



A QUESTÃO NORMATIVA À LUZ DA
FILOSOFIA MORAL DE SANTO TOMÁS DE
AQUINO

DOI: <https://doi.org/10.4013/con.2022.18.1.03>

Julian Ritzel Farret

Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Pelotas (UFPel)

julian.farret@hotmail.com

<http://lattes.cnpq.br/3190046202752029>

Willian Kalinowski

Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Pelotas (UFPel) / Bolsista CAPES

willianka2013@gmail.com

<http://lattes.cnpq.br/5600315101126405>

RESUMO:

Este trabalho pretende descrever a denominada questão normativa, apresentada pela Professora Christine M. Korsgaard em seu *The Sources of Normativity*, e, depois, apresentar a filosofia moral tomista, procurando, nela, uma possível resposta ao problema. O trabalho, primeiro, introduz o pensamento moral de Korsgaard, apresentando o problema, e o seu argumento para encontrar a fonte da normatividade. Em um segundo momento, apresenta os fundamentos da teoria moral de Tomás de Aquino, aprofundando-se, especialmente, no estudo do ato voluntário – dado seu caráter central no estudo da moral – e da ordenação dos atos ao fim. Por fim, procura-se compreender a natureza da lei moral, com destaque para as noções de obrigação e de sanção.

PALAVRAS-CHAVE:

Moral. Normatividade. Tomás de Aquino. Christine Korsgaard. Questão normativa.

THE NORMATIVE QUESTION UNDER ST. THOMAS AQUINAS MORAL PHILOSOPHY

ABSTRACT:

This paper proposes to describe the normative question, presented by Professor Christine M. Korsgaard in her *The Sources of Normativity*, and then to present the Thomistic moral philosophy, looking for a answer to the problem. The work first introduces Korsgaard's moral thought, presenting the problem, and her argument for finding the source of normativity. In a second moment, it presents the foundations of the moral theory of Thomas Aquinas, deepening, especially, in the study of the voluntary act – given its central character in the study of morals – and the ordering of acts to an end. Finally, it seeks to understand the nature of the moral law, with emphasis on the notions of obligation and sanction.

KEYWORDS:

Morality. Normativity. Thomas Aquinas. Christine Korsgaard. Normative question.

Introdução

Este trabalho consiste em uma tentativa de, a partir da conferência *The Sources of Normativity* da Professora Christine M. Korsgaard, apresentada junto ao Clare Hall da Universidade de Cambridge nos dias 16 e 17 de novembro de 1992 e publicada pela *The Tanner Lectures On Human Values*, apresentar, ainda que sucintamente, a filosofia moral de Santo Tomás de Aquino e nela procurar uma possível resposta à chamada “questão normativa”. Para tanto, antes, será exposto o problema e a resposta de Korsgaard, assim como expostas pela autora em sua conferência.

Ao longo de suas conferências publicadas em *The Sources of Normativity*, Christine Korsgaard enfrenta um relevante problema da teoria moral, tentando responder à questão: “por que ser moral?”. A esse desafio deu o nome de “questão normativa”, que, explica ela, é de importância urgente, pois as obrigações morais, muitas vezes, nos exigem graves sacrifícios. (KORSGAARD, 1996, p. 9). Para Korsgaard, a questão é um apelo à justificação e, em *The Sources of Normativity*, ela tenta, precisamente, oferecer uma resposta satisfatória a este apelo. Ao formular seu argumento, propõe estabelecer um critério de adequação justificativa para a autoridade das reivindicações morais, oferecendo uma explicação da fonte de sua autoridade.

2. A resposta de Korsgaard

2.1 Teoria moral de Korsgaard: uma apresentação geral

Korsgaard abre *The Sources of Normativity* discutindo o desafio que enfrenta o teórico moral. Uma teoria moral satisfatória, afirma ela, está encarregada de encontrar uma solução para o problema da questão normativa que – ao perguntar “por que ser moral?” – ameaça a moralidade com uma regressão. O que se procura é uma razão não condicionada para justificar a ação moral. Se uma teoria moral não pode oferecer um fim ao regresso, então ela não evita a ameaça do ceticismo moral que, esclarece Korsgaard, não é ceticismo sobre a existência das verdades morais, mas sobre a sua autoridade sobre as pessoas. Em suma, uma teoria moral satisfatória explica não só como as verdades morais obrigam os agentes morais, mas também, e principalmente, por que os agentes morais devem obedecer à autoridade dessas verdades. Ou seja, devem existir premissas nesta justificação que serão pilares sólidos para a construção do edifício moral.

Na tentativa de formular uma teoria moral que satisfaça ambos os critérios de adequação, ela afirma que, para ter sucesso, sua teoria deve atender a três condições. (KORSGAARD, 1996, p. 16). Primeiro, a teoria deve abordar *o agente*. A moralidade, explica ela, leva um agente a fazer a pergunta em um nível pessoal, que se pergunta: por que devo obedecer? Não é uma questão na terceira pessoa, mas uma pergunta em primeira pessoa. É uma questão sobre a natureza da autoridade, sobre o que a moralidade tem sobre mim. Pois, por mais que haja na própria natureza das coisas um bem que inclina o agente à boa ação, esse bem, sem o assentimento da vontade do agente, não tem superpoderes. Por essa razão, Korsgaard afirma que sua teoria deve oferecer uma resposta subjetiva. Segundo: a teoria deve encontrar uma condição daquilo que Bernard Williams chama de “transparência.” (KORSGAARD, 1996, p. 17).

Em suas palavras:

Uma teoria moral normativa deve ser aquela que nos permite agir à luz plena do conhecimento do que é moralidade e porque somos suscetíveis às suas influências e, ao mesmo tempo, nos permite acreditar que nossas ações são justificadas e fazem sentido. (KORSGAARD, 1996, p. 17).¹

Por fim, a teoria deve apelar ao nosso senso de identidade, à concepção de quem consideramos ser. Korsgaard explica que, na medida em que a moralidade exige sacrifícios, às vezes até a morte, uma

¹ No original: “A normative moral theory must be one that allows us to act in the full light of knowledge of what morality is and why we are susceptible to its influences, and at the same time to believe that our actions are justified and make sense.”

teoria moral deve explicar como as reivindicações morais se ligam à nossa identidade. Diz ela: “Se vale a pena morrer por uma obrigação moral, então violá-las deve ser pior que a morte. E isso significa que elas devem vir de uma profunda percepção de quem somos.”² (KORSGAARD, 1996, p. 18). Ao afirmar isso, recordamos a importância de um estudo sério de metafísica e ontologia, pois apenas este estudo pode fazer-nos conhecer aquilo que somos. Estudar a moral, a epistemologia, a física, bem como a metafísica é sempre ter em conta que o homem possui uma natureza, uma origem e um destino, e esse estudo específico, o da moral, pressupõe um estudo de ordem psicológica e metafísica.

Essa visão da moralidade como sujeito prático é herdada do trabalho de Kant, cujo relato da teoria moral se identifica como um “apelo à autonomia”: uma visão na qual os movimentos práticos do próprio agente darão origem às razões e obrigações da normatividade. Nesse sentido, ela explica, “a fonte da normatividade deve ser encontrada na própria vontade do agente, em particular no fato de que as leis morais são as leis da própria vontade do agente e que suas reivindicações são aquelas que ela está preparada para fazer a si mesma.”³ (KORSGAARD, 1996, p. 19). A autora afirma que a atividade legislativa envolvida em tal visão deriva da capacidade humana de reflexão autoconsciente: ao refletir sobre nossas ações (ou possibilidades de ação), determinamos que alguns fins são bons e algumas ações são corretas e, ao fazê-lo, identificamos determinados fins como ações valiosas. Esse processo de reflexão nos leva a nos tornarmos uma espécie de autoridade sobre nós mesmos, nos dando razões para agir de uma maneira e não de outra. É essa autoridade, ela afirma, que dá origem à normatividade das reivindicações morais. (KORSGAARD, 1996, p. 19-20).

O apelo à autonomia, afirma Korsgaard, é de fato um relato realista em um sentido limitado. Na medida em que admite que existem maneiras certas e erradas (= rastreamento da verdade) de responder a questões morais, ela pressupõe a existência de bons fins e ações corretas como respostas “reais” a essas questões morais. Korsgaard tem o cuidado de notar, porém, que essa visão difere das visões conservadoras mais tradicionais do realismo moral. Ela se refere à sua forma de realismo moral como “realismo moral procedimental”, a designar uma visão de que os fatos morais emergem dos processos volitivos humanos. A verdade, ela explica, refere-se a fatos morais obtidos através de procedimentos corretos. (KORSGAARD, 1996, p. 36). Essa forma de realismo é contrastada com o que ela chama de “realismo moral substantivo”: a visão de que existem fatos morais independentes da atividade volitiva

² No original: “If moral claims are ever worth dying for, then violating them must be in a similar way, worse than death. And this means that they must issue in a deep way from our sense of who we are.”

³ No original: “the source of normativity must be found in the agent’s own will, in particular in the fact that the laws of morality are the laws of the agent’s own will and that its claims are ones she is prepared to make on herself.”

humana. A verdade, neste caso, se aplica a saber se as reivindicações morais correspondem a entidades morais no mundo. (KORSGAARD, 1996, p. 36-37).

Korsgaard explica que, por causa dos compromissos ontológicos do realismo substantivo, entende os procedimentos para responder às questões normativas como métodos para descobrir partes do mundo. Procedimentos são maneiras de “descobrir” os fatos normativos da moralidade. Por essa razão, o realismo moral substantivo trata a ética como um ramo do conhecimento: um ramo que busca o conhecimento da parte normativa do mundo (KORSGAARD, 1996, p. 37). Korsgaard considera essa abordagem, se não equivocada, pelo menos em nítido contraste com seu projeto prático. A moral, no seu nível mais básico, ela insiste, diria respeito a questões de ação, não de conhecimento.

2.2 Argumento de Korsgaard: a fonte da normatividade moral

Segundo Korsgaard, a compreensão da fonte da normatividade das reivindicações morais se divide em três etapas:

(a) em um primeiro momento, a autora apresenta um argumento transcendental, a fim de demonstrar que a normatividade surge da estrutura reflexiva da consciência humana. Ela descreve o caráter da consciência humana e, com base nisso, demonstra como isso requer razões e torna a normatividade possível.

(b) em seguida, ela identifica as condições necessárias e universais da normatividade moral, pela valorização de nossas concepções de nós mesmos como seres humanos. Korsgaard argumenta que, se valorizamos nossa identidade prática como seres humanos, devemos valorizar nossa humanidade em geral. Se valorizamos a humanidade em geral, então vamos valorizar a humanidade dos outros. Ao valorizar a humanidade dos outros, eles podem fazer reivindicações normativas sobre nós – afirmações normativas do tipo moral.

(c) por fim, Korsgaard revisita a afirmação de que valorizar sua própria humanidade implica valorizar a humanidade dos outros.

Ela apresenta, então, um argumento wittgensteiniano e rejeita a existência de razões particulares. Segundo a autora, as razões pelas quais nos obrigamos são as mesmas razões pelas quais somos obrigados pelos outros. Sendo assim, se a valorização de nossa humanidade nos obriga a agir de certa forma, então, por uma extensão lógica, somos obrigados a valorizar os outros de maneira semelhante.

a) O argumento transcendental

Seu argumento transcendental pressupõe o caráter racional da natureza humana. Razões surgem necessariamente da estrutura reflexiva da consciência humana. Por natureza, ao deparar-se com um

estímulo, nossa consciência nos faz retroceder, criando, assim, espaço para reflexão sobre esse estímulo. Nesse espaço, nossa consciência trata o estímulo como um motivo de ação. Pela reflexão, determinamos se endossamos ou rejeitamos a razão.

Para Korsgaard, as razões são uma parte essencial da vida prática. Negá-las seria como negar a realidade das cores. É somente sob a influência da atitude teórica ou científica que questionamos a realidade das cores. Cotidianamente, na mentalidade prática, tomamos as cores como uma característica inegável da vida. Assim também com as razões:

A Visão Científica do Mundo não substitui a vida humana. Se você acha que as cores são irreais, olhe para uma pintura de Bellini ou Olitski e você mudará de ideia. Se você acha que as razões e os valores são irreais, vá e faça uma escolha, e você mudará de ideia. (KORSGAARD, 1996, p. 124-125).

Em outras palavras, ela considera as razões como uma parte natural da maneira como interagimos com o mundo. É pelas razões que assumimos o controle de nossos ímpetos e, assim, determinamos nossas ações. Razões são necessárias – do ponto de vista prático –, e disso sucede que a sua existência pode ser tratada como real.

Seguindo a Kant, Korsgaard argumenta que a consciência humana reflexiva deve ser livre, pois determina que razões endossar e, assim, que ações seguir, direcionando a atividade prática. Ao julgar que razões endossam, a consciência reflexiva sempre julga à luz da liberdade. Korsgaard afirma: “Nada na vida humana é mais real do que o fato de que devemos tomar nossas decisões e escolhas à luz da liberdade.”⁴ (KORSGAARD, 1996, p. 97) – o homem está condenado a ser livre, como diria Sartre.

Portanto, assim como acontece com a vontade, a consciência reflexiva, quando diante de um ímpeto originado de alguma fonte externa, deve, ela mesma, escolher se endossa esse ímpeto como uma razão para agir. Em linguagem kantiana, a consciência reflexiva deve fazer dele uma máxima para agir (ou não agir). Ao decidir a máxima nesse espaço reflexivo, a consciência reflexiva reivindica a decisão como sua. Age “à luz da liberdade”.

Mas isso não é tudo. Korsgaard ainda se pergunta: por que meios a consciência reflexiva decide endossar um ímpeto como razão? Como isso determina o princípio subjetivo de uma máxima? Se a consciência reflexiva decide com base no desejo ou no objeto do desejo, ela se assemelha ao realismo substantivo. Entretanto, se a normatividade do impulso vem de alguma outra fonte, então de qual? (KORSGAARD, 1996, p. 97).

⁴ No original: “Nothing in human life is more real than the fact we must make our decisions and choices under the idea of freedom.”

Para responder a isso, a autora recorre à formulação de Kant do imperativo categórico, que explica que as razões derivam ou são determinadas por princípios, e como o livre-arbítrio é uma causalidade racional, ele deve ter um princípio. No entanto, ela afirma, porque a vontade kantiana é autônoma, deve determinar seus próprios princípios. Portanto, por sua natureza, o livre-arbítrio deve determinar um princípio de ação para si mesmo. No entanto, uma vez que a vontade age com base em razões, requer razões para estabelecer um princípio. Para resolver este problema, Kant apresenta o Imperativo Categórico, afirmando que a vontade deve agir apenas de acordo com as máximas que poderiam ser uma lei. Para Korsgaard, esta é a lei do livre-arbítrio: a vontade deve escolher um princípio, e esse princípio deve poder ser desejado como lei. Em suas palavras:

O Imperativo Categórico apenas nos diz para escolher uma lei. Sua única restrição à nossa escolha é que ela tenha a forma de uma lei. E nada determina o que essa lei deve ser. Tudo o que tem que ser é uma lei. (...) Não impõe restrições externas às atividades do livre-arbítrio, mas simplesmente surge da natureza da vontade. Descreve o que um livre-arbítrio deve fazer para ser o que é. Deve escolher uma máxima que possa considerar lei. (KORSGAARD, 1996, p. 98).

Korsgaard refere-se ao Imperativo Categórico para caracterizar a maneira pela qual a normatividade surge da natureza da consciência reflexiva. Mas ele não determina o conteúdo real do procedimento: muito embora estabeleça normatividade em geral, não consegue posicionar um conjunto de princípios acima do outro. Korsgaard explica que o Imperativo Categórico se aplica a um livre-arbítrio ou consciência reflexiva, obrigando-o a estabelecer uma lei, um princípio que se aplica universalmente. A lei, no entanto, ela observa, poderia se aplicar a qualquer “domínio”. Diz ela:

Qualquer lei é universal, mas o argumento que acabei de dar não resolve a questão do domínio sobre o qual a lei do livre-arbítrio deve se estender. Se a lei é a lei de agir sobre o desejo do momento, então o agente tratará cada desejo como uma razão, e sua conduta será a de um devasso. Se a lei se estender por toda a vida do agente, então o agente será algum tipo de egoísta. (KORSGAARD, 1996, p. 99).⁵

Korsgaard afirma, diante disso, que, para estreitar o “domínio” ao da moral, ela deve reformular o Imperativo Categórico para uma versão que deve incluir todos os seres racionais. Desse modo, ao estabelecer uma lei, é apenas incluindo todo ser racional como parte da preocupação de que a lei resultante poderia, por sua vez, ser adequadamente moral. Korsgaard afirma que o Imperativo Categórico, reformulado como Lei Moral, nos instrui da seguinte forma: “aja apenas naquelas máximas que todos os

⁵ No original: “Any law is universal, but the argument I just gave doesn’t settle the question of the domain over which the law of the free will must range. If the law is the law of acting on the desire of the moment, then the agent will treat each desire as a reason, and her conduct will be that of a wanton. If the law ranges over the agent’s whole life, then the agent will be some sort of egoist.”

seres racionais poderiam concordar em atuar juntos em um sistema cooperativo viável.” (KORSGAARD, 1996, p. 99).⁶ Kant se refere a isso como a lei do “Reino dos Fins”.

A lei do “Reino dos Fins”, para a autora, é a Lei Moral. Como lei, ela está essencialmente relacionada à relação entre nossas ações e outras pessoas. Esse novo domínio, no entanto, não é inerente ao Imperativo Categórico em si. A reformulação do Imperativo Categórico, como Lei Moral, não demonstra que se aplica necessariamente ou universalmente. Korsgaard afirma que um argumento adicional é necessário para mostrar as condições de possibilidade pelas quais a autoridade da Lei Moral abrange toda a gama de seres racionais. (KORSGAARD, 1996, p. 99-100).

b) Valorização da humanidade

Ultrapassado o seu argumento transcendental, Korsgaard passa a demonstrar que as razões pelas quais a consciência reflexiva escolhe endossar são caracterizadas pela autoconcepção de sua identidade prática. A identidade prática é entendida como a descrição sob a qual nós valorizamos. (KORSGAARD, 1996, p. 101). Ela descreve a identidade prática como incluindo o trabalho de uma pessoa, lugar na família, posição na sociedade etc. Korsgaard argumenta que nossa concepção de nossa identidade prática ascende a princípios subjetivos que expressam ou se conformam a essa autoconcepção. Na medida em que valorizamos nossas concepções de nós mesmos, procuramos endossar as razões consistentes com essa concepção.

Korsgaard explica que, como os princípios subjetivos estão enraizados em nossas concepções de nós mesmos, os tratamos como autoritários. Desconsiderar o princípio subjetivo é desconsiderar parte de sua autoconcepção, parte do que você considera valioso. Ao valorizar a fonte da normatividade, nos submetemos à autoridade de suas reivindicações. Korsgaard explica que o significado dessa relação surge em relação aos princípios subjetivos baseados em nossas auto concepções mais profundas e significativas. Ela capta a intensidade desse relacionamento da seguinte forma:

São as concepções de nós mesmos que são mais importantes para nós que dão origem a obrigações incondicionais. Pois violá-los é perder sua integridade e sua identidade, e deixar de ser quem você é (...) quando uma ação não pode ser realizada sem a perda de alguma parte fundamental da identidade, e um agente poderia estar morto, então a obrigação de não fazer isso é incondicional e completa. (KORSGAARD, 1996, p. 102).⁷

⁶ No original: “Act only on those maxims that all rational beings could agree to act on together in a workable cooperative system.”

⁷ No original: “It is the conceptions of ourselves that are most important to us that give rise to unconditional obligations. For to violate them is to lose your integrity and so your identity, and to no longer be who you are...when an action cannot be performed without loss of some fundamental part of one’s identity, and an agent could just as well be dead, then the obligation not to do it is unconditional and complete.”

A nossa concepção mais fundamental de identidade prática, no entanto, é a nossa concepção de nós mesmos como seres humanos. Ser humano, ela insiste, é a concepção mais básica que temos da nossa identidade prática. Korsgaard afirma que para nós valorizarmos qualquer uma das nossas concepções de identidade, devemos primeiro nos valorizar como seres humanos, como o tipo de agentes capazes de ter identidades práticas. Korsgaard explica que, na medida em que valorizamos nossa humanidade como uma identidade prática, nossa humanidade age como uma fonte de normatividade para nós. Ao valorizar nossa humanidade, nossa humanidade serve como um princípio subjetivo que nos obriga a endossar apenas aquelas razões que não contradizem o valor da humanidade. Se nós contradíssemos este valor, deixando de seguir tal princípio, então estaríamos rejeitando nossas concepções mais básicas.

Com base nisso, Korsgaard afirma que se valorizamos a humanidade como a vemos em nós mesmos, então, por extensão lógica, devemos também valorizar a humanidade como algo em geral (ou como algo em si mesmo). Seu pensamento aqui é que, ao percebermos nossa própria humanidade como nossa identidade prática mais básica, reconhecemos a humanidade em geral como a condição de possibilidade para essa identidade. Ao olhar para os outros, devemos reconhecer sua participação na humanidade em geral. Se for esse o caso, explica ela, o princípio subjetivo da valorização, quando aplicado a essa forma mais geral de humanidade, pode ser reformulado como Lei Moral. Em outras palavras, na medida em que tomamos nós mesmos e nossas próprias ações como valiosas, valorizamos (consciente ou inconscientemente) nossa própria humanidade como a identidade prática mais básica, a base da qual todas as nossas outras identidades práticas crescem.

Se estabelecermos um princípio subjetivo que nos obrigue a apenas endossar ímpetus que não contradigam uma valorização da humanidade, então podemos nos defrontar com reivindicações ou obrigações do tipo moral. A valorização reflexiva de nossas próprias autoconcepções leva, a modo de lei, a considerações morais.

2.3 Uma revisão a modo de resumo

Em resumo, o argumento transcendental de Korsgaard funciona da seguinte maneira: a) ela começa assumindo o caráter reflexivo da natureza humana, b) mostra como isso dá origem a razões, c) explica que, para endossar as razões, a consciência reflexiva exigiria um princípio. No entanto, d) devido à natureza da consciência, este princípio deve surgir da própria consciência e a consciência deve ser capaz de desejá-la como uma lei: e) ela se refere a isso como a lei do livre-arbítrio ou o Imperativo Categórico.

O Imperativo Categórico, porém, não dita o domínio da lei que, para ser moral, deve abranger todos os seres racionais. Korsgaard fundamenta as condições para a possibilidade da Lei Moral na

identidade prática, mostrando como valorizar nossas identidades práticas nos levando a formular princípios subjetivos que nos obrigam. Nossa identidade prática mais básica é a nossa humanidade: a condição de possibilidade a partir da qual todas as nossas outras concepções surgem.

Como resultado, nós necessariamente valorizamos nossa humanidade (consciente ou inconscientemente) e, assim, levamos a humanidade a ser valiosa em geral (praticamente falando, não teoricamente). Levar a humanidade a ser valiosa, conclui ela, estabelece um princípio subjetivo pelo qual endossamos apenas as razões de acordo com a lei do Reino dos Fins: a Lei Moral. Dessa maneira, Korsgaard obtém a fonte e a autoridade da moralidade de nossa valorização prática da humanidade e de nossa concepção de nossa participação nela. Ela vê isso como uma natureza humana característica universal e praticamente necessária.

Seu argumento, nesse sentido, a despeito de revestido de um vocabulário próprio da modernidade, remonta a princípios encontrados em filósofos da escola de pensamento clássico medieval, especialmente no que se refere ao fundamento moral na própria natureza racional do homem e na sua relação com o seu fim. É possível enxergar, nesse sentido, uma certa teleologia no pensamento korsgaardiano que nos remonta imediatamente à ética medieval clássica.

A modo de método, no entanto, considerado o fato de que essa tradição se estende por quase mil anos e nela se encontra muitas subdivisões, convém escolher um entre os autores que se filiam a tal escola. E dentre todos parece-nos que Tomás de Aquino é o que aglutina, na sua obra, a condensação de todos os que o antecederam.

Isso se revela de maneira muito evidente ao se examinar o estilo das sumas, em que as questões disputadas são expostas e tudo o que se conhece sobre o tema, dentre os grandes pensadores, é apresentado ao debate, seja a modo de objeção ou de confirmação à afirmação para, depois, serem contrastadas com a resposta apresentada pelo Aquinate. Esse estilo, apesar de exigente, garante ao estudante contato com todos os aspectos conhecidos de cada problema proposto e, para nós, representa segurança de que a questão, como conhecida pela escola clássica, está enfrentada no texto.

De qualquer sorte, as semelhanças do pensamento de Korsgaard com o de filósofos tão distantes de sua tradição causa estranheza. De fato, parece que tal similitude pode indicar antes confusão em razão da utilização de expressões equívocas – o que é próprio da comparação de autores de períodos tão distantes –, do que uma verdadeira identidade de pensamento moral. No entanto, tal conclusão só pode ser confirmada depois de bem investigada a moral tomista e comparada com a korsgaardiana.

3. Uma possível resposta à luz de Santo Tomás de Aquino

3.1 Fundamentos da moral tomista

A teoria moral católica é frequentemente acusada de se destituir de caráter científico. E os seus acusadores apontam uma índole que, além de abstrata, supostamente repousaria sobre arbitrariedades de uma ordem sem justificação real e cuja principal fonte seria a fé, e não o fundamento racional. Confrontada com o pensamento de Santo Tomás de Aquino, a crítica, no entanto, parece bastante frágil.

A moral tomista está fortemente vinculada à metafísica. E não poderia ser diferente: se o homem é ser, deve conformar as suas leis às leis gerais do ser. Ela parte, assim, de tudo o que existe, percebendo que a vida humana se insere em um complexo contexto, do qual o homem toma características próprias. Daí é que devem ser extraídas as normas da atividade humana.

Isso se consubstancia, em Santo Tomás, em uma finalidade – ou seja: na identificação de uma ordem de causalidades nos seres, em particular o descobrimento da finalidade como causa intrínseca dos seres. E uma finalidade livre, já que o homem se move por si mesmo para o fim, depois de a razão tê-lo reconhecido. Para chegar, pois, ao termo, deve-se reconhecer a vida como ela é, tirando disso as suas consequências próprias. A moral não é senão a arte de dirigir a atividade livre do homem, de modo a realizar o seu fim. De modo esquemático: a moral é a ciência do que o homem deve ser, em virtude daquilo que é.

Parece-nos, pois, que a compreensão da filosofia moral tomista e de uma possível resposta à moderna “questão normativa” exige que, em um primeiro momento, isolemos o ato humano voluntário – ato de vontade –, a fim de compreender a sua estrutura. Só então será possível estudar a sua ordenação a um fim – o que rende à moral tomista o adjetivo de teleológica –, que fim é este e que efeitos essa característica produz sobre os atos humanos voluntários. Quiçá, aí, encontramos vestígios que nos conduzam a alguma resposta à questão normativa.

No plano intelectual, o apetite se chama apetite racional. Cuida-se da tendência despertada pelo conhecimento intelectual de um bem – ou, ainda, da tendência para um bem concebido pela inteligência. Essa tendência é a vontade. O ato de vontade, desse modo, pode ser isolado e analisado em dois níveis: na fenomenologia e na metafísica. Examinaremos os dois níveis. Em seguida, tentaremos compreender o modo como o ato se ordena ao seu fim, a lei moral e sua normatividade.

3. 2 Atos humanos voluntários

a) Fenomenologia.

Sertillanges, em seu *La philosophie morale de St. Thomas d'Aquin*, dedicou-se a resumir o Tratado dos Atos Humanos, encontrando, na *Suma Teológica*, as doze fases de todo ato voluntário completo, e esquematizando-o graficamente. (SERTILLANGES, 1922, p. 29-36). E a formação do ato, assim, se dá pela interferência constante entre a inteligência e a vontade, de sorte que seis dessas fases dizem respeito à inteligência e seis à vontade. Eis, pois, os movimentos da inteligência e da vontade que integram um ato moral completo, como já indicado por Sertillanges (ST, Ia-IIae, q. 8-19) e esquematizado por nós em trabalhos anteriores (FARRET, 2020):

Atos da inteligência:

Atos da vontade:

I

Atos que dizem respeito ao fim

Ordo Intentionis (ST, Ia IIa, q. 8)

1º - O ponto de partida de toda a atividade moral está na inteligência. Moralmente, não fazemos nada sem querer. Mas também não queremos nada sem tê-lo conhecido – *ignoti nulla cupido*. Portanto, é este o primeiro passo: ver o bem, ou seja, tornar-se consciente de um fim, concebendo um objeto como bom (ST, Ia-IIae, q. 9, a. 1).

2º - E como a vontade está na razão – *voluntas est in ratione* –, como não é outra coisa senão o apetite por bens propostos pela razão, este primeiro ato do espírito corresponde a um primeiro gesto voluntário que recebe, por antonomásia, o nome vontade (*voluntas, simplex volitio*). Segundo ensina Vernaux (1969, p. 148-149), o simples pensamento de um bem desperta na vontade uma complacência não deliberada, espontânea, necessária. Talvez pudesse não pensar neste objeto, pensar em outra coisa, de sorte que é, do mesmo modo, indiretamente responsável de sua complacência. Mas esta desperta-se necessariamente, mesmo se o bem é intangível. Esta complacência chama-se *veleidade* (ST, Ia-IIae, q. 8).

3º - A complacência provoca um exame mais atento do objeto, para ver se ele é possível e bom aqui e agora: para mim, na situação concreta em que eu me encontro. Este exame é um ato intelectual. Se o objeto não é possível, volta-se ao estado precedente sob a forma de um desejo puramente condicional: “bem que eu gostaria de ter asas, de ser o Rei da Inglaterra, mas sei que isto é impossível” (ST, Ia-IIae, q. 19, a. 4, et seq.).

4º - A simples complacência torna-se precisa em intenção de atingir o bem. Esse se torna, por isso mesmo, um termo ou um fim. A intenção contém implicitamente a vontade de usar dos meios necessários, mas como esses não são ainda conhecidos, não os quer formalmente (ST, Ia-IIae, q. 8, a. 1, 4; q. 9, a. 7 et seq.).

II

Atos que dizem respeito aos meios:

A

Ordo 2ª intentionis vel electionis

5º - A intenção de atingir o fim provoca a procura dos meios capazes de conduzir a ele, o que é um trabalho intelectual. Se não se encontra estes meios, percebe-se que se enganou quando julgou o bem possível e volta-se à veleidade (ST, Ia-IIae, q. 14).

7º - O consentimento provoca o exame dos diversos meios presentes, quanto ao seu valor relativo: qual é o mais fácil, o mais direto, o mais eficaz? É um trabalho intelectual: a deliberação, o *consilium*. Das definições dadas, infere-se uma espécie de axioma de psicologia moral: nunca se delibera sobre o fim, mas sobre os meios (ST, Ia-IIae, q. 14, a. 6; q. 13, a. 3).

6º - Então aderimos aos meios encontrados – ou seja: consentimos nos meios em vista do fim a ser atingido. É um ato de vontade. Existem, aqui, duas possibilidades: ou um meio é único e, então, consentir com esse meio acabará com o processo voluntário; ou existem vários meios e, então, um novo ato de inteligência é necessário – a saber, o discernimento dos melhores –, assim como um novo ato de vontade, a fim de excluir os demais. Se houver, portanto, apenas um meio, saltam-se às duas fases seguintes (ST, Ia-IIae, q. 15).

8º - A deliberação termina pela escolha de um meio, com a exclusão dos outros. É o ato central da vontade, a eleição ou a decisão. É aqui somente que há lugar para a liberdade. Não devemos identificar vontade com liberdade, mas podemos tomar como equivalentes: escolha (deliberada) e liberdade (ST, Ia-IIae, q. 13).

B

Ordo executionis

9º - Feita a escolha, segue a ordenação das operações a serem executadas. É um trabalho intelectual que se chama *imperium* e que consiste em prever e combinar, pôr em ordem, no espírito, a sequência dos atos a executar (ST, Ia-IIae, q. 17).

10º - A vontade põe em ação as faculdades que devem operar. Ela as aplica às suas atividades, seja a imaginação, a inteligência, a sensibilidade ou a motricidade. Esta fase se chama *usus activus*, uso ativo das faculdades pela vontade (ST, Ia-IIae, q. 16).

11º - Segue-se a execução. As faculdades agem conforme sua natureza, mas como é sob a influência da vontade, esta fase chama-se *usus passivus* (ST, Ia-IIae, q. 16, a. 1).

12º - Se tudo ocorrer normalmente, o bem concebido anteriormente é obtido, e dá-se a então a fruição, *fruitio* (ST, Ia-IIae, q. 11).

Esta análise de Santo Tomás pode parecer complexa, mas ela está ainda longe de corresponder à complexidade do homem, pois a vontade pode voltar-se sobre sua própria atividade: podemos deliberar se vamos pensar em tal coisa, decidir usar de tais meios ou não etc. E as relações entre meio e fim podem variar: aquilo que havíamos tomado primeiramente como simples meio, torna-se um fim ou, o que tomamos por fim, torna-se um simples meio para obter outra coisa etc.

A psicologia moderna distingue, ainda, os motivos e os móveis de um ato. Os primeiros são de ordem intelectual; os segundos, de ordem afetiva. Segundo Vernaux, a distinção é justa quando consideramos globalmente a atividade exterior: a conduta de um homem resulta de toda sua personalidade e, nesse caso, sua afetividade tem tanta importância quanto a sua inteligência. Mas se consideramos o ato próprio da vontade, na consciência, a distinção é inútil, pois os móveis não intervêm a não ser que sejam transpostos em motivos: o fato de eu desejar livremente tal prazer pode ser um motivo para querê-lo, mas o desejo e a vontade são de ordens diversas. (VERNAUX, 1969, p. 151). Os termos *desejo* e *vontade*, na psicologia de Santo Tomás, dizem respeito a potências e atos diversos. O desejo é a inclinação da potência do apetite sensível a algum bem material e sensível. Por exemplo: o desejo que o corpo sente de comer um quindim ao vê-lo. A vontade, por outro lado, é a potência do apetite intelectual a algum bem espiritual. Por exemplo, uma alma que conhece o que é a virtude da justiça, se inclina a ela, a querendo, não sensivelmente, mas, espiritualmente. Ambas as potências se têm como modo de operar ou se mover a algo, no entanto, uma a um bem sensível e outra a um bem inteligível.

b) *Natureza da vontade*

Depois da fenomenologia, resta a metafísica da vontade. Para a filosofia tomista, é necessário considerar sucessivamente o objeto e o sujeito. O objeto é aquilo que determina a potência. O sujeito é aquilo que sustenta e recebe algo de outro. Em psicologia é aquele que conhece, em oposição ao que é conhecido. Nos interessa aqui o sentido metafísico do sujeito. (GARDEIL, 2013, p. 537).

b.1) O objetivo da vontade.

Como qualquer faculdade, a vontade se especifica pelo seu objeto. (ST, Ia-IIae, q. 10, a. 2). Este objeto é o bem concebido pela inteligência. Segundo Vernaux, isso não é suscetível de demonstração (VERNAUX, 1969, p. 152) – ou seja: trata-se de verdade evidente à inteligência humana. Mas deve ser explicado.

Dizer, desse modo, que o objeto da vontade é o bem (ST, Ia-IIae, q. 8, a. 1), é dizer que o mal jamais é querido em si mesmo: o mal não pode ser amado. A rigor, mesmo quando se “quer o mal”, é sempre algum aspecto de bondade que é visado: um prazer, emoção, a cessação de um mal maior etc. Tecnicamente, explica Santo Tomás que para a vontade tender para alguma coisa, não é necessário que exista o bem, mas que algo seja apreendido sob a ideia de bem (ST, Ia-IIae, q. 8, a. 1) – seguindo a Aristóteles, o fim é o bem ou o *que parece tal*.

Como então, nessas condições, se explicaria a falta e o pecado? Pareceria que o pecador apenas se engana sobre o verdadeiro bem, de sorte que não haveria falta moral sua. Para Sócrates, o mal não pode ser querido formalmente. Santo Tomás, por sua vez, dirá que podemos querer um bem desordenado, sabendo que é desordenado. O pecador, assim, procura um bem. Geralmente, tratar-se-á de um prazer – o que é evidentemente um bem para a sensibilidade. Mas, querendo este bem desordenado – ou seja: de modo contrário à razão –, ele comete uma falta moral. Não é possível separar o bem e a desordem que são ontologicamente unidos, de sorte que querer este bem é querer a desordem que ele implica. (ST, Ia-IIae, q. 75, a. 1).

E se o objeto da vontade é o bem concebido pela inteligência, segue-se daí que não se pode querer aquilo que não se conhece. É uma espécie de axioma da psicologia tomista: *nil volitum nisi praecognitum* – nada é querido se não for primeiro conhecido. Isso apenas exprime a natureza da vontade como apetite racional. Logo, para completar essa ideia, podemos dizer que a vontade é a tendência ou inclinação, ou potência apetitiva racional, cujo objeto é o bem ou o conveniente enquanto apreendido pela inteligência. Ora, este é o fim da vontade. O fim é o bem de cada coisa porque é a realização plena de sua natureza, segundo o propósito do ordenador. Nesse sentido, espera-se que cada coisa, inclusive a vontade, incline-se para um fim que lhe é próprio, o que lhe é conveniente, seu bem.

Por fim, se a vontade tem por objeto o bem, segue-se daí que ela ama necessariamente o bem puro e perfeito: o Bem Absoluto, que constitui o seu fim último e que a inteligência concebe como um ideal (*ST*, Ia, q. 82, a. 1; *De veritate*, q. 22, a. 5). Há aí uma necessidade de natureza, comparável àquela que determina a inteligência para a afirmação quando ela vê a evidência dos primeiros princípios, pois o último fim desempenha na ordem prática, o mesmo papel que os princípios na ordem especulativa. (VERNAUX, 1969, p. 153). Considerada neste movimento espontâneo que resulta de sua própria natureza, a vontade se chama *voluntas ut natura* (vontade como natureza) e se opõe à vontade livre, *voluntas ut libera*. Ela não ama os bens particulares senão em virtude desse amor fundamental que a dirige para o Bem e os ama somente na medida em que apresentam seu reflexo, uma participação desse Bem, e podem servir de meio para atingi-lo (*ST*, Ia-IIae, q. 1, a. 6).

b.2) O fim último da vontade

Podemos procurar precisar qual é o Bem, fim último da vontade, por dois caminhos: pela teologia natural (meio extrínseco e dedutivo); ou pela análise do querer (meio psicológico e indutivo). Todo ser, como ensina Aristóteles em sua Física, possui causas, entre elas, a causa final. Aquilo para o qual o ser é feito e deve operar. Ora, com a vontade não é diferente. A vontade por ser algo, possui um fim próprio. Mas, qual esse fim próprio da vontade? Pode ser o bem, como escrevemos acima. Todavia, são todos os bens, ou um bem específico?

A Teologia natural mostra que Deus é o Bem (*ST*, Ia, q. 6, a. 2), o fim último da criatura, que é amado implicitamente em tudo aquilo que é amado (*ST*, Ia, q. 44, a. 4). Isso é verdadeiro para todo ser e para todo apetite natural inconsciente. Todo ser ama a Deus – ainda que não o conheça –, pois Deus contém todas as perfeições que as criaturas buscam e nada é bom senão por participação de Sua Bondade. (*CG*, III, 17-21 e 24).

Isso é verdade, em particular, para o homem e para o seu apetite específico que é a vontade: em tudo aquilo que ele ama, é, a rigor, a Deus que ele ama. Santo Tomás de Aquino acrescenta que o fim último, que realiza a beatitude, tem que ser capaz de satisfazer totalmente o desejo do homem. Assim deve ser porque cada ser procura sua perfeição, sua realização plena. Se o fim último não pudesse dar realização plena, algo além dele seria desejado, o que não daria repouso à vontade.⁸ Fica claro que

⁸ Não somente a vontade precisa repousar em seu movimento de ânsia por um fim que seja último, mas, o intelecto humano também. Sobre essa necessidade escreve Santo Tomás no Tratado da Bem-aventurança: “A beatitude última e perfeita não pode estar senão na visão da divina essência, para a evidência do que duas coisas se devem considerar. A primeira é que o homem não é perfeitamente feliz, enquanto lhe resta algo a desejar e a buscar. A segunda é que a perfeição de uma potência é relativa à natureza do seu objeto. Ora, o objeto do intelecto é a quiddidade, i. e., a essência da coisa, como diz Aristóteles. Por onde, a perfeição do intelecto está na razão direta do seu conhecimento da essência de uma coisa. De um intelecto, pois, que conhece a essência de um efeito sem poder conhecer, por ele, o que a causa essencialmente é, não se diz que atinge a causa em si mesma, embora possa, pelo efeito, saber se ela existe. Por onde, permanece naturalmente no homem o desejo de também

somente uma realidade pode satisfazer as condições para ser o fim último para o homem, enquanto capaz de satisfazer o seu desejo. Somente Deus pode ocupar este lugar, visto ser ele o Ser no sentido pleno, ato puro, em que reside toda a perfeição. Nada pode satisfazer a vontade do homem senão o bem universal: Deus. Nenhum bem criado pode fazê-lo, porque toda criatura tem bondade participada. Nada menor que Deus pode satisfazer o desejo do homem e nada acima dele pode haver para ser almejado. Em Deus a vontade encontra pleno repouso e a beatitude se realiza. Assim se pode resumir a filosofia do ser de Tomás de Aquino: Deus é o Ser em sentido pleno, só ele pode doar o ser, o ser criado para ele converge. Deus é a origem e o fim de todo ser.

Uma objeção muito evidente, lembrando que muitos homens ignoram a Deus, pergunta como poderiam querer o que não conhecem? A resposta é simples: querendo um bem que ele concebe, o homem quer o Bem. E o Bem é Deus, embora o ignore. Despertada pela representação de um bem, e com mais razão ainda pela concepção do Bem, a vontade tende realmente, embora de um modo implícito, para Deus. (VERNAUX, 1969, p. 154).

A análise do querer e de sua lógica interna, do mesmo modo, também mostra que ele tem a Deus por fim último. Com efeito, o homem procura naturalmente a felicidade. (*ST*, Ia-IIae, q. 5, a. 8). Mas em que pode o homem encontrar a beatitude? Ela não está em nenhum bem criado, ensina Santo Tomás. (*ST*, Ia-IIae, q. 2-3; *CG*, III, 26-40). Somente a posse de um bem infinito pode satisfazer o coração humano e saciar sua inquietude.

Desse modo, o homem, ao procurar a felicidade, tende implicitamente para Deus. Eis Santo Tomás:

É impossível a beatitude do homem consistir em algum bem criado. Pois esta é o bem perfeito que sacia totalmente o apetite; do contrário, se algo ainda restasse a apetecer, não seria ele o fim último. Ora, o objeto da vontade, que é o apetite humano, é o bem universal, como o do intelecto é a verdade universal. Ora, disto não é capaz nenhum bem criado, mas só Deus, porque toda criatura tem a bondade participada. Por onde só Deus pode satisfazer a vontade do homem, conforme a Escritura (Sl 102, 5): O que enche de bens o teu desejo. Logo, só em Deus consiste a beatitude dele. (*ST*, Ia-IIae, q. 2, a. 8).

Esta análise é de ordem metafísica e se apoia sobre fatos de experiência universal – ou seja: que o homem quer a felicidade e que não a encontra neste mundo. Todavia, ela ultrapassa o campo da

saber o que é a causa, depois de conhecido o efeito e de sabido que tem causa. E tal desejo é o de admiração e provoca a indagação, como diz Aristóteles. Por ex., quem contempla um eclipse do sol, considerar-lhe a causa e, não sabendo qual seja, admira-se e, admirando-se, perquire; esta perquirição não repousa até que chegue a conhecer a essência da causa. — Se, pois, o intelecto humano, conhecendo a essência de um efeito criado, somente souber que Deus existe, a sua perfeição ainda não atingiu a causa primeira em si mesmo, restando-lhe ainda o desejo natural de perquirir a causa, e por isso não é perfeitamente feliz. Portanto, para a felicidade perfeita é necessário o intelecto atingir a essência mesma da causa primeira. E assim, terá a sua perfeição pela união com Deus como o objeto em que só consiste a beatitude do homem.” (TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I-II, q. 3, a.8, resp).

experiência e coloca uma tese: é falsa toda beatitude que o homem pretende encontrar num bem finito. No plano psicológico da consciência reflexiva e da liberdade, por outro lado, o homem pode colocar seu último fim em qualquer outra coisa que não seja Deus.⁹ Como diz São Paulo: há pessoas que fazem de seu ventre um Deus (Fil. 3, 19). Há outros que fazem um deus ou da Ciência ou da Arte. E é nesta disjunção sempre possível entre a *voluntas ut natura* (vontade como natureza) e a *voluntas ut libera* (vontade como livre) que reside todo o drama do destino. (VERNAUX, 1969, p. 155).

3. 3 Ordenação dos atos ao fim

Disso decorre que os atos humanos voluntários – ou seja: os atos morais – são, em Santo Tomás, meios para a beatitude. Atos que a ela se adaptam, como que conduzindo, direta ou indiretamente, ao fim em vista. Uma vez que o homem é racional, e deve atingir uma vida superior e racional, tenderá para esse fim quando agir de modo a satisfazer a própria razão, e, através dela, a Razão criadora.

O fim, assim, é a forma de existência definitivamente alcançada, o ser acabado – e o ser não pode acabar-se senão realizando inteiramente a sua atividade própria, que é, neste caso, a atividade racional. E se a moralidade não tem outra finalidade senão nos fazer alcançar o fim, ela perde sua razão de ser. Pois, sob este aspecto, que o principal aspecto da vida moral e dos costumes humanos, a atividade moral coincide com a atividade racional. Ser moral é conformar-se, em cada ação, com a razão. (SERTILLANGES, 1928, p. 219). É preciso dizer, então, que a moral nada mais é do que a verdade posta em prática.

Para Santo Tomás, o ato é moral quando racional e é racional quando apto, por natureza, a alcançar o fim buscado pela razão: a beatitude. Na *Suma Contra os Gentios*, Santo Tomás é categórico:

Em toda a parte onde se estabelece uma ordem de finalidade bem regulada, é necessário que a ordem instituída conduza ao fim e que desviar-se dessa ordem seja também desviar-se do próprio fim. Pois aquilo que está em razão de um fim, recebe dele a necessidade, de modo que deve ser proposto se quisermos alcançar o fim, e uma vez proposto, e livre de todos os entraves, o fim se realize. (CG, III, 140).

Uma vez que os esforços morais tendem para realizações temporais, por um lado, mas antes de tudo e incomparavelmente, a realizações sobrenaturais, isto é, transcendentais ao esforço humano exercido ao mesmo nível, e já que a respeito desse porvir, os acontecimentos do tempo não contam mais, não estando “em proporção com a glória futura que em nós se há de revelar”, é evidente que o esforço direto,

⁹ Santo Tomás não chega a essa conclusão do nada. Em todo o tratado da bem-aventurança especialmente na questão 2, ele se questiona *em que consiste a verdadeira beatitude* e diz que a maioria dos homens a procura nas riquezas, nas glórias, na fama, no poder, no dinheiro, nos bens do corpo e até nos bens da alma absolutamente, como fins em si mesmos: cultura, inteligência etc.

destinado a alcançar neste mundo, o melhor estado para o homem, não tem senão pouca importância; o mérito¹⁰ é o principal, e portanto também a intenção. (SERTILLANGES, 1928, p. 225-226). E assim não se hesitará em sacrificar higiene, beleza, aquisições intelectuais, vantagens familiares e sociais etc., se em alguma situação estes bens impedissem a obra de mérito e da realização do obrar segundo a razão e a fé.

3. 4 Lei moral: obrigação e sanção

Poderíamos considerar a moral tomista uma moral sem obrigação nem sanção. Mas desde que se entenda que o bem não é imposto ao ato humano, como alguma coisa vinda de fora, a modo de decreto, ou pela aplicação de uma lei heterogênea que arrancasse o homem à sua espontaneidade funcional no curso dos fatos com que ele está conjugado. Pois, aqui é a *moral subjetiva* é a que qualifica (ou especifica) o ato enquanto precisamente ele procede da consciência moral. É, de fato, a consciência, como regra imediata e universal da conduta moral, que determina, para cada um em particular, a qualidade moral de seus atos.

Contudo, no pensar de Santo Tomás, a moral é para o homem a arte de encontrar os meios para atingir o seu fim, que é o bem: *o pleno acabamento do seu ser, a perfeita realização da sua natureza*. O bem moral será, portanto, dada a aceitação desse fim, a fidelidade aos meios que a ele conduzem – isto é: à virtude, ou, por outras palavras, a submissão à nossa lei normal de agir, à regra da atividade do homem como homem. E daqui seguir-se-á naturalmente a felicidade ou infelicidade, a que damos o nome de sanção¹¹, segundo se alcança e goza o bem — perfeição expandida em gozo — ou pelo contrário se está privado dele, e se sente a aviltamento e tortura da sua ausência.

4. Considerações finais

À pergunta formulada por Christine M. Korsgaard – *por que ser moral?* –, Santo Tomás de Aquino possivelmente responderia: porque ser moral corresponde à natureza do homem. Certamente,

¹⁰ Os atos morais sendo, por essência, atos livres, quer dizer, atos nossos, queridos por nós, segue-se daí que nós temos a sua responsabilidade, que eles são para nós causas de mérito ou demérito e que eles exigem sanções apropriadas. Além disso, a atividade moral gera hábitos, bons ou maus, que se chamam virtudes e os vícios. (JOLIVET, 1953, p. 396). A filosofia de Santo Tomás é uma filosofia que esclarece a necessidade que carecemos de dispormos a vida com hábitos: sejam os hábitos da vontade, que nos tornam bons, o que estudamos na moral; sejam os hábitos do intelecto, que aperfeiçoam e atualizam nossa potência intelectual para o conhecimento dos primeiros princípios, das causas particulares e das causas mais elevadas e últimas da realidade; pois há aqui uma relação mútua para a realização do homem: “O bem essencial do homem, isto é, o seu verdadeiro ser humano, reside no fato de “a razão que se aperfeiçoa no conhecimento da verdade” modelar e informar interiormente o seu querer e sua ação” (PIEPER, J, *Virtudes Fundamentais*, p. 17).

¹¹ A sanção nasce da responsabilidade, e ela é, no seu sentido mais geral, a recompensa ou castigo exigidos pela observância ou violação do dever. (JOLIVET, R, 1953, p. 398).

nada há sem norma num sistema de fatos em que impera a finalidade. E assim como as leis da natureza, e Deus por elas, vinculam o ser natural, assim as leis morais, e Deus por elas, vinculam o ser racional.

Na filosofia de Santo Tomás, a razão não nos obriga menos que a natureza; obriga-nos sim de outro modo mais excelente, visto participar de Deus, vínculo universal, em grau mais perfeito. A faculdade que tenho de me furtar a esse vínculo não confere ao homem nenhuma escusa, mas uma responsabilidade. Ao se evadir, o homem sai da ordem eterna e sofre a sorte dos perturbadores.

O homem, assim, trai a si mesmo: não é vítima da fatalidade, mas réu de uma revolta da ordem contra ele. Nesse sentido, é da natureza do concreto a dureza e quem contra ele bate a cabeça não está sofrendo uma sanção, mas sofrendo a consequência da desordem no seu uso. Do mesmo modo, é da natureza humana alcançar a beatitude eterna – mediante a visão beatífica –, e quem age de forma desordenada, desviando-se de seu fim, não sofre sanção externa, mas a simples consequência, natural, da desordem. E isso não merece o nome de punição.

No que toca à obrigação, a moral tomista não constitui um legalismo. O bem obriga porque a razão vê nele um meio para o homem ser verdadeiramente homem e para atingir o seu fim. E porque o fim buscado livremente se impõe ao ser racional tanto como aos outros seres se impõe a fatalidade.

Nesse sistema, a vontade de Deus não tem por função tornar obrigatório o que, sem Deus, seria indiferente, mas fazer que existam coisas obrigatórias em si mesmas, por natureza, compreendendo nessa expressão a natureza delas e a do homem, o fim delas e o fim do homem. E assim poderíamos afirmar que Deus não é propriamente legislador, mas criador. Ou, se preferirmos: é o Legislador primeiro, porque é o Criador e, enquanto é o Criador, visto que impor a lei é o mesmo que impor o ideal ou o fim, e impor o ideal ou o fim é o mesmo que impor a natureza, e isto é criar.

Referências

ARISTÓTELES. **Obras completas**. Madri: Aguilar, 1967.

DE BONI, L. A. **Estudos sobre Tomás de Aquino**. In: *Dissertatio Filosofia*. Pelotas: 2018.

ECHAVARRÍA, M. **A práxis da psicologia e seus níveis epistemológicos segundo Santo Tomás de Aquino**. Editora: CBD, 2021.

FARRET, Julian R. **O bem e sua relação com o bem comum na suma teológica de santo Tomás de Aquino**. Dissertação de mestrado. Pelotas: 2020.

GARDEIL, H.D. **Iniciação à Filosofia de Santo Tomás de Aquino. Volume I: Introdução, lógica e Cosmologia**. São Paulo: Paulus, 2013.

_____. **Iniciação à Filosofia de Santo Tomás de Aquino. Volume II: Psicologia, Metafísica.** São Paulo: Paulus, 2013.

JOLIVET, R. **Curso de Filosofia.** Rio de Janeiro: Editora Agir, 1953.

JOSAPHAT, C. **O paradigma teológico de Tomás de Aquino.** São Paulo: Paulus, 2012.

_____. **Tomás de Aquino e a Nova Era do Espírito.** São Paulo: Loyola, 1998.

KALINOWSKI, W. **O intelecto e as virtudes intelectuais especulativas em Santo Tomás de Aquino.** Dissertação de mestrado. Pelotas: 2021.

KORSGAARD, C M. **Actuar por uma razón.** Anuario Filosófico, Pamplona, vol. 50, no. 1, p. 87-118, 2017. p. 103

_____. **“Creating the Kingdom of Ends: Reciprocity and Responsibility in Personal Relations.”** In *Philosophical Perspectives 6: Ethics*, edited by James Tomberlin. Atascadero, Calif. : Ridgeview Publishing Company, 1992.

_____. **“Morality as Freedom.”** In *Kant’s Practical Philosophy Reconsidered*, edited by Yirmiyahu Yovel. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989.

_____. **The source of normativity.** Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

MARITAIN, J. **A filosofia moral: exame histórico e crítico dos grandes sistemas.** Rio de Janeiro: Agir, 1973.

NAIDON, K G V C. **Até que ponto a concepção em filosofia moral de Korsgaard é kantiana?.** Revista Kalagatos. Fortaleza, v. 11, n. 22, verão: 2014.

O’BROCHTA, T. F. **The causes of moral existence according to the doctrine of Saint Thomas Aquinas.** In: Loyola university Chicago, 1996.

PEREIRA, P H R. **Normas como princípios de ação e capacidade reflexiva: fundamentos para a compreensão da Razão Prática kantiana.** Revista da Faculdade de Direito da UFRGS, Porto Alegre, n. 41, p. 70-90, dez. 2019.

PILSNER, J. **The Specification of Human Actions in St Thomas Aquinas.** Oxford et New York, Oxford University Press, 2006.

POPE, S. J, (ed.). **The Ethics of Aquinas.** Washington DC: Georgetown University Press, 2002.

PORRO, P. **Tomás de Aquino. Um perfil histórico-filosófico.** São Paulo: Loyola, 2014.

TEIXEIRA, J. S. **A filosofia moral de Santo Tomás de Aquino.** Revista: Didaskalia XXXVII. São Paulo, 2007, pp. 345 - 361.

THOMAS, M. e OSBORNE, J. **Aquina’s Ethics.** Cambridge University Press: 2020.

REDPATH, P. **The Moral Psychology of St. Thomas Aquinas: An introduction to ragamuffin ethics.** Ed: Canisy Press, 2019.

RAMOS, G. S. **Santo Tomás y el llamado principio de finalidad.** *Philosophica* - Revista del Instituto de Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Valparaíso, v. VI, 1983. ISSN 0716-1913.

ROUSSELOT, P. **A teoria da inteligência segundo Tomás de Aquino.** São Paulo. Edições Loyola, 1999.

SERTILLANGES, A.-D. **La Philoshophie morale de Saint Thomas d'Aquin.** Paris: Libraire Félix Alcan, 1922.

SERTILLANGES, A.-D. **Les grandes thèses de la philosophie thomiste.** Paris: Bloud et Gay, 1928.

TOMÁS DE AQUINO. **Questões disputadas sobre a verdade** - O apetite do bem e a vontade - Questão 22. Tradução: Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. São Paulo: Edipro, 2015.

_____. **Suma Teológica.** Tradução: Alexandre Correia. Niterói: Permanência, 2016.

_____. **Suma contra os gentios.** Tradução: Dom Odilão Moura. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1990.

TORREL, J-P. **Santo Tomás, Mestre Espiritual.** São Paulo: Loyola, 2008.

_____. **Iniciação a Santo Tomás de Aquino.** São Paulo: Edições Loyola, 1999.

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

VERNAUX, Roger. **Filosofia do homem.** Tradução: Cristiano Maia. São Paulo: Duas Cidades, 1969.

Recebido em: 21/07/2021

Aceito em: 01/05/2022