relatividade (quanto a nós) é “circunstância”, “situação” e isto inclui o indivíduo, seu caráter, sua natureza, sua cultura, etc. O universal (correto) adapta-se ao particular (situação individual, cada caso). Evidentemente, o não-correto no controle/educação do sentimento na sua adequação ao que manda a razão pode ser por deficiência ou por excesso: renunciar ao gosto (e impulso espontâneo) quando não é necessário/conveniente ou ceder ao gosto (impulso espontâneo) quando não é permitido.

A principal peculiaridade do justo meio da justiça está em sua realização exterior, a qual é condicionada pela realidade das relações com o outro. O que implica um caráter quantitativo, distintamente das outras virtudes morais. O caráter quantitativo do justo meio da justiça não contraria seu caráter qualitativo no sentido de conformidade com a reta razão. Ademais, o justo meio da justiça envolve uma complexidade, já que sua realização pode ser assegurada formalmente (enquanto ele é causado pelo hábito virtuoso da justiça moral) ou materialmente (enquanto é assegurado por uma imposição, legal, por exemplo, contrária à vontade do agente). Além disso, concluímos que o justo meio da justiça não se encontra numa mediania entre duas paixões contrárias (como no caso da temperança e da fortaleza), mas ele se encontra mais especificamente na mediania entre uma ação exterior voluntária que visa ter mais quanto aos bens (menos quanto aos males) e uma paixão (um sofrer) involuntária gerada pela ação de um outro, as quais se realizam concomitantemente num ato de injustiça formal.

Ainda, concluímos que a terminologia de Porfírio não coincide com a de Aristóteles, mas não se opõe a ela, porque tratam de coisas diferentes. Porfírio divide predicados entre essenciais, próprios e acidentais. Aristóteles divide o ente em substância e acidentes (categorias supremas). S. Tomás usa as duas divisões. Portanto, os acidentes aristotélico-tomistas podem ser próprios (como a inteligência, vontade, as propriedades das virtudes) ou acidentais (como a

quantidade [tamanho] de uma árvore). Mas o tamanho como tal (= quantidade) é próprio de todo ente corpóreo/material.

Por fim, encerramos a presente dissertação afirmando a grandiosidade e a característica holística da formulação tomasiana do justo meio enquanto propriedade da justiça, sendo possível adequá-la às condições éticas atuais, buscando responder às inquietações morais que assolam a sociedade hodierna.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Coleção: Os Pensadores. 1ª ed. São Paulo: Abril S/A Cultura e Industrial, 1973.

\_\_\_\_\_. *Física*. Madrid: Editorial Gredos, 1995.

\_\_\_\_\_. *Órganon*. Bauru: Edipro, 2005.

BÍBLIA de Jerusalém. Nova ed. rev. e ampl. 2. impr. São Paulo: Paulus, 2003.

CAMPOS, Sávio Laet de Barros. *A ética filosófica em Tomás de Aquino*. 2ª ed. Porto Alegre: Editora Fi, 2017.

CAJETAN, Tommaso de Vio. *Commentarium in Summa Theologiae*.

ELDERS, Leo J. (S.V.D.). *L'Éthique de Saint Thomas d'Aquin: Une lecture de la Secunda pars de la Somme de théologie*. Paris: Les Presses universitaires de l'IPC, 2005.

GARDEIL, Henri-Dominique. *Iniciação à Filosofia de São Tomás: Psicologia, Metafísica*. São Paulo: Paulus, 2013.

GAUTHIER, René-Antoine. *Introdução à Moral de Aristóteles*. Tradução Maria José Ribeiro. Lisboa: Publicações Euro-América, 1922.

GORDILHO, Heron José de Santana; DOS SANTOS JUNIOR, Cristóvão José. *The Legal Status of Animals in Roman Tradition*. RLJB, ano 6 (2020) n.4, p.1411-1445. Disponível em: [https://www.cidp.pt/revistas/rjlb/2020/4/2020\\_04\\_1411\\_1445.pdf](https://www.cidp.pt/revistas/rjlb/2020/4/2020_04_1411_1445.pdf). Acesso em 17 de novembro de 2020.

GRANERIS, Giuseppe. *Contributi tomistici alla filosofia del diritto*. Torino, Società editrici internazionale, 1949.

GRISEZ, Germain. *O primeiro princípio da razão prática: Um comentário à Summa Theologiae, I-2, q. 94, a. 2*. Revista Direito GV 6. São Paulo: v. 3, n. 2, p.179-218, Jul-Dez, 2007. Disponível em: <http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/revdireitogv/article/view/35188/33992>. Acesso em 23 de novembro de 2020.



HOBUSS, João Francisco Nascimento. *Virtude e mediedade em Aristóteles*. 258 p. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2006.

LAGRANGE, Reginaldus Garrigou O. P. *De Gratia: Commentarius in Summam Theologicam S. Thomae I<sup>ae</sup> II<sup>ae</sup> q. 109 – 114*. Torino: Stab. Graf. Moderno, 1947.

LEFÉBURE, Marcus O. P. *Introduction in St. Thomas Aquinas, Summa Theologiae*, Vol. 38. Londres: Blackfriars, Eyre and Spottiswoode, 1975.

LEIGHTON. *Relativizing moral excellence in Aristotle*. Apeiron XXV, 1992, p. 49-66.

LIBERA, Alain de. *La Querelle des universaux: De Platon à la fin du Moyen Âge*. Paris: Éditions du Seuil, 1996.

NASCIMENTO, Fernando Luiz. *O Papel do Conceito de Justo Meio na Ética a Nicômaco*. Phrónesis, v.6, nº2, jul/dez. Campinas, SP: PUC-Campinas, Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Filosofia, 2004.

NICOLAS, Marie-Joseph. *Suma Teológica*, 4ª ed., Vocabulário da Suma Teológica. Edição bilíngue coordenada por Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira. São Paulo: Loyola, 2014, vol. I.

PLATÃO. *Teeteto e Crátilo*. Belém: EDUFPA, 2007.

PIEPER, Josef. *Virtudes Fundamentais: As virtudes cardeais e teologais*. São Paulo: Cultor de Livros, 2018.

POPE, Stephen J. (org.). *The Ethics of Aquinas*. Washington: Georgetown University Press, 2002.

PORFÍRIO DE TIRO, *Isagoge: Introdução às Categorias de Aristóteles*. São Paulo: Attar Editorial, 2001.

PORTER, Jean. *The Recovery of Virtue. The Relevance of Aquinas for Christian Ethics*. Louisville, Kentucky: Westminster / John Knor Press, 1990.

REIS, A. T. dos. *La Justice Humaine chez Thomas d'Aquin*. 321 p. Tese (Doutorado em Filosofia) École doctorale de l'École Pratique des Hautes Études, Paris, 2015.

RONHEIMER, Martin. *Sins Against Justice (IIa-IIaw, qq. 59-78)*. In POPE, Stephen J. (org). *The Ethics of Aquinas*. Washington: Georgetown University Press, 2002.

SALLES, Sergio de Souza. *Os sentidos de dignidade em Tomás de Aquino*. XXIV CONGRESSO NACIONAL DO CONPEDI - UFMG/FUMEC/DOM HELDER CÂMARA. Filosofia do Direito I. Belo Horizonte, 2015. Disponível em: <http://conpedi.danilolr.info/publicacoes/66fsl345/2p7e8wdv/U6dA48bg0o2t956V.pdf>. Acesso em 18 de janeiro de 2021.

SÁNCHEZ, Eduardo. *La esencia del Hábito según Tomás de Aquino y Aristóteles. Cuadernos de Anuario Filosófico – Serie universitaria. Departamento de Filosofía – Universidad de Navarra*. Pamplona: Eurograf, 2000, nº107.

SANTOS, Bento Silva. *Os argumentos de Boécio (CA. 480-524) pró e contra os universais no segundo comentário à Isagoge de Porfírio*. Síntese - Revista de Filosofia., Belo Horizonte, vol. 31, n. 97, p. 187-202, 2003.

SERTILLANGES, A. D. *La Philosophie Morale de Saint Thomas D'Aquin. Deuxième Édition*. Paris: Librairie Félix Alcan, 1922.

SON, Eunsil. *Miséricorde n'est pas défaut de justice: Savoir humain, révélation évangélique et justice divine chez Thomas d'Aquin*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2018.

TOMÁS, de Aquino, Santo. *Commentarium in Sententiis. Textum Parmae*, 1858. Disponível em: <https://www.corpusthomisticum.org/snp3037.html>. Acessado entre os dias 01 de outubro e 10 de dezembro de 2020.

\_\_\_\_\_. *Sententia libri Ethicorum*. Edições Leoninas, 1969. Disponível em: <https://www.corpusthomisticum.org/ctc0314.html>. Acessado entre os dias 10 de janeiro e 01 de fevereiro de 2021.

\_\_\_\_\_. *Suma Contra os Gentios*. Edição bilíngue. vol. I-IV. São Paulo: Loyola, 2015-2016.

\_\_\_\_\_. *Suma Teológica*. Edição bilíngue coordenada por Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira. Vol. I-II. São Paulo: Loyola, 2014-2015, 4ª ed...

\_\_\_\_\_. *Suma Teológica*. Edição bilíngue coordenada por Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira. Vol.III-IV-VI. São Paulo.: Loyola, 2013-2017, 3ª ed..

\_\_\_\_\_. *Suma Teológica*, Edição bilíngue coordenada por Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira. Vol. V. São Paulo: Loyola, 2016, 5ª ed.

\_\_\_\_\_. *Suma Teológica*, Edição bilíngue coordenada por Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira. vol. VII. São Paulo: Loyola, 2013, 2ª ed.

\_\_\_\_\_. *Questiones disputatae: de anima. Textum Taurini*, 1953. Disponível em: <https://www.corpusthomisticum.org/qda01.html>. Acessado entre os dias 05 de setembro de 2020 e 01 de fevereiro de 2021.

\_\_\_\_\_. *Questões disputadas: O poder de Deus*. Campinas: Ecclesiae, 2013.

URMSON, J. O. *Aristotle's Ethics*. New York: Basil Blackwell, 1988.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*. 4ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

VEIGA, Bernardo. *A Ética das virtudes segundo Tomás de Aquino*. Campinas: Ecclesiae, 2017.